

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

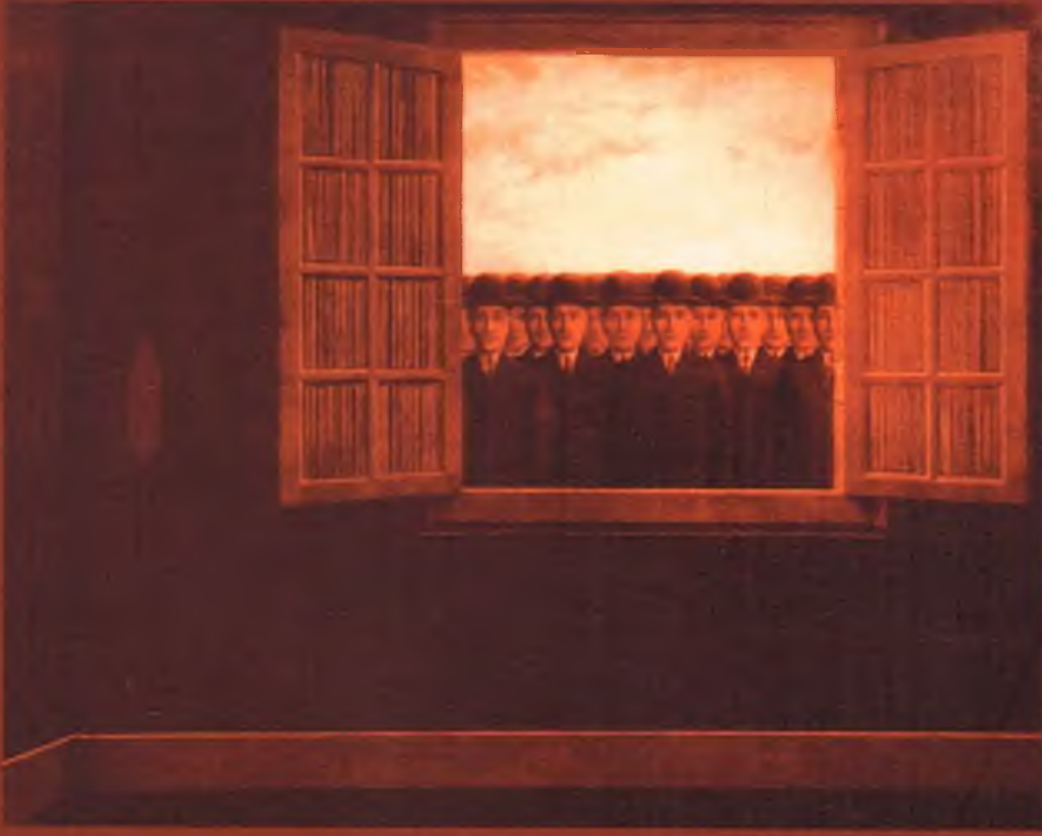
<https://rantey.org>

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>

Felsefe ve Doğanın Aynası



Richard Rorty



Paradigma

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

Richard Rorty

Feisefe ve Doğanın Aynası



Felsefe ve Doğanın Aynası
Richard Rorty

Kitabın Özgün Adı
Philosophy and the Mirror of Nature
Princeton University Press, Great Britain 1980

Türkçesi
Funda Günsoy Kaya

Bu kitabın Türkçe yayın hakları **Paradigma Yayıncılık** tarafından, Akcalı Copyright Agency aracılığıyla Princeton University Press'ten alınmıştır. Bütün hakları mahfuzdur ve **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Basım, Şubat 2006

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Küçük Ayasofya Cad. Yabancı Sok. 2/1 Sultanahmet-İstanbul

ISBN: 975-98217-1-0

Felsefe Serisi: 33

1. Felsefe; 2. Analitik Felsefe; 3. Dile Dönüş; 4. Kıta Avrupası Felsefesi;
5. Hermeneutik; 6. Bilim Felsefesi; 7. Epistemoloji; 8. Temsil;
9. Davranışçılık; 10. Temel Arayıcılık

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Nuri Tezel Apt. No: 23/2 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 520 55 10
Faks: (0 212) 520 55 14

Felsefe ve Doğanın Aynası

Richard Rorty

Türkçesi

Funda GÜNSOY KAYA

 **Paradigma**
İstanbul 2006

*“Hazineniz neredeyse y re-
giniz oradadır”; geçmiş ve
gelecek tüm zamanlar için
‘erdemli’ olma, hakiki insan
olma timsali annem, babam
ve eşim için.*

Funda Günsoy Kaya

İçindekiler

<i>Mütercimin Önsözü</i>	XIII
<i>Richard Rorty'ye Giriş</i>	XVII
<i>Önsöz</i>	3
<i>Giriş</i>	9

BİRİNCİ KISIM: Aynavarî Özümüz

BİRİNCİ BÖLÜM: Zihnin İcadı	23
1. Zihinsel Olanın Kriteri	23
2. Fonksiyonel Olan, Fenomenal Olan ve Cisimsiz Olan	29
3. Zihin Beden Problemlerinin Çeşitliliği	40
4. Tümelleri Kavrama Olarak Zihin.....	46
5. Bedenden Ayrı Olarak Varolma Kapasitesi.....	53
6. Düalizim ve “Zihin-Malzemesi”	68

İKİNCİ BÖLÜM: Zihinleri Olmayan İnsanlar	76
1. Antipodyahılar.....	76
2. Fenomenal Nitelikler	84
3. Tartışılmazlık ve Ham Hisler	95
4. Davranışçılık	105
5. Diğer Zihinler Hakkında Skeptisizm	114
6. Zihin-Beden Özdeşliği Olmadan Materyalizm	122
7. Epistemoloji ve ‘Zihin Felsefesi’	133

İKİNCİ KISIM: Ayna Tutma

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: Bir “Bilgi Teorisi” Fikri 139

1. Epistemoloji ve Felsefenin Ben-İmajı 189
2. Locke’un Haklı Kılma İle Açıklamayı Karıştırması.. 147
3. Kant’ın Yüklemeyi Sentezle Karıştırması 156
4. “Temeller” İhtiyacı Olarak Bilgi..... 163

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Ayrıcalıklı Temsiller 172

1. Apodiktik Hakikat, Ayrıcalıklı Temsiller ve
Analitik Felsefe 172
2. Epistemolojik Davranışçılık 180
3. Dil-Öncesi Bilinç 189
4. “İde” “İdesi” 200
5. Epistemolojik Davranışçılık,
Psikolojik Davranışçılık ve Dil 217

BEŞİNCİ BÖLÜM: Epistemoloji ve Empirik Psikoloji.. 220

1. Psikoloji Hakkındaki Şüpheler 220
2. Epistemolojinin Doğal Olmayışı 228
3. Hakiki Açıklamalar Olarak Psikolojik Haller 237
4. Temsiller Olarak Psikolojik Haller..... 250

ALTINCI BÖLÜM: Epistemoloji ve Dil Felsefesi 263

1. Pür ve Pür Olmayan Dil Felsefesi 263
2. Atalarımız Ne Hakkında Konuşuyorlardı? 272
3. İdealizm 279
4. Referans 291
5. Aynalar Olmaksızın Hakikat 301
6. Hakikat, İyilik ve Rölativizm 312

ÜÇÜNCÜ KISIM: Felsefe

YEDİNCİ BÖLÜM: Epistemolojiden Hermeneutiğe..... 321

1. Mukayese Edilebilirlik ve Sohbet/Söyleşi 321
2. Kuhn ve Mukayese Edilemezlik 328
3. Mütakabiliyet ve Uzlaşma Olarak Objektivite..... 340
4. Tin (Spirit) ve Doğa 319

SEKİZİNCİ BÖLÜM: Aynalar Olmaksızın Felsefe 364

1. Hermeneutik ve Edifikasyon 364
2. Sistematik Felsefe ve Edifiye Edici Felsefe..... 372
3. Edifikasyon, Rölativizm ve Objektif Hakikat..... 380
4. Edifiye Edici Felsefe ve Natüralizm 386
5. İnsanlığın Sohbeti/Söyleşisi İçinde Felsefe 397

İNDEKS 403

Mütercimın Önsözü

Rorty'nin 1969'da zihninde planladığı, 1973'te ilk taslağını çıkardığı ve 1979'ta tamamını *Philosophy and the Mirror of Nature* [Felsefe ve Doğanın Aynası] adıyla bir kitap halinde yayımladığı bu metni, yaklaşık dört yılda hem söktüm hem ördüm, sonra yeniden söktüm ve yeniden ördüm. Nihayet kalemimin kemalle erdiğine kanaat getirdim, tamam dedim; hiçbir tercümenin tamam olmadığını, olamayacağını; eksiksiz bir tercümenin ancak "umutsuz bir ütopya" olduğunu aklımda tutarak.....bir şevk-i sûrîde içinde bitirdim! Ancak, yine de, Rorty'nin söylediğı gibi, "tercümenin imkânsızlığı"nın "anlamanın imkânsızlığı" anlamına gelmediğine inanarak bu kitabı Türkçe'ye tercüme ettim.

Bu kitabı Türkçe'ye tercüme ederken, her mütercim gibi ben de, anlaşılmaq adına yazara ihanet ile anlaşılmamak pahasına yazara sadakat arasındaki kaçınılmaz döngüyle karşı karşıya kaldım. Mümkün olduğu ölçüde yazarın diline sadık kalmaya çalıştım. Ancak, Rorty, metinlerinin tercüme edilmesi ve okunması iki nedenle zor bir filozof olduğu için, bu her zaman mümkün olmadı. İlkin, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Rorty'nin kendisinin de belirttiğı gibi, "çağdaş analitik filozofların vokabüleriyle ve analitik literatür içinde tartışılan problemlere referansla yazılmış"

bir kitap olması nedeniyle fazlasıyla teknik ve profesyoneldir. Bu nedenle mümkün mertebe sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya çalıştım. Ancak yine de, kitabın bilhassa 5. ve 6. bölümleri, analitik felsefe arkaplanı olmayan okuyucuyu zorlayacaktır. İkincileyin, Rorty, felsefi konumunun ve felsefe anlayışının parçası sayılabilecek, bilinçli bir seçimin ürünü olan kendine has bir dil ya da üslup kullanır. Bu üslubu karakterize eden şey, "ciddiyet ruhu" değil, "retorik oyunlar" ve ironidir. Öz ile ilinek, gerçeklik ile gerçeklik olmayan arasındaki geleneksel felsefi ayrımları bulanıklaştırmayı amaçlayan ve yazılarının tümünü karakterize eden bu ironi retoriğinin, Rorty okuyucusunu yoracağını en baştan itiraf etmeliyim.

Uludağ Üniversitesi'nde, "Richard Rorty ve 'Felsefe ve Doğanın Aynası'" başlıklı yüksek lisans tezim sırasında başladığım bu tercümenin nihayete ulaşmasında pek çok kişinin emeği var. Adıyla müsemma sevgili hocam Prof. Dr. Sevgi İyi'ye, Rorty hakkındaki ufuk açıcı eleştirileri için teşekkür ederim. Ulaşmanın neredeyse imkânsız olduğu kimi kitapları temin etmem konusundaki yardımlarından ve tez çalışmam hakkında söylemiş olduğu hârikulâde olumlu ve cesaret verici sözlerinden dolayı sevgili hocam Prof. Dr. A. Kadir Çüçen'e müteşekkirim. Entelektüel dağarcığıma Rorty adını hediye etmekle kalmayıp beni Rorty hakkında çalışmaya teşvik ettiği için sevgili hocam Yrd. Doç. Dr. Işık Eren'e çok teşekkür ederim. Kanımca kendisini tanıyan herkes için azim, gayret ve sabır paradigması olan çok sevgili hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci, bu tercümenin ilk iki bölümünün redaksiyonunu yaparak ve tez danışmanlığımı üstlenerek teşekkürün kâfi gelmeyeceği katkılarda bulundu. Kendisine müteşekkirim. Nihayetinde akademik babam Prof. Dr. Hüsamettin Arslan, lisans yıllarımdan bu yana benim için bir hoca, bir baba oldu. Kendisinden yalnızca bir entelektüel olarak değil, bir insan olarak öyle çok şey öğrendim ki, nasıl teşekkür edebileceğimi bilemiyorum.

Türkiye’deki pek çok entelektüel ve akademisyen için Rorty, filozof kılığına bürünmüş bir şarlatandır. Felsefenin ne olduğu ve ne için iyi olduğu sorusuna cevap arayanlar için iyi bir kılavuz bile değildir. Rorty’nin felsefesi, olsa olsa çelişkiler ve tutarsızlıklar yumağıdır. Fakat ben onu şunu vaaz eden biri olarak okumayı tercih ediyorum: *Felsefe* (ama belli türde bir felsefe) hakkında daha az, kendimiz hakkındaysa daha çok düşünmeyi. Çünkü yapabileceğimiz en kötü şeye, yani zalimliğin ayartmalarına ancak "kendini bil"enler karşı koyabilir.

İzmir-2005.

Richard Rorty'ye Giriş

Bir yanda Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Kant, Husserl, Peirce, Russell, Carnap gibi sistematik filozoflar diğer yanda James, Dewey, Wittgenstein, Davidson, Putnam, Quine, Sellars, Gadamer, Kuhn, Heidegger, Nietzsche, Freud, Derrida.....gibi filozof kahramanlar; verdiği filozoflar kanonu aklınızı da sözü-nüzü de çelebilecek çeşitlilikte iken, kendi konumunu “pragmatist,” “nominalist,” “liberal ironist,” “postmodern burjuva liberali,” “indirgemeci olmayan fizikalist”, “tarihselci”, “epistemolojik davranışçı”, “holist”¹ gibi bir dizi tanımlayıcı terime referansla karakterize eden, yazıları diyalektik mantığa, rasyonel analizlere kapalı bir filozofu, insanın zihni bulanmadan, dili do-

1 Rorty'nin düşünme tarzını özdeşleştirdiği, düşüncesini belli bir bağlama yerleştiren entelektüel konumlar ya da düşüncesini tanımlamakta kullandığı terimler listesi kolaylıkla genişletilebilir. Fakat bunlar arasında en belirleyici ve kapsamlı olanı, kuşkusuz, pragmatizm'dir. Rorty'nin bakış açısından pragmatizm, yalnızca bir grup Amerikalı filozofun görüşlerinin ortak adı değildir; Dewey ve James'in yanı sıra Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Putnam, Davidson gibi filozoflara ortak bir düşünme tarzının adıdır. Pragmatizm, Hilary Putnam'ın ünlü formülasyonu ile dile getirmek gerekirse, şeyleri “Tanrı'nın gözüyle” görme arayışıyla, nesneleri insanî ihtiyaç ve çıkarlardan bağımsız bir şekilde temsil etme arzusuyla karakterize olan metafizik projeden kesin bir kopuşa işaret eder. Buna göre, pragmatist olmak, bir alışkanlığın, inanem ya da bir adetin temellendirilmesi gerektiğini düşünmemektir. Bkz. Rorty, Richard, “Pragmatism as Anti-Representationalism”, *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, Westview Pres, USA, 1990, s. 2.

lanmadan, üstelik kendisinin reddettiği tarzda sistematize ederek açıklamayı denemesi mümkün müdür?

Rorty'nin metinlerini sistematik bir tarzda ele almadığı, argümanlar öne sürmekten ısrarla kaçındığı ve yeni bir felsefi sistem ya da teori öne sürme niyetinde olmadığı doğrudur. Ancak Rorty sözünü boşa çıkaracak tarzda, belirsizlikler, tutarsızlıklar ve paradokslar filozofudur aynı zamanda. Sözelimi, Bernstein'in da dediği gibi, Rorty argüman takıntılı bir filozoftur, ama *Felsefe ve Doğanın Aynası* ikna edici parlak argümanlarla doludur. Meta-anlatılara karşıdır, ancak tüm felsefe tarihini ayna metaforu kavramından hareketle okur. Bu nedenle, yazılarında sabit izlekler ya da temalar tespit etmek yine de mümkündür. Mesela, anti-özcülük (anti-essentialism) ve temel arayıcılık (anti-foundationalism), bir sohbet/söyleşi (conversation)* formu olarak felsefe, özel alan-kamusal alan ayrımı, ironi, liberal umut ve dayanışma, etnosentrizm.² Biyografisiyle başlayalım.

Biyografisi

Richard McKay Rorty; kimileri için “bugün dünyadaki en ilginç filozof”, “entelektüel bir süperstar”, “analitik felsefenin en seçkin üyelerinden biri”, kimileri için ise, “alternatif bir ideoloji sunmak dışında kendine özgü hiçbir teorik konumu olmayan bir propagandist”, “entelektüel bir züppe”, “analitik felsefenin Tro-

2 Rorty'nin epistemolojiyi reddinin politik imalarını ve düşüncelerinin politik boyutunu ihmal eden her çalışma eksiktir. Ancak burada, Rorty'nin felsefesinin bütün boyutlarını ele almamız imkansız. Bu nedenle, Rorty'nin liberal toplum, liberal ironi, liberal umut, özel-kamusal alan, etnosentrizm gibi kavramlarla örülü politik görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyen okuyucu, A. Türker ve M. Küçük'ün Türkçe'ye tercüme ettiği *Olumsuzluk, Ironi ve Dayanışma* (Ayrıntı, İstanbul, 1995) 'ya bakabilir.

* Rorty'nin terminolojisi içinde, *conversation* kavramının en uygun Türkçe karşılığı sohbet, söyleşidir. Rorty'ye göre, *conversation* diyalog değildir. Çünkü diyalog, argümanların mübadale edildiği ve her zaman taraflardan birinin diğeri karşısında üstünlük kurmaya çalıştığı bir konuşma formudur. Ona göre, diyalogda konuşan tarafların her ikisi de, hakikat iddiasındadır. Oysa sohbet, teklifsizce, samimi bir biçimde konuşmaya katılmak demektir. Dolayısıyla sohbette, tarafların birbirleri karşısında hiçbir hakikat iddiaları ya da talepleri yoktur. Sohbet, hakikat iddiasında bulunmaksızın ve tümüyle gelişigüzel, samimi ve teklifsizce ötekine açılmadır. Rorty'nin *conversation* ile kastettiği şey de, budur (çev.).

ya atı”dır.³ Kendisine ilişkin tasvirlerin çeşitliliğine bakarak, çağdaş Amerikan felsefesi içinde pek az filozofun Rorty kadar paradoksal bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Rorty, 1931’de New York’ta doğar. “Anti-komünist reformist Sol” bir çevrede yetişen Rorty, “bu çevrede Amerikan vatan-severliğinin, yeniden dağıtıcı ekonominin, anti-komünizmin ve Deweyci pragmatizmin kolaylıkla ve doğal bir biçimde birbiriyle uyuştuğunu” söyler.⁴ New York’un seçkin entelektüellerinden ve yazarlarından biri olan babası James Rorty, Trotsky’ye yöneltilen suçlamaları soruşturmakla görevli ve başkanlığını John Dewey’in yürüttüğü komisyonla birlikte Meksika’ya kadar giden eski bir Troçkist’tir. Otobiyografik çalışması “Trotsky and the Wild Orchids” [**Trotsky ve Vahşi Orkideler**]’de Rorty, 12. yaşını, bir yandan kapitalist Amerika’nın adaletsizliğinin bilincinin, diğer yandan insan hayatının anlamının ne olduğuna dair arayışın eşlik ettiği bir uyanış dönemi olarak resmeder. Anti-Stalinci, New Deal sempatizanı, Troçkist bir aile ve çevre içinde geçirdiği çocukluğunun ilk keşfi, insan hayatını anlamlı kılan yegane şeyin sosyal adaletsizliği yeryüzünden silmek olduğu fikridir. Ne var ki yine o yıllarda, ilk toplumsal kahramanı Trotsky ile özdeşleştirdiği adalet duygusunun yanı başında serpilip gelişen, fakat ne Trotsky ne de adalet arayışı ile uzlaştırmayı başarabildiği bir başka şeyi daha keşfeder: vahşi orkidelerin incelenmesine duyduğu tutku da dahil, “kendine has, özel, esrarlı, züppece, anlatılamaz ilgileri”⁵.

3 Rorty’nin entelektüel konumuna ilişkin yorumlar için bkz, Rorty, Richard, “Trotsky and the Wild Orchids”, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York, 1999, ss.3-4; Collini, Stefan, “Giriş: Sonlu ve Sonsuz Yorum”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can yayınları, İstanbul, 1996; Gross, Neil, “Richard Rorty’s pragmatism: A case study in the sociology of Ideas”, *Theory and Society*, 32, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003, ss.95,129; Habermas, Jürgen, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, *Rorty and His Critics*, ed.Robert B.Brandom,Blackwell, 2000, s.32; Rosen, Stanley, *Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*, Yale University Press, New Haven, 1989, s.177; Hall, David L, *The Prophet and Poet of New Pragmatism:Richard Rorty*, State University of New York Press, 1994, ss.2-4.

4 Rorty, Richard, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 61.

5 Rorty, Richard, “Trotsky and the Wild Orchids”,s.6.

Rorty entelektüel gelişimini Trotsky ile Vahşi Orkideleri, ailesinin politik düşünceleri ile yararsız, sosyal olarak kullanışsız bahçıvanlık takıntısının estetik karakterini uzlaştırmadaki başarısız çabalarına bağlar.

Zihnimdeki proje, Trotsky ile vahşi orkideleri uzlaştırmaktı. Yeats'de karşılaştığım heyecan verici bir ifadeyle dile getirmek gerekirse – “gerçekliği ve adaleti tek bir vizyon içinde bir araya getirmeme” izin verecek entelektüel ya da estetik bir çerçeve bulmak istiyordum... Hem entelektüel ve tinsel bir züppe hem de bir insan dostu – hem bir münzevi hem bir adalet savaşçısı – olmanın bir yolunu bulmak istiyordum.⁶

Platoncu olduğu yıllarda - 15 yaşından 20 yaşına kadar -ahlakî ve felsefî mutlakların gerekli olduğunu düşünür, fakat vahşi orkidelere duyduğu açıklanamaz ilgisi ile adalet ve dayanışma arzusunu uzlaştırmayı başaramaz. Bu düşüncelerle 1946'da Chicago Üniversitesi felsefe bölümüne gider. Hocaları arasında ünlü isimler vardır: Rudolph Carnap, Charles Hartshorne, Richard McKeon, Mortimer Adler ve Leo Strauss. Aile dostları Sidney Hook'un felsefesi olarak tanıdığı pragmatizm, 1946'da eğitim gördüğü Chicago Üniversitesindeki hocaları için sadece bir alay konusudur Çünkü onlara göre, pragmatizm Hitler'i çürütmenin hiçbir yolunu sunmaz. Tersine, Dewey'nin “gelişmenin bizatihi kendisi, biricik moral amaçtır” sözü, Hitler'in Almanya'nın kendi yönetimi altında geliştiği önerisini çürütmek bir yana, destekler niteliktedir. Onlara göre, tanrı, insan doğası ya da başka herhangi bir mutlak, ezelî-ebedî, değişmez bir ilkeyi reddetmek demek, faşizm karşısında sosyal demokrasiyi savunmamızı mümkün kılacak her tür yolu kapamak demektir.

“Hutchins...Adler ve....McKeon....üniversitenin büyük bir kısmını yeni-Aristotelesçi bir havaya sokmuşlardı. Alaylarının en sık hedefi, John Dewey'nin pragmatizmiydi....Hutchins ve Adler'e göre pragmatizm, vülger, 'rölativist' ve kendini-çürüten bir şeydi..... Hepsi de, eğer insan Nazi olmaktansa bir ölü olmanın niçin

daha iyi olacağını açıklamak istiyorsa, Dewey'nin ihtiyaç duyduğundan daha derin ve güçlü bir şeyin olduğunda uzlaşıyordu.⁷

1949'da okuldan mezun olur. 1952'de Charles Hartshorne'nun danışmanlığında "Whitehead's Use of the Concept of Potentiality" [**Whitehead'in Potansiyelite Kavramını Kullanımı**] başlıklı yüksek lisans tezini verir. Aynı yıl Chicago'dan ayrılıp doktora yapmak için "pragmatist aktivitenin yuvası" Yale Üniversitesine gider. Doktorasını Paul Weiss'in danışmanlığında yapar. Aristoteles'ten Carnap'a potansiyelite kavramının tarihsel bir incelemesini sunan doktora tezi, "The Concept of Potentiality" [**Potansiyelite Kavramı**] başlığını taşır.

Rorty'nin Chicago ve Yale yılları, entelektüel gelişiminde ve akademik kariyerinde iki farklı evreyi temsil eder. Chicago yılları, analitik ruhun Amerikan akademisine egemen olduğu bir dönemdir ve bu dönemde Rorty "hâlâ çözülmeyi bekleyen bir dizi ayrı, spesifik problemin bulunduğu inanan" "analitik felsefeye ihtida eden ya da onu öğrenme sürecinde....bir öğrenci"dir.⁸

Carnap ve diğerleri, filozofların esasında daha 'bilimsel' ve 'kesin' olmaya çalışmaları gerektiği konusunda, yirmili yaşlarında, beni

7 A.g.e.,s.8.

8 Rorty, Richard, "Philosophy in America Today", *Consequences of Pragmatism*, Harvester Wheatsheaf, USA, 1982, s. 214-215. 1950 ve 60'lar, Carl Schorske'nin ifadesiyle "yeni kesinlikçiliğin" (rigorism) Amerikan akademisine egemen olduğu yıllardır ve analitik felsefe bu "yeni kesinlikçi" ruhun paradigmasıdır. Bu ruhun bilimsellik, metot ve ölçülebilirlik üstündeki ısrarı yalnızca felsefede değil sosyoloji, ekonomi, istatistik, politika bilimi gibi alanlarda da etkili olur. Hakiki bir sosyal bilimin doğa bilimlerini model alması gerektiği düşüncesindeki bu ısrar, felsefe bölümlerinde analitik felsefenin hegemonyasıyla sonuçlanır. Rorty analitik felsefenin felsefe bölümleri üzerinde kurduğu bu hegemonyayı, göçmen mantıkçi pozitivistlerin savaş-sonrası çağda teknik bilgiye ihtiyaç duyan ülkenin yeni kahramanları olabilme başarılarıyla açıklar. Rorty, Richard, "Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture", *Consequences of Pragmatism*, s.63-64. Bu konuda John McCumber'ın yorumu da oldukça ilgi çekici. McCumber'a göre, 1950'lerde, analitik felsefenin akademik felsefe üzerindeki egemenliği ve Amerikalı filozofların mantıkçi pozitivismze karşı eleştiriden fazlasıyla yoksun bağlılığı, "McCarthy paranoyası" ile açıklanabilir. McCumber'ın yorumuna göre, mantıkçi pozitivism filozofların kendilerini değerlerden bağımsız, objektif hakikati arayan kişiler olarak düşünmelerini ve böylelikle McCarthy'nin anti-entelektüalizminin hedefi olmaktan kurtulmalarını sağlıyordu. Bu konuda bkz. Gross, Neil, a.g.e., s.126-127, 146-147 (dipnot:207)

ikna etmişlerdi. Kısacası, sembolik mantığı öğrenmenin bu amaca ulaşmanın muhtemelen iyi bir yolu olduğuna bile ikna olmuşum.⁹

Yale yılları, aynı zamanda, ilk uyanış dönemidir. Bu uyanışın kahramanı, *Phenomenology of Spirit* [Tinî Fenomenolojisi]'in yazarı Hegel'dir. Rorty Hegel'de zihnini uzun yıllardır meşgul eden şu iki soruya cevap bulur: felsefenin ne olduğu ve ne için iyi olduğu.

Başlangıç noktam....felsefenin sadece en son filozofu yeniden tanımlama meselesi olduğunu, aklın hilesinin bu türde bir rekabeti bile kullanabileceğini söyleyen Hegel'in *Phenomenology of Spirit* [Tinî Fenomenolojisi]'iydi. Akıl, onu, daha özgür, daha iyi, daha adil bir toplumun kavramsal dokusunu örmek için kullanır. Eğer felsefe, en iyi durumda, Hegel'in "kendi zamanını düşüncede tutmak" dediği şey olabilirse, bu, yine de, yeterli olabilir. Çünkü bir kimse kendi zamanını düşüncede tutarak, Marx'ın yaptığı şeyi yapabilir – dünyayı değiştirebilir. Platoncu anlamda, "dünyayı anlama" – zaman ve tarih dışı bir konumdan bir anlama – gibi bir şey olmasa da, muhtemelen kendi ilgilerimin ve felsefe incelemesinin sosyal bir kullanımı, hâlâ mümkündür.¹⁰

"Genç Hegel'in ebediyet arayışına son verme ve yalnızca kendi zamanının çocuğu olma istekliliği",¹¹ "aralarında büyüdüğüm tüm insanlar için bir kahramandı"¹² dediği Dewey'i yeniden okumasına ve hatta yeniden keşfetmesine vesile olur. Platoncu felsefeden kopup Hegel, Dewey ve Wittgenstein'a dönen Rorty, aynı dönemde, Derrida aracılığıyla Heidegger okumaya yönelir.

1956'da doktorasını tamamladıktan sonra orduya katılır. Orduda geçirdiği iki yılın ardından Wellesley Kolej'de hocalık yapmaya başlar. 1961'de Princeton Üniversitesine geçer. Princeton yılları, Rorty'nin entelektüel evriminde ikinci bir kırılma noktasına tanıklık eder. Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı]'ını okuduktan sonra

9 Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, s.178.

10 Rorty, Richard, "Trotsky and the Wild Orchids",s.6.

11 A.g.e., ss.11-12.

12 A.g.e., s. 8.

analitik felsefeyi felsefenin bilimin güvenilir yoluna nasıl sokulacağına keşfinden çok felsefe yapmanın diğer başkaca yolları arasında bir yol olarak düşünmeye

başlar.¹³ İlk kitabı *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (1967) [**Dile Dönüş: Felsefi Metottaki Yeni Denemeler**], R. Carnap'tan M. Schlick'e, G.Ryle'dan W.Quine'a analitik filozofların dil, anlam ve hakikat hakkındaki yazılarından oluşan seçkin bir antolojidir. “Dile Dönüş” terimini felsefi literatüre sokan kişi Gustav Bergmann olmasına rağmen, onu bir kitap başlığı olmaktan öte “en yeni felsefi devrimin” adı olarak kullanan kişi Rorty'dir. Antolojinin uzun giriş yazısında Rorty, “gerçek felsefi ilerlemenin örneği” saydığı “dile dönüş”ü şöyle tanımlar: “felsefî problemlerin ya dili reforme ederek ya da kullandığımız dili daha iyi anlayarak çözülebilecek (ya da feshedilebilecek) problemler” olduğu tezi.¹⁴

Habermas'ın da belirttiği gibi, bu antoloji, “analitik düşünce tarihinde bir kopuşa işaret eder”.¹⁵ Zira Rorty, analitik felsefenin sembolik mantığı kullanarak, yani ideal bir dil inşa ederek felsefeyi bilimsel hâle getirme yönündeki çabalarının tümünün yararsızlığını ilan eder. Rorty'nin anladığı şekliyle “dile dönüş”, tecrübeden dile geçişi ifade etmez sadece. Çok daha önemlisi, Platon ve Aristoteles'ten bu yana felsefeye egemen olan “seyirci bilgi teorisi”nin yarattığı “epistemolojik güçlükleri yeniden düşünmeyi” ve buna bağlı olarak “felsefenin her noktasında yeniden formülasyonlar yapmayı” ifade eder.

Son otuz yıl boyunca vuku bulan en önemli şeyin, dile dönüşün kendisi değil, Platon ve Aristoteles'ten bu yana filozofları sıkıntıya sokan belli epistemolojik güçlükleri baştan sona yeniden düşünmenin başlaması olduğunu öne sürmek isterim.¹⁶

13 Rorty, Richard, *Achieving Our Country*, s.178.

14 Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1992, s.3.

15 Habermas, Jürgen, a.g.e., s.32.

16 Rorty, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, s.39.

Wittgenstein'in metinleriyle tanışmadan önce, Rorty de, analitik filozoflar gibi, felsefi problemlerin aslında dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını düşünür. Fakat daha sonra, tıpkı Kant'ın dogmatik uykusundan Hume sayesinde uyanması gibi, o da Wittgenstein okuyarak, mantıkçı empiristlerin bilimsel ve pür bir dilin önermelerinin gerçekliğe birebir tekabül ettiği ve anlamın dil yoluyla açıklanabileceği düşüncesinden uzaklaşır.¹⁷ Nietzsche, James, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Kuhn ve Derrida'nın metinlerine yönelen Rorty'nin "epistemolojik güçlükleri yeniden düşünme" ve "felsefede yeni formülasyonlar yapma" çabasının kapsamlı, meydan okuyucu ve kışkırtıcı ürünü 1979'da yayınlanan *Felsefe ve Doğanın Aynası*'dır.

Ancak *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nın ne Trotsky ile ne de vahşi orkidelerle hiçbir ilişkisi yoktur ve bu yüzden "gençlik arzularını doyurmaz".¹⁸ Buradan hareketle, Trotsky ile vahşi orkideleri, kamusal amaçlar ile özel amaçları, gerçeklik ile adaleti tek bir vizyon içinde birleştirme yönündeki Platoncu arzudan kaçındığımız zaman, "entelektüel hayatın neye benzeyeceği" hakkında bir kitap yazmaya karar verir.¹⁹ Bu kitap, *Contingency, Irony and Solidarity* [Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma] (1989)'dır.

Diğer eserleri, yayımlandıkları yıllara göre, *Consequences of Pragmatism* [Pragmatizmin Sonuçları] (1982), *Essay on Heidegger and Others* [Heidegger ve Diğerleri Üstüne Denemeler] (1991), *Objectivity, Relativism and Truth* [Objektivite, Relativizm ve Hakikat] (1991) ve *Truth and Progress* [Hakikat ve İlerleme] (1998)'dir.

Virginia Üniversitesi'nden Hümaniter Disiplinler profesörü olarak emekli olan Rorty, hâlen Stanford Üniversitesinde Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörlüğü yapmaktadır.

17 Diggins John Patrick, *The Promise of Pragmatism*, The University of Chicago Press, USA, 1994, s.410.

18 Rorty, Richard, "Trotsky and the Wild Orchids", s.12.

19 A.g.e., s. 13.

Rorty'nin Büyük Anlatısı: Felsefe ve Doğanın Aynası

bir filozofun – (bir tarihçi, bir matematikçi ya da bir şairden çok) kendisini özdeşleştirdiği – oto-portresi, tamamen onun felsefe tarihini nasıl gördüğüne bağlıdır. Hangi şahsiyetleri örnek aldığına, hangi dönem ve akımları dikkate almadığına bağlıdır. Bu yüzden felsefe tarihiyle ilgili yeni bir yorum, göz ardı edilemeyecek bir meydan okumadır.²⁰

İlerleme güneşinin ufukta kaybolduğu, güneşli on yedinci yüz yıl Avrupa resminin silinmeye yüz tuttuğu, entelektüel coğrafyanın sınırlarının yeniden belirlendiği bir çağda, Batılı entelektüeller neredeyse her gün yeni bir “post”a bürünüp, ‘modern’ geleneği ve onu şekillendiren problematik ve temaları aşmanın, dekonstrüksiyona uğratmanın ya da Rorty örneğinde olduğu gibi feshetmenin yollarını arıyorlar. Bu anlamda, yirminci yüz yılın entelektüel ve felsefî ilgilerini karakterize eden şeyin Montaigne’nin on altıncı yüz yıl için söylediklerine benzer şekilde, “şeyler hakkındaki teorilerden çok teoriler hakkındaki teoriler” olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, modernitenin doğası, meşruiyeti ve moderniteyi karakterize eden şey(ler)in ne(ler) olduğu sorununun karakterize ettiği bu “teoriler hakkındaki teoriler” geleneği içinde önemli bir yer işgal eder.

20 Rorty, R “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey”, *Consequences of Pragmatism*, s. 41.

Felsefe ve Doğanın Aynası, Bernstein’in ifadesiyle, son yıllarda yayınlanmış en meydan okuyucu ve önemli kitaplardan biridir.²¹ Kitap, Rorty’nin “modern felsefe”, “epistemoloji merkezli felsefe” veya “Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe” diye atıfta bulunduğu ayna metaforu etrafında merkezileşmiş felsefeden analitik felsefeye uzanan temsilci, özcü ve temel arayıcı felsefenin detaylı bir eleştirisini sunar. Evet, bu bakımdan kitap bir modernite eleştirisidir. Platonculukla pozitivismi, Dewey ile Heidegger ve Wittgenstein’i, liberalizm ile ironiyi, pragmatizm ile Nietzsche’yi yan yana koyan bir modernite eleştirisi...

Kitap, şu temel tezden yola çıkar: özellikle Anglo-Sakson dünyada felsefe, “kavramsal analiz”den, “anlamaların açıklığa kavuşturulması”ndan, “dilnin mantığı”na ya da “bilincin kurucu aktivitesinin yapısı”na yönelik incelemeden ibarettir.²² Dolayısıyla felsefe merkezi kültürel rolünü kaybetmiştir. O, James’in çok daha önce söylemiş olduğu gibi, “seminerlerde birbirini sıkan, *Philosophical Review*’de ya da başka yerlerde edebiyat hakkında korkunç raporlar yazan, ‘referans kitapları’yla karınlarını doyuran ve ‘Aesthetik’i ‘Erkenntnistheorie’ ile hiçbir zaman karıştırmayan genç felsefe doktorlarımızın” dar, sıkıcı akademik uzmanlık alanı haline gelmiştir.²³ Fakat, kadîmler için en yüksek ve en yüce bilgi formu olan felsefe nasıl olup ta bilimden ayrı, otonom bir disipline; amacı yalnızca “anlam analizi”, “dil analizi” ya da “kavram analizi” olan bir disipline dönüşmüştür?

Felsefe ve Doğanın Aynası, bu dönüşümü, öncelikle aklın ve buna bağlı olarak bilgi ve felsefe nosyonlarının anlamlarında meydana gelen epistemolojik bir dönüşüm olarak okur. Rorty için felsefenin tarihi, esasında Grekler tarafından icat edilen, Descartes, Locke ve Kant’ın felsefelerinde doruğa ulaşan ve ana-

21 Bernstein, Richard “Philosophy in the Conversation of Mankind”, *Hermeneutics and Praxis*, ed. R.Hollinger, University of Notre Dame Press, Indiana, 1985, s.54.

22 Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s.12 (bundan sonra FDA)

23 A.g.e, s. 136.

litik felsefede farklı bir kılık altında yeniden karşımıza çıkan bir metaforun tarihidir: ayna metaforu.²⁴

Kitabın “Aynavari Özümüz” başlığını taşıyan ilk kısmında Rorty, ayna metaforunun Aristotelesçi ve Descartesçi formlarını ayrıntılı olarak analiz eder. İlki hilomorfik, ikincisi temsilci bu iki epistemoloji arasındaki farkın kavranması önemlidir. Zira, ebedî bir insanî sezgiden doğduğu düşünülen zihin-beden düalizminin farklı epistemolojilerde farklı formlar aldığını, “zihinsel olan” ile “fiziksel olan”ın değişmez bir kriterinin bulunmadığını ve bu problemin her durumda rasyonel argümanlar yoluyla çözümlenemediğini gördüğümüzde, hem zihin felsefesi alanında halihazırda tartışılmakta olan problemlerin hem de bu problemlere getirilen çözümlerin tarihselliğini görebilecek bir konuma gelebiliriz. Çok daha önemlisi, ancak bu kavrayış yoluyla, ezelî-ebedî problemlerle ilgili disiplin olarak felsefe anlayışından kurtulabiliriz.

Rorty’ye göre, modern felsefe doğumunu Descartes’a borçludur. Varlığın mükemmel bir bütün olduğu, bütünü oluşturan her bir parçanın belli bir amacının (telos) bulunduğu geleneksel kozmik düzenin modern bilimin doğuşuyla birlikte yıkıldığı bir çağda Descartes, felsefenin inceleme alanını yeniden belirler: zihin. Bu belirleme, hayatî önemi haizdir. Çünkü *felsefenin inceleme alanı olarak zihin* nosyonu, modern olanı kadîm olandan, modern olmayandan ayıran en temel belirlemedir. Bu belirleme,

24 Rorty’ye göre, bilginin temellere sahip olması gereken bir şey olduğu anlayışı atalarımızın algı metaforlarının tercihlerinin sonucudur. Ona göre, algı ile bilgi arasında kurulan ve Greklere kadar giden bu ilk egemen metafor, inançlarımızın belirleyicisi olarak *sohbetin* söyleşinin yerine objeyle yüz yüze gelmeyi ikame etmede ilk adımdır. Sonraki evre “daha iyi nasıl bilineceğini anlamamanın sözde-görsel fakültenin, Doğanın Aynasının aktivitesinin nasıl daha iyi hale getirileceğini anlamak olduğunu ve böylelikle bilgiyi tam ve kusursuz temsiller topluluğu olarak düşünmektir. Sonradan tam ve kusursuz temsillere sahip olma tarzının Aynada kesinliklerinden şüphe edilemeyecek ölçüde zorlayıcı özel ayrıcalıklı temsiller sınıfını bulmak olduğu fikri ortaya çıkar. Bu ayrıcalıklı temeller bilginin temelleri olacaktır ve bizi bu temellere yönelten disiplin-bilgi teorisi-kültürün temeli olacaktır. Bilgi teorisi zihni mümkün olduğunca peçesi açılmış inanca zorlayan şey arayışı olacaktır. Epistemoloji-olarak-felsefe içinde bilgi, hayat ve kültürü ihtiva etmesi gereken değişmez yapılar-incelediği ayrıcalıklı temsiller tarafından yerleştirilen yapılar- arayışı olacaktır”. Bkz. A.g.e., ss. 159, 163.

aynı zamanda felsefenin anlamı üstünde bir sınırlamadır. Yeni bilimsel dünyanın ruhuna uygun olarak felsefe, bundan böyle, formel ya da final nedenlerin değil, maddî ve etken nedenlerin incelenmesiyle sınırlıdır.²⁵

Rorty'ye göre, modern felsefenin amacı, herkesin üstünde uzlaştığı ortak bir temel ya da evrensel bir şema bulmaktır.²⁶ Kuşkusuz her tür bilgiyi kendisine dayandırabileceğimiz rasyo-nel, evrensel bir şema ya da ortak bir temel arayışı Greklere ka-dar geri götürülebilir. Bu noktada modernleri kadîmlerden ayıran şey, bu temeli, bilgisini ancak eğitilmiş filozofların keşfedebile-ceği bir şey olan zihinde bulmasıdır.²⁷ Her iki modelde de amaç, bilginin imkânı ile ilgili skeptik sorulara karşı koymaktır. Fakat, Rorty'ye göre, Kartezyen zihni ortaya çıkaran skeptisizm* ile Grek skeptisizmi arasında, farklı bir *ethos*tan doğmaları ve fark-lı bir *telos*a yönelmeleri bakımından kapatılamaz bir uçurum var-dır. Kartezyen modelde skeptisizm, profesyonel ve tasarlanmış bir meseledir. Çok daha önemlisi, Kartezyen zihninin bizatihi ken-disi, eş zamanlı olarak hem idelerin örtüsü skeptisizmini hem de tüm çabası bu skeptisizmi alt etmek olan bir disiplini, epistemo-lojiyi yaratmıştır.²⁸ Oysa Antik dünyada skeptisizm, “bir moral tavır, bir hayat tarzı, günün entelektüel modalarının istek ve gös-terişlerine tepki”dir.²⁹

Descartes'tan önce filozoflar zihin ile beden arasındaki ay-rımı, tümelleri kavrayan fakülte olarak akıl ile duyum ve hare-ketten sorumlu canlı beden arasındaki bir ayrım olarak kavramış-

25 Bkz. Gutting, Gary, *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*, Cambridge Uni-versity Press, 1999, ss.9-10.

26 Rorty, R., *FDA*, s. 316-317.

* Grekçe ‘gözlemek’, ‘incelemek’ anlamına gelen *skeptesthai*’den türeyen skeptisizm, en genel anlamda, kesin, genel-geçer bir bilgi imkânını reddeden ve bu sebeple, ilkece, tüm değer, inanç ve bilgi iddialarından kuşku duymayı öngören felsefî anlayışın adıdır (çev.7.

27 A.g.e., s. 316.

28 A.g.e., s. 140.

29 A.g.e., s. 46.

lardır.³⁰ Dolayısıyla Aristotelesçi düalizm, Descartes'ta olduğu gibi, “maddî” ile “maddî olmayan” ya da “zihinsel” ile “fiziksel” arasında yapılan bir ayrımın ürünü değildir. Greklerdeki ayrım insan varlığının fakülteleri arasındaki bir ayrımı ifade eder.³¹ Aristotelesçi hilomorfik modelde akla sahip kısım (to logon ekhon), insanın yalnızca tikel olguları değil, ezelî-ebedî olanı, tümel olanı, ilk ve evrensel nedenleri bilebilmesini sağlayan ve ruhun doğal düzeninde en yüksek konumda bulunduğu için insanı diğer canlılardan ayıran şeydir.³² Bu bakımdan Greklerin tümeleri-temaşa edebilmeye-muktedir-olduğu-için cisimsiz (immaterial) bir şey olarak akıl anlayışı, insanı bitkilerden ve hayvanlardan ayıran şeyin ne olduğu sorusundan doğmuştur.³³

Kartezyen zihin-beden ayrımı, dünyanın biri fiziksel diğeri zihinsel iki ayrı malzemeden oluştuğu sezgisinden doğmuştur. Kartezyen düalizmde yalnızca zihin ile beden değil, dünyanın kendisi de zihinsel ve fiziksel dünya olarak ya da maddî ve maddî olmayan dünya olarak birbirine indirgenemez iki ontolojik alana bölünmüştür.³⁴ Descartesçi modelde, zihin ile beden kerameti kendinden menkul, varoluşları için kendilerinden başka hiçbir temele ihtiyaç duymayan iki tözdür. Aristotelesçi anlayışta, form maddeden, ruh bedenden ayrılamaz olsa da, akıl, tikellerde somut halde bulunan tümeli kavrayabilen bir yeti olduğu için ayrılabilir ancak. Fakat Kartezyen modelde zihin, bedenden ontolojik olarak ayrı varoluşa sahip, mekansal olmayan bir kendiliktir. Zihin, “başka her şey ortadan kalksa bile (ya da “düşünce-den uzaklaştırılsa” bile) yine de varlığını korumaya yetenekli olabilme” anlamında ayrılabilir bir tözdür.

Fakat on yedinci yüz yılda Descartes'ın zihni ve zihinsel olanın kriterini yeniden tanımlamasıyla, tümeleri kavrayan fakülte olarak akıl ile

30 A.g.e., ss. 51-52.

31 A.g.e., ss. 38-45.

32 A.g.e., ss.40-43.

33 A.g.e., ss. 34-35, 38, 41.

34 A.g.e., ss.51-52.

duyum ve hareketten sorumlu canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrım ile temasımızı kesmeye başladık. *Yeni* bir zihin-beden ayrımı gerekli olmuştu– “bilinç ve bilinç olmayan şey arasında bulunduğunu ilan ettiğimiz bir ayrım.”³⁵

Rorty’ye göre her iki model de Doğanın Aynası imajına dayanır. Fakat Aristotelesçi hilomorfik modelde bilginin öznesi ile nesnesi özdeş olduğu için, zihinde bulunan şeyler nesnelerin temsilleri değil, oldukları şekliyle nesnelerin bizatihi kendileridir.

Aristotelesçi anlayışta akıl, içsel bir göz tarafından tahkik edilen bir ayna değildir. O aynı anda hem göz hem de aynadır.³⁶

Oysa, Descartesçi bilgi yorumunda zihin, oldukları şekliyle değil de, aynaya yansydıkları şekliyle nesnelerin *temsillerinin* geçit resmi yaptıkları iç mekândır.³⁷ Aristotelesçi modelde ruhun yalnızca tümelleri kavradığı için bedenden ayrılabilir olan akıl yürüten parçası, Descartes ile birlikte yerini nesnelerin *temsillerinin* geçit resmi yaptığı iç mekân olarak zihne bırakmıştır. Rorty’ye göre, bu iç mekân nosyonu, Kartezyen zihni Aristotelesçi akıldan ayıran şey olması anlamında, kesinlikle yenidir.

Yenilik, içinde bedensel ve algısal duyumların (Descartes’in ifadesiyle, “duyum ve muhayyilenin bulanık idelerinin”), matematiksel doğruların, ahlakî kuralların, Tanrı idesinin, depresif hâlet-i rûhiyyelerin ve şu anda “zihinsel” olarak adlandırdıklarımızdan geriye kalan her şeyin sözde-gözlemin objeleri olduğu tek ve biricik bir iç mekân nosyonuydu.³⁸

Descartes dış dünyanın bilgisinin zihnin temsil aktivitesine ya da ayna tutma yeteneğine bağlı olduğunu göstermiştir. Fakat geride halledilmesi gereken çok önemli bir problem bırakmıştır:

35 A.g.e., s. 51.

36 A.g.e., s. 45.

37 A.g.e., ss. 45, 50.

38 A.g.e., s. 50.

iç alandan dış alana geçiş nasıl mümkündür? Temsillerimizin tam ve kusursuz olduğunu nasıl bilebiliriz? Rorty'ye göre, zihnin icadı bizi iç temsil nosyonuna götürür; ancak epistemolojinin ortaya çıkışı için gerekli ikinci adım Locke'tan gelir. Bunun için kitabın *Ayna Tutma* başlığını taşıyan ikinci kısmına geçmeliyiz.

Locke, temsilin kesinliği ya da bilginin doğruluğu problemi zihnin işleyiş tarzına yönelik mekanistik bir açıklama getirerek çözmeye çalışır. Başka bir deyişle, zihnin temsil üretme kapasitesini bilgi iddialarını temellendirmeye özdeşleştirir. Peki ama diye sorar Rorty, “Locke neden bir insanın bir inancı nasıl edindiğine dair nedensel bir açıklamanın söz konusu inanca sahip olmasının meşruluğunun bir emaresi olması gerektiğini düşündü?”³⁹ Ona göre, Locke'un bu karıştırmayı yapmasının nedeni, bilgiyi meşrulaştırılmış haklı/doğru inanç olarak görememesidir. Çünkü Locke ve on yedinci yüz yıl filozofları bilgiyi kişiler ile önermeler arasındaki bir ilişki olarak görmek yerine, kişiler ve nesneler arasındaki ilişki olarak görmüşlerdir. Kant'm da empirizmin temel yanlışı olduğunu söylediği bu karıştırmayla birlikte, zihin “insana ilişkin bilimin” inceleme nesnesi haline gelmiştir. Fakat Rorty'ye göre, bu Lockeçu adım hem dinden hem de bilimden ayrı ve bilginin temellerine vakıf olabildiği için temel olan bir disiplin olarak felsefe imajının doğuşu için gerekli, fakat yeterli olmayan bir adımdır. Locke'un projesini empirik öğelerinden arındırıp ben-bilinci kazandırma işini gerçekleştiren kişi Kant'tır.⁴⁰

Locke'un sensüalizmi* (duyumculuğu) iç alandan dış alana nasıl geçileceği ve temsillerimizin kesinliğinden nasıl emin olabileceğimiz problemine cevap verecek güçte olmadığı için yeni ayrımlara ve nosyonlara ihtiyaç duyulmuştur.⁴¹ Rorty'ye göre,

39 A.g.e., s. 141.

40 A.g.e., ss. 132-133, 137-138.

* Bütün bilgilerin kaynağının, tek başına, duyumlar olduğunu savunan öğretisi.

41 A.g.e., s. 137

kavram ve sezgilerin bilgiyi üretmek üzere bir araya geldiği yolundaki Kantçı resme psikolojiden ayrı, bir spesifik felsefî disiplin olarak “bilgi teorisi” düşüncesine anlam kazandırmak için ihtiyaç duyulmuştur.⁴²

Kant, Kopernik Devrimi ile dış dünyanın zaten transenden-tal egonun kurucu aktivitesinin alanı olduğunu söyleyerek iç alandan dış alana geçişi mümkün hale getirir. Böylece, iç alanla ilgili Kartezyen kesinliği dış alana taşıyarak “felsefeyi bilimin emin yoluna sokmayı” başarır.⁴³ Kant, böylelikle, yalnızca kendi idelerimizi bilebileceğimiz yolundaki Kartezyen iddianın temel zorluklarını, kavram ve sezgi nosyonlarını icat ederek gidermeye çalışmıştır.

Kantçı resimde bilgi, zihnin duyarlık denilen fakültesine “Doğal Olarak Verilmiş” çeşitliliğin, zihnin anlama yetisi denilen bir başka fakültesi tarafından birliğe dönüştürülmesiyle mümkün olur. Böylece Kant, kendi idelerimizi bilebileceğimiz şeklindeki ilk tezi, ancak kendi sentez edici aktivitemizin meydana getirdiği objelerin bilincinde olabileceğimiz iddiasıyla değiştirerek, Kartezyen-Lockeçu resmi tadil eder. Fakat Rorty’ye göre, sentez düşüncesi “yalnızca sentetik a priori bilgi imkânını açıklamak için varsayılmış” bir düşüncedir.⁴⁴ Ya da

“sentez” ve kavram-sezgi ayrımı ustaca birbirleriyle uyumlu hale getirilmiş nosyonlardır ve her ikisi de ilk *Critique*’in paradoksal fakat sorgulanamaz varsayımını – çeşitliliğin (manifoldness) “verilmiş” birliğin ise meydana getirilen bir şey olduğu varsayımını– anlaşılır kılmak için icat edilmişlerdir.⁴⁵

Rorty’ye göre, felsefenin bilimden farklı temel bir disiplin olduğuna dair kendi-bilinci Kant’tan önce vuku bulmamıştır. Felsefe-bilim ayrımı, Kant’ın felsefeyi, bilginin temellerini ifşa

42 A.g.e., s. 168.

43 A.g.e., s. 137.

44 A.g.e., s. 155.

45 A.g.e., ss. 152-153.

eden ve böylelikle bilim, ahlak, sanat ya da dinin bilgi iddialarını bu temellere göre yargılayan en yüksek disiplin haline getirmesiyle mümkün olmuştur.⁴⁶ Kant, evrensel olanla en fazla ilişkili olduğu için en yüksek disiplin olan metafizik olarak felsefe anlayışını, yegâne temellendirici disiplin olan epistemoloji olarak felsefe anlayışına dönüştürmeyi başarmıştır.

Evet, Descartes bize “temsil sürecinin içinde olduğu ayrı bir kendilik/entite olarak zihin kavramını”, Locke “zihinsel sürecin anlaşılmasına dayanan ‘bilgi teorisi’ni, Kant ise saf aklın yargıçlar kurulu olarak felsefe nosyonunu” miras bırakmıştır.⁴⁷ Analitik felsefe, bilgiyi temsil aktivitesine dayandırdığı ölçüde Descartes’la başlayıp Kant’ta doruğuna ulaşan bu geleneğin mirasçısı ya da hatta onun bir versiyonu konumundadır.

“Analitik” felsefe, bir kez daha Kantçı felsefenin bir versiyonu; “özde temsili zihinsel bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak düşünmekle, ‘transendental eleştiri’yi değil, dil felsefesini gözetmekle ya da psikolojiyi “bilginin temellerini” ifşa eden disiplin olarak düşünmekle seçkinleşen bir versiyonudur.⁴⁸

Rorty’nin felsefi araştırmaların geleneksel formuna meydan okuyan anti-özcü eleştiri projesi Wittgenstein, Dewey ve Heideggerci bir çizgide ilerler. Rorty’nin bakış açısından, Wittgenstein, Dewey ve Heidegger’in anti-Kartezyen, anti-temsilci ve anti-özcü felsefeleri, dünyayı olduğu şekliyle tasvir etme yönündeki metafizik projenin feshedilmesinde bir dönüm noktasına işaret eder. Rorty’ye göre her üç filozof da kariyerlerinin başında felsefeyi “temel” bir disiplin haline getirmeye çalışmışlardır. Fakat daha sonra bu ilk teşebbüslerinin gerçekte karşı çıktıkları felsefe anlayışını muhafaza etmeye katkıda bulunan ilave nosyonlar ihtiva ettiğini görerek, sistem oluşturma çabasını ve teori arayışını reddetmişlerdir.

46 A.g.e., ss. 9, 132, 138.

47 A.g.e., s. 3.

48 A.g.e., s.8.

Her üçü de, olgunluk dönemi çalışmalarında Kantçı temel bir disiplin olarak felsefe konsepsiyonundan koptu ve zamanlarının hemen tamamını kendilerinin de bir kez yenik düşmüş oldukları bu baştan çıkarıcı eğilimlere karşı bizi uyarmakla geçirdiler. Bu yüzden onların geç dönem çalışmaları, inşa edici olmaktan çok terapötik, sistematik olmaktan çok eğitici ve okuyucuya yeni bir felsefî program temin etmek yerine onu felsefe yapmaya sevk eden motifleri sorgulaması için tasarlanmıştır. Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, özel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil teorisi yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi nosyonunun terk edilmesi gerektiği noktasında tam bir ittifak içindedirler. Çünkü her üçü de, “bilginin temelleri” ve Kartezyen epistemolojik skeptiği cevaplama teşebbüsü çevresinde dönen felsefe nosyonuna itibar etmez. Ayrıca, onlar Descartes, Locke ve Kant’a ortak– iç mekanda konumlanmış, bilgiyi mümkün kılan ögeler ve süreçler ihtiva eden, özel bir araştırma konusu olarak – “zihin” nosyonunu da bir kenara bırakırlar. Bu, onların *alternatif* “bilgi teorileri”ne ya da “zihin felsefeleri”ne sahip oldukları anlamına gelmez. Onlar, epistemoloji ve metafiziği mümkün disiplinler olarak bir kenara bırakırlar. Ben burada “karşı çıkmak” yerine “bir kenara bıraktıklarını” söylüyorum; çünkü onların geleneksel problematik karşısındaki tavırları on yedinci yüz yıl filozoflarının skolastik problematik karşısındaki tavırlarına benzer. Onlar, kendilerini seleflerinin eserlerindeki yanlış önermeleri ya da kötü argümanları keşfetmeye (bunu zaman zaman yapmış olsalar bile) vakfetmiş değildiler. Daha ziyade, onlar, kendisine felsefî refleksiyonun on yedinci yüz yıldan miras alınan felsefî refleksiyonun vokabülerinin, on üçüncü yüz yıl felsefî vokabülerinin Aydınlanmaya görünmüş olduğu kadar anlamsız görüneceği yeni bir entelektüel hayat formu imkânını sezdiler.⁴⁹

Fakat Rorty entelektüel ilgilerini, ne Wittgenstein’in, ne Dewey’nin, ne de Heidegger’in düşüncelerini açıklamaya vakfetmiştir. Bernstein’in da ifade ettiği üzere, Rorty bu filozoflarla kendisinin yapmayı tasarladığı şeyi, yani “felsefî terapiyi”, “geleniğin üstesinden gelmeyi” ve “dökonstrüksiyonu” yapan kişi-

49 A.g.e., ss. 5-6.

ler oldukları için ilgilenir.⁵⁰ John Caputo'nun söylediği gibi, Rorty Heidegger'den hakikat arayışı olarak metafiziğin kapsam-
lı tarihsel eleştirisini yapma amacını, Wittgenstein'dan felsefî te-
rapinin yanı sıra dil-oyunları nosyonunu, Dewey'den hakikat de-
nilen şeyin her durumda sosyal bir pratik meselesi olduğu yolun-
daki pragmatik hakikat anlayışını alır.⁵¹

Rorty eleştirilerinde Wittgenstein, Dewey ve Heidegger'den yararlandığı ölçüde analitik filozoflardan da yararlanır. Sözgeli-
mi, bilgi söz konusu olduğunda Sellars'ın "Doğal Olarak Veril-
mişlik" ve Quine'ın "Empirizmin İki Dogmasına" karşı saldırıla-
rının karakterize ettiğini düşündüğü epistemolojik davranışçı bir
konum benimser. Dewey ve Wittgenstein'a da ortak olduğunu
düşündüğü bu yaklaşım, bir holizm* türüdür. Epistemolojik dav-
ranışçı yaklaşıma göre, bilgi doğaya ayna tutma kapasitemizin ya
da özel türde bir objeyle kurulan ilişkinin ürünü değil, önermeler
arası ilişkiden doğan bir şeydir. Bilginin meşrulaştırılması, öner-
melerin ya da kelimelerin dış dünyaya tekabül edip etmediği ile
ilgili bir mesele değil, sohbet/söyleşi ve sosyal pratik meselesi-
dir.⁵² Bu holistik ve pragmatist yaklaşıma göre, hakikat "gerçek-
likle temas" değil, Jamesçi anlamda "inanmanın bizim için en iyi
olduğu şey" ve Deweyci anlamda "iddia edilebilirlik"tir.⁵³

Rorty'nin pragmatist, holistik görüş noktasından, rasyonel
olmak, sadece taraflar arasında tartışılan konularda uzlaşmayı
mümkün kılacak ölçüde inanç ortaklığına sahip olmak demektir.
Rorty'ye göre bilgiyle ilgili kesinliğimiz, insanî olmayan bir ger-
çeklikle kurulan dolaysız ilişkimizle ilgili bir mesele değil, kişi-
ler arasındaki sohbetle/söyleşiyle ilgili bir meseledir. Bilgiyi bu

50 Bernstein, Richard, a.g.e., s.55

51 John Caputo, "The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of He-
idegger and Rorty", *Hermeneutics and Praxis*, ss. 249-250.

* "Bütün" anlamına gelen Grekçe holon'dan türeyen holizm, çok genel bir anlam içinde, bir
bütünün, parçalarının toplamından her zaman daha fazla birşey olduğunu savunan ve par-
çaları karşısında "bütün"ün önceliğini vurgulayan anlayış. Buna göre, bir bütünü oluşturan
parçalar, bütüne gönderimde bulunulmaksızın anlaşılabilirler (çev.).

52 Richard Rorty, *FDA*, ss. 174-182.

53 A.g.e., s. 176.

şekilde düşündüğümüz takdirde, doğruluğun ya da objektifliğin, sadece “mevcut haliyle kültürümüzü oluşturan görüşler koleksiyonu” olarak belli bir kavramsal şemaya göreli şeyler olduklarını görebiliriz.⁵⁴

Fakat Rorty’nin projesi Sellars, Quine, Ryle, Putnam, Kuhn gibi analitik filozofların projesinden radikal bir biçimde farklılık gösterir. Zira adı geçen filozoflar, analitik felsefenin Kantçı temellerine radikal eleştiriler yöneltmiş olsalar da, felsefe ile bilim arasındaki ayırmadan vazgeçmeye ve “felsefenin özü olarak mantık” ile ya da analitik felsefeyle olan bağlarını koparmaya istekli değildirler.⁵⁵ Analitik filozoflar, Kantçı epistemolojiyi bir tarafa bırakmış olsalar da, onun yerine empirik psikolojiyi ya da dil felsefesini ikame etmişlerdir.⁵⁶ Dolayısıyla, analitik felsefe içinde geleneksel felsefe resminden rahatsızlık duyan filozoflar radikal eleştiriler yöneltmekle birlikte, onların eleştirileri halâ aynı ayrımları sürdürür.

Russell ve Carnap’ın Kant ile paylaştıkları– en azından özü ve doğru metodu keşfedilen felsefenin bilimin emin yoluna girdiği yolundaki– iyimser inanç, alaya alınmış ya da terkedilmiş değildir.⁵⁷

..... Zorunlu ile olumsal olan arasındaki – Russell ve Viyana Çevresinin “anlam bakımından doğru olan” ile “tecrübe bakımından doğru olan” arasında yaptıkları ayrımla canlandırdıkları – ayrıma hemen hiçbir zaman meydan okunmadı ve “ideal dil” ile “sıradan/gündelik dil” analizlerinin son ortak paydasını şekillendirdi.⁵⁸

Sözün gelişi, Quine kavramsal-empirik, analitik sentetik, dil-olgu ayrımını reddetmesine rağmen, Kantçı zihne verilmiş olan ile zihin tarafından postüla edilmiş olan arasındaki ayırmadan vazgeçmemiştir. Tersine, W. Sellars “Verilmişlik Doktrinin-den” vazgeçmekle birlikte, Quine’in bir tarafa bıraktığı ilk grup-

54 A.g.e., s. 276, 280-281.

55 A.g.e., s. 172.

56 A.g.e.,s. 164.

57 A.g.e., s. 173.

58 A.g.e., s. 169.

taki ayrımları muhafaza eder.⁵⁹ *Felsefe ve Doğanın Aynası* ise, hem geleneksel anlamda “epistemoloji olarak felsefe” ile ve hem de ona halef dil felsefesiyle ve analitik felsefeyle olan bağları tü-müyle koparmayı amaçlar.

Burada geleneğe ilişkin olarak ortaya koyduğum müstakil eleştiri-lerin büyük çoğunluğu Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Mal-colm, Kuhn ve Putnam gibi sistematik filozoflardan ödünç alın-mıştır.....Analitik felsefe içindeki zihin felsefesini Broad’tan Smart’a, dil felsefesini Frege’den Davidson’a, epistemolojiyi Russell’dan Sellars’a ve bilim felsefesini Carnap’tan Kuhn’a ta-şıyan diyalektiğin birkaç adım daha ileri götürülmeye ihtiyaç duyduğu konusunda okuyucuyu ikna etmeyi umut ediyorum. Bu ilave adımlar, öyle sanıyorum ki, bizi “analitik felsefe” ve ger-çekte Kant’ın zamanından bu yana anlaşıldığı şekliyle “felse-”nin bizatihi kendisini eleştirme konumuna götürecektir.⁶⁰

Ayrıca Rorty, geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirileri-ni analitik felsefe içindeki muhtelif eleştirilerden ayırır. O, ne Descartes’ın zihni, ne Locke’un bilgiyi ve ne de Kant’ın felsefe-yi yanlış anladıklarını düşünür:

On yedinci yüzyıl filozoflarının zihnin doğasını, deyim yerindey-se sistematik olarak tahrif edici sıradan dilden (Ryle) dolayı yan-lış anladıklarını düşünmemeliyiz. Aynı şekilde, sağduyunun naiv metafiziği skeptik problemler yarattığı için, onun yerine, sözün gelişi, nötr bir monizm* (Spinoza) ya da bir panpsişizm** (Whi-tehead, Hartshorne) veyahut da bir materyalizm (Smart) ikame etme ihtiyacı içinde olduğumuzu düşünmemeliyiz. On yedinci yüz yıl, Doğanın Aynasını ya da İç Gözü Aristoteles’in doğal ha-reketi ya da Newton’un yerçekimini yanlış anladığından daha fazla “yanlış anlamadı”. Onlar onu yanlış anlamamışlardı; çünkü [Doğanın Aynasını ya da İç Gözü, çev] onlar keşfetti.⁶¹

59 A.g.e., s. 171.

60 A.g.e., ss. 7-8.

* Varolan herşeyin ya tin ya da madde olan tek bir tözden oluştuğunu veya gerçekliğin tek bir ilkedden türetilebileceğini savunan felsefi anlayış (çev.).

** Evrendeki herşeyin belli bir düzeyde bilinçliliğe, ruh ya da tine sahip olduğunu öne süren anlayış (çev.).

61 A.g.e., ss. 112-113.

Dolayısıyla, Rorty, modern felsefenin ve epistemolojinin temeli olan zihin, bilgi ve felsefe anlayışlarını eleştirmekle birlikte, zihnin, bilginin ve felsefenin doğasıyla ilgili daha iyi ve doğru bir teoriye sahip olduğunu düşünmez:

Felsefe “terimin en geniş anlamında, şeylerin, terimin en geniş anlamında nasıl birbirine bağlı” olduğunu görme teşebbüsü ise, o zaman daima karakteristik problemler ihtiva edecek ve karakteristik yazma türlerine yol açacak imajların inşasını gerektirecektir. İnsan, benim yaptığım gibi, on yedinci yüzyılın imajının modası geçmiş bir imaj olduğunu –esinlendiği geleneğin geçerliliğini yitirdiğini– söylemeyi dileyebilir. Fakat bu eleştiri, bahis konusu geleneğin bazı şeyleri yanlış anladığını ya da bir problemi çözmeyi başaramadığını söylemekten oldukça farklı bir eleştiridir.⁶²

Wittgensteinci terapi anlayışına uygun olarak Rorty, klasik felsefe problemlerini yeni bir tarzda çözmeyi ya da zihin, bilgi ve felsefe nosyonlarıyla ilgili yeni teori öne sürmeyi amaçlamaz. Tersine, kitabın amacı, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’in anti-özcü, tarihsel ve terapatik düşünce çizgisini devam ettirerek

okuyucunun hakkında ‘felsefi’ bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak ‘zihin’e, hakkında bir ‘teori’ bulunması gereken ve ‘temellere’ sahip bir şey olarak ‘bilgi’ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmış olduğu şekliyle ‘felsefe’ye beslediği güvenin altını oymaktır.⁶³

Bu bağlamda Rorty, ebedî bir insanî sezgiden doğduğu düşünülen zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ayrımı Wittgensteinci bir tarzda ele alır. Buna göre, zihinsel ile fiziksel olan arasındaki ayrım, dünyayı oluşturan ve birbirine indirgenemez iki malzemenin keşfini ifade etmez. Tersine, bu nosyonlar, Kartezyen şemayı anlamlı hale getirmek için postüla edilmiş, fakat sonradan postüla edildikleri unutulmuş nosyonlardır.⁶⁴ Zihin-beden problemini

⁶² A.g.e., s. 114.

⁶³ A.g.e., s. 7.

⁶⁴ A.g.e., s. 90.

yaratan “zihinsel olan” ile “fiziksel olan”ın ne olduğu sezgisi, belli bir dil oyununa âşinalıktan başka bir şey değildir.

Neyin zihinsel olduğuna dair sözde sezgimizin, özgül bir felsefî dil oyununa düşmeye [kapılmaya] hazır oluşumuzdan başka hiçbir şey olmayabileceği kuşkusunu uyandırmış olmayı da umut ediyorum. Savunmak istediğim görüş, gerçekte budur. Ben bu sözde sezginin belli bir teknik vokabülere –felsefe kitapları dışında hiçbir yeri olmayan ve gündelik hayatın, empirik bilimin, ahlakın ya da dinin meseleleriyle uzaktan yakından hiç bir ilişkisi olmayan bir vokabülere– hükmetme yeteneğinden daha fazla hiç bir şey olmadığını düşünüyorum.⁶⁵

Rorty, burada dil-oyunu kavramını Wittgensteinci anlamda kullanır. Bilindiği gibi, (ikinci dönem) Wittgenstein’a göre dilin kendine özgü keşfedilebilecek hiçbir özü yoktur. Dilin kullanımı ile oyun oynama arasında analogi kuran Wittgenstein, her dilin tıpkı santranç ya da poker gibi kendine özgü kuralları olduğunu ve bu kurallar tarafından yönetildiğini düşünür. Bir kelime anlamını referansta bulunduğu ya da ayna tuttuğu nesneden değil, dil içindeki kullanımından alır. Başka bir deyişle, anlam denilen şey gösteren ile gösterilen arasındaki bir mütakabiliyet ilişkisine dayanmaz. Wittgenstein’a göre, kelimenin kullanımı onun anlamını belirler. Nasıl ki, santranç oyununda vezirin değerini ya da anlamını belirleyen şey fiziki özellikleri değil de, oyun içindeki yeri ya da kullanımıysa, bir kelimeye anlamını armağan eden şey de bir dil oyunu içindeki kullanımıdır. Dolayısıyla, gerçekliği birebir yansıtan ortak bir dil yoktur. Çünkü her dil-oyunu farklı kurallarca yönetilir. Anlamın kullanım olduğunu söylemek ise, onu daha geniş bir sosyal kontekste yerleştirmek anlamına gelir. Eğer anlam kullanım ise, dünya, dil-oyunları çoğulluğundan meydana geliyor demektir. Eğer dünya sonsuz dil-oyunundan meydana geliyorsa, her dil-oyunu dünyayı farklı tarzda yorumlayacak demektir.⁶⁶ Kullan-

65 A.g.e., s. 22.

66 Wittgenstein ile ilgili olarak bkz., Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, 2001, ss. 149-165; Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, Kabaletçi Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 83-92.

dığımız vokabüler ya da içinde şekillendiğimiz, olduğumuz şekliyle bizi biz yapan dil, tıpkı Kuhn'un paradigmaları gibi neleri önemli ve neleri birer problem olarak göreceğimiz konusunda belirleyici olur. Modern filozofları meşgul eden problemler de, ezelî-ebedî problemler değil, belli bir vokabülerin, belli bir diloyunu pratiğinin sonucu olarak ya da belli bir kavramsal şemaya görelî olarak ortaya çıkmış problemlerdir.⁶⁷ Bu yüzden Rorty, “bize bu sezgileri veren filozofların vokabüleri içinde düşünmeyi” teklif eder. Çünkü

Wittgensteinci görüşüme göre, bir sezgi asla bir dil oyununa aşinalıktan daha az ya da daha fazla bir şey değildir; bu yüzden sezgilerimizin kaynağını keşfetmek için kendimizi oynarken bulduğumuz felsefî-dil oyununun tarihini yeniden yaşamalıyız.⁶⁸

Rorty, Heidegger'in dili kutsallaştırdığını söyleyerek, Davidsoncı bir dil görüşü benimser.⁶⁹ Rorty, dışımızda bizden ve dilden bağımsız bir dünya olduğu görüşünü reddetmez. Fakat ona göre, dünyanın orada-dışarıda olduğunu söylemek ile hakikatin orada-dışarıda olduğunu söylemek aynı şey değildir. Dünyanın orada-dışarıda olduğunu söylemek, mekân ve zaman içindeki nesnelerin insan zihninin ürünü olmadığını söylemektir. Hakikatin-orada dışarıda olmadığını söylemek ise, hakikat dediğimiz şeyin insan-yapımı bir inşa ya da dilin ürünü olduğunu söylemektir.⁷⁰ Galileo “Doğa kitabı matematiğin diliyle yazılmıştır” dediği zaman, “doğanın bizatihi kendisinin kullandığı dili keşfetmiş” olduğuna ve nesneleri gerçekte oldukları şekilde temsil

67 Rorty, R. *FDA*, s. 276-280.

68 A.g.e., s. 34.

69 Rorty, Richard *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 35. Ve aynı zamanda, bkz., *FDA*, ss. 259-266. Rorty, çağdaş dil felsefesini ilki, pür, ikincisi epistemolojik ya da pür olmayan dil felsefesi olmak üzere iki kısma ayırır. İlkinin en iyi temsilcisi, saflaştırılmış ve epistemolojiden arınmış bir dil anlayışı sunan Donald Davidson'dır. Epistemolojik meselelere uygun düşen bir dil felsefesi yaklaşımının, “lingüistik dönemecin” en iyi temsilcisi ise, Hilary Putnam'dır.

70 Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 26.

eden yeni bir teori ortaya koyduğuna inanmıştır.⁷¹ Fakat dünyanın keşfedilmeyi bekleyen kendine ait bir dili yoktur: “Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. ..dünya bize konuşacağımız bir dil öneremez”.⁷²

Dünyanın tek ve doğru tanımını yapabileceğimiz ortak bir dil yoktur. Cümlelerimizi içinde formüle ettiğimiz alternatif vokabülerler ve alternatif dil-oyunları, dünyayı farklı şekillerde tasvir edecektir. Sözün gelişi, enerji, kütle, gibi kategoriler ihtiva eden Newton’un vokabüleri dünyayı töz, nitelik, madde, form gibi kategorilerden oluşan Aristoteles’in vokabülerinden daha kolay öndeyilememizi ve kontrol etmemizi sağladığı için tercih edilmiştir⁷³ Fakat bu dünyanın Newtoncu tarzda konuştuğunu ya da Newton’un dünyanın doğru dilini keşfettiği anlamına gelmez. Hakikat dünyanın kendisine müracaat ederek keşfedebileceğimiz bir şey değildir. Hakikat, tıpkı âdil, iyi, güzel gibi, konuştuğumuz dil ya da vokabüler tarafından yaratılan şeylerdir. Alternatif vokabülerler, alternatif hakikat adayları yaratırlar.⁷⁴ Bunları, içine doğduğumuz dil ve toplumun dışına çıkararak test etme imkânına sahip değiliz. Rorty’ye göre dili, bizi içimizde bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen, özgül bir doğaya sahip benlik ile gerçeklik arasında ilişki kurmaya muktedir kılan bir aracı olarak görmekten vazgeçmeliyiz.⁷⁵

Dile özgü olan şey onun “tecrübemizin niteliğini değiştirmesi” ya da “bilince ilişkin yeni ufuklar açması” veya “önceki bilinçsiz çeşitliliğin sentezini yapması” ya da bir başka türde “iç” değişim meydana getirmesi değildir. Dil kazanımıyla vuku bulan şey, üyelerinin, iddiaların ve eylemlerin meşruluğunu bir başka iddia ya da eylemin meşruluğuyla mübadele ettikleri bir cemaate girmemize imkân sağlamasıdır.⁷⁶

71 Rorty, Richard, “Method, Social Science and Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, s. 191-192.

72 Rorty, R. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27

73 A.g.e.ss. 27, 47.

74 A.g.e.s. 33.

75 A.g.e., s. 35, 38-40.

76 Richard Rorty, *FDA*, s. 185.

Rorty, vokabülerler ile Wittgenstein'in âlet-edevât kutusu olarak dil anlayışı arasında anoloji kurar. Rorty, alternatif vokabülerleri, dünyayla başa çıkmanın yolları ya da mevcut amaçları gerçekleştirmek için kullanılan farklı âletler olarak görmeyi önerir. Alternatif vokabülerleri, amaçlara göre farklılaşan alternatif âletler olarak görmek her vokabülerin değişebilir, bir diğerine indirgenebilir olduğunu söylemek demektir. Çok daha önemlisi, bir vokabülerin diğerinden epistemik bakımdan hiçbir ayrıcalığa sahip olmadığını söylemektir.⁷⁷ Fakat Wittgenstein'ından farklı olarak Rorty, bir âletin ya da bir vokabülerin ıskartaya çıkarılmasının, yeni bir amacın açık seçik formüle edilmesiyle gerçekleşmediğini düşünür. Zira, Rorty'ye göre dilin önceden belirlenmiş hiçbir amacı yoktur.⁷⁸ Galileo, Hegel gibi insanlar önce ne yapmak istediklerini formüle edip, sonra ona uygun yeni bir vokabüler yaratmış değillerdi. Aksine, kullandıkları yeni vokabüler amaçlarını açık bir şekilde formüle etmelerini sağlamıştır.⁷⁹

O halde, dünyayı, bu Kartezyen-Kantçı nosyonlar ihtiva eden bir vokabüler ya da dile müracaat etmeksizin de açıklayabiliriz. Dünyaya ilişkin yeni vokabülerler yaratabilir ve onu farklı şekilde tasvir edebiliriz. Rorty'ye göre, bunu farklı metaforlar üreterek yapabiliriz. Eğer dilin, sanatların, bilimlerin, ahlaki duygunun ve felsefenin tarihi literalleşmiş (lafzîleşmiş) metaforların tarihi ise,⁸⁰ yeni metaforlar üretmek suretiyle, miras aldığımız problemleri değiştirebiliriz. Rorty'ye göre, "Dünya güneş etrafında döner", "Aşk biricik yasadır" gibi sözler, dile getirildikleri dönemde birer hakikat değil yalnızca metaforik konuşmanın örneği olarak görülüyorlardı. Fakat, birkaç yüz yıl sonra bu sözler birer metafor olarak değil hakikat olarak kabul edildiler.⁸¹ Başka bir deyişle, literal hale geldiler.

77 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 35.

78 A.g.e., ss. 36.

79 A.g.e., s. 37.

80 A.g.e., s. 41.

81 Rorty, R. "Bilim, Eğretilen ve Siyaset Olarak Felsefe", *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, s. 112.

Rorty'nin “entelektüel ilerlemenin metaforların literalleştirilmesi yoluyla gerçekleştiği”⁸² düşüncesi, yukarıda da açıkça görülebileceği gibi, onun felsefesinin en can alıcı ve merkezî noktasını oluşturur. Eski metaforlar literalleştikçe, yeni metaforlara platform olarak hizmet ederler. Hakikat, Nietzsche'nin yaptığı gibi, seyyar metaforlar ordusu olarak tanımlanabilir. Hakikat, son tahlilde, bir metafor olduğunu unuttuğumuz şeydir.

Seyyar bir metaforlar, metonimi'ler ve antropomorfizmler ordusu-özetle, insan ilişkilerinin yani çoğaltılmış, sırası değiştirilmiş ve şiirsel ve retorik bakımdan süslenmiş olan ve uzun zaman kullanıldıktan sonra katılaştıran, yasalaştıran ve insanlar için zorunlu hale gelen insan ilişkilerinin yekûnü.⁸³

Rorty'nin felsefî görüş noktasından, bilimsel ilerleme doğanın doğru temsili, keşfi ya da “ farklı alternatif hipotezlerin doğru olup olmadıklarının” belirlenmesi meselesi değil, yalnızca yeni bir vokabüler ya da “ilk etapta kendisiyle hipotezin çerçevesinin çizileceği doğru jargonu bulma meselesi”dir.⁸⁴ Bu anlamda Aristotelesçi evren modelinden Galileocu evren modeline geçiş, doğayı yanlış ya da daha az doğru temsil eden bir evren görüşünden “doğayı bizatihi kendisinin kullandığı dille” açıklayan bir evren modeline geçiş değildir. Aristotelesçi evren modelinden Galileocu evren modeline geçiş, daha az kullanışlı metaforlar evreninden daha kullanışlı metaforlar evrenine geçiştir. Wittgenteinci anlamda, bir dil oyunundan başka bir dil oyununa geçiştir. O halde, vazgeçmemiz gereken şey tam da bu, doğaya ayna tutan *Aynavari Öz* metaforudur.

Rorty, Kuhn'un “paradigma”ya dayalı bilim görüşünü, felsefenin ve insan bilgisinin tamamını kapsayacak şekilde genel-

82 Rorty, R. *Ohumsallık, İroni ve Dayanışma*, s.77.

83 Zikreden Richard Rorty. “ Solidarity or Objectivity?”, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 32.

84 Richard Rorty, “ Method, Social Science and Social Hope”, *Consequences of Pragmatism*, s.193.

leştirir.⁸⁵ Tarihsel ve belli bir dil oyunu içinde ortaya çıkan bir felsefe anlayışı, yani modern felsefe kemikleşerek “normal” felsefe yapma tarzı olarak görölmüştür. Fakat “normal” ve “normal olmayan” söylem arasındaki çizgi, ilkinin objektif ve rasyonel sonrakinin ise sübjektif ve irrasyonel olmasıyla belirlenemez. Rorty’nin bakış açısından normal söylem ya da felsefe, katılımcıların çözölməsi beklenen problemler ve problem çözme pratiği konusunda bir konsensusa ulaştıkları söylemdir. “Anormal söylem” ise, katılımcıların “rasyonel” olmanın kriterleri konusunda böylesi bir konsensustan yoksun olduğu söylemdir.⁸⁶ Buna göre, bir çağın normal söylemi içinde rasyonel ya da objektif sayılan standartlar, bir başka paradigmanın ışığı altında farklı görünecektir.⁸⁷

Rorty, felsefe tarihi içinde vuku bulan değişmeleri Kuhncu tarzda ele alır. Kuhn gibi, Rorty de bir paradigmadan diğerine geçişin rasyonel argümanlar ya da kriterler yoluyla gerçekleşmediğini düşünür. Bu değişmeler, daha çok bir dizi tesadüfilik sonucunda gerçekleşir ve bu değişimlerin rasyonel olup olmadığını sormak anlamlı değildir.

Kuhn’un *Kopernik Devrimi* adlı kitabında savunduğu gibi, yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına, çıplak gözle görölebilen davranışların mikroyapısal hareketlere dayanılarak açıklanabileceğine ve tahmin ve denetimin bilimsel teorileştirmenin temel amacı olması gerektiğine, bazı teleskopik gözlemlere ya da başka bir şeylere dayanarak karar vermedik. Tersine, bir yüz yıl süren sonuçsuz bir karışıklıktan sonra Avrupalılar kendilerini yukarıda saydığımız içiçe geçmiş tezleri sorgulamaksızın kabullenecek tarzda konuşur buldular. Tıpkı bireylerin teist ya da ateist olurken, eşlerini değiştirirken ya da bir arkadaş çevresini bırakıp öbürüne geçerken katı bir takım kriterler kullanmaları ya da bu eylemlerin *actes gratuits*’in (nedensiz edimlerin) sonucu olmamaları gibi, bu büyüklükteki kültürel değişmeler de kriterlerin (ya da

85 Rorty, R, *FDA*, s. 320.

86 A.g.e., s. 320.

87 A.g.e., ss. 328-331.

“keyfi kararların”) uygulanmasının sonucu değildirler. Böylesi meselelerde karar kriterlerini ne kendi içimizde aramalıyız ne de dünyada.⁸⁸

Rorty’nin temel-arayıcı, epistemoloji merkezli felsefe eleştirisi, Gadamerci hermeneutikle birçok karakteristiği paylaşır. *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nda bizi biricik kılan gizli, derin ve keşfedilmeyi bekleyen bir doğaya sahip olduğumuz fikrinden kaçınmamıza yardım ettiği için davranışçı, natüralist ve fizikalist bir konum benimseyen Rorty⁸⁹, kitabın *Felsefe* adını taşıyan son bölümünde epistemolojiye karşı hermeneutik bir konum benimsen.

Rorty’ye göre, hermeneutik, epistemoloji merkezli felsefeyi ve bu felsefenin insanın, görevi doğaya ayna tutmak olan bir öze, Aynavari bir öze sahip olduğu yolundaki klasik insan resmini feshetme teşebbüsünün adıdır.⁹⁰ Bu teşebbüste, Rorty için en önemli isim Gadamer’dir.

Fakat hermeneutik, epistemolojinin yerini alacak “halef bir tema” değildir. Ona göre hermeneutik,

bir disiplinin, ne epistemolojinin ulaşmayı başaramadığı türden sonuçları elde etme yönteminin ne de bir araştırma programının adıdır. Tam tersine, hermeneutik epistemolojinin çöküşünün bıraktığı kültürel alanın doldurulmaması – kültürümüzün sınırlama ve karşı karşıya gelme talebinin artık hissedilmediği bir kültür haline gelmesi – gerektiği umudunun bir ifadesidir.⁹¹

Hermeneutik görüş noktasından Rorty, kültürü, temeller üstüne inşa edilmiş ve yapısı ancak felsefe tarafından ifşa edilen bir şey olarak görmek yerine, fikirlerin “özgür ve açık” karşılaşmasıyla mümkün hale gelen bir sohbet/söyleşi ortamı olarak görme-

88 Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.28.

89 Rorty, R, *FDA*, s. 373.

90 A.g.e., s. 357.

91 A.g.e., s. 315.

yi önerir. Sohbet/söyleşi olarak kültür nosyonu hermeneutiğe, temellere dayanan kültür nosyonu ise epistemolojinin bilgi anlayışına karşılık gelir.⁹² Rorty’ye göre, epistemoloji ile hermeneutik arasındaki sınır çizgisi, “doğa bilimleri”nin objektif, “insan bilimlerinin” subjektif olması ya da ilkinin olgulara ikincisinin değerlere karşılık gelmesiyle belirlenemez.⁹³ Hermeneutik ile epistemoloji arasındaki ilişkiyi, Kuhn’un devrimci bilim ile normal bilim arasında kurduğu ilişkiyi model alarak düşünmeliyiz. Bu bağlamda epistemoloji normal söyleme karşılık gelirken, hermeneutik

normal bir söylemin görüş noktasından normal olmayan söylemin incelenmesidir– onu tanımlamakta ve dolayısıyla ona ilişkin epistemolojik bir yorum getirmekte hakkında halâ şüphelerimizin bulunduğu yerde sahneye çıkan şeyi anlamlı kılma teşebbüsüdür.⁹⁴

Hermeneutik ile epistemoloji arasındaki fark, inceleme nesneleri ya da “tin” ile “doğa” arasındaki farktan kaynaklanmaz. Farklılık yalnızca, âşına olunan şey ile olunmayan şey arasındadır. Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, Rorty’ye göre, söylenen ya da olup biten şeyi tam bir açıklıkla anladığımız yerde epistemolojiye, anlamadığımız yerde ise hermeneutiğe başvururuz.⁹⁵ Hermeneutik, dünyayla başa çıkma yollarından ve dünyayla olan ilişkimiz hakkında “tutarlı bir nedensel hikâye anlatma ihtiyacımızı gidermeye yarayan” açıklamalardan biridir.⁹⁶ Bu yüzden, Rorty, epistemoloji ile hermeneutiğin birbiriyle rekabet eden ve birbirine indirgenemez iki açıklama tarzı olmadığını, tersine birbirine katkıda bulunan iki söylem formu olduğunu söyler.

Rorty’ye göre, doğaya ayna tutan, olgulara tekabül eden ve bu yüzden objektif olan doğa bilimleri ile yorumlama aktivite-

92 A.g.e., s. 319.

93 A.g.e., s. 321, 346.

94 A.g.e., s. 320.

95 A.g.e., s. 321.

96 A.g.e., s. 341, 355-356.

siyle sınırlı, değerler alanına karşılık gelen ve bu yüzden sübjektif olan insan bilimleri arasındaki sahte ayrım, Aynavari Öz nosyonunu canlı tutmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Başka bir deyişle, bilim ile bilim olmayan, rasyonel ile irrasyonel arasında yapılan pozitivist ayrım, insan zihninin gerçekliğe tekabül eden ve etmeyen parçaları arasındaki Kartezyen ayrımı sürdürür.⁹⁷

Bu noktada, Gadamerci hermeneutiğin en önde gelen meziyeti, düşünmenin amacı olarak “bilgi”nin yerine *bildungs*’u, yani kendi kendini yaratmayı – Kartezyen düalizme ve Kantçı “transcendental inşa” nosyonuna düşmeden – ikame etmiş olmasıdır⁹⁸ Rorty, eğitim ve *bildungs* yerine “edifiye etme”^{*} terimini kullanır. Heidegger, Gadamer ve Sartre gibi “edifiye edici filozoflar”, hakikat arayışını reddetmezler. Onlara göre, hakikat arayışı, diğer insanî projeler kadar insanî bir projedir.⁹⁹ Rorty’ye göre, onların görmemize yardım ettikleri şey, mümkün ve gerçek olmakla birlikte, objektif araştırma arayışının

kendimizi tasvir etmenin pek çok yolu arasından sadece birini sağladığı ve bunlardan bir kısmının edifiye etme sürecini engelleyebileceğidir.¹⁰⁰

97 Rorty, Richard, “Method, Social Science, Social Hope”, ss. 194-195.

98 Rorty, R, *FDA*, ss. 358-359.

* Rorty, education (eğitim)ı “yavan” bulduğu ve Bildungs (kendini-geliştirme) da fazlasıyla yabancı görüldüğü için edifiye etme terimini tercih eder.

Bu tercihin ne gibi bir anlamı olabilir?

Edify (edifiye etme), Latince ev, bark, ocak anlamına gelen *aedes* ile yapmak, kurmak, inşa etmek anlamına gelen *ficare* fiilinin bileşiminden oluşan *aedificare*’den gelir. İlk ve arkaik kullanımında edifiye etme, inşa etme, oluşturma, kurma, organize etme anlamına gelir. İkinci olarak, o, ahlakî ve dinî bakımdan geliştirmek, öğretmek, terbiye etmek anlamını taşır. Nihayetinde, tinsel/manevî bakımdan gelişmiş olmaya işaret eder. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu gelişmenin bir son içermemesidir. Başka bir deyişle, edifiye etme/olma, insanın kendisini sürekli olarak işleyerek ve tekrar tekrar inşa ederek geliştirdiği bir süreçtir. Sanırım, Rorty’nin edifiye etme ile kastettiği şey budur. Ancak ben yine de, elinizdeki metinde, *edify* terimine Türkçe bir karşılık önermiyorum. Çünkü *edify* teriminin bütün anlamlarını kuşatacak en uygun Türkçe muadilin ne olduğundan/olabileceğinden henüz emin değilim.

99 A.g.e., ss. 360, 382.

100 A.g.e., s. 361.

Hiçbir öze sahip bulunmadığımızı ve kendi kendimizi yarattığımızı öne süren Sartreci “varoluşçu” görüş noktasından, kendimize yönelik yeni tasvirlerde ya da yeni tanımlamalarda bulunmanın tek yolu, doğa bilimleri değildir. Şairler, romancılar, heykeltıraşlar, antropologlar muhtelif alternatif tanımlamalar sunarak, kendi ben-imagımızı yaratmamıza katkıda bulunurlar. Bu anlamda, edifiye edici felsefenin amacı, vokabülerler içinde tek bir vokabülerin biricik ve egemen vokabüler, söylemler arasında tek bir söylemin normal söylem haline gelerek, alternatif vokabüler, söylem ve tanımlamaların önünü kapatmasına engel olmaktır.¹⁰¹

Heidegger’in deyiimiyle “Amerikanizmin Amerikan yorumu” durumundaki pragmatizmin yaşayan bu en ünlü temsilcisi hakkında, kuşkusuz, söylenecek daha pek çok şey var. Evet, Rorty, temel arayıcı felsefe dediği şeyin en güçlü muhaliflerinden biridir; tüm özcülük ve temelcilik formlarına karşıdır ve büyük kahramanı Dewey ve tabii James gibi, bilgi kavramının kaçınılmaz insanî köklerini kabul eder. Bilgi – her türde bilgi – Heideggerci anlamda dünya-içinde-Varlık olarak Dasein’in bilgisidir ve Dasein’in dünyayı “Tanrının gözüyle görme” imkânı yoktur. Evet, Rorty bir post-modernisttir; Aydınlanmanın evrenselciliğini, rasyonalizmini, özcülüğünü reddeder ve bütün meta-anlatılara karşı çıkar. Ama bir anti-modernist değildir. Çünkü bilgi kavramını, insanî eylem ve umut kavramlarına bağlar. Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakmak ve Doğanın aynası imajıyla bağını koparmak, zorunlu olarak onun liberalizm, bireycilik, özgürlük gibi politik ideallerini terk etmeyi gerektirmez. Bu nedenle, ona ilişkin en iyi tanımlama, Krishan Kumar’ın dediği gibi, “modernistler ile post-modernistler arasında patika açmayı”¹⁰² deneyen bir filozof olduğudur.

101 A.g.e., s. 362.

102 Kumar, Krishan. *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. M. Küçük, Dost Kitabevi, 1999, s.213.

M. V. R'ye

Dünyanın doğru bir hat boyunca değil, eğri bir hat boyunca hareket ettiğini, istikametini sürekli değiştirdiğini düşünürüz.

Felsefe hiçbir ilerleme kaydetmemiştir. Eğer biri onun kaşınan yerini kaşırsa, bu ilerleme sayılabilir mi? Eğer ilerleme sayılamazsa, bu kaşımının sahici bir kaşıma olmadığı anlamına gelir. Uyarıcıya bu tepki, söz konusu kaşınmanın ilacı keşfedilinceye kadar uzun bir zaman devam edebilecek midir?

Wenn wir die Zukunft der Welt Denken, so meinen wir immer den Ort, wo sie sein wird, wenn sie so weiter läuft, wie wir sie jetzt laufen sehen, und Denken nicht, dass sie nicht gerade läuft, sondern in einer Kurve, und ihre Richtung sich konstant ändert. (Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Frankfurt, 1977, s. 14.)

Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? Wenn Einer kratzt, wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? Ist es sonst kein echtes Kratzen, oder kein echtes Jucken? Und kann nicht diese Reaktion auf die Reizung lange Zeit so weitergehen. Ehe ein Mittel das Jucken gefunden wird? (a.g.e.,ss. 163-4.)

Önsöz

Felsefeyi incelemeye başladığım zaman, felsefî problemlerin ortaya çıkış, gözden kayboluş tarzlarından ya da yeni varsayımlar veya vokabülerler sonucu kılık değiştirme tarzlarından etkilenmiştim. Richard McKeon ve Robert Brumbaugh'dan, felsefe tarihini aynı problemlere yönelik alternatif çözümler dizisi olarak değil, birbirinden oldukça farklı problemler dizisi olarak görmeyi öğrendim. Rudolf Carnap ve Carl Hempel'den, sözde-problemlerin aslında formel konuşma modu içinde tekrarlanarak nasıl ortaya çıktıklarını öğrendim. Charles Hartshorne ve Paul Weiss'den, bu sözde-problemlerin Whiteheadçı ya da Hegelci terimlere tercüme edilerek nasıl sergilenmiş olduklarını öğrendim. Hocalarım olarak bu insanlara sahip olduğum için fazlasıyla şanslıyım fakat iyi ya da kötü, onları aynı şeyi – bir "felsefî problemin" içinde dile getirildiği vokabülerle inşa edilen varsayımların (problemin kendisi ciddiye alınmazdan önce sorgulanmış olması gereken varsayımların) bilinçsiz bir adaptasyonunun ürünü olduğunu söyleyen – insanlar olarak gördüm .

Sonra bir vesileyle, Wilfrid Sellars'ın kitabını okumaya başladım. Sellars'ın Verilmişlik Miti'ne saldırısı bende, modern felsefenin ardında yatan varsayımları kuşkulu hale getirdiği izleni-

mi uyandırdı. Daha sonra, Quine'in dil-olgu ayırımına yönelik kuşkucu yaklaşımını ciddiye almaya başladım ve Quine'in görüş noktasını Sellars'ınki ile birleştirmeyi denedim. Bundan sonra, Sellars'ın ve Quine'in geleneksel empirizme yönelik eleştirilerini genelleştirme ve genişletme umuduyla modern felsefe problemiğinin ardındaki varsayımlarının çoğunu ayırmaya çalıştım. Bu varsayımlara geri dönmeyin ve onların keyfi ya da seçime dayalı olduğunu açık hale getirmeyin, Carnap'ın standart ders kitabı (metni) problemlerine ilişkin ilk çözümlemesinin "terapatik" olması anlamında terapatik olduğuna inandım. Elinizdeki kitap bu çabanın ürünüdür.

Bu kitabın ortaya çıkması epey zaman aldı. Princeton Üniversitesi, araştırma zamanı ve izni bakımından olağanüstü cömert davrandı; bu yüzden American Council of Learned Societies ve John Solomon Guggenheim Memorial Foundation'ın ilave desteği olmaksızın muhtemelen bu kitabı hiçbir zaman yazamamış olacağımı mahcubiyetle itiraf etmeliyim. 1969-1970'te bir ACLS bursu aldığım sırada planını ayrıntılı olarak düşünmeye ve 1973-1974'te Guggenheim bursu aldığım sırada da ilk taslağının ana kısmını yazmaya başladım. Bu üç kuruma da yardımları için minnettarım.

Pek çok insan – Princeton'daki ve başka yerdeki öğrenciler, çeşitli konferanslarda sunulan yazıları dinleyenler, meslektaşlar ve arkadaşlar – bu kitabın çeşitli parçalarının muhtelif taslaklarını okudu ya da dinledi. Onların itirazları karşısında hem öz hem de stil bakımından pek çok değişiklik yaptım ve bunun için hepsine müteşekkirim. Hafızam bu yardımların en önemlilerini bile listeye almada çok fakir olduğu için üzgünüm; fakat okuyucuların onların yararlı sonuçlarını burada görebileceklerini umut ediyorum. Bununla birlikte, Princeton Üniversitesi basımı için isimsiz bir okuyucunun yaptığı gibi, bitmiş haliyle kitabın önceki versiyonuna çok yararlı yorumlarda bulunan iki insana – Michael Williams ve Richard Bernstein – teşekkür etmek istiyorum. Bana son bölüm hakkında son-dakika şüphelerimi çözmemde

yardımcı olmak için zaman ayıran Raymond Geuss, David Hoy ve Jeffrey Stout'a da müteşekkirim.

Son olarak, Laura Bell, Pearl Cavanaugh, Lee Ritins, Carol Roan, Sanford Thatcher, Jean Toll ve David Vellaman'a müsvedde halinde yazdığım şeyleri basılı hale dönüştürmemde sabır gerektiren yardımlarından dolayı teşekkür etmeliyim.

IV. bölüme ait altbölümler Neue Hefte für Philosophie 14 (1978)'de yayınlandı. V. Bölümün alt bölümleri, editörlüğünü Donald F. Gustafson ve Bangs L. Tapscott'un yaptığı Body, Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich (Dordrecht, 1979)'da yayınlandı. Bu bölümün diğer altbölümleri Philosophical Studies 31 (1977)'de VII. bölümün altbölümleri ise Acta Philosophica Fennica, 1979'da yayınlandı. Bu materyallerin yeniden basılmasına izin verdikleri için editörlere ve yayıncılara teşekkür borçluyum.

**Felsefe
ve
Doğanın Aynası**

Giriş

Filozoflar genellikle disiplinlerinin değişmez, ezelî-ebedî problemleri – refleksiyonda bulunulduğu andan itibaren ortaya çıkan problemleri – tartışan disiplin olduğunu düşünürler. Bu problemlerden bazıları insanî varlıklarla diğer varlıklar arasındaki farklılıkla ilişkilidir ve bu zihin ve beden arasındaki ilişki ile ilgili sorularda açık seçik hale gelir. Diğer problemler bilme iddialarının meşruluğuyla ilgilidir ve bilginin "temelleri" ile ilgili sorularda berraklaşır. Bu temelleri keşfetmek, zihin hakkındaki bir şeyleri keşfetmektir veya zihin hakkındaki bir şeyleri keşfetmek bu temelleri keşfetmektir. Bir disiplin olarak felsefe, bu yüzden, kendisini bilim, ahlak, sanat ya da din tarafından ortaya konan bilme iddialarını teminat altına alma ya da bu iddiaların maskesini düşürme teşebbüsü olarak görür. O, bunu bilginin ve zihnin doğasına ilişkin kendi özel vukufu temeli üzerinde yapmayı dener. Felsefe, kültürün geri kalanı için temel olabilir. Çünkü kültür, bilgi iddialarının bir araya toplanma yeridir ve felsefe bu iddiaları hükme bağlar. Felsefe bunu, bilginin temellerine vakıf olabildiği ve bu temelleri bilen-varlık-olarak-insana, bilgiyi mümkün kılan "zihinsel süreçlere" ya da "temsil etkinliğine" ilişkin bir araştırmada bulabildiği için yapabilir. Bilmek,

zihninin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil etmektir; bu yüzden bilginin imkânını ve doğasını anlamak zihninin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını anlamaktır. Felsefenin merkezî ilgisi genel bir temsil teorisi, kültürü gerçekliği iyi temsil eden, daha az iyi temsil eden ve (iyi temsil etme iddialarına rağmen) hiçbir şekilde temsil etmeyen alanlara ayıracak bir teori, olmaktır.

Biz “zihinsel süreçlerin” anlaşılmasına dayanan “bilgi teorisi” nosyonunu on yedinci yüz yıla, özellikle Locke’a borçluyuz. Biz içinde bu “süreçlerin” vuku bulduğu ayrı bir kendilik (entity) olarak “zihin” nosyonunu yine aynı döneme, özellikle Descartes’a borçluyuz. Biz, kültürün geri kalanının iddialarını tasdik ya da reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe nosyonunu ise on sekizinci yüz yıla, özellikle Kant’a borçluyuz; fakat bu Kantçı nosyon Lockeçu zihinsel süreçler nosyonunun ve Kartezyen zihinsel töz nosyonunun genel kabulünü varsayıyordu. On dokuzuncu yüz yılda, bilgi-iddialarını “temellendiren” (grounds) temel (foundational) bir disiplin olarak felsefe nosyonu, yeni-Kantçıların eserlerince takviye edilmiştir. “Temellendirilme” ihtiyacı içinde olan bu kültür konsepsiyonuna ve bir bilgi teorisinin bu temellendirme görevini gerçekleştirme iddialarına karşı zaman zaman yükselen protestolar (sözün gelişi Nietzsche ve William James’de) büyük ölçüde işitilmeden kaldı. “Felsefe” entelektüeller için dinin yerine ikame edilmiş bir şey haline geldi. Felsefe, insanın dipteki son noktaya [temellere, çev] temas ettiği, bir entelektüel olarak kendi faaliyetini açıklayarak haklı kılmasına ve böylelikle de hayatının mânâsını keşfetmesine imkân sağlayan vokabülerini ve kanaatlerini bulduğu kültür alanı idi.

Bu iddia, yüz yılımızın başında, felsefeyi “kesin” ve “bilimsel” bir etkinlik olarak korumaya çalışan filozoflar (özellikle Russell ve Husserl) tarafından yeniden tasdik edildi. Fakat onların bu tescili ifade eden seslerinde bir yeis izi vardı; çünkü bu zamana kadar seküler iddiaların dinin iddiaları üstündeki zaferi hemen tümüyle tamamlanmıştı. Bu yüzden filozof kendisini artık entelektüel avangard veya insanları hurafelerin güçlerine karşı

koruyan biri olarak göremiyordu.¹ Üstelik, on dokuzuncu yüz yılda, yeni bir kültür formu – yazı adamlarının kültürü; şiirler, romanlar ve politik denemeler yazan ve başka insanların şiirleri, romanları ve denemeleri hakkında eleştirilerde bulunan entelektüelin kültürü – doğmuştu. Descartes, Locke ve Kant, doğa bilimlerinin başarılarının kültürün sekülerizasyonunu mümkün kıldığı bir dönemde yazmışlardı. Fakat yirminci yüz yılın başlarında bilim adamları entelektüellerin çoğundan teologlar kadar uzak hale gelmişti. Şairler ve romancılar gençliğin ahlak öğretmenleri olarak hem papazların hem de filozofların yerini almışlardı. Sonuç, felsefenin daha “bilimsel” ve “kesin” hale gelmesi ölçüsünde kültürün geri kalanıyla daha az ilişkili olması ve geleneksel iddialarının daha saçma görünmesi idi. Gerek analitik filozofların ve gerekse fenomenologların bunu “temellendirme” şunu eleştirme teşebbüsleri, faaliyetleri güya temellendirilen ya da eleştirilenlerce hafife alındı. Bir bütün olarak felsefe, bir ideoloji ya da bir ben-imajı (self-image, felsefenin kendisi hakkındaki imajı kastediliyor, çev.) talep edenlerce küçümsendi.

Yüz yılımızın en önemli üç filozofunun – Wittgenstein, Heidegger ve Dewey – eserini bu arkaplan ışığında görmeye çalışmalıyız. Her biri, kariyerlerinin başında felsefeyi “temel” bir disiplin haline getirmenin yeni bir yolunu – düşünce için yeni bir nihai bağlam formüle etmenin yeni bir yolunu – bulmaya çalıştı. Wittgenstein, zihincilikle ilişkisi olmayan yeni bir temsil teorisi inşa etmeyi, Heidegger bilimle, epistemolojiyle ya da Kartezyen kesinlik arayışı ile hiçbir ilgisi bulunmayan yeni bir felsefî kategoriler dizisi oluşturmayı ve Dewey Hegel’in tarih vizyonunun doğallaştırılmış yeni bir versiyonunu inşa etmeyi denedi. Her üçü de, bu ilk teşebbüslerini aldatici bir çaba olarak, söz konusu felsefe anlayışını beslemek için kendilerine ihtiyaç duyulan nosyonlar (on yedinci yüzyılın bilgi ve zihin nosyonları) terk edil-

1 “Himself” (kendisi) ve “men” (insanlar) gibi terimler, kitap boyunca, “kendinin”(himself) ya da (herself), “erkeklerin ve kadınların”(men) ve (women) vb’nin kısaltmaları olarak alınmıştır.

dikten sonra, belirli bir felsefe anlayışını korumaya yönelik bir teşebbüs olarak görmeye başladı. Her üçü de, olgunluk dönemi çalışmalarında Kantçı temel bir disiplin olarak felsefe konsepsiyonundan koptu ve zamanlarının hemen tamamını kendilerinin de bir kez yenik düşmüş oldukları bu baştan çıkarıcı eğilimlere karşı bizi uyarmakla geçirdiler. Bu yüzden onların geç dönem çalışmaları, inşa edici olmaktan çok terapatik, sistematik olmaktan çok eğitici ve okuyucuya yeni bir felsefî program temin etmek yerine onu felsefe yapmaya sevk eden motifleri sorgulaması için tasarlanmıştır.

Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, özel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil teorisi yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi nosyonunun terk edilmesi gerektiği noktasında tam bir ittifak içindedirler. Çünkü her üçü de, “bilginin temelleri” ve Kartezyen epistemolojik skeptiği cevaplama teşebbüsü çevresinde dönen felsefe nosyonuna itibar etmez. Ayrıca, onlar Descartes, Locke ve Kant’a ortak – iç mekânda konumlanmış, bilgiyi mümkün kılan öğeler ve süreçler ihtiva eden, özel bir araştırma konusu olarak – “zihin” nosyonunu da bir kenara bırakırlar. Bu, onların alternatif “bilgi teorileri”ne ya da “zihin felsefeleri”ne sahip oldukları anlamına gelmez. Onlar, epistemoloji ve metafiziği mümkün disiplinler olarak bir kenara bırakırlar. Ben burada “karşı çıkmak” yerine “bir kenara bıraktıklarını” söylüyorum, çünkü onların geleneksel problematik karşısındaki tavırları on yedinci yüz yıl filozoflarının skolastik problematik karşısındaki tavırlarına benzer. Onlar, kendilerini seleflerinin eserlerindeki yanlış önermeleri ya da kötü argümanları keşfetmeye (bunu zaman zaman yapmış olsalar bile) vakfetmiş değildiler. Daha ziyade, onlar, on yedinci yüz yıldan miras alınan felsefî refleksiyonun vokabülerinin, on üçüncü yüz yıl felsefî vokabülerinin Aydınlanmaya görünmüş olduğu kadar anlamsız görüneceği yeni bir entelektüel hayat formunun imkânını sezdiler. Post-Kantçı bir kültür, yani kendisinde diğer disiplinleri meşrulaştıran ya da temellendiren her şeyi-kuşatıcı bir disiplinin bulunmadığı bir kültürün mümkün olduğu iddiasın-

da bulunmak, içinde dinin ya hiç varolmadığı ya da bilim ve politikayla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı bir kültür imkânını sezmenin zorunlulukla Aquinas'ın Tanrı'nın varoluşunun doğal akılla ispat edilebileceği iddiasına karşı çıkmayı gerektirdiğinden daha fazla belli bir Kantçı öğretiyeye karşı çıkmayı gerektirmez. Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, daha önce hakim olmuş görünen bu yönleri basitçe ihtiva etmeyen yeni alan haritaları (yani, insanî faaliyetlerin bütünsel panoramasının haritalarını) gündeme getirmek suretiyle, bizi (Kuhn'un "devrimci" bilimi anlamında) "devrimci" bir felsefe dönemine soktular.

Bu kitap, felsefede, özellikle de analitik felsefede yakın zamanlarda vuku bulan gelişmelerin yukarıda tasvir ettiğim anti-Kartezyen ve anti-Kantçı devrimin nokta-i nazarından bir tetkikidir. Bu kitabın amacı, okuyucunun hakkında "felsefî" bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak "zihin"e, hakkında bir "teori" bulunması gereken ve "temellere"e sahip bir şey olarak "bilgi"ye ve Kant'tan bu yana anlaşılmış olduğu şekliyle "felsefe"ye beslediği güvenin altını kazımdır. Bu yüzden, tartışılan konulardan herhangi biriyle ilgili yeni bir teori arayışında olan okuyucu hayal kırıklığına uğrayacaktır. Her ne kadar "zihin-beden problemine getirilen çözümler"i tartışıyor olsam da, bu [bir çözüm, çev.] öne sürmek için değil; tersine, neden bir problemin varolduğunu düşünmediğimi aydınlatmak içindir. Yine, "referans teorileri"ni tartışıyor olsam da, bir referans teorisi sunmuyorum; tersine, yalnızca böyle bir teori arayışının neden yanlış yola sevk edici olduğu ile ilgili olarak telkinlerde bulunuyorum. Bu kitap, tıpkı kendilerine çok fazla hayranlık duyduğum filozofların eserleri gibi, inşa edici olmaktan ziyade terapatiktir. Önerilen terapi, yine de, referans çerçevelerini kısaca sorgulamaya çalıştığım analitik filozofların inşa edici çabalarına asalak olur. Bu yüzden, burada söz konusu geleneğe ilişkin olarak ortaya koyduğum müstakil eleştirilerin büyük çoğunluğu Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn ve Putnam gibi sistematik filozoflardan ödünç alınmıştır.

Bu filozoflara, amaçlarıma ulaşmak için kullandığım Wittgenstein, Heidegger ve Dewey'e ne kadar borçluysam o ölçüde borçluyum. Analitik felsefe içindeki zihin felsefesini Broad'tan Smart'a, dil felsefesini Frege'den Davidson'a, epistemolojiyi Russell'dan Sellars'a ve bilim felsefesini Carnap'tan Kuhn'a taşıyan diyalektiğin birkaç adım daha ileri götürülmeye ihtiyaç duyduğu konusunda okuyucuyu ikna etmeyi umut ediyorum. Bu ilave adımlar, öyle sanıyorum ki, bizi “analitik felsefe” ve gerçekte Kant'ın zamanından bu yana anlaşıldığı şekliyle “felsefe”nin bizatihi kendisini eleştirme konumuna götürecektir.

“Analitik” ve diğer felsefe türleri arasındaki farklılık, konumlanmakta olduğum nokta-i nazardan, gerçekte görece önemsiz bir farklılıktır – “metot” ya da ilk ilkelerle ilgili bir farklılıktan ziyade üslup ve gelenek ile ilgili bir farklılık. Kitabın büyük ölçüde çağdaş analitik filozofların vokabüleriyle ve analitik literatür içinde tartışılan problemlere referansla yazılmış olmasının nedeni, sadece otobiyografiktir. Onlar, benim en fazla aşına olduğum ve felsefî meselelerle ilgili olarak sahip olduğum kavrayışı kendilerine borçlu bulduğum vokabüler ve literatürdür. Felsefe yazmanın başkaca çağdaş yolları ile aynı ölçüde tanışık olsaydım, bu kitap biraz daha uzun, ancak daha iyi ve daha yararlı bir kitap olabilirdi. Görebildiğim kadarıyla, Russell ve Frege'den türeyen felsefe türü de tıpkı Husserlci fenomenoloji gibi, sadece felsefeyi Kant'ın bulunmasını istediği konuma – kültürün diğer alanlarını, bu alanların “temelleri”ne ilişkin özel bilgiye dayanarak yargılama konumuna – oturtma yönündeki yeni bir teşebbüstür. “Analitik” felsefe, bir kez daha Kantçı felsefenin bir versiyonu; özde temsili zihinsel bir şey olarak değil, dilsel bir şey olarak düşünmekle, “transendental eleştiri”yi değil, dil felsefesini gözetmekle ya da psikolojiyi “bilginin temelleri”ni ifşa eden disiplin olarak düşünmekle seçkinleşen bir versiyonudur. Dil üzerine yapılan, benim dördüncü ve altıncı bölümlerde tartışacağım bu vurgu, Kartezyen-Kantçı problematiği özde değiştirmez ve dolayısıyla felsefeye gerçekte yeni bir ben-imajı kazandırmaz. Zira analitik felsefe, araştırma ve dolayısıyla kültürün ta-

mamı için hâlâ daimî, nötr bir çerçevenin inşası işine bağlı kalmayı sürdürüyor.

Çağdaş felsefeyi Descartes, Locke ve Kant geleneğine bağlayan şey, insanî aktivitenin (ve araştırmanın, özellikle de bilgi arayışının) araştırmanın sonucundan önce izole edilebilen bir çerçeve – a priori keşfedilebilir varsayımlar dizisi – içinde vuku bulduğu anlayışıdır. Böyle bir çerçevenin varolduğu anlayışı, yalnızca, şayet onu, bilen öznenin doğası, bilen öznenin fakülterlerinin doğası ya da bilen öznenin içinde çalıştığı ortamın doğası tarafından empoze edilen bir çerçeve olarak düşünürsek, anlamlı olur. “Bilim”den ayrı bir şey olarak “felsefe” düşüncesinin bizatihi kendisi, kaçınılmaz hakikati içe dönmek suretiyle bulduğumuz mealindeki Kartezyen iddia ile bu hakikatin empirik araştırmanın mümkün sonuçlarına sınırlar getirdiği yolundaki Kantçı iddia olmadan pek az anlam taşır. “Bilginin (her alandaki bilgiyi, geçmiş, şimdi ve geleceğin bilgisini kapsayan – *bütün* bilginin) temelleri” ya da “temsil teorisi” (yalnızca bilinen vokabülerlerdeki temsili değil, fakat henüz hayal edilmemiş vokabülerlerdeki temsili de kapsayan – *bütün* temsillerin) diye bir şeyin olabileceği anlayışı, böyle a priori bir sınırlamanın varolduğu kabulüne bağlıdır. Biz inanmakta haklı olduğumuz şey olarak Deweyci bir bilgi anlayışına olduğumuz takdirde, “haklı kılma/yı/haklı kılma” (justification) “bilen özne” ile “gerçeklik” arasında olup biten bir şey olarak değil, sosyal bir fenomen olarak göreceğimiz için, neyin bilgi sayılabileceği konusunda daimi sınırlamaların bulunduğunu tahayyül edemeyiz. Eğer biz ayna yerine bir alet olarak Wittgenteinci dil nosyonuna sahip olursak, dilsel temsil imkânının zorunlu şartlarını hiç aramayız. Eğer biz Heideggerci bir felsefe anlayışına sahip olursak, bilen öznenin doğasını zaruri hakikatlerin kaynağı haline getirme teşebbüsünü, bir kez daha, başlangıçta bizi düşünmeye sevk eden yabancı olana açıklığın yerine teknik ve belli bir soruyu ikame etme yönünde kendini-aldatici bir teşebbüs olarak görürüz.

Analitik felsefenin geleneksel Kartezyen-Kantçı modele nasıl uygun düştüğünü görmenin bir yolu, geleneksel felsefeyi tarihten kaçma teşebbüsü – mümkün herhangi bir tarihsel gelişmenin tarihsel olmayan şartlarını bulma teşebbüsü – olarak görmektir. Bu perspektiften, Wittgenstein, Dewey ve Heidegger’in ortak mesajı tarihselci bir mesajdır. Her üçü de, bize, bilginin, ahlakın, dilin ya da toplumun temellerine ilişkin araştırmaların, yalnızca, belli bir çağdaş dil oyununu, sosyal pratikleri ya da ben-imajını ebedîleştirme yönündeki apolojetik teşebbüsler olabileceğini hatırlatır. Bu kitabın düsturu da tarihselcidir ve bölümlere ayrılmış olan üç kısmı, sırasıyla “zihin,” “bilgi” ve “felsefe” nosyonlarını görece tarihsel bir perspektif içine yerleştirmeyi tasarlar. Birinci kısım, zihin felsefesiyle ilgilidir ve ben birinci bölümde, Kartezyen düalizmin gerisindeki meşhur sezgilerin tarihî kökleri bulunan sezgiler olduğunu göstermeye çalıştım. İkinci bölümde, bu sezgilerin fizyolojik tahmin ve kontrol yöntemlerinin psikolojik yöntemlerin yerini alması durumunda nasıl değişeceklerini göstermeye çalışıyorum.

İkinci kısım, epistemoloji ve son zamanlarda epistemoloji için “halef temalar” (successor subjects) bulma teşebbüsleri ile ilgilidir. Üçüncü bölüm, on yedinci yüzyılda “epistemoloji” nosyonunun doğuşunu ve onun birinci bölümde tartışılan Kartezyen “zihin” nosyonu ile ilişkisini tasvir eder. O, “bilgi teorisi”ni, bilgi-iddialarının haklı kılınmasıyla/meşrulaştırılmasıyla onların nedensel açıklamaları – kabaca sosyal pratikler ile postüla edilen psikolojik süreçleri – birbirine karıştırma [hatası, çev] üzerine inşa edilmiş bir nosyon olarak sunar. Dördüncü bölüm, kitabın merkezî bölümüdür – kitabın yazılmasına neden olan düşüncelerin sunulduğu bölümdür. Bu düşünceler, Sellars’ın ve Quine’in düşünceleri olup, bu bölümde ben Sellars’ın “verilmişliğe” ve Quine’in “zorunluluğa” saldırılarını bir “bilgi teorisi” imkânının temelini kazanan can alıcı adımlar olarak yorumluyorum. Her iki filozofa da ortak olan ve son dönem Wittgenstein’la paylaştıkları Holizm ve Pragmatizm, analitik felsefe içinde genişletmeyi arzuladığım düşünce çizgileridir. Bu düşünce çizgileri belli bir

tarzda genişletildikleri zaman, hakikati “gerçekliğin tam ve kusursuz temsili” yerine, James’in ifadesiyle “inanmanın bizim için en iyi olduğu şey” olarak görmemize imkân sağlayacağını savunmaktayım. Ya da mesele daha az tahrik edici bir tarzda ortaya konduğunda, onlar bize “tam ve kusursuz temsil” nosyonunun, sadece yapmak istediğimiz şeyi yapmamızda bize yardım etmekte başarılı olan bu inançlara yönelttiğimiz otomatik ve boş bir iltifat olduğunu göstermişlerdir. Beşinci ve altıncı bölümlerde, empirik psikolojiyi ya da dil felsefesini epistemoloji için “halef temalar” olarak ele alma tepkisel teşebbüsleri diye gördüğüm şeyi tartışıp eleştiriyorum. Sadece “temsilin tamlığı ve kusursuzluğu” olarak bilgi nosyonunun bizi – temsil ortamları olmaları dolayısıyla – psikolojik süreçlerle ya da dille ilgili araştırmanın epistemolojinin yapamadığını yapabileceğine ikna edeceğini öne sürüyorum. Bir bütün olarak, ikinci kısımdan çıkarılacak ders, tam ve kusursuz temsiller topluluğu olarak bilgi nosyonunun keyfi olduğudur – onun yerine Greklerin temaşa ile eylem, dünyayı temsil etme ve onunla başa çıkma arasında kurduğu karşıtlığı ortadan kaldıran pragmatist bir bilgi anlayışının ikame edilebileceği dersidir. Grek oküler metaforlarının hakim olduğu tarihsel bir çağ, benim kanaatime göre, kendisinde bu metaforları birleştiren felsefî vokabülerin, pre-klasik zamanların animistik vokabülerinin görüldüğü kadar antika görüldüğü bir tarihsel döneme götürür.

Üçüncü kısımda, “felsefe” idesini daha sarıh bir biçimde ele alıyorum. Yedinci bölüm, “objektif bilgi” arayışı ile insanî aktivitenin daha az imtiyazlı diğer alanları arasındaki geleneksel ayrımı, yalnızca “normal söylem” ve “anormal söylem” arasındaki bir ayrım olarak yorumlar. (Kuhn’un “normal bilim” nosyonunun bir genellemesi olan) normal söylem, uzlaşmaya varmanın üzerinde-uzlaşılmış kriterlerini cisimleştiren (bilimsel, politik, teolojik ya da her ne olursa) herhangi bir söylemdir; anormal söylem ise böylesi kriterlerden yoksun bulunan söylemdir. (Geleneksel felsefeyi belirlemiş olan) “rasyonalite” ve “objektivite”yi tam ve kusursuz temsilin şartları yoluyla açıklama teşebbü-

sünün, zamanın normal söylemini ebedileştirme yönünde kendi-kendini aldatıcı bir çaba olduğunu ve felsefenin kendi ben-ima-jına Greklerden beri bu teşebbüsün hâkim olduğunu savunuyorum. Sekizinci bölümde, “sistematik” felsefe ve “edifiye edici” felsefe arasında bir karşıtlık geliştirmek ve geleneksel Kartez-yen-Kantçı matriksle uyuşmayan anormal felsefenin “normal” felsefeyle nasıl ilişkili olduğunu göstermek üzere, Gadamer ve Sartre’dan alınmış bazı düşünceleri kullanıyorum. Wittgenstein, Heidegger ve Dewey’i, amaçları edifiye etmek olan – şimdinin sezgi ve alışkanlıklarına “temel sağlamak” yerine, okuyucularının ya da bir bütün olarak toplumlarının eskimiş vokabülerler ve tutumlarla bağlarını koparmalarına katkıda bulunan – filozoflar olarak takdim ediyorum.

Söylemekte olduğum şeylerin, bir başlık olarak niçin “Felsefe ve Doğanın Aynası”nı seçtiğimi açık hale getirdiğini umuyorum. Felsefî kanaatlerimizin büyük çoğunluğunu belirleyen şey, önermeler değil resimler; düz cümleler değil, metaforlardır. Geleneksel felsefeyi tutsak alan resim – bazıları tam ve kusursuz, bazıları kusurlu – çok çeşitli temsiller ihtiva eden, empirik olmayan saf yöntemlerle araştırılmaya elverişli bir büyük ayna olarak zihin resmidir. Temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi nosyonu, ayna olarak zihin anlayışı olmadan kendini asla telkin edemezdi. Descartes ve Kant’a ortak olan strateji – deyim yerindeyse tahkik ve tamir ederek ve cilalayarak daha tam ve kusursuz temsillere erişme stratejisi – de anlamlı olmazdı. Yakın zamanların, felsefenin “kavramsal analiz”den ya da “fenomenolojik analiz”den ya da “anlamların açıklığa kavuşturulması”ndan ya da “dilimizin mantığı”na ya da “bilincin kurucu aktivitesinin yapısı”na dair incelemelerden meydana geldiği iddiaları ise, zihnimizin bir köşesinde bu strateji olmadığında hiçbir anlam ifade etmez. Wittgenstein’in *Philosophical Investigations (Felsefi Soruşturmalar)*’da alaya aldığı iddialar bu ve benzeri iddialardı ve analitik felsefe halihazırda bulunduğu “post-pozitivistik” duruşa, Wittgenstein’in önderliğini takip etmek suretiyle ilerledi. Bununla birlikte, Wittgenstein’in tutsak edici resimlerin yapısını

yıkmadaki ustalığı, tarihsel bilinçle – bütün bu ayna-imağının kaynağının bilincine ulaşmakla – tamamlanmaya ihtiyaç duymaktadır ve bu, bana öyle geliyor ki, Heidegger’in en büyük katkısıdır. Heidegger’in felsefe tarihini hikaye etme tarzı, Kartezyen imajın Greklerdeki başlangıçlarını ve bu imajın geçen üç yüz yıl boyunca geçirdiği dönüşümleri görmemize imkân sağlar. O, böylelikle, kendimiz ile gelenek arasına “mesafe koymamızı” mümkün kılar. Bununla birlikte, ne Heidegger ne de Wittgenstein, bizim, tarihsel ayna imajı fenomeninin Batı zihnine oküler metaforlar yoluyla hâkim oluşunun hikâyesini sosyal bir perspektif içinde görmemizi sağlayamazlar. Her ikisi de, toplumdan ziyade kendisine nadiren müsamaha gösterilen bireyle – kişinin kendisini çürüten bir geleneğin son günlerine özgü bayağı kendi-kendini aldatmadan uzak tutabilme şansı – meşgul olur. Oysa ne Wittgenstein’in diyalektik keskinliğine ne de Heidegger’in tarihsel bilgisine sahip olan Dewey, geleneksel ayna imajına karşı polemiklerini yeni bir toplum türü vizyonundan hareketle kaleme almıştır. Onun ideal toplumunda, bundan böyle kültüre objektif bilgi ideali değil, estetik birikim ideali egemen olacaktı. Onun söylediğine göre, bu kültürde sanatlar ve bilimler “hayatın narin çiçekleri” olacaktı. Şimdi, bir zamanlar Dewey’e isnat edilen “rölativizm” ve “irrasyonalizm” ithamlarının, sadece onun saldırdığı felsefî geleneğin düşüncesiz savunma refleksi olduğunu göreceğiz bir konumda bulunduğumuzu umut ediyorum. Onun, Wittgenstein’in ve Heidegger’in Ayna imajına yöneltmiş olduğu eleştiriler ciddiye alınırsa, bu ithamların hiçbir ağırlığı yoktur. Bu kitabın, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’in eleştirilerine ekleyecek pek az şeyi var; bununla birlikte, onun bu eleştirilerden bazılarını Dewey’in umutsuzca darmadağın etmeyi ümit ettiği felsefî mutabakatın kabuğundan geçerek içine nüfuz etmeye yardım edecek bir tarzda sunduğunu umuyorum.

BİRİNCİ KISIM

Aynavarî Özümüz

BİRİNCİ BÖLÜM

Zihnın İcadı

1. Zihinsel Olanın Kriteri

Zihin felsefesindeki tartışmalar genellikle herkesin dünyanın zihinsel olanla fiziksel olana nasıl bölündüğünü bildiği – iki “malzeme” (stuff) türü, maddî ve cisimsiz arasındaki ayrım felsefî ve aldatıcı olsa bile, bu ayrımın sağduyuya ait ve sezgisel bir ayrım olduğu – kabul edilerek başlar. Dolayısıyla Ryle zihinsel kendiliklerden söz etmenin davranışta bulunma yönelimlerinden söz etmek olduğunu öne sürdüğünde ya da Smart bunun sinir hallerinden söz etmek olduğunu iddia ettiğinde, birbirlerine iki yumruk atmış gibi oldular. Zira davranışçılık ya da materyalizm gibi bir şey doğruysa, bu sezgisel ayrıma benzer bir şeyin de niçin doğru olması gereksin?

Acıya neden olan mide kasılmalarının, bu acıya eşlik eden sinirsel süreçlerin ve kendileri için bedende sabit bir yer tespit edilen başkaca her şeyin gayrı zihinsel (nonmental) addedildiği yerde acılar, hâlet-i ruhiyeler, imajlar ve “zihinde şimşek gibi çakan” cümleler, rüyalar, halüsinasyonlar, inançlar, tavırlar, arzular ve niyetlerin hepsinin birden zihinsel sayıldığından yana en ufak bir kuşku yok gibi görünmektedir. Tereddütsüz benimsediğimiz sınıflama, sadece bizim “zihinselliğin” ne olduğuna ilişkin açık bir sezgiye sahip olduğumuzu değil, fakat onun gay-

ri mekânsallıkla (non-spatiality) ve zihinsel kendiliklerin ya da zihin hallerinin, bedeninin ortadan kaldırılması durumunda bile varlığını bir şekilde devam ettirebildikleri anlayışı ile ilişkili bir şey olduğunu da telkin eder. “Zihin-malzemesi”(stuff) nosyonunu terk etsek, yüklemenin öznesi olarak *res cogitans* nosyonunu atsak bile, zihni bedenden her şeye rağmen ayırt edebilir ve bunu az ya da çok Kartezyen tarzda yapabilir gibi görünmekteyiz.

Bu manalı sezgiler, Kartezyen düalizme benzer bir şeyi canlı tutmaya yarar. Davranışçılığa ve Materyalizme karşı çıkan post-Wittgensteinci filozoflar, bir anlamda insanî organizma dışında hiçbir şeyin bulunmadığı ve bizim bir parça *res extensa* ile mekânsal olmayan bir tarzda birleşmiş bir parça *res cogitans*’tan meydana gelen bir şey olarak bu organizma nosyonundan vazgeçmemiz gerektiği düşüncesini Wittgenstein ve Strawson’a izafe etme eğilimindedirler. Bununla birlikte onlar, zihinsel-fizikî ayrımının açtığı gediğin empirik yollarla kapatılamaz olduğu, bir zihin halinin bir eğilime bir nörona benzer olduğundan daha fazla benzer olmadığı ve hiçbir bilimsel keşfin bir özdeşliği açığa çıkaramayacağı yolundaki Kartezyen sezginin değişmeden olduğu gibi kaldığını söylerler. Bu sezgi onlara kapatılamaz bir gedik tesis etmek için yeterli görünür. Fakat bu türden neo-düalist filozoflar, metafiziksel sezgileri Kartezyen gibi görünse de, onlara “metafizik sezgiler” olarak bu türden şeylere sahip olma hakkı verilip verilemeyeceği konusunda açıklık içinde olmadıklarından, bizzat kendi sonuçları tarafından köşeye sıkıştırılırlar. Onlar empirik bilimi önceleyen ve empirik bilimle ulaşılamayan dünyayı anlama yöntemi düşüncesinden mustarip olma eğilimindedirler.

Bu durum, düalisti, dile uzanmaya ve “farklı vokabülerler” ya da “alternatif tanımlamalardan” söz etmeye zorlar. Bu jargon, bahis konusu düalistik sezginin sadece aynı fenomenden söz etmenin yolları arasındaki farklılıklardan biri olduğunu, böylelikle kişiyi düalizme benzer bir şeyden Spinoza’nın çifte-boyut teorisine benzer bir şeye götürür görüldüğünü telkin eder. Fakat “neyin iki tasviri” sorusu, bu konumu daha da zor bir konum haline

getirir. “Organizmaların iki tasviri” cevabını vermek, biz “organizmalar fiziksel midir?” ya da “organizmalar, hatta insanî organizmalar, kendi parçalarının fiilî ve mümkün eğilimlerinden daha fazla bir şey midirler? sorusunu soruncaya kadar bütünüyle doğru gibi görünür. Neo-düalistler genellikle bütün bir zihin halleri serisini Ryle’a atfetmekten ve (becerilerden, erdemlerden ve hâlet-i ruhiyelerden söz etmeye hiç gerek yok) inançların, arzuların, tavırların ve niyetlerin hepsinin birden yalnızca organizmalar, onların parçaları ve bu parçaların fiilî ve mümkün hareketleri hakkında konuşmanın yolları olduğunu söylemekten mutludurlar. (Fakat onlar Brentano ve Chisholm’u takip ederek, Ryleci hiçbir gerek ve yeterli şartın sağlanamayacağına ısrar edebilirler) Bununla birlikte onlar acılara, zihinsel imajlara ve vukubulan düşüncelere – tâbir-i câizse eğilime-benzer olmaktan ziyade olaya-benzer gibi görünen kısa-sürelî zihin hallerine – geçtiklerinde duraksarlar. Ve zaten duraksamaları da gerekir. Çünkü düalizm ve materyalizm arasındaki farklılık, onlar bir kez acı içindeki bir organizmayı tasvir etmenin sadece onun parçalarının durumundan söz etmenin yollarından biri olduğunu söyledikleri zaman, ortadan kalkacaktır. Bu parçaların, *fizikî* parçalar olmak zorunda olduğunu hatırlayın; zira biz Descartes’ı bir kez Kantlaştırdıncaya ve St. 1wsonlaştırdıncaya “zihinsel parça” nosyonu bundan böyle anlamlı bile görünmeyecektir. Zihin beden özdeşliğinin savunucusu, kişinin kendisini nasıl *hissettiğinden* söz etmenin sadece kişinin anatomisinin uygun kısımlarının (muhtemelen nöronlarının) nasıl olduklarını aktarmanın alternatif bir yolu olduğu kabulünden daha fazla ne isteyebilir ki?

O zaman şu ikilem ile karşı karşıya kalırız: Ya neo-düalistler bu kendiliklerin birbirine indirgenemez iki ayrı ontolojik türe dahil olduklarını apriori olarak nasıl bildiğimizin epistemolojik bir yorumunu sunmalı ya da ne “ontolojik gedik” ne de “alternatif tasvir” nosyonuna dayanan düalizmlerini ifade etmenin bir yolunu bulmalıdırlar. Fakat bu ikilemi çözecek yolları aramadan önce, “ontolojik türler” ya da “ontolojik gedik” nosyonlarına daha yakından bakmamız gerekmektedir. Bu ne tür bir kavramdır?

Biz başka ontolojik gedik örneklerine sahip miyiz? Kendisinde hiçbir empirik araştırmanın iki kendilik türünü tespit edemeyeceğini apriori bildiğimiz başka herhangi bir örnek var mı? Biz hiçbir empirik araştırmanın farklı konumlara sahip bulunan mekânsal-zamansal kendiliği tespit edemeyeceğini her halde biliriz; ama bu bilgi konuya uygun olmak bir tarafa son derece önemsizdir. Bize doğal ontolojik türleri apriori bilme imkânı veren başka herhangi bir örnek var mı? Düşünebildiğim yegane örnekler, sonlu ile sonsuz olan, insan ile Tanrısal olan ve tikel ile tümel arasındaki ayrımlardır. *Bu* ayrımları hiçbir şeyin ortadan kaldıramayacağını sezeriz. Bununla birlikte, bu örnekler pek işe yarar görünmüyor. Biz, sonsuz bir şey için varolmanın ne anlama geleceğini bilmediğimizi söylemeye meyilliyizdir. Ortodoks “tanrısal olan” anlayışını açıklığa kavuşturmaya kalkıştığımızda, ya sadece negatif bir anlayışa ya da “sonsuzluk” ve “cisimsizlik” (immateryalite) nosyonlarıyla açıklanan bir anlayışa sahip gibi görünürüz.

Sonsuzluğa atıfta bulunmak belirsiz olanı daha da belirsiz olanla açıkladığı için, cisimsizlik ile baş başa kalırız. Sonsuz olanın *varolabilmesi* durumunda, onun tıpkı tümel gibi, sadece cisimsiz olanla örneklenebileceğinden belli belirsiz emin oluruz. Eğer tümellerin varoluşundan söz etmenin bir anlamı varsa onların, öyle görünüyor ki, cisimsiz bir tarzda varolmaları gerekir; tümellerin mekânsal zamansal tikellerle hiçbir zaman özdeşleştirilememesinin nedeni de *budur*. Fakat “cisimsiz” ne anlama gelir? “Zihinselle” aynı şey midir? “Fizikî olma” düşüncesinde “maddî” ya da “mekânsal-zamansal olma” düşüncesinden daha çok şey bulmak her ne kadar güç olsa da, “zihinsel” ile “cisimsizin” eş anlamlı şeyler oldukları açık değildir. Eğer eş anlamlı olsalardı, o zaman tümellerin statüsü konusunda konseptüalistler ve realistler arasında geçen kavga benzeri tartışmalar, olduklarından daha da saçma görünürdü. Her şey bir yana, “zihinsel”in karşıtı “fizikî” ve “cisimsiz”in karşıtı “maddî”dir. “Fizikî” ile “maddî” eş anlamlı gibi görünmektedir. İki ayrı kavram nasıl olur da, eş anlamlı karşıtlıklara sahip olabilir?

Bu noktada Kant'ı tekrarlamaya ve cisimsiz olanın – duyunun sınırlarının ötesinde kalan muammanın – ne mekânsal ne de zamansal olduğunu, halbuki zihinsel olanın zamansal olup mekânsal olmadığını söylemeye meyledebiliriz. Bu bize hoş ve düzgün yapılmış bir üçlü ayırım sağlar gibi görünüyor: Fizikî olan mekânsal-zamansaldır; psikolojik olan gayri mekânsal fakat zamansaldır; metafiziksel olan ise ne mekânsal ne de zamansaldır. Böylelikle, “fizikî” ve “maddî”nin gözle görülür eşanlamlılığını “gayri psikolojik” ve “gayri-metafizik olan” arasındaki bir karışıklık diye bertaraf edebiliriz. Yegane güçlük, Kant ve Strawson'un bizim zihin hallerini sadece mekânsal olarak konumlanan kişilerin durumları olarak tespit edebileceğimiz iddiası için ikna edici argümanlar ortaya koymuş olmalarıdır.¹ “Zihin-malzemesini (stuff)” terk etmiş olduğumuza göre, bu argümanları fazlasıyla ciddiye almak durumundayız. Mekânsal bir kendiliğin bazı hallerinin mekânsal olduğunu, bazılarının da mekânsal olmadığını söylemenin ne kadar anlamlı olduğunu bilmek istediğimiz için, bu bizi tam bir kısır döngüye sokar. Bunların, onun *fonksiyonel* halleri olduğunu söylemek hiçbir işe yaramaz – zira bir kişinin güzelliği, yapısı, şöhreti ve sağlığı fonksiyonel hallerdir; ancak sezgi bize onların zihinsel haller olmadıklarını da söyler. Sezgimizi aydınlığa kavuşturabilmek için, bizim acılarımız ve inançlarımız tarafından paylaşılan fakat güzelliğimiz ve sağlığımız tarafından paylaşılmayan bir özellik tespit etmemiz gerekmektedir. Zihinsel olanı ölümden sonra ve beden yok olmasında bile varlığını sürdürebilen şey olarak tanımlamak bir işe yaramayacaktır; çünkü kişinin güzelliği ölümünden sonra bile devam edebilir ve şöhreti de bedenin yok oluşundan sonra bile varlığını sürdürebilir. Eğer biz kişinin güzelliğinin ya da şöhretinin, kişinin halleri olarak değil de yalnızca ilişkisel olarak başkalarının bakışı ya da kanaatleri dahilinde varolduğunu söylersek, o zaman kişilerin sırf ilişkisel özelliklerinin onların asli [özel, çev] hallerinden nasıl ayırt edileceği ile ilgili müşkül

1 Bkz., Kant'ın “Refutation of Idealism,” K.d.r.V. B274 vd. ve P.F.Strawson, *Individuals* (London, 1959), bölüm 2 ve *The Bounds of Sense* (London, 1966), ss. 162 vd.

problemlere takılıp kalırız. Bir kişinin sadece ölümünden sonra psiko-biyograflar tarafından keşfedilebilen ama, onun, muhtemelen hayatı sırasında sahip olduğunun farkında olduğu inançlar gibi zihin halleri olan bilinçsiz inançları ile ilgili aynı ölçüde müşkül problemler etrafında dönüp dururuz. Bir kişinin bilinçsiz paranoyasının ilişkisel olmayan asli [özel] bir hal olduğu yerde, güzelliğinin niçin aslî olmayan (non-intrinsic) ilişkisel bir özellik olduğunu açıklamanın bir yolu bulunabilir; ama bu da öyle görünmektedir ki belirsiz olanı daha da belirsiz olanla açıklamak olacaktır.

“Hal” kavramı *mekânsal hal* teriminin olduğu kadar *gayrı mekânsal* teriminin de işe yaramasına izin vermeyecek derecede belirsiz olduğu için, mekânsal olmamaklığı zihin hallerinin ölçütü yapamayacağımız sonucuna varıyorum. Mekânsal olmayan kendilikler olarak zihinsel kendilikler ve mekânsal kendilikler olarak fizikî kendilikler nosyonu, tikeller için, yüklem özneli için anlamlıdır; bu tür öznelerin sahip olduğu özellikler için değil. Madde parçacıklarıyla zihin-malzemesi parçacıklarından belli belirsiz bir pre-Kantçı anlam çıkarabiliriz, fakat mekânsal tikellerin mekânsal-gayrı mekânsal hallerini post-Kantçı bir çerçevede içinde anlamlı kılamayız. Bize insan bedenlerinin, içlerinde yaşayan hayaletlerden dolayı hareket ettikleri tarzda hareket ettikleri söylendiği zaman, bundan muğlak bir açıklayıcı güç alanı elde ederiz; fakat bize kişilerin mekânsal olmayan hallere sahip oldukları söylendiğinde bundan her ne olursa olsun hiçbir anlam çıkartamayız.

Önce “zihinselle” ne anlatmak istediğimizi sormadan zihin-beden probleminden ya da zihinsel ve fizikî hallerin mümkün özdeşliği ya da zorunlu ayrılığından (non-identity) konuşmaya başlama hakkımızın olmadığını göstermek için yeterince şey söylemiş olduğumu ümit ediyorum. Neyin zihinsel olduğuna dair sözde sezgimizin, özgül bir felsefî dil oyununa düşmeye [kapılmaya] hazır oluşumuzdan başka hiçbir şey olmayabileceği kuşkusunu uyandırmış olmayı da umut ediyorum. Savunmak istediğim görüş, gerçekte budur. Ben bu sözde sezginin belli bir teknik vo-

kabülere – felsefe kitapları dışında hiçbir yeri olmayan ve gündelik hayatın, empirik bilimin, ahlakın ya da dinin meseleleriyle uzaktan yakından hiç bir ilişkisi olmayan bir vokabülere – hükmetme yeteneğinden daha fazla hiç bir şey olmadığını düşünüyorum. Bu bölümün sonraki altbölümlerinde bu teknik vokabülerin nasıl ortaya çıktığı ile ilgili tarihsel bir yorumun ana hatlarını vereceğim; fakat bunu yapmadan önce etraftaki çalılıkları temizleyip kendime yol açmalıyım. Bunlar “zihinsel” “niyetsellik” düşüncesi yoluyla ve “fenomenal olma” – karakteristik bir görünüşe, gerçekliği bir şekilde tüketen bir görünüşe sahip olma – nosyonu aracılığıyla tanımlama imkânlarıdır.

2- Fonksiyonel Olan, Fenomenal Olan ve Cisimsiz Olan

Zihinsel olanı niyetsel/yönelimsel olan diye tanımlamaya yöneltilecek aşıkâr itiraz, acıların niyetsel olmadıkları itirazıdır – onlar herhangi bir şeyi temsil etmezler, onlar bir şey *hakkında* da değildirler. Zihinsel olanı “fenomenal olan” diye tanımlamaya yöneltilecek aşıkâr itiraz, inançların herhangi bir şeye benzemedikleri itirazıdır – onlar fenomenal özelliklere sahip değildirler ve bir kişinin gerçek inançları her zaman göründükleri gibi değildir. Acıları ve inançları birbirine bağlama teşebbüsü keyfi görünüyor – onlar, kendilerini “fizikî” olarak nitelemeyi reddetmemiz dışında, ortak herhangi bir şeye sahip gibi görünmüyorlar. Acıyı kişinin dokularından birinin hasara uğratıldığı inancının edinilmesi olarak görmek suretiyle, acı raporlarını Pitcher ve Armstrong’un algı kayıtlarını yorumladığı gibi yorumlayarak elbette tahrif edebiliriz.² Fakat böylesi bir taktik, yine de, bizi dü-

2 Bkz., George Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton, 1971); D.M. Armstrong, *Perception and the Physical World* (London ve New York, 1961) ve *A Materialist Theory of the Mind* (London ve New York, 1968).

alistik sezgiye benzer bir şeyle – bir acının bilincinde olma ya da bir kırmızılık duyumuna sahip bulunmada, hasar görmüş-doku ya da etrafta kırmızı bir nesne bulunduğu inancına sahip olmaya meyletmeden “daha fazla bir şey” bulunduğu sezgisiyle – baş başa bırakır. Buna alternatif olarak, diğer yolu seçebilir ve inançları ve arzuları fiziksel olanla özdeşleştirmeyi Armstrong’a bırakarak, *zihinsel* terimini doğrudan doğruya fenomenal özellikleri bulunanla sınırlayabiliriz. Fakat söz konusu taktik, zihin-beden probleminin her ne olursa olsun hissetme-nöron problemi olmadığı sezgisine karşı koyar. Eğer biz temsilleri, niyet/yönelim hallerini zihinden atarsak, zihin-beden problemi yerine hayat ile hayat olmayan arasındaki ilişki problemine benzer bir şeyle baş başa kalırız.

Daha başka bir taktik, “zihinseli” yalnızca “fenomenal ya da niyetsel/yönelimsel” alternatiflerinden biriyle ya da diğeriyle tanımlamaktır. Bu teklif, söz konusu ayrıma yönelik bir kısaltmanın dile ya da en azından felsefî jargona nasıl yerleşmiş olduğu hususunu bütünüyle karanlıkta bırakır. O yine de, dikkatimizi çok çeşitli “zihin” kelimelerinin aile benzerlikleri yoluyla bir araya getirilme imkânına çeker. Düşünceleri – tikel kelimelerle zihinde birdenbire ortaya çıkan, şimşek gibi çakan düşünceleri – ya da zihin imajlarını düşündüğümüz takdirde, o zaman fenomenal olmak bakımından bir acıya, niyetsel/yönelimsel olmak bakımından bir inanca pek az benzeyen bir şeye sahip olur gibi görünürüz. Kelimeler düşünceleri, renkler ve biçimler ise imgeleri fenomenal hle getirir; fakat bunların her ikisi de ihtiyaç duyulan niyet/yönelim anlamında bir şeye ilişkindirler. Eğer ben birdenbire ve sessizce kendi kendime “Aman Allahım, cüzdanımı Viyana’da kafedeki masanın üstünde unuttum” dersem ya da eğer bahis konusu masanın üstündeki cüzdanın imajına sahipsem, o zaman Viyana’yı, cüzdanı, masayı vb.. temsil ederim[tasarımlarım] – bütün bunlara niyetsel/yönelimsel objeler olarak sahip olurum. Belki de bu yüzden düşünceleri ya da zihin imajlarını *paradigma kabilinden* zihinsel kendilikler olarak düşünmemiz gerekir. O zaman benzerlik oldukça farklı iki bakım-

dan olsa bile, acıların ve inançların bu paradigmalara benzerlikleri dolayısıyla zihinsel diye sınıflandırıldıklarını söyleyebiliriz. Zihinselliğin çeşitli adayları arasındaki ilişki bu takdirde şöyle gösterilebilir.

	Fenomenal özellikleri olan şeyler	Fenomenal özellikleri olmayan şeyler
Niyetsel/yönelimsel Temsili	Düşünceler, zihinsel İmgeler/imağlar	İnançlar, arzular, niyetler
Niyetsel/ yönelimsel olmayan, Temsili olmayan	Ham hisler–mesela acılar ve bebeklerin renkli nesneleri gördüklerinde hissettikleri şeyler	“salt fizikî olan”

Bir an için “zihinsel olanı zihinsel kılanın ne olduğu” sorusuna, bu “aile benzerliği” – yani paradigmatic tarzda zihinsel olanın şu ya da bu aile benzerliği – cevabını verdiğimizizi varsayın. Şimdi gelin başlangıçta sorduğumuz soruya geri dönelim ve dördüncü kutudaki “salt fizikî olanı” neyle dolduracağımızı soralım. “Fizikî” sadece “diğer üç kutuya uygun düşmeyen şey” anlamına mı gelmektedir? O, bütünüyle “zihinsel” kavramından beslenen bir kavram mıdır? Yoksa o “maddî olanla” ve “mekân-sal olanla” ilişkili midir ve eğer öyleyse, bu nasıl olabilir?

Bu soruya cevap vermek için iki alt soru daha sormamız gerekir: “Niyetsel/yönelimsel olan niçin gayrı maddîdir?” ve “fenomenal niçin gayrı maddîdir?” İlk sorunun oldukça doğrudan bir cevabı varmış gibi görünebilir. Sözün gelişi eğer biz “maddî olanı” “sinirsel olan” olarak alırsak, ne kadar çok sayıda olursa olsun beyne ilişkin muayenenin orada bulunan resimlerin ve yazıların niyetsel/yönelimsel karakterini açığa çıkaramayacağını söyleyebiliriz. *Tam da İngilizce kelimelerle*, “Cüzdanımı Viyana’da kafedeki masanın üstünde unuttum” düşüncesini aklından

geçiren herkesin, bu düşünceye eşlik eden özdeş bir sinir olayları dizisine sahip olduğunu varsayın. Bu (muhtemelen yanlış olmakla birlikte) mâkul bir hipotez gibi görünüyor. Fakat Viyana'da bir kafedeki masanın üstünde cüzdanlarını unuttukları inancını edinen bütün bu insanların, bu olaylar dizisine sahip olması mâkul değildir; çünkü onlar kendi inançlarını oldukça farklı kelimelerle ya da oldukça farklı bir dilde formüle edebilirler. Bir Japon'un ve bir İngiliz'in düşüncesinin aynı sinirsel karşılığa sahip olmak durumunda olması tuhaf olurdu. Zihinlerinin Gözüyle uzaklardaki masa üzerinde kalan aynı kayıp cüzdanı birden gören herkesin, ikinci bir sinir olayları dizisini, bunlardan biri İngilizce cümle içinde düşünmeye tekabül eden diziden oldukça farklı olsa da, paylaşmak zorunda olması aynı ölçüde mâkûldür. Böylesi düzgün biraradalık bile bizi, "Cüzdanımı Viyana'daki kafedeki masanın üstünde unuttum" cümlesinin tipografik ve niyetel/yönelimsel özelliklerini cümleyle matbû sayfada karşılaştığımız zaman tespite yöneldiğimizden daha fazla, düşünce ya da imgenin niyetel/yönelimsel ve nörolojik özelliklerini tespit etmeye yöneltmeyecektir. Yine, bir Viyana arkaplanına dayanan masa üzerindeki cüzdan resimlerinin kâğıt ve tuval yüzeylerinin belirli özellikleriyle bir arada varoluşu, "Viyana hakkında olma" niyetel/yönelimsel özelliğini mekândaki renk maddeleri düzeyiyle özdeşleştiremez. Böylelikle, niyetel/yönelimsel özelliklerin niçin fizikî nitelikler olmadıklarını görebiliriz. Ancak öte yandan nörolojik ve tipografik nitelikler arasındaki bu mukayese niyetsellik/yönelimsellik hakkında ilgi çekici hiçbir problemin bulunmadığını telkin eder. Bir cümlenin ne anlama geldiğini sadece görünme tarzına bakarak söyleyemeyeceğiniz ya da bir x resmini, resimle ilgili mutabakatlara âşina olmaksızın bir x resmi olarak tanıyamayacağınız olgusundan yola çıkarak, hiç kimse kasvetli bir felsefî hava yaratmak istemez. Tipografik kayıtların "anlamı"nın onların fazladan sahip oldukları "gayrı maddî" bir özellik değil, fakat sadece bir dil-oyunu, bir hayat tarzındaki kuşatıcı olaylar bağlamı içindeki yerleri olduğu en azından Wittgenstein ve Sellars'tan beri tam anlamıyla âşikâr gibi görünmek-

tedir. Bu beyin-kayıtları için de geçerlidir. Niyetsel/yönelimsel özellikleri beyne bakmak suretiyle gözlemleyemediğimizi söylemek, bir önermeyi Mayalılara ait el yazmasına baktığımızda göremediğimizi söylemeye benzer – biz yalnızca gördüğümüzü bir semboller-sistemine bağlamayı henüz bilmediğimiz için, çok yalın olarak ne aranacağını bilmiyoruzdur. Bir kayıt – kağıt üstündeki ya da beyindeki varsayılan biraradalık – ile onun ne anlama geldiği arasındaki ilişki, bir kişinin güzelliği ya da sağlığı türünden fonksiyonel bir durumuyla onun bedeninin parçaları arasındaki ilişkiden daha gizemli değildir. Verili bir bağlamda görülen yalnızca bu parçalardır.

Dolayısıyla “niyetsel/yönelimsel olan niçin gayri maddîdir?” sorusunun cevabı, “fonksiyonel bir hal –gözlemlenen şeyin sadece daha büyük bir bağlamla ilişkilendirilmesi suretiyle kavranabilen bir hal – yüzeysel bir anlamda, “gayri maddî” olduğu için olur. Problem sadece – bakan herkese doğrudan doğruya apaçık olmamaya benzer bir şey anlamına gelen – bu “gayri maddî” olma nosyonunun felsefî bakımdan verimli olan “cisimsizlik” anlamına bağlamaya kalkışmaktan doğar. Başka türlü söylendiğinde, Leibniz’in beynin büyüklüğünün bizim içinde dolaşabileceğimiz bir fabrikanın büyüklüğüne ulaşması durumunda düşünceleri göremeyeceğimiz şeklindeki tespiti niçin bizi sıkıntıya soksun? Eğer sinir korelasyonlarını yeterince bilirsek, biz düşünceleri – vizyonumuzun bize beynin sahibinin hangi düşüncelere iye olduğunu göstermesi anlamında – gerçekten de görürüz. Eğer bilmezsek görmeyiz; fakat bu takdirde parçaları ve onların birbirleriyle olan ilişkilerini öğrenmeden bir fabrika içinde gezinip durursak, orada ne olup bittiğini de göremeyiz. Dahası bu türde hiçbir sinir korelasyonu bulamasak bile, düşüncelerin beyindeki lokalizasyonu [beyinde bir yere yerleştirilmeleri, çev] tam bir başarısızlık meydana getirse dahi, biz niçin bir kişinin düşüncelerinin ya da zihin imajlarının, onlara parçaları yoluyla bir açıklama getirmediğimiz için gayri fizikî olduklarını söylemek isteyelim? Hilary Putnam’dan alınma bir örneği kul-

lanmak gerekirse, bir kimse kare vidaların yuvarlak deliğe niçin uymadığını, vida ve deliği oluşturan temel parçacıklara göre açıklayamaz; ama (aynı şekilde) hiç kimse makro yapı ile mikro yapı arasında anlaşılması zor bir ontolojik gedik de bulamaz.

“Gayri maddînin”(gözlemlenebilir duruma karşıt olarak fonksiyonel bir hal demektir) sıradan anlamım “cisimsiz”in verili anlamına sadece, Locke’un anlamın kayıtlara nasıl izafe edileceğine dair görüşünü – ki o Wittgenstein ve Sellars’ın hücum ettiği görüştür – yeniden canlandırmak suretiyle bağlayabileceğimizi düşünüyorum. Locke’a göre bir kaydın anlamlılığı – niyet-sel/yönelimsel karakteri – onun bir ide tarafından üretilmesinin ya da bir ideyi kodlamasının sonucuydu. Bir ide de sonradan, “bir insanın, düşündüğü zaman zihninin önünde duran şey” idi. Dolayısıyla niyet-sel/yönelimsel olanı cisimsiz olan diye görmek, acıların ayırdında olduğumuz aynı dolayimsız tarzda farkında olduğumuz bir şey olarak bir ide ona yüklenmedikçe, ne beyindeki süreçlerin bir dizilişinin ne de kâğıt üstündeki bir miktar mürekkebin hiçbir şeyi temsil edemeyeceğini söylemektir. Lockeçu bir görüşle, Leibniz’in fabrikasını baştan sona kat ettiğimiz zaman, düşünceleri Wittgenstein için olduğu gibi, beyin-yazısını henüz tercüme edemediğimiz için değil, fakat bu gözle görülebilir olanı niyetle bezeyen (mekânsal olmamalarından dolayı) görünmez kendilikleri göremediğimiz için göremeyiz. Wittgenstein için şeyleri temsilî ya da niyet-sel/yönelimsel kılan şey, onların daha geniş bir bağlamda – başkaca çok sayıda görülebilir şeyle karşılıklı etkileşimde – oynadıkları roldür. Locke için şeyleri temsilî hâle getiren şey – Chisholm’un, tıpkı ayın ışığını güneşten alması gibi, cümlelerin niyet-selliğini/yönelimselliğini düşüncelerden alması fenomeni olarak tanımladığı şey – özel bir nedensel hamledir.³

Bu yüzden “niyet-sel/yönelimsel olanın cisimsiz olduğundan nasıl emin olabiliriz?” sorusuna cevabımız şudur: “Bizim önce

3 Roderick Chisholm, “Intentionality and the Mental.” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), 533.

Wittgenstein ve Sellars’a karşı Locke ve Chisholm’u takip ederek, niyetsellik/yönelimsellik sadece fenomenal kalemler – zihnin dolaylı olarak önünde olan kalemler – için özsel olduğu konusunda kendi kendimizi ikna etmektir.” Ancak, bu cevabı kabul ettiğimiz takdirde, meselenin çözümüne giden yolun henüz yalnızca bir parçasını katetmiş oluruz. Zira boğuşmakta olduğumuz probleme tamı tamına inançların fenomenal özellikleri bulunmaması olgusu neden olduğu için, bizim şimdi Locke’un, Descartes’ı takip ederek, acı ve inançları ortak *ide* terimi altında nasıl bir araya getirdiği – onun, bir inancın zihin imajının olduğu tarzda “zihnin önünde olan” bir şey olduğuna nasıl kanaat getirebildiği, aynı oküler kalıbı nasıl olup da hem zihin imajları hem de yargılar için kullanabildiği – sorusunu sormamız gerekmektedir. *İde* teriminin, bu Kartezyen-Lockeçu kullanımının kökenini aşağıda tartışacağım. Fakat bir an için meseleyi bir tarafa bırakıp, “zihinsel olanın niçin cisimsiz olduğu düşünülmelidir?” sorusunun *ikinci* alt bölmesine – yani fenomenal olanı niçin cisimsiz bir şey olarak düşünmemiz gerekiyor? sorusuna – geçmeliyim. Bazı neo-düalist filozoflar, bir şeyin hissettiklerinin [nasıl hissettiğinin, çev], bir şey gibi olmanın [bir şeye benzer olmanın, çev] niçin fizikî bir özellik ya da en azından bizim hakkında hiçbir şey bilmediğimiz fizikî bir özellik özdeş olamayacağını söylerler.

Bu soruya verilecek yüzeysel bir cevap, bir şeyin fizikî özellikleri hakkında her şeyi bilebileceğimiz, fakat yine de onun nasıl hissettiğini bilmeyeceğimiz – özellikle de onunla ilişki kuramıyorsak – olur. Bebekler ve yarasalar, Marslılar ve Tanrının ve de panpsişik tarzda görülen kayaların hepsinin birden bizim içinde yaşadığımız mekânlardan farklı fenomenal “nitelik mekânlarında” ikamet edebilecekleri iddiasını ele alalım.⁴ Pekâlâ ikâmet

4 Bu iddia, Thomas Nagel’in *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450’de yayınlanmış olan “What Is It Like To Be a Bat?” adlı makalesinde oldukça güçlü bir biçimde ortaya konmuştur. Hemen hemen her konuda uyumsuzluğa düşsem de, Nagel’in zihin felsefesi alanındaki eserlerinden çok şey öğrendim. Görüşlerimiz arasındaki farklılığın, “felsefî sezgilerin” lingüistik pratiklerden arda kalanlardan daha fazla bir şey olup olmadığı sorusuna (bu

edebilirler. Fakat bunun gayrı fiziksellik ile ne gibi bir ilişkisinin olması gerekir? Fenomenal olanın gayrı fizikî olduğunu söyleyenler, her halde, yarasanın beyin atomlarının nasıl dizildiğini söylemenin, kişinin kendini bir yarasa gibi hissetmesini sağlayamamasından şikâyetçi değildirler. Acı fizyolojisini bilmemiz acıyı hissetmemizi, aerodinamiği bilmemizin uçmamızı sağlamasından daha fazla sağlayamaz; fakat biz niçin ondan bunu yapmasını beklemek durumunda olalım? Fizyolojik bir terimin (“C liflerinin (fibers) uyarılması”) nasıl kullanılacağını bilmenin fenomenolojik bir terimi (sözün gelişi “acıyı”) kullanmamıza zorunlu olarak katkıda bulunmayacağı tartışılmaz olgusundan hareketle, iki terimin referansları arasında ontolojik bir gedik bulunduğu fikrine nasıl geçebiliriz? Marslının fizyolojisini bilmenin, dokularını tahrip ettiğimiz zaman Marslının söylediklerini tercüme etmemize yardım etmediği olgusundan, onun bizim sahip olmadığımız cisimsiz bir şeye sahip bulunduğu iddiasına nasıl sıçrayabiliriz? Sadede gelelim; iki farklı şeyin tasviri yerine, aynı şeyden (bir kişi ya da onun beyninden) söz etmenin iki farklı yoluna sahip olduğumuzu nasıl bilebiliriz? Ve neo-düalistler hislerin ve sınırların sonrakinin örneği, yani iki farklı şeyin tasviri olduğundan nasıl bu kadar emin olabilmektedirler?

Ben bu filozofların, fenomenal özellikler söz konusu olduğunda sunabilecekleri biricik cevabın, görünüş-gerçeklik ayrımının bulunmadığına işaret etmek olduğunu düşünüyorum. Bu fizi-

soru en keskin biçimde Wittgenstein tarafından yöneltilmiştir) kadar geri gittiğini düşünüyorum; fakat ben bu konunun nasıl tartışılacağından emin değilim. Nagel’in sezgisi, “bir x olmanın ne c olduğu ile ilgili olguların oldukça özgül” olduğudur (s.437); oysa ben onların sadece Nagel ve Kartezyen geleneği takip ederek, “fizikalizmin savunulması durumunda, fenomenolojik özelliklerin kendilerine fizikî bir açıklamanın getirilmesi gerektiğine inandığımız zaman kendine özgü” (s437) oldukları nı düşünüyorum. Bu bölümün daha sonraki altbölümlerinde, bu iddianın kendisine çok uygun düştüğü felsefî dil-oyununun tarihinin izini süreceğim. Dördüncü bölümün dördüncü altbölümünde takdim edilen Davidsoncı nedenlerden dolayı, fizikalizmin böylesi bir sınırlamaya mâruz kalmadığını düşünmüyorum. Burada, fizikalizmin önceden şu ya da bu tasvir altında mekân-zamanın her bölgesindeki her olayı doğru tahmin eden bir akım olarak anlaşılması durumunda muhtemelen doğru (ama ilgi çekici olmadığını). ancak her şeyi söyleme iddiasındaki bir görüş olarak anlaşılması durumunda açıkça yanlış olduğunu savunuyorum.

kî bir özelliği, bir kimsenin bir şeye izafe ederken yanlışa düşebileceği bir özellik ve fenomenal bir özelliği ise belli bir kişinin kendisi ile ilgili olarak (sözün gelişi, acı çeken kişi acıyı nasıl hissettiği konusunda yanlışa düşemez) yanılmış olamayacağı bir özellik olarak tanımlamak demektir. Bu tanım dikkate alındığında, elbette hiçbir fenomenal özelliğin fizikî bir özellik olamayacağı çok aşikar olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, neden bu *epistemik* ayrımın *ontolojik* bir ayrımı yansıtması gereksin? Şeylerin bize nasıl görüldüğü konusunda tartışılmaz olması bakımından sahip olduğumuz epistemik ayrıcalık, neden iki varlık alanı arasındaki ayrımı yansıtmak durumunda olsun? Cevap muhtemelen şuna benzer bir şey olmak durumundadır: Onlar yalnızca görünüşlerdir. Onların gerçekliği görülme tarzları dahilinde tüketilir. Bir görünüş olmayan (bir an için niyetsel/yönelimseli bir kenara bırakırsak) şey sadece fizikîdir – yani, o bize olduğundan başka türlü görünebilen bir şeydir. Dünya doğaları görünme tarzları tarafından tüketilebilen şeylerle, doğaları görünme tarzları tarafından tüketilemeyen şeylere bölünmüştür. Fakat bir filozof bu cevabı verdiği takdirde, bir neo-düalistten zihin-malzemesi ile başkaca şeyler arasında ayrım yapan modası geçmiş Kartezyen düaliste dönüşme tehlikesi altında kalır. Çünkü şimdi o acılardan, insanların halleri ya da insanlara yüklenmiş özellikler diye söz etmeye son vermiş ve acılardan tikeller, doğası tek bir özellik ile tüketilebilen özel türden bir tikel olarak söz etmeye başlamıştır. Böylesi bir tikel zihin-malzemesi dışında başka neyden yapılmış olabilirdi ki? Ya da, başka türlü söylendiğinde, zihin-malzemesi böyle ince, çok zayıf ve saydam şey olmak dışında başka ne olabilirdi ki? Acı hissetmek, bir kişinin ya da beyin-liflerinin bir özelliği olduğu sürece, o zaman şeylerin nasıl hissettiği ile ilgili raporlarla başka bir şeyin kayıtları arasındaki epistemik farklılığın ontolojik bir gediğe yol açması için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Fakat ontolojik bir gedik varolduğu sürece, hallerden ve özelliklerden değil, daha çok müstakil tikellerden, yüklemenin farklı öznelerinden söz ederiz. Bir acıyı acı içinde olmanın nasıl hissedildiği ile özdeşleştiren neo-düalist, bir

özelliği – acıyı – münferit bir tikel türü – *esses* *Percipi* olan ve gerçekliği onunla ilk tanışıklığımızda tüketilebilen özel türden bir tikel – içinde kerameti kendinden menkul bir kendilik haline getirmektedir. Neo-düalist bundan böyle insanların nasıl hissettiklerinden söz etmez; fakat tümellerin özellemelerinden bağımsız olarak varoldukları tarzda insanlardan bağımsızca sürüklenen, bir ölçüde kendinden kaim kendilikler olarak hislerden söz eder. Gerçekten de o, acıları tümelleri model alarak şekillendirir. O halde onun acıların bedenden ayrı olarak varolabileceğini “sezebilmesinde” şaşılacak bir şey yoktur; çünkü bu sezgi yalın bir tümellerin tikellerden bağımsız olarak varolabileceği sezgisidir. Görünüşü gerçekliği *olan* bu özel türdeki yüklem öznesi – fenomenal acı – yalnızca acı çeken kişiden soyutlanmış acının acılığı (painfulness) olup çıkar. Kısacası, o tümel *acılığın* (painfulness) kendisidir. Karşıtlığı daha bir vurgulayarak ifade edecek olursak, insanların zihin hallerinin tam tersine, zihinsel tikeller tümel olup çıkar.

Fenomenal olanı niçin cisimsiz diye düşünürüz? sorusuna vermek istediğim cevap o halde şudur: Bizler fenomenal olanın cisimsiz olduğunu düşünürüz; çünkü Ryle’in da ifade ettiği üzere, bir acıya sahip olmayı oküler metaforlarla – aklın gözü önünde tuhaf bir tikel türünün bulunması olarak – düşünmekte ısrar ederiz. Bu tikel bir tümele, yüklem öznesi olarak cisimleşmiş bir niteliğe dönüşür. Bundan dolayı neo-düalistler, acıların nasıl hissedildiğinin acıların ne olduğunu açıklamanın temel yolu olduğunu söylediklerinde ve daha sonra Smart’ı bir takım sınırların nedensel rolünün acı için özsel olduğunu düşündüğü için eleştirdiklerinde, konuyu değiştirmektedirler. Smart insanların acı içinde olmalarına temel teşkil eden şeyden söz etmektedir; oysa Kripke gibi neo-düalistler bir şeyin *acı* olması için neyin temel olduğundan söz ederler. Neo-düalistler, “acının temel özelliği olan şeyin ne olduğunu bilme iddianızın epistemolojik temeli nedir?” sorusundan korkmaz; zira onlar şeyleri acılar yalnızca asli *bir* özelliğe – yani, acı hissine – sahip olacak ve dolayısıyla hangi özelliklerin onlar için özsel di-

ye görüleceği ile ilgili tercih âşikâr hale gelecek şekilde tanzim etmişlerdir.

Şimdi gelin bu altbölümden çıkan sonuçları özetleyelim. Niyetsel/yönelimsel olanı cisimsiz olanla ilişkilendirmenin biricik yolunun, onu fenomenal olanla özdeşleştirmek olduğunu ve fenomenal olanı cisimsiz olanla özdeşleştirmenin yegane yolunun da tümelleri kendinden kaim kendilikler haline getirmek olduğunu ve böylelikle onları tikellerden yapılmış soyutlamalardan ziyade – onlara zamansal-mekânsal olmayan bir ikamet yeri vermek suretiyle – tikeller olarak düşünmek olduğunu söyledim. Başka bir deyişle, tümel-tikel ayrımı sahip olduğumuz *biricik* metafiziksel ayrım; zamanın-mekânın dışında olması şöyle dursun, mekânın dışındaki herhangi bir şeyi de hiçbir şekilde harekete geçirmeyen biricik ayrımdır. Tümel-tikel ayrımı zihinsel-fizikî ayrımından değil, zihinsel-fizikî ayrımı tümel-tikel ayrımından beslenir. Dahası, acıların ve inançların kendisinden meydana getirildiği şey olarak zihin-malzemesi nosyonu, tam tamına “tümellerin kendisinden yapılmış olduğu şey” kavramı ne kadar anlam taşıyorsa, o kadar anlamlıdır. Tümellerin statüsü konusunda Realistler ve Konseptüalistler arasında süregelen kavga boş ve anlamsız bir kavgadır; çünkü zihnin ne olduğu konusunda, onun tümellerin kendisinden meydana geldiği şeyden meydana gelmiş olması dışında, hiçbir fikrimiz yok. Hem Lockeçu ideyi ve hem de Platoncu bir Formu inşa ederken tamı tamına aynı süreci izleriz – biz yalnızca bir şeyden tek bir özelliği (kırmızı olma, acı içinde olma ya da iyi olma özelliğini) çıkartır ve daha sonra onu sanki onun kendisi yüklem bir öznesiymiş ve muhtemelen aynı zamanda nedensel etkinlik merkeziymiş gibi ele alırız. Platoncu bir Form, sadece izole halde ve nedensel ilişkileri sürdürmeye muktedir olduğu düşünülen bir özelliktir. Fenomenal bir kendilik de tamı tamına budur.

3- Zihin-Beden Problemlerinin Çeşitliliği

Bu noktada, zihin-beden problemini feshetmiş/dağıtmış olduğumuzu söylemek isteyebiliriz. Çünkü kabaca konuşulduğunda, bu problemi akledilir olmayan, çözümsüz bir problem olarak görmek için yapılması gereken biricik şey, kendi adımıza, nominalist olmak ve bireysel özellikleri kerameti kendinden menkul kendilikler haline getirmeyi kararlı bir şekilde reddetmektir. Bu takdirde, fenomenal oldukları için fizikî olamayan, kendilerine acı adı verilen kendiliklerin/entitelerin varolduğu fikriyle boşu boşuna vakit kaybetmeyeceğiz. Biz Wittgenstein’i takip ederek, “aldatıcı bir acı görünüşü” diye bir şeyin olmadığı olgusunu zihinsel diye adlandırılan özel bir ontolojik türle ilgili alışılmadık bir olgu olarak değil, fakat yalnızca bir dil oyunu ile ilgili bir mülahaza – insanların ağızlarından çıkan kelimeleri hissettikleri şeyin karşılığı sayma mutabakatına sahip bulunduğumuz mülahazası – olarak ele alacağız. Bu “dil-oyunu” görüş noktasından, bir insanın her ne olursa olsun hissettiğini düşündüğü şeyi hissettiği olgusunun, Anayasanın Anayasa mahkemesinin olduğunu düşündüğü şey olduğu ya da topun eğer hakem onun öyle olduğunu düşünüyorsa, kirli olduğu olgusundan daha fazla ontolojik önemi yoktur. Yeniden Wittgenstein’i takip ederek, niyetsel/yönelimsel olanı yalnızca fonksiyonel olanın bir alt türü olarak ve fonksiyonel olanı da bir bakışta gözlemlenebilir bir özellikten ziyade, atfedilmesi bir bağlam bilgisine bağlı olan özellik türü olarak ele alacağız. Niyetsel/yönelimsel olanı fenomenal olanla hiçbir ilişkisi olmayan bir şey ve fenomenal olanı da nasıl konuştuğumuzla ilgili bir mesele olarak görmeliyiz. Şimdi zihin-beden probleminin, Locke’un kelimelerin nasıl anlam kazandıkları ile ilgili talihsiz yanlışının ve onunla kombine bir şekilde, Platon’un sıfatlardan sanki onlar isimmiş gibi söz etme yönündeki budalaca çabasının bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefî problemlerin çözümleri hızla gözden uzaklaştıkça, bundan bu problem de payını alır. Fakat, bu teşhislere ulaşmış ol-

makla bir şeyleri çözmüş olduğumuzu düşünmek aptalca olur. Bu, tıpkı psikiyatristin bir hastaya mutsuzluğunun, kendisini babasıyla özdeşleştirme yönündeki sersemce çabasıyla birlikte, annesinin onu hadım etmek istediği yolundaki yanlış inancının sonucu olduğunu açıklamasına benzer. Hastanın ihtiyaç duyduğu şey, hata ve yanlışlarının listesi değil, daha çok bu hataları nasıl yaptığına ve bu yanlışlara nasıl düştüğüne dair bir kavrayıştır. Eğer zihin-beden probleminden kurtulacaksak, aşağıdakilere benzer soruları cevaplayabiliyor olmamız gerekir:

Acılar ve sinirlerin muhtemel özdeşliği hakkındaki nisbeten önemsiz sorular nasıl oldu da, insanın hayvanlardan “türce farklı” olup olmadığı – insanın sadece değer sahibi olmaktan çok onur/yücelik (dignity) sahibi olup olmadığı – sorusuyla her zaman karıştırıldı?

İnsanların Locke ve Platon’un özel felsefî karışıklıklar yaratmaya başlamalarından uzun süre önce de, bedenın öldükten sonra bile yaşamaya devam ettiğini düşündüklerini göz önünde bulundurursak, zihni yalnızca fenomenal ve niyetel/yönelimsel durumların toplamı olarak ele almakla bir şeyleri dışarıda bırakmış olmaz mıyız?

Bilgi sahibi olma kabiliyetimiz ile zihinlere sahip olmamız arasında bir bağlantı yok mu ve bu, yalnızca kayıtlar gibi kişilerin de niyetel/yönelimsel niteliklere sahip olduğu olgusuna atıfta bulunularak izah edilebilir mi?

Bütün bunlar güzel sorular; ancak şimdiye kadar söylediğim hiçbir şey onlara cevap vermemizi sağlamıyor. Öyle sanıyorum ki, düşünceler tarihi dışında hiçbir şey bu sorulara cevap veremeyi sağlamayacaktır. Hasta nasıl ki sorunlarına cevap bulmak için geçmişini yeniden yaşamaya ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde felsefe de *kendi* sorularına cevap bulmak için geçmişini yeniden yaşamaya ihtiyaç duyar. Buraya kadar çağdaş zihin filozoflarının alışılmış tarzıyla, sanki “fenomenal,” “fonksiyonel” ve “mekânsal” gibi terimler konuyu tartıştığım açık vokabüleri oluşturuyorlarmış gibi, bunlar ve benzeri terimlerin etrafında dolanıp durdum. Fakat bize zihin-beden problemini sunan dili yaratan filo-

zoflar, bu vokabüleri veya ona yakın herhangi bir vokabüleri kesinlikle kullanmadılar. Etrafımızda *bir yerde gerçek*, çözülemez felsefî bir problem olması *gerektiğini* düşünmemizi sağlayan sezgilere nasıl ulaştığımızı anlamak durumundaysak, modern jargonumuzu bir tarafa bırakmalı ve kitapları bize bu sezgileri veren filozofların vokabüleri içinde düşünmeliyiz. Wittgenstein-cı görüşüme göre, bir sezgi asla bir dil oyununa aşinalıktan daha az ya da daha fazla bir şey değildir; bu yüzden sezgilerimizin kaynağını keşfetmek için kendimizi oynarken bulduğumuz felsefî-dil oyununun tarihini yeniden yaşamalıyız.

Az önce “feshettiğim/dağıttığım” “zihin-beden” problemi, düşünce tarihinin farklı noktalarında ortaya çıkan ve birbiriyle ilişkili bir problem yumağı üretecek şekilde iç içe geçmiş nosyonların sadece birkaçıyla ilişkilidir. “Niyetsel/yönelimsel bilinç hallerinin sinirsel hallerle nasıl bir ilişkisi vardır?” ve “Acı gibi fenomenal özellikleri nörolojik özelliklere nasıl bağlarız?” gibi sorular, benim “bilinç problemi” adını vereceğim problemin parçalarıdır. Bu problem, “ben gerçekten yalnızca bu et ve kemik yığını mıyım?” gibi kişilik/kişi olma (personhood) hakkındaki felsefe öncesi problemlerden ve “değişme ile ilgili kesinliğe nasıl sahip olabiliriz?,” “değişmeyenin bilgisi nasıl mümkündür?,” “değişmeyen bilinerek nasıl bizde içselleşebilir?” gibi bilgi hakkındaki Grek felsefî problemlerinden ayrıdır. İsterseniz, bir insan varlığının et ve kemik yığından daha fazla bir şey olmasını “kişilik/kişi olma problemi” (personhood) diye adlandıralım. Bu problem, felsefe öncesi ölümsüzlük arzusunda belli bir şekil, Kantçı ve Romantik insan yüceliği/onuru (dignity) tezinde ise başka bir şekil alır – fakat her iki arzu da bilinç ve bilgi ile ilgili problemlerden çok farklıdır. Her ikisi de, ölüp yok olan hayvanlardan oldukça farklı bir şey olduğumuz iddiamızı ifade etmenin yollarıdır. Yine isterseniz insanlar ve hayvanlar arasındaki can alıcı farklılığın, bizim *bilebilmemiz* – yalnızca tikel olguları değil, aynı zamanda tümel hakikatleri, sayıları, özleri, ezelî-ebedî olanı da bilebilmemiz – olduğu mealindeki Grek iddiasının nasıl açıklanacağı problemini, “akıl problemi” olarak adlandıralım.

Bu problem, Aristoteles'in bilmeye dair hilomorfik yorumunda, Spinoza'nın rasyonalist açıklamasında ve Kant'ın transendental yorumunda farklı şekiller almıştır. Fakat bu sorunlar hem iki farklı şey (biri mekânsal diğer gayrı mekânsal (nonspatial)) arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkındaki sorunlardan, hem de ölümsüzlük ve ahlakî onurla/yücelikle ilgili sorunlardan farklılık gösterir. Bilinç problemi beyin, ham hisler ve beden hareketleri etrafında merkezileşir. Akıl problemi – hepsi de bizim “daha yüksek güçlerimiz” olan – bilgi, dil ve zekâ/zihin (intelligence) ile ilgili konular etrafında döner. Kişilik problemi ise, özgürlüğün ve ahlakî sorumluluğun nitelikleri üzerinde odaklaşır.

Bu üç problem arasındaki ilişkilerden bir kısmını sınıflandırmak için, “sırf fiziksel” – “beden,” “madde,” merkezi sinir sistemi, “doğa” ya da “pozitif bilimlerin inceleme nesnesi” – olanın aksine zihinlere sahip olan varlıkları izole etme yollarının bir listesini ortaya koyacağım. Filozofların şu ya da bu zamanda zihinsel olanın göstergeleri olarak gördükleri özelliklerin – tamamı değilse bile – bazıları şunlardır:

- 1- Kendini ispat edilemezcesine/tartışılmazcasına bilme yeteneği (“imtiyazlı nüfuz etme”)
- 2- Bedenden ayrı varolma yeteneği
- 3- Mekânsal olmama (mekânsal olmayan bir parçaya ya da “unsura sahip olma”)
- 4- Tümelleri kavrama yeteneği
- 5- Varolmayana temas etme yeteneği (niyetsellik/yönelimsellik)
- 6- Dil kullanma yeteneği
- 7- Özgürce eylemde bulunma yeteneği
- 8- Sosyal grubumuzun bir parçasını teşkil etme, “bizden biri” olma yeteneği
- 9- “Dünya içindeki” herhangi bir nesneyle özdeşleştirilmeye elverişli olmama

Bu uzun bir listedir ve kolaylıkla genişletilebilir.⁵ Fakat bir zihne sahip olmanın ne demek olduğu ile ilgili bu farklı öneriler arasından geçerek ilerlemek önemlidir; çünkü her biri filozofların zihin ile beden arasındaki ortadan kaldırılamaz düalizmde ısrar etmelerine katkıda bulunmuşlardır. Filozoflar biricikliğimize ilişkin sezgimize “sağlam felsefî bir temel” kazandırmak için insan hayatının bazı ayırt edici özelliklerine yapışıp kalırlar. Bu sağlam temeller o kadar değişkendir ki, natüralizmler ve materyalizmler, geniş bir ontolojik (epistemolojik ya da lingüistik) geldiği aşmaya yönelik umutsuz teşebbüsler olarak bir kenara bırakılmadıkları takdirde, genellikle yüzeysel şekilde doğru, ancak yararsız şeyler olarak görülürler. Onlara yararsız şeyler gözüyle bakılmaktadır; çünkü biricikliğimizin, naturalistin büyük çaba sarfederek doldurmaya çalıştığı boşlukla – her ne türde ve hangi boşluk olursa olsun – hiçbir ilişkisi yoktur; ama naturalistin ardında açtığı başka bir boşlukla her türden ilişkisi vardır. Bilhas- sa da, bizim acılarla sınırlar arasındaki ilişkiyle ilgili bütün soruları ve – yukarıda (1) deki – tartışılmazlıktan doğan benzeri soruları çözmüş olsak bile, hâlâ en iyi durumda zihinsel olanın diğer emareleri arasında sadece (2) ve (3)’ü ele almamız gerektiğine işaret edilir. Yine de akılla (özellikle [4],[5] ve [6]) ve kişilikle (özellikle [7], [8] ve [9]) ilgili her şey ebediyete kadar belirsiz kalmaya mahkûmdur.

Ben bu hususun çok doğru olduğunu ve ayrıca bilinç probleminin, ona daha önce gereken önemin verilmiş olması durumunda son zamanların felsefesinde olduğu kadar kaygı verici hale gelmiş olmayacağım düşünüyorum. Sinirlere olduğu kadar acılara da sahip olma anlamında, hayvanların hepsiyle değilse bile, çoğuyla aynı düzeydeyiz; oysa muhtemelen onlarla ne akıl ne de kişi olma bakımından bir ortaklığımız bulunuyor. Ancak ve ancak fiziksel olmayan (nonphysical) *herhangi bir* iç (inner) hale iyeliğin (possession) şu ya da bu şekilde (3) aracılığıyla (4) ya

5 Benzer bir liste ve bu listedeki çeşitli kalemler arasındaki ilişkiler üstüne aydınlatıcı yorumlar için, Herbert Feigl, *The "Mental" and The "Physical"* (Minneapolis, 1967).

da (5) ile ilişkili olduğunu varsaydığımızda ham (raw) hisler üstüne düşen ışığın temsili zihinsel hallere yansıyacağını ve böylelikle bizi kuşatan dünyaya ayna olma kapasitemizi de aydınlatacağını düşünebiliriz. Bir kez daha, yalnızca hayatın kendisinin (hatta fetusun, beyni-hasara uğramış insanın, yarasanın ya da tırtılın hayatının) kişiliğe benzer özel bir kutsiyete sahip olduğu kabulü, ham hisleri anlamamanın ahlakî sorumluluklarımızı anlamamıza yardım edebileceğini düşünmemize yol açar. Her iki kabulde de sık sık başvurulmaktadır. Bu kabullerin ya da varsayımların ileri sürülme nedenlerini anlamak, ilgili terimlerin anlamlarına dair bir kavrayıştan ya da onların gösterdikleri kavramların analizinden ziyade, entelektüel tarih ile ilgili bir kavrayışı gerektirir. Ben, zihin ile ilgili tartışmaların tarihini biraz özetlemek suretiyle, akıl probleminin, hiç kimsenin canlandırmayı gerçekte istemediği epistemolojik görüşlere dönmeden ortaya konamayacağını göstermeyi umut ediyorum. Dahası, sonradan geliştireceğim şu öneriye temel sağlamak istiyorum: Kişilik/kişi olma problemi bir problem değil, insanî durumun tasviridir; yani o felsefî çözüm bekleyen bir problem değil, geleneksel felsefenin kültürün geri kalanıyla kopukluğundan yakınmanın yanıltıcı bir yoludur.

Bununla birlikte, bu bölümde yukarıdaki listede yer alan bütün maddeleri tartışmayıp, yalnızca (2), (3) ve (4)'ü – bedenden ayrı olma, mekânsal olmama (non-spatiality) ve tümellerin kavranmasını – ele alacağım. Diğer maddeler hakkında söylemek istediğim şeylere müteakip bölümlerde sıra gelecek. Sonraki bölümde (1) – “ayrıcalıklı giriş” – ile dördüncü ve altıncı bölümlerde (5) ile (6)'yı – niyetsellik/yönelimsellik ve dil kullanma yeteneğini – tartışacağım. Kişilikle ilgili maddeleri – (7), (8) ve (9) – ayrı olarak ele almayacak olsam bile, kişilik nosyonunu ele alma tarzımı dördüncü bölümün dördüncü altbölümünde, yedinci bölümün dördüncü altbölümünde ve sekizinci bölümün üçüncü altbölümünde özetleyeceğim. Bu bölümde şu soruyu mümkün mertebe ayrıntılı olarak ele alacağım: Bilincin neden akıl ya da kişi-

likle/kişi olmayla hiçbir ilişkisinin olmadığı düşünmemiz gerekiyor? Tümellemeleri kavrama, bedenden ayrı olma ve mekânsal-olmama şeklindeki üç konuyu ele alarak ulaştığım şu sonuca yöneleceğim: Eğer bu tarihsel bakımdan farklı üç nosyonun birbirinden farklı olduğuna inanıyorsak, bu durumda bilginin insanî varlıkları doğaya ayna olmaya yetenekli hale getiren özel bir Aynavari-Öz tarafından mümkün kılındığı nosyonu cazibesini yitirecek demektir. Bu yüzden bir iç hayata, bir bilinç akışına iyeliğin akılla ilişkili olduğunu düşünmeyeceğiz. Bilinç ve akıl bu tarzda bir kez birbirinden ayrıldı mı, o zaman kişilik olduğunu iddia ettiğim şey – bilgiden çok bir karar meselesi, ortak bir özün kabülünden çok topluluk içindeki bir başka varlığın kabulü olarak – görülebilir.

4- Tümellemeleri Kavrama Olarak Zihin

İrkımız kendisini tikel durumlara işaret etmekle – uçurum ve yağmur ikazı, doğum kutlaması ve ölüm yıldönümleri – sınırlamış olsaydı, aklın doğasıyla ilgili bir problem olduğu hiç düşünülmecekti. Ama şiir insandan insan, doğumdan doğum ve ölümden ölüm olarak söz eder ve matematik bireysel ayrıntıları dikkate almamakla övünür. Şiir ve matematik, kendilerinin-bilincine vardıklarında – İon ve Theaetetus gibi insanlar kendilerini inceleme nesneleriyle özdeşleştirdiklerinde – tümellemelerin bilgisi hakkında genel bir şey söylemenin zamanı gelmişti. Felsefe, paralel dağ sıralarının Batıya doğru uzandığını bilmekle, sonsuza uzanan paralel çizgilerin hiçbir zaman birleşemeyeceklerini bilmek arasındaki farklılıkla, Sokrates’in iyi bir insan olduğunu bilmekle iyiliğin ne olduğunu bilmek arasındaki farklılığı incelemeyi üstlendi. Böylelikle ortaya şu soru çıktı: Dağlarla ilgili bir şeyler bilmekle çizgilerle ilgili bir şeyler bilmek, Sokrates’i bilmekle İyi’yi bilmek arasındaki benzerlikler nelerdir? Bu soruya beden’in gözüyle Zihnin Gözü arasında yapılan ayrıma

göre cevap verildiğinde, νοῦς (*nous*) – düşünce, zekâ, sezgi – insanı hayvanlardan ayıran şey olarak tespit edildi. Biz modernler olayları geriye bakarak değerlendirmenin verdiği nankörlükle, bu oküler metaforun Batı düşüncesinin kurucularının muhayyilesini zaptetmesinin hiçbir özel nedeni olmadığını söyleriz. Ama zaptetti; çağdaş filozoflar hâlâ onun sonuçlarını hesaplıyor, yarattığı problemleri analiz ediyor ve her şeye rağmen onda dikkate değer bir şeyin bulunup bulunmadığını soruyor. θεωρία (*theoria*) olarak “temaşa”, evrensel kavramların ya da hakikatlerin bilgisi fikri, Zihnin Gözünü daha iyi bilgi türü için vazgeçilemez model haline getirir. Bu bilgi türünü (bir şeye tesadüf etme ya da onu ayakları altına alma ya da onunla cinsel temas içine girme yerine) bir şeye *bakma* olarak görmekten, Grek dilinin mi ya da Yunanlının ekonomik şartlarının mı yoksa isimsiz bir pre-Sokratiğin boş fantezisinin mi sorumlu olduğunu sormak boşunadır.⁶

Bu model ve onunla birlikte Zihnin Gözü dikkate alındığında, zihin ne olmalıdır? Herhalde, bedenden, gözle görülemeyen paralellik gözle görülebilen dağ sıralarından ne kadar farklıysa, o kadar farklı olan bir şey. Buna benzer bir şey elde mevcuttu, çünkü şiir ve din insansı bir şeyin ölüm esnasında bedenden ay-

6 Dewey, Zihnin Gözü metaforunu bilginin değişmez olması gerektiği yolundaki nosyonun sonucu olarak görür.

Bilme teorisi, görme eyleminde vuku bulduğu varsayılan şeyin peşi sıra şekillendirildi. Nesne ışığı kırar ve öyle görünür; o göze ve optik bir aygıtı sahip olan kişiye göre bir farklılık yaratır, fakat hiç kimse görülen nesnenin kendisini görmez. Gerçek nesne, muhteşem ulaşılamazlığı ile öylesine sabitleşmiş bir nesnedir ki, ona bakan herhangi bir gören zihin için bir kraldır. Seyirci bilgi teorisi, kaçınılmaz sonuçtur. (*The Quest for Certainty* [New York, 1960], s. 23).

Optik metaforun mu doğru bilginin nesnesinin ezelî-ebedî ve değişmez olması gerektiği anlayışını yoksa bu ikincisinin mi optik metaforu belirlediğine karar vermek zordur. Karşılaştırın A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936) ikinci bölüm. Bununla birlikte, kesinlik arayışı ve optik metafor, değişmezlik ve ezelilik-ebedilik nosyonları terk edildikten sonra da var olmaya devam eder – sözün gelişi, C.D. Broad'ın “eliptik hiçbir şey zihnimin önünde değilse, peninin (madeni paranın, çev.) başka bir biçimde görünmek yerine niçin eliptik görünmesi gerektiğini anlamamanın çok zor” olması temelinde duyu-verisi argümanı. (*Scientific Thought* [London, 1923], s. 240).

rıldığını ve kendi başına varolduğunu ileri sürmüşlerdi.⁷ Paralellik tam da paralel çizgilerin nefesinin bizatihi kendisi – dağlar ortadan kalktığında onlardan geriye kalan gölge – olarak düşünülmüş olabilir. Zihin ne kadar temiz olursa, paralellik benzeri kendilikleri kavramaya o kadar uygun hale gelir. Bundan dolayı, seleflerinin metafiziksel aşırılıkları söz konusu olduğunda, hayatı m pişmiş aşı su katarak geçiren Aristoteles bile, ruh konusunda başka hiçbir şey söz konusu olmasa da aklın “ayrılabilir” olduğu fikrinde değerli bir şeyler bulunduğunu ima eder. Aristoteles, Rylecılar ve Deweyciler tarafından “ruhun” insan bedeninden ontolojik olarak, kurbağanın havadaki sinekleri yakalama ve yılanlardan kaçma yeteneklerinin kurbağanın cisminden ayrı olması kadar ayrı olduğunu düşünerek düalizme karşı koyduğu için övülür. Fakat bu “naturalistik” ruh görüşü Aristoteles’i, aklın, sözün gelişi, kurbağalık (deyim yerindeyse, tümelliğini açıkça bilinen tekil kurbağadan alır) formunu alma gücüne sahip olduğu ve bu vesileyle bir kurbağa haline gelmeksizin onu kendine malettiği için, aklın (νοῦς) gerçekten de çok özel bir şey olması gerektiğini öne sürmekten alıkoyamadı. O – her ne kadar insanî faaliyetlerden pek çoğunu açıklamak için böylesi garip bir yarı-tözün öne sürülmesine kurbağanın faaliyetlerini açıklamak için ihtiyaç duyulmasından daha fazla ihtiyaç duyulmasa da – cisimsiz bir şey olmalıdır.⁸

7 Bunun ψυχή, gölge ve nefesle bağlantısı konusunda C.A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit* (Oxford, 1966), s. 88 ve 7. bölüme, van Peursen’in atıfta bulunduğu Bruno Snells’in *Discovery of the Mind* (Cambridge, Mass, 1953) adlı kitabında yer alan pasajlarla R.B. Onians’ın *The Origins of European Thought*, Cambridge, Mass, 1951) adlı kitabına birlikte bakınız. Onians’ın θυμός ile ψυχή (s.s 93 ff.) arasındaki ilişki hakkındaki tartışması ya nosyonun bilme ile ne kadar az ya da savaşıma, seks ve genelde hareketle ne kadar çok bağlantısı bulunduğunu açıklar. Felsefe-öncesi dönemde bu iki nosyonun νοῦς’la ilişkisi konusunda Snell’in çalışmasının Platon’un “ruhun gözü” olarak νοῦς tanımının zikredildiği ve imajların kavranışı olarak νοεῖν’in arkaik kullanımına atıfta bulunarak açıklandığı birinci bölümüne bakınız. Amaçlarımız açısından önemli olan şey, onun yalnızca cisimsiz ve görülemez bilgi nesnesi (geometricinin bilgisinde olduğu gibi) nosyonu geliştirildiğinde – van Peursen’in ifade ettiği gibi, “iç ve dış dünya” arasında açık bir ayırım yapıldığında – ortaya çıkmasıdır. Karşılaştırınız van Peursen, ss. 87,90.

8 Aristoteles’in zekân/zihnin ayrılabilir olduğu yolundaki bu argümanı pek açık biçimde sunduğunu düşünmüyorum. (ve *De Anima* m. 4’deki aktif ve pasif zekâ/zihin arasındaki ilişkiler hakkındaki zorluk onun böyle bir ayırımı tasarlayıp tasarlamadığını anlamamızı

Filozoflar, Aristoteles'in Platon'un tümellere dair konuşmasıyla ve onun seyirci bilgi teorisiyle (spectator theory of knowledge) hiç tanışmamış olmasını ya da onun *Entwicklung*unun (gelişmesinin, çev) *De Anima* (Ruh Üzerine) III, 5 ve *Metaphysics* (Metafizik) XII gibi pasajların gençlik eserleri olarak görülmelelerini sağlayacak kadar uzun sürmüş olmasını çok dilediler.⁹ Fakat, suçu Aristoteles'in ya da yorumcularının üstüne yıkmaya çalışmanın bir kez daha anlamı yoktur. Bir zamanlar, tıpkı bedenin gözünün tikelleri, onların bireysel renklerini ve şekillerini kendine mal ederek bilmesi metaforu gibi, genel hakikatleri tümelleri içselleştirerek bilme metaforunun da, köylünün gölgeler arasında geçen hayata beslediği inancın entelektüeldeki muadili haline gelecek kadar güçlü olduğu öne sürülmüştü. Bir yanda Tanrıyla dolayimsız bir ilişki (Tanrı'dan başlayan südür, Tanrı'nın yansıması) olarak neo-Platoncu bilgi yorumlarıyla diğer tarafta yeryüzüne daha dönük neo-Aristotelesçi hilomorfik soyutlama yorumları arasında gidip gelen çok çeşitli formlar içinde, tümelleri-temaşa edebilmeye-muktedir olduğu-için-cisimsiz bir şey olarak ruh kavramı, iki bin yıl boyunca Batılı filozofun "insanın neden biricik olduğu" sorusunun cevabı olarak varlığını sürdürdü.

imkânsız hale getiriyor) Fakat onun takipçileri bunun, onu *De Anima* 408b 19-20 ve 413b 25vd'nı yazmaya sevk eden argüman olduğunu varsaymışlardır ve benim daha iyi bir önerim yok. Bkz Mortimer Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes* (New York, 1967), s.220, Adler burada standart Tomistik argümanın hilomorfik soyutlama açıklamasından üstünkörü türetildiği pasajlar olarak 429a 18-b23'ü zikreder. "Platoncu yabancı ot" olarak "ayrılabilirliğin" Deweyci bir yorumu ve bu konuda Randall'ın atıfta bulunduğu şeyin Werner Jaeger tarafından ele alınışı için bakınız. J.H.Randall, *Aristotle* (New York, 1960). Keza bkz, Marjorie Grene, *A Portrait of Aristotle* (London, 1963), ss.243ff. Grene'in bu noktadaki şaşkınlığım paylaşıyorum.

- 9 İlgi çekici karşıt bir görüş için, bkz T.H.Green, "The Philosophy of Aristotle," (*Collected Works* [London,1885], III, ss.52-91). Green, *De Anima* III,5'i hem Platon hem de *Posterior Analytics* [*İkinci Analitikler*]’e göre, holizm ve somut evrenselin keşfi doğrultusunda bir ilerleme olarak değerlendirir. Aklıma gelmişken, keza, Green, Locke'un talihsiz bir şekilde aldırmadığı "duyum ve duyum bilinci" arasındaki ayrımı öngörmesi dolayısıyla Aristoteles'i (s.81 de) metheder. Kenny'i izleyerek, aşağıda Locke'un hatasının Descartes'in zihin nosyonunu dönüştürmesinin bir sonucu olduğunu öne sürüyorum.

Böylece, varlığımızın iki yanı arasına bu şekilde tesis edilen gerilim Isabella'nın kopya (ape) ve öz tiradına benzer pasajlarda gelenekselleşmiş ifadesini buldu:

Fakat insan, kibirli insan
 Büründü bir parça otorite zırhına
 En emin olduğu şey de en cahil olan –
 Tıpkı, cennetin kapısında
 Melekleri ağlatmak için, böylesi fantastik hileler yapan
 kızgın bir maymun gibi
 Ölümlü oluşumuza gülen
 Öfkemize sebep
 Aynavari Özümüz¹⁰

Aynavari Özümüz -Skolastiğin “entelektüel ruh”u – aynı zamanda Bacon’ın “insanın,” “şeylerin ışınlarının kendi hakikî oluş derecelerine göre yansıdığı parlak ve pürüzsüz bir aynanın doğasından ziyade temizlenip parlatılmadığı takdirde, daha çok hurafe ve hileyle dolu büyümlü bir aynaya benzediği” “zihni”dir.¹¹ Bu on yedinci yüz yılın başındaki kibir, kendi içimizde, Yeni Bilim’den, Descartes’in düşünen ve yer kaplayan töz arasında yaptığı ayırmadan, idelerin örtüsünden ve “modern felsefe”den çok

10 William Shakespeare, *Measure for Measure*, II,iii,11. 117-123. “Aynavari öz”ün burada “entelektüel ruh” olduğu, yani tanrıyı yansıttığı için aynavari” olduğu yolundaki tez için J.V. Cunningham, “‘Essence’ and *The Phoenix and the Turtle*,” *English Literary History* 19 (1952), s.266’ya bakınız. The O.E.D. bu “aynavari” anlamı vermez, fakat Cunningham ikna edicidir ve (referansını Cunningham’a borçlu olduğum) *Arden Shakespeare*’in editörleri tarafından takip edilir. Shakespeare burada beylik bir mecazı değil, özgün bir mecazı kullanıyor görünüyor. Görünüşe bakılırsa, Aziz Paul’de ya da başka herhangi bir standart nosyonda “*speculum obscurum*”a yönelik kinaye yoktur. Ruh ve ayna arasındaki analogiler tarihi için bkz Herbert Grabes, *Speculum, Mirror und Looking Glass* (Tübingen,1973), ss. 92ff. (“Geistig-Seelisches als Spiegel”). *İnsanın aynavari özü* ifadesi felsefeye ilk defa C.S.Peirce tarafından 1892’de – Peirce’in şaşılacak şekilde “bir kişinin genel bir düşünce ihtiva eden bir sembol dışında hiçbir şey olmadığı” görüşünü doğrulamada ve “grup zihinler”in varoluşunu tesis etmede önemli olduğunu düşündüğü – “moleküler protoplazm teorisi” başlığını taşıyan bir denemeye sokuldu. (*Collected Works*, ed. Charles Hartshorne ve Paul Weiss [Cambridge, mass, 1935], 6.270-271 ile karşılaştırın).

11 Francis Bacon, *Advancement of Learning*, *Works* içinde II. kitap, ed. James Spedding ve Robert Ellis (Boston, 1861), VI,276.

daha önce hissedilen bir bölünmeyi ifade eder. Aynavari Özümüze felsefî bir doktrin değil, eğitim görmüş insanların okudukları her sayfada önceden varsayıldığını tespit ettikleri bir resimdir. O iki nedenle ayna – ayna gibi – dir. Herşeyden önce, o hiç değişmeden yeni formlar – maddî aynalar gibi duyusal formlar yerine, entelektüel formlar – alır. İkincileyin, aynalar bir çok şeyden daha saf, daha iyi işlenmiş, daha ince ve daha hoş bir maddeden yapılır.¹² Aynavari özümüz, diğer aynı ölçüde büyücek ve gözle görülür organlarımızla birlikte davranışlarımızı açıklayan dalağımızın tam aksine, doğasıyla ilgili bilgisizliğimizden dolayı bizimle dalga geçseler bile, meleklerle paylaştığımız bir şeydir. On altıncı yüz yıl entelektüellerinin doğa üstü dünyası, tıpkı onunla kurduğumuz münasebetin Platon'un vizyon metaforuna göre şekillenmesi gibi, Platon'un İdealar dünyasını model almıştı.

Şimdilerde ne Platoncu İdealara inanan ne de duyusal ve entelektüel ruh arasında ayırım yapan pek fazla kişi var. Ama Aynavari Özümüzle ilgili imaj, tıpkı Isabella'nın bizim onu kavrayamayacağımızı bildiren sitemi gibi, bizimledir. Bir ahlâkî başarısızlık duygusu, felsefenin – “daha yüksek olanla” en fazla ilgili disiplin olarak – bizi kendi doğamızın daha fazla bilincine varmamızı sağlayamadığı bir yakınma duygusuyla karışmış durumdadır. Söz konusu doğanın belirli bir bilgi türünde – en yüksek ve en saf şeylerin bilgisinde: Matematikte, felsefenin bizatihi kendisinde, teorik fizikte, tümelleri konu edinen herhangi bir şeyde – en açık bir biçimde duyumsanan ayırıcı karakterini kendisinin oluşturduğu hâlâ hissedilir. Tümellerin mevcut olmadığını – yani onların *flatus vocis* [salt bir ad, kelime veya ses, çev]

12 Bacon'ın “ruh tözlerin en basitidir” iddiası için a.g.e. s.242 ile karşılaştırın. Bacon iddiasını desteklemek için Virgil'den Lucretçi bir pasaj iktibas eder: *purumque reliquit / aethereum sensum atque aurai simplicis ignem* (Aeneid, VI, 747). Ruhun bilgiye muktedir olmak için bir takım çok özel hassas materyallerden yapılmış olması gerektiği nosyonu, Anaxagoras'a kadar geri gider. Antikite tümüyle manevi/tinsel *νοῦς* ile çok özel, çok saf bir maddeden yapılmış *νοῦς* arasında gidip geldi. Bu kararsızlık, mekânsal-zamansal olmayanın tahayyül edilemezliği ve aklın kendisinin kavradığı mekânsal-zamansal-olmayan formlara ya da hakikatlere benzemek zorunda olduğu nosyonu dikkate alındığında, kaçınılmazdı.

olduklarını – öne sürmek kendi biricikliğimizi tehlikeye atmak-
tır. Zihnın beyin olduğunu ima etmek, bizim teoremleri ve sen-
fonileri, tıpkı dalağımızın siyah sıvı salgılaması gibi, salgıladığı-
mızı telkin etmektir. Profesyonel filozoflar bu “kaba ve ham re-
simler”den, ellerinde on yedinci yüzyılın sonunda yapılmış – da-
ha az kaba ve ham oldukları düşünülen – başka resimler bulun-
duğu için kaçarlar. Fakat aklın doğasının “daimi bir problem” ol-
duğu ve biricikliğimizden kuşku duyan herhangi birinin matema-
tik çalışması gerektiği hissi sürmektedir. Homerik kahramanlara
can veren *θυμός* (*thymós*), Aziz Paul’un *πνεύμα* (*pneúma*)’sı ve
Aquinas’ın aktif zeka nosyonları bütünüyle farklı nosyonlardır.
Fakat şimdiki hedeflerimiz açısından onları, Isabella’nın yaptığı
gibi, *Aynavari Öz* ifadesinde bir araya getirebiliriz. Onların hep-
si, kadavraların sahip bulunmadığı ve ayırt edici bir şekilde insa-
na ait şeylerdir. Achilles’in sergilediği güçler/kuvvetler Theaete-
tus’un ya da Havarilerin veya Aziz Thomas’ın sergilediği güc-
ler/kuvvetler değildi; fakat skolastiğin “entelektüel özü” Ho-
mer’le Anaxagoras arasında güç kazanan, Platon tarafından ka-
nonik forma büründürülen, Aristoteles tarafından yumuşatılan ve
sonra da (Aziz Paul’de) yeni ve kesin bir şekilde öte-dünyacı di-
nî kültle iç içe geçen düalist nosyonları miras aldı.¹³ Rönesans

13 Descartes için elde mevcut bulunan sağduyunun müphem beden ve ruh düalizmi başka her-
hangi bir şey kadar Kitab-ı Mukaddes’in anadildeki tercümelerinin vokabülerinin bir ürü-
nüydü. Dolayısıyla, Kartezyen ayrımın nasıl yeni ve dar kafalı olduğunu görmek için Ki-
tab-ı Mukaddes’in yazarlarının Kartezyen “bilinç” ile “duygudan yoksun cansız (insensa-
te) madde” arasındaki karşılığa çok benzeyen herhangi bir şeyi akıllarından geçirmemiş
olmaları dikkate değerdir. Yahudi konsepsiyonları ve onların St.Paul’e etkileri için Onians,
Origins of European Thought, ss.48 vd bakınız. Zihin felsefesindeki modern yazarların ak-
sine St.Paul’un bizzat kendisinin bedeni (*σῶμα*) öldükten sonra yakılan şeyle özdeşleştir-
mediğine dikkat çekmek yararlı olabilir. J.A.T Robinson’a göre “*σῶμα* ‘kişilik’ kelimemi-
zin en yakın muadili olduğu halde, ikincisi *σάρξ* (flesh)dir” (*The Body: A Study in Pauli-
ne Theology* [London, 1952], s.28; karşılığı Keith Campbell, *Body and Mind* [New York,
1970], s.2deki şu ifadeyle mukayese edin: “Kim olduğunuzu biliyorsanız bedeninizin ne
olduğunu söylemek kolaydır: o sizi toprağa verdikleri zaman cenaze kaldıncısının gömdü-
ğü şeydir.”) Robinson’un söylediği gibi (s.31), *σῶμα* ve *σάρξ* insanın ayrı *parçaları* de-
ğildir, aksine “farklı şekilde değerlendirildiğinde insanın bütünüdür”. *Parçalara* bölünmüş
insan nosyonu, Platon’dan sonra, filozof-olmayanlara bile doğal görünmez; bkz van Peur-
sen, *Body, Soul, Spirit*, 6.bölüm. *σῶμα*, *σάρξ*, *ψυχή* ve *πνεύμα*’nin Paul tarafından Karte-
zyen-olmayan tarzlarda kullanılmasının örnekleri için, bkz 1 *Corinthians* 15:35-54.

hümanistlerinin “ayna” imajında, Homeros’la Augustine, Plotinus’la Thomas arasındaki farklılıklar – pek azı filozofların onunla ilgili olarak söylemeyi ümit ettikleri şeyi tahmin edebilse de, herkesin filozofların haklarında bir şeyler bildiklerini varsaydığından emin olduğu – muğlak ancak empatik bir düalizm – kopya ve öz – meydana getirecek şekilde törpülendi. Yakın zamanların zihin felsefesi bu belirsiz karışımı – yani, insanın Aynavari Özünü – post-Kartezyen “bilinç” ya da “farkındalık” nosyonuyla biraraya getirmeye yöneldi. Müteakip altbölümde onların birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını göstermeye çalışacağım.

5- Bedenden Ayrı Olarak Varolma Kapasitesi

Argümanın araya zorla dahil edildiği daha önceki altbölümde ortaya çıkan yegane husus, hilomorfik bir bilgi konsepsiyonundan – bilginin nesnesinin tam ve kusursuz *temsillerine* sahip olmaktan ziyade, öznenin nesneyle özdeş hale gelmesi olduğunu ifade eden bilgi anlayışından – yapılan “ayrılabilir” cisimsiz bir *voûç* karakterinin Thomistik (ve muhtemelen Aristotelesçi) çıkarımıydı. Bu argüman ile düalizme ilişkin çeşitli Kartezyen ve çağdaş argümanlar arasındaki farkı görmek için, bu iki epistemolojinin birbirinden ne kadar farklı olduğunu anlamamız gerekir. Her iki epistemoloji de Doğanın Aynası imajına dayanır. Fakat Aristotelesçi anlayışta akıl, içsel bir göz tarafından tahkik edilen bir ayna değildir. O aynı anda hem göz hem de aynadır. Retinal imajın *bizatihi kendisi* “herşey haline gelen akıl” için bir model oluşturur; oysa Kartezyan modelde o retinal imajlara göre şekillenen kendilikleri *tahkik eder*. Tözsel kurbağa ve yıldız formları Aristotelesçi akla doğrudan girerler ve orada – kurbağaların ve yıldızların aynalarda yansıtıldığı şekilde *değil de*, tamı tamına kurbağalarda ve yıldızlarda varoldukları şekliyle bulunurlar. Descartes’ın – “modern” epistemolojinin temeli haline gelen – anla-

yışında, “zihin”de bulunan şey *temsillerdir*. İç göz, bu temsilleri, aslına uygunluklarına kanıt olacak bir işaret bulmak umuduyla inceler.

Antik dünyada skeptisizm, ahlakî bir tavır, bir hayat tarzı, günün entelektüel modalarının istek ve gösterişlerine bir tepki olduğu halde,¹⁴ Descartes’ın *First Meditations* (*Birinci Meditasyonlar*)’ı söz konusu olduğunda skeptisizm mükemmelen belirli, kesin, “profesyonel” bir sorundu: Zihinsel olan herhangi bir şeyin zihinsel olmayan herhangi bir şeyi temsil ettiğini nasıl bilebiliriz? Zihnin Gözünün gördüğü şeyin bir ayna (hatta tahrif eden bir ayna – büyümlü bir ayna) mı yoksa bir örtü mü olduğunu nasıl bilebiliriz? İç temsil olarak bilgi anlayışı bize, Aristoteles’in modeli sadece tuhaf gelecek kadar doğal, (Pyrrhoncu “pratik” skeptisizmin tam karşıtı olan) Kartezyen skeptisizm de, Platon’un ve Aristoteles’in onunla hiç karşılaşmamış olmasıyla eğlenecek kadar, “felsefî düşünmenin” bir parçasıymış gibi görünür. Fakat iki modelin de – hilomorfik ve temsili – aynı ölçüde tercihle ilgili bir konu olduğunu görürsek, tek tek her birinden çıkan sonuçların da o kadar tercihle ilgili şeyler olduğunu, herhalde görebiliriz.

14 “Şüphesi, duyu-tecrübesinin örtüsünü kaldıran bir araç olmaktan çok, insan hayatını kirlüten ve onu yurttaşlarıyla sonsuz çatışmalara götüren cerehâtı temizlemenin bir aracı olan” “Eudaimonistik pratik-hikmet felsefesi” olarak Grek skeptisizmi hakkında Philip P. Hallie (*Scepticism, Man and God* [Middletown, Conn., 1964], s7) bakınız. İdelerin örtüsü nosyonunun Grek skeptisizminde, nasıl bir rol oynadığı açık değildir fakat onun buradaki rolü Lockeçu-Berkeleyci ve Kantçı geleneğin onu merkezî hale getirdiği tarzda merkezî olmaktan çok tesadüfî ya da arızî bir rolmüş gibi görünür. Charlotte Stough (*Greek Scepticism* [Berkeley, 1969], s.24) Pyrrhon’u τὸ φαινόμενόν’u “gerçek dünyayı kendi bakışından gizleyen özne ile nesne arasındaki bir perde” olarak gören kişi diye tanımlar. Bununla birlikte, τὸ φαινόμενόν’un zihnin tartışılmazcasına önünde olan, tartışılmazcasına bilinebildiği için saf zihinsel olan Lockeçu ideye benzediği hususu açık değildir. Tartışılmaz şekilde bilinebilir olan zihinsel kendilikler sınıfı anlayışına en yakın düşen kadim düşünce, Stoacı καταληπτική φαντασία doktrindir (karş. Stough, ss.38-40), fakat bu nesnesine tam olarak tekabül eden ve *dolayısıyla* tasdiği zorunlu kılan bir temsil olarak tanımlanır ki, bu da Locke’un ide anlayışından farklılık gösterir. Aynı zamanda, bkz., Josiah B. Gould, “Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers,” *Review of Metaphysics* 27 (1974), 261-288, bilhassa ss. 277 ve devamı.

“Why Isn’t the Mind-Body Problem Ancient?” [“Greklerde Niçin Zihin-Beden Problemi Yoktur?”]¹⁵ başlığını taşıyan makalesinde Wallace Matson, Grekleri, on yedinci yüz yılın zihin beden ayırımına bakış tarzından ayıran başlıca noktayı şöyle dile getirir:

Grekler, bir zihin kavramından hatta bedenden ayrılabilir bir zihin kavramından yoksun değildi. Fakat Homer’dan Aristoteles’e zihin ve beden arasındaki ayırım çizgisi, bir şekilde çizildiği zaman, zihinle beden arasındaki sınır, duyu algısıyla ilgili süreçler beden tarafına yerleştirilecek şekilde çekilmişti. Yunanlılarda zihin-beden problemi olmamasının nedenlerinden biri budur. Bir diğeri ise, “duyum ile zihnin (ya da ruhun) ilişkisi nedir?” gibi bir cümlenin Grekçe’ye tercüme edilmesinin zor, neredeyse imkânsız olmasıdır. Bu zorluk, filozofların ona yükledikleri anlamda “duyum” kelimesinin Grekçe muadilini bulmakta yatmaktadır. Duyum felsefeye tam olarak, bir bilinç halinden, dışsal uyaranların doğası ya da hatta dış uyaranın varlığına bağlanmadan söz etmeyi mümkün hale getirmek için dahil edildi.¹⁶

Matson’ın işaret ettiği her iki hususu da, Grekçe’de “bilinçli haller” ya da “bilinç hallerini” – iç hayattaki olayları – “dış dünyadaki” olaylardan ayırmanın bir yolunun bulunmadığını söyleyerek özetleyebilirim. Öte yandan Descartes, “düşünmeyi,” şüphe etmeyi, anlamayı, doğrulamayı, olumsuzlamayı, istemeyi, reddetmeyi, tahayyül etmeyi ve hissetmeyi kapsayacak şekilde

15 Wallace Matson, “Why Isn’t the Mind-Body Problem Ancient?,” *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend and Grover Maxwell (Minneapolis, 1966), ss. 92-102.

16 Matson, “Mind-Body Problem,” s.101. O, ne *αἰσθησις* ne de *αἰσθημα*’nın “duyum”un muadilleri olarak görülemeyeceğini öne sürer. *φαντασμα* baştan çıkarıcı bir ihtimaldir, fakat Aristoteles’in onu kullanımını “zihinsel imge” olarak tercüme etmek bile kuşkudan uzak değildir ve kimse bir acıyı bir *φαντασμα* olarak adlandıramaz. Aquinas’ın *phantasma* nosyonunu yorumlamanın güçlüğü konusunda, bkz Anthony Kenny, “Intellect and Imagination in St.Thomas,” *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny (Garden City, N.Y., 1969), ss.293-294. Matson’ın bu alıntının son cümlesinde işaret ettiği noktayı, Thomas Reid’in “duyum” terimine ilişkin yorumu desteklemektedir. Bkz, onun *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, Mass., 1969), s.249 (ve II. Deneme, ayrıca pek çok yerde)

kullandı ve rüyamda ışığı görüyor olsam bile, “tam ve gereği gibi konuşulduğunda, bendeki bu şeye his adının verildiğini ve onun düşünmeden başka bir şey olmayan bir anlamda kullanıldığını” söyledi.¹⁷ Descartes, bu konuşma tarzını bir kez sağlamlaştırınca, Locke için “ide”yi Grekçe hiçbir karşılığı bulunmayacak tarzda “düşünme edimi sırasında anlama yetisinin nesnesi olan herhangi bir şey” ya da “düşünmede zihnin dolayumsuz her nesnesi” anlamında kullanmak mümkün hale geldi.¹⁸ Kenny’nin ifa-

17 *Meditation II*’de Descartes, işe, “düşünen şeyi” “zihin ya da ruh ya da anlama yetisi ya da akıl” (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) olarak tanımlayarak başlar ve hemen “Düşünen bir şey nedir?. Düşünen şey, şüphe eden, anlayan, doğrulayan, olumsuzlayan, isteyen, reddeden ve keza tahayyül eden ve hissedenen bir şeydir”e geçer. (italikler benim); “*Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*”) Sonra yukarıda alıntılanan ikinci pasajla devam eder (*hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*). Üç metnin tamamı, *Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié (Paris, 1967), vol.II (Haldane ve Ross tercümesinin vol. I ss. 152-153) ss. 184-186 da yer almaktadır. Keza, bkz, *Principles I*, 9. Parça: “Düşünme kelimesiyle bizde olup biten her şeyin bilincinde olmayı anlıyorum” (*tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes*). Ve yalnızca anlama, isteme, tahayyül etme değil, fakat aynı zamanda hissetme (*sentir*)de burada düşünmeyle aynı şeydir”. (*Oeuvres Philosophiques III*, s.95; Haldane ve Ross, I, s.22). *Res Cogitans*’ı “bilinç” olarak tercüme etmek konusunda, bkz Robert McRae, “Descartes’ Definition of Thought” in *Cartesian Studies*, ed. R.J.Butler (Oxford, 1972), ss.55-70.

18 İlk alıntı *Essay*’den (I,i,8) ikincisi ise “Second Letter to the Bishop Worcester”’dendir. Zihinsel olanın emaresi olarak dolayumsuzluk, (dolayumsuzluğun kriterinin de tartışılmazlık olmasıyla) bu ve benzeri pasajlardan dolayı felsefede sorgulanmadan benimsenen bir ön kabûl haline geldi. Felsefede sık sık olduğu gibi, neolojistik kullanım “ayırt edici bir biçimde felsefî olan” konu ve meseleleri anlamının bir emaresi olup çıktı. Bu yüzden Hume’u “bu başlık altındaki vülger formdan çıkan bütün sonuçlar felsefenin tespit ve tasdik ettiklerine doğrudan karşıttır. Çünkü felsefe bize zihne görünen ve zihne bağlı her şeyin algıdan başka bir şey olmadığını söyler; oysa vülger, algıları ve objeleri birbirine karıştırır ve hissettiğimiz ve gördüğümüz şeylerin tam da kendisine ayrı sürekli bir varoluş yükler” derken buluruz (*Treatise*, I,iv,ii). Jonathan Bennett “Locke’un düşüncesine kendi algı ve anlam yorumu – ya da imalı bir biçimde, ‘ide’ terimini hem duyu-verisini ve hem de kavramları” kapsayacak şekilde kullanımı – için bir anahtar olarak “ide”yi tek bir anlama gelecek şekilde kullanma çabası egemen olmuştur” diyerek dikkat çeker ve bunun “duyumsal olanı entelektüel olana gereğinden fazla asimile etmekten doğan sürekli yanlışını cisimleştirdiğini ve onun bu hatayı Berkeley, Hume ve empirist gelenekte yer alan diğerleriyle paylaştığını” söyler. (Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* [Oxford, 1971], s.25) Ancak bu yanlış Descartes’a kadar gider ve rasyonalist gelenekte de aynı şekilde vücut bulmuştur. Bu, Wilfrid Sellars’ın “verilmişlik çerçevesi” diye adlandırdığı, her iki geleneğe de ortak olan şeyin bir parçasıdır ve Hegel’den etkilenmiş olanların her zaman boy hedefi olmuştur. Karş., Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963) ss.127 ve 155-156. Sellars ve Bennett’in şikâyetleri H.L.Prichard tarafından ve ondan da önce üçüncü bölümün ikinci altbölümünde kısaca tartıştığım T.H.Green tarafından dile getirilmişti.

de ettiği gibi, *İde* kelimesinin modern kullanımı Locke yoluyla Descartes'tan t rer “ve Descartes ona bilinçli olarak yeni bir anlam vermiştir....onu sistematik olarak insan zihninin içerikleri için kullanmak yeni bir hareket noktasıydı”.¹⁹ Daha da önemlisi, Grek ve Ortaçağ geleneklerinde, hatta felsefî sanatında Descartes-Locke'un ide kullanımıyla örtüşen hiçbir terim yoktur. Üstelik, hem acıların, hem de açık ve seçik idelerin tek ve biricik bir İ G z önünde resmi geçit yaptığı bir i mekân olarak insan zihni konsepsiyonu da olmamıştı. Elbette *foro interno* ve benzeri içindeki  z mlmeleri şekillendiren cazip zımni düşünce nosyonları vardı.²⁰ Yenilik, içinde bedensel ve algısal duyumların (Descartes'ın ifadesiyle, “duyum ve muhayyilenin bulanık idelelerinin”), matematiksel doğruların, ahlakî kuralların, Tanrı idesinin, depresif haletiruhiyelerin ve şu anda “zihinsel” olarak adlan-

19 Anthony Kenny, "Descartes on Ideas," *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney (Garden City, N.Y., 1967), s. 226. Descartes'in *tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant* olarak "pensee" ve "*cette forme de chacune de nos pensees, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ses mêmes pensées*" olarak "ide" tanımlamalarına bakınız (*Replies to Second Objections*, Alquié edisyonu, II, 586). Ancak, John Yolton meseleyi Kenny (ve Descartes'in temsil edici algı doktrininin dolaysız skolastik gerçekçi gelenekten katı ve muhtemelen hatalı bir kopuşu ifade ettiği yolundaki geleneksel çizgiyi – burada ele almakta olduğum çizgi – sürdüren Alquié ve diğer yorumcularla birlikte) ile birlikte ele alır. "Ideas and Knowledge in Seventeenth Century Philosophy" (*Journal of the History of Philosophy* 13 [1975], 145-165) adlı makalesinde o Descartes'in *Third Meditation* (Alquié, II, 439)'daki "*une maniere ou façon de penser*" olarak "ide" karakterizasyonunu, Descartes'in skolastik doğrudan realizmle uyuşan düşüncelere ilişkin bir "eylem" teorisini savunduğunun kanıtı olarak zikreder. Bu ve diğer çalışmalarında, Yolton, epistemolojik skeptisizmin Descartes ve Locke'un yarattığı temsilci bir algı teorisinden türeyişile ilgili bildik hikayeyi (mesela Etienne Gilson ve J.H. Randall'a ortak) gereğinden basit olabileceğini öne sürmüştür. Benzer bir düşünme tarzı, Brian O'Neil tarafından *Epistemological Direct Realism in Descartes's Philosophy*'de benimsenmiştir. (Albuquerque, N.M., 1974), ss.96-97: "Descartes'in uzun süren mücadelesi, *esse obiectivum* teorisini ve basit doğalar doktrininin muhafaza etme ve birbiriyle ilişkilendirme çabasıydı". O'Neil Jean Wahl ile, Descartes'in "*ait exprime les deux conceptions fondamentales et antinomiques du réalisme*" konusunda uzlaşır; biri Thomizm benzeri bir şeye dayanırken diğeri idelerin örtüsü gibi şeye dayanır ve bu düşüncelerin bazıları kendi kesinliklerini temsiller olarak garanti altına alırlar. Eğer Yolton'un revizyonist Locke ve Descartes okuması doğruysa, o zaman kişi şu anda Descartes'in yarattığı epistemolojik problematik olarak düşünülen şeyin doğuşunun tarihini aramak zorunda kalacaktır. Ancak, ben burada Kenny'nin daha tanıdık yorumunu devam ettireceğim.

20 Sözü'n gelişi,bkz, Platon *Sophist* 263E.

dırdıklarımızdan geriye kalan her şeyin sözde-gözlemin objeleri olduğu tek ve biricik bir iç mekân nosyonuydu. İçerideki gözlemcisiyle birlikte böylesi bir iç arena, Eski ve Ortaçağ düşüncesinin muhtelif evrelerinde öne sürülmüştü, fakat bu hiçbir zaman bir problematiğin temelini şekillendirecek ölçüde yeterince uzun süre ciddiye alınmamıştı.²¹ Fakat on yedinci yüz yıl onu, idelerin örtüsü problemini, yani epistemolojiyi felsefenin merkezine yerleştiren problemi ortaya koymaya imkân verecek ölçüde ciddiye aldı.

Descartes bir kez “düşünmeden başka bir şey olmayan” “hissin” “kesin anlamını” icat edince, tümelleri-kavrama-olarak-

21 Adler (*Difference of Man*, ss.217-218) Matson ile “Aristotelesçi metafizik ve psikoloji çerçevesi içinde bir zihin-beden probleminin mevcut bulunmadığı” konusunda uzlaşır; fakat “sözün gelişi, Platon’un Descartes’ı Aristoteles’in anlayabileceğinden çok daha iyi anlayabileceğini iddia eder; özellikle de Descartes’ın zihni ve bedeni varlık bakımından ayrı tözler olarak ayırmasını ve zihnin bedenden bağımsız olduğu yolundaki Kartezyen görüşünü. Ancak ben Platon ve Aristoteles arasında bu noktada gerçek bir fark olduğundan şüpheliyim; Matson’ın görüşü eşit ölçüde her ikisine de pekâlâ uygulanabilir. Öte yandan, Gilson’un Thomas’ın Aristoteles’i eleştirmek için kullandığı Augustinusçu gelenekteki öğeleri, Descartes’ın tam anlamıyla geri getirdiği görüşünde dikkate değer ve haklı bir şeyler bulunduğunu kabul ediyorum. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles arasındaki Coleridgeci tercih, yerinde bir tercih gibi görünüyor. Dahası, Augustinus’ta, onun hem duyuyu ve hem de aklı kapsayan “düşünme” nosyonunun özgünlüğünü göstermek için Descartes’tan alıntılanan pasajlara oldukça yakın olan pasajlar vardır. Gareth Matthews (“Consciousness and Life,” *Philosophy* 52 [1977], 13-26) *Contra Academicos*, 3.parça.ı, 26.bölüm’den çarpıcı bir örneği alıntılar ve şu yorumda bulunur:

Hem “iç”i hem de “dış”ı olan varlık olarak insan resmi öylesine basmakalıp, (bize görüldüğü kadarıyla) öylesine sağduyuya ait bir resimdir ki, onun nasıl olup da bu kadar çarpıcı bir biçimde modern olduğunu anlamakta zorluk çekeriz. Bununla birlikte, onun modernliğini değerlendirmek için, Descartes’tan önceki ifade edilişlerine şöyle bir göz atmak yeterlidir. Onun, öncesinde ve Augustinus’un zamanıyla Descartes’ın zamanı arasında olmasa bile, Augustinus’ta ilginç öncellerini bulabiliriz.

(Matson’ınki gibi) Mathew’in görüşü de bana, salt Kartezyen bir tuhaflıktan ziyade, Ryle’in makinedeki hayalet anlayışına saldırdığı zaman, temel bir insanî sezgiye hücum etmekte olduğu iddiasının yararlı bir tashihi gibi görünüyor. Böyle bir iddia sözün gelişi Stuart Hampshire tarafından (“Critical Study” of *The Concept of Mind*, *Mind* 59 [1950], 237-255, özellikle 2.altbölüm) öne sürülmüştür. Öte yandan Hampshire’in eleştirisi, Kartezyen temsilci algı ve insanların “iç mekân”ı doktrinlerinin apaçık yeniliği, eğer insan Hellenistik felsefeyi okur ve Rönesans düşüncesinde Stoacıların rolünü kavratsa azalacaktır yolundaki iddia tarafından (Michael Frede ile yaptığım bir söyleşide bana yöneltilmiştir) takviye edildi. Eğer Frede ve özellikle de Yolton 19.dipnotta tartışılan meselelerde haklıysalar, o zaman bu temalara ilişkin felsefî tartışmanın tarihinde, benim anlattığım hikayenin (ki Gilson-Randall yazılı tarih geleneğinden ödünç alınmıştır) izin verdiğinden çok daha fazla süreklilik vardır.

akıl ile duyum ve hareketten sorumlu canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımı temasımızı kesmeye başladık. *Yeni* bir zihin-beden ayrımı gerekli olmuştu – “bilinç ve bilinç olmayan şey arasında bulunduğunu ilan ettiğimiz bir ayrım. Bu, insanın fakülteleri arasında yapılan bir ayrım değil, iki olay dizisi arasındaki bir ayrımdı; öyle ki bir dizideki bir çok olayın diğer dizideki bir çok olayla paylaştığı pek çok karakteristik vardı, ama biri yer kaplayan, diğeri ise yer kaplamayan “tözdeki” bir olay olduğu için birbirlerinden *toto caelo* [tümüyle, çev] farklıydılar. Bu insanın iki yönü, hatta parçaları arasındaki bir ayrımdan ziyade iki dünya arasında yapılmış bir ayrıma benziyordu. Royce gibi filozofların “İdeal Dünyası” Rönesans’ın Aynavari Özünün prestijini ve gizemini miras almıştır; fakat bu, insanın bir parçasının asla olamayacağı bir tarzda kendine-yeten bir dünyaydı.²² Zihnin bedenden ayrı bir şekilde tahayyül edilebilir olduğunu göstermek, bu yüzden kaynağını Aristoteles’ten alan geleneğin projesinden tümüyle farklı bir projeydi. Aristoteles’te tümelleri, onları maddede somut hale getirmeden alan fakülte “ayrılabilirdi” ve insanın (Hristiyanlık gibi felsefe-dışı kaygılardan yardım görmeden) onu, bedenin sahip olduğu özel bir güç, erişkin her bir insan bedenine iliştilmiş ayrı bir töz ya da belki ne kadar insan ve melek varsa hepsi tarafından paylaşılan tek bir töz olarak görmenin gerekli olup olmadığını söylemesi zordur. Aristoteles, ikinci-

22 Royce’un “İç Hayatın yeniden Keşfi” (*The Spirit of Modern Philosophy* [New York, 1892] adlı kitabının üçüncü bölümünün başlığı) ve gerçek dünyanın “zihinsel” olmak zorunda olduğu (XI.bölümde muzafferane bir şekilde çıkardığı sonuç) anlayışına giden yolu açan şey olarak Kartezyen sübjektivizm tanımına bakınız. Keza Levejoy’un *The Revolt Against Dualism* (La Salle, III.,1930) adlı kitabının Descartes’ı tahtından indirmek isteyenlere karşı idelerin örtüsünün şuna inanan herkes için bir problem olduğunda ısrar ettiği I.bölümüne bakınız. Söz konusu inanç şudur:

İnsanın asli ve evrensel inancı, onun zapt olunamaz realizmi, onun bir yandan ne kendisi ne de sadece kendisinin itaate hazır gölgeleri olan realitelerin ortasında, kendi aşkın varlığının dar sınırlarını aşan bir dünyada bulunduğu ; ve diğer yandan kendisinin her nasılsa bir şekilde bu sınırların ötesine geçebildiği ve bu dışsal varlıkları onların aşkınlıklarını bozmadan, kendi hayat pusulası içine dahil edebildiği yolundaki iki-yönlü inancıdır. (s.14)

Aristoteles, Aquinas, Dewey ya da Austin için bu “realizm” yapay ve Royce’un idealizmi kadar zorlama görünür.

sinin ölümden sonra yaşama imkânının sunduğu bildik cazibe de dikkate alındığında, birinci alternatifle ikinci alternatif arasında gidip geldi. Ortaçağ felsefesi ise ikinci ve üçüncü seçenekler arasında tereddüt yaşadı. Fakat bütün bu tartışmalardaki ihtilaf “bilincin” ölümsüzlüğü değil, *aklın* yok edilemezliği ile ilgiliydi.²³

- 23 Bu yüzden Augustinus “On the Immortality of the Soul” adlı risalesine bütün argümanların en basiti ve en kesini olarak gördüğü şeyle başlar: ruh ölümsüzdür çünkü o ezeli-ebedî bilimin öznesidir. Sözün gelişi, ikinci bölümde şöyle söyler: “İnsan bedeni değişir oysa akıl değişmezdir. Zira hep aynı şekilde varolmayan her şey değişkendir, fakat iki artı ikinin dört ettiği doğrusu hep aynı şekilde varolur....Bu akıl yürütme türü, o halde, değişmezdir. Öyleyse, akıl değişmezdir.” (*Concerning the Teacher and On the Immortality of Soul*, çev.George Leckie [New York, 1938], s.61). Platon’un *Phaidon*’u ile on yedinci yüz yıl arasında, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili standart *felsefi* argüman her zaman bizim hayvanların yapamadıkları şeyi yapma – salt tikel olgular yerine değişmez hakikatleri bilme – yeteneğimiz etrafında dönüp durmuştur. Hatta Descartes bile, zihin ve beden arasındaki farka ilişkin tam olarak yeni bir konsepsiyona kapıları açmış olmasına rağmen, standart konuma dönme eğilimindeydi ve bedenin hayvanlarla paylaştığımız eylemlerin tümünden sorumlu olduğunu söylüyordu – sözün gelişi, tehlikeden kaçma. Bu yüzden, *Fourth Responses* [*Dördüncü Cevap*]’ta, Descartes, refleks hareketin “zihnin yardımı olmaksızın” meydana geldiğini ve bunun “bir kurdun bedeninden yansıyıp koyunun gözüne gelen ışığın korkuyla kaçma hareketine yol açmasından” daha fazla şaşırtıcı bir şey olmadığını söyler. (*Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié, II, 671; Haldane ve Ross, II, 104). Fakat duyguyu bir düşünme türü olarak ele alması, onu, kaçışımıza eşlik eden dehşet duygusunun bir benzerinin yanında olmadığı yolundaki (ne Aristoteles’in ne de Augustinus’un öne sürmek için herhangi bir nedene sahip olmadıkları) paradoksal iddiaya zorlamış görünmektedir. Alquié edisyonun III.cildinin 885.sayfasındaki Henry More’a bir mektuptaki (February 5, 1649) argümana bakınız. Buna benzer pasajlarda “akıl yürütme” ile “bilinçlilik” arasındaki “düşünce”nin belirsizliği son noktaya ulaşır. Descartes paradokstan kaçınmak ve gelenekle olan bağı devam ettirmek için ilk anlama, yer kaplayan ve yer kaplamayan töz düalizmini inşa etmek için ise ikinci anlama ihtiyaç duyar. Konuyla ilgili Kartezyen metinlerin tahlili ve Descartes’in sonraki felsefeye etkisine dair iyi bir yorum için bkz., Norman Malcolm, “Thoughtless Brutes,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46 (1973), 5-20. Malcolm, bununla birlikte, Descartes’in acıları ve düşünceleri neden aynı tözde içerilecek şekilde bir araya getirdiği yolundaki sorunun, tahayyül etmede, istemede, duyumsamada, hissetmede ortak olan şeyin, tümünde de, “bir bilinçli yönelmişlik/niyetlilik” olması olduğu söylenerek, cevaplandırıldığını düşünür. (Malcolm, “Descartes’s Proof That His Essence Is Thinking,” *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, s.317.not) Başka bir deyişle, Malcolm niyetselliğin/yönelimselliğin, Descartes’in *cogitatio* ve *pensée* altında birleştirmek istediği bütün şeyleri birleştirmek için yeterli olduğunu düşünür. Bu isteğin acılar için geçerli olduğunu düşünmüyorum. Ne olursa olsun, lingüistik temsillerin gerçek niyetselliği/yönelimselliği ile Aquinas’ın ayrı tuttuğu (Sellars’ın adlandırdığı şekliyle) duyumların sözde-niyetselliği/yönelimselliği paralel gider. Tam anlamıyla açıklama gerektiren bu paralellik, Descartes tarafından gerçekleştirilir. Ya da, başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, açıklama gerektiren şey, tam olarak “bilinçli bir yönelmişlik/niyetlilik” ifadesindeki “bilinçlilik/ farkındalık” nosyonunun kökenidir. Gerçek ve sözde-niyetsellik/yönelimsellik arasındaki ayrım hakkında, bkz., Sellars, “Being and Being Known,” *Science, Perception and Reality*.

Zihin artık akılla eş anlamlı olmaktan çıkar çıkmaz, tümel hakikatleri kavramamız dışında bir şeyin, zihnin göstergesi olma işlevi görmesi zorunlu hale geldi.

Eğer Descartes'ta acıların, rüyaların, bellek-imağlarının, doğru algılarla, kuruntu kabilinden algıların Tanrı, sayı ve maddenin nihai bileşenleri kavramıyla paylaştıkları ortak bir faktör ararsak, onda belirgin bir öğreti olmadığını görürüz. Descartes bize yer kaplayan şey ile yer kaplamayan şey arasındaki ayrıma dair açık bir kavrayışa sahip olduğumuzu söyler ve bu kavrayışa (sonlu olan ile sonsuz olan arasındaki ayrımın açık bir kavrayışına sahip olduğumuzu iddia edebilmemizle aynı basit anlamda) sahip oluruz; fakat bunun mevcut haliyle konunun esasını teşkil eden sınır durumlarda (tekillerin duyusal kavrayışı) en küçük faydası olmaz. Çünkü, akıl-olarak-zihin ile bilinçlilik-olarak-zihin arasındaki farklılığı meydana getiren şey, tam da, “duyu ve tasavvurun karışık ideleri”nin statüsüdür.

“Descartes’ın bulmuş olduğu ortak faktör nedir?” sorusuna vermek istediğim cevap “şüphe edilemezlik”tir; yani acıların, tıpkı düşünceler ve inançların çoğunda olduğu gibi, fizikî her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğu yerde, öznenin onlara sahip olduğundan şüphe edemeyeceği türden şeyler olması olgusudur. Bu cevabı verdiğimiz takdirde, Royce’un “Descartes’ın iç hayatı yeniden keşfi” diye adlandırdığı şeyi bilincin hakikî özünün – görünüş ile gerçeklik ayrımının, başka her yerde olduğu halde, onda olmamasının – keşfi olarak görürüz. Ne var ki, böyle bir cevap vermenin doğuracağı sıkıntı, Descartes’ın kendisinin hiçbir zaman açıkça böyle bir cevabı vermemiş olmasıdır. Bundan ötürü, onu haklı göstermek için yapabileceğim en iyi şey, Descartes’ın Aristoteles ve Aquina’nının ayırmış olduğu çeşitli kalemleri bir araya getirmesini açıklamak için *bir şeye* ihtiyaç olduğunu, yapılacak başka bir şey olmadığını ve şüphe edilemezliğin *First Meditation (Birinci Meditasyonlar)*’un yazarının yüreğine, kendi kavramsal devrimi için doğal bir motif olarak görünecek kadar yakın olduğunu söylemektir.

Margaret Wilson, bizim Descartes'ta, zihin-beden düalizmi (tasvirini yapmakta olduğum revizyonist çizgiler boyunca geliştirilmiş bir düalizm) için “şüpheden doğan” basit bir argüman bulabileceğimizi kaydeder. Bu argüman varoluşundan şüphe edebileceğimiz şeyin, Leibniz'in yasası gereği, varoluşundan şüphe edemeyeceğimiz şeyle özdeş olamayacağını söyler. Wilson'un söylediği gibi, bu argümanın “hatalı olduğu evrensel olarak kabul edilmiş”tir.²⁴ O, başka nedenlerle değilse bile, Leibniz'in yasası niyetsel/yönelimsel niteliklere uygulanamayacağı için hatalıdır. Fakat, diye devam eder Wilson, *Sixth Meditation* (*Altıncı Meditasyon*)'deki düalizm için getirilen argüman bu hatalı argümanın bir versiyonu *değildir*. O bunun yerine, (terimin, Descartes'ın yalnızca üç töz – düşünce, yer kaplama ve tanrı olarak – kabul etmesi anlamında “töz” nosyonu ile aynı gibi görünen) “tam bir şey” nosyonuna geri döner. Can alıcı öncül şudur: “Ben bir şeyin, o, $\emptyset$ 'dan (fiziksel bir nitelik) yoksun olsa bile, x 'e (psikolojik bir nitelik) sahipse tam bir şey olabileceğini açık ve seçik bir şekilde anlayabiliyorum”. (s.14)

Wilson'un analizinin doğru olduğunu ve onun, “yakın zamanların özcülerinin” sezgiye müracaatları’nın daha iyi bir temele dayanıp dayanmadığından şüphe ederken, bu argümanın bir bütün olarak, “açık ve seçik algı ile ‘salt algı’ arasındaki ayırmadan daha iyi olmadığını” söylediğinde de haklı olduğunu düşünüyorum. (s.14) Ancak, bana göre, Wilson'un analizinin ortaya koyduğu temel soru, Descartes'm kendisini, hem acıları hem de matematiksel bilgiyi ihtiva eden bir şeyin nasıl olup da, iki şeyden ziyade “tam bir şey” olduğuna inandırmayı başarabildiği sorusudur. Bu soru da sonra, “*penser*”e, onu hâlâ, *voûç* ve *intellectus*'un ayrı tözlerin adları olarak âşına kılındığı tarzda, ayrı bir tözün adı olarak gördüğü halde, genişletilmiş “bilinç” anlamını nasıl olup da verebildiği sorusuna indirgenir. Benim görüşüme

24 Margaret Wilson, “Descartes: the Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness,” *Nous* 10 (1976), 7-8. bakınız. Wilson'a bu bölümün taslağına yönelik dikkatli, itinalı ve yararlı yorumlarından dolayı minnettarım.

göre, daha önce söylemiş olduğum üzere, “özcü sezgiler” ile “açık ve seçik algılar” her zaman dile seleflerimiz tarafından yerleştirilen lingüistik alışkanlıklara yapılan müracaatlardır. Bundan dolayı, açıklanması gereken şey, Descartes’ın bir araya getirmenin “sezgisel” olduğuna kendini nasıl ikna edebildiğidir.

“Şüpheden doğan argümanın”, hiçbir erdemi ya da değeri olmadığı teslim edildiğinde, ben yine de onun fiilen ikna edici hale getirdiğimiz güdülerin anahtarı olarak hizmet eden “iç güdüsel olarak inandığımız şeyler için kötü nedenler bulma” örneklerinden biri olduğunu düşünüyorum. Burada sözü edilen sezgi, benim kanaâtime göre, tartışılmaz tarzda bilinen matematiksel doğrular (ispatlamaları bir tür fenomanal canlılıkla ve diskürsif olmayan bir tarzda açık ve seçik bir biçimde algılanır hale getirilecek şekilde ortaya konunca) ve şüphe götürmez anlık bilinç hallerinin ortak bir şeye – tek bir töz içinde bir araya getirilmelerine imkân sağlayan bir şeye – olduklarıdır. Bu yüzden, Descartes şöyle söyler:

Şimdi ideler konusuna gelince, onları kendilerinin ötesindeki herhangi bir şeye bağlamayıp sadece kendi başlarına düşündüğümüz takdirde, tam ve gereği gibi söylendiğinde, yanlış olamazlar; çünkü ister bir keçi ister düşsel bir yaratığı hayal edeyim, diğerini değil de, birini hayal ettiğim daha az doğru değildir.²⁵

Ressamlar tarafından yaratılmış hayali varlıklardan söz ederken, şöyle der Descartes:

eserleri katışıksız bir biçimde uydurma ve mutlak anlamda yanlış olan bir şeyi temsil etse bile, kendilerini oluşturan renklerin zorunlu olarak gerçek olduğu, her hâlükârda kesindir. Ve aynı nedenle, gözler, bir baş, vb gibi genel şeyler (*generalia*) hayali olsalar bile – şeylerin imajlarının ister doğru ister yanlış olsunlar, düşüncemizde (*quae in cogitatione nostra sunt*) renklerden oluşturulmaları (*rerum imagines*) gibi – bütün bunların kendilerinden hareketle oluşturulduğu daha basit ve evrensel bazı şeylerin ol-

25 *Meditation III*, Alquié edisyon, II, 193.

ması yine de kaçınılmazdır (*quaedam aduc magis simplicia et universalia*).²⁶

Bu pasajlarda, Descartes'ın matematiksel fizikte gördüğümüz (bahsi geçen *quaedam simplicia et universalia* olabilen) “basit doğalar” ile renklerin kendileri arasında belli belirsiz bir benzerlik kurmayı tasarladığını düşünüyorum. Onun resmi Galileci metafizik görüşüne göre, renkler, basit doğalara analiz edilmeyi bekleyen ikincil niteliklerdir; fakat epistemolojik olarak onlar, acıya benzer şekilde, basit doğalar kadar asli kaçınılmazlığa sahip gibi görünüyorlar. Descartes bu analojiyi, Lockeçu empirizm yoluna girmeden, apaçık hale getiremezdi. Fakat analogiden, bitkisel ve entelektüel ruh arasındaki eski Aristotelesçi ayrımlara düşmeden de vazgeçemezdi. Bu, Galileci mekaniğin açıklama gücüyle uzlaştırılması imkânsız ölçüde zor hilomorfik epistemolojiyi bir tarafa bıraksak bile, sakınmak istediği Galileo öncesi metafiziği geri getirmiş olacaktı.²⁷ Böyle bir güç durumda, o, “zihin” nosyonunun değiştirilmesi işinin büyük bir bölümünü sarıh argüman yoluyla değil de – zihin-beden ayrımının su yüzüne çıktığı her aşamada, güverteyi hissettirmeden usulca ve yavaş yavaş farklı bir yöne çeviren – söz manevralarıyla el altından yapılmasına, sanıyorum izin verdi.²⁸

26 *Meditation I*, Alquié edisyon, 11,79.

27 Bu yüzden A.G.A.Balz'ın aşağıda alıntılanan ifadesine bkz:

Descartes'ın tasavvurunun, duyuyu ve hissetmeyi bedene izafe ederek sadece aklın düşünen şey, yer kaplamayan, cisimsiz ruh tözü olduğunu iddia etme eğilimi taşıdığını düşünüyorum. Fakat eğer bıçağın neden olduğu acı, maddeye özgü bir modlar kümesi olarak bıçağın bir özelliği değilse, aynı şekilde, insan bedeni olan maddeye özgü modlar kümesinin bir özelliği de olamaz. Dolayısıyla, acı ve bizim dolaysız tecrübemizin bütün kalıntılarının, ruh tözüne defedilmesi gerekir. (“Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Maurant,” *Journal of Philosophy* 54 [1957], 387)

28 Descartes'ın tahayyül etme yürekliliği insanlar tarafından pratiğe döküldüğünde, bu bilinçsiz el-çabukluğu nadiren suçlama yerine minnettarlıkla karşılanır. Bundan paçasını kurtarabilmiş büyük filozof da yoktur ama onsuz başarılı olabilmiş entelektüel devrim de. “Kuhncu” terminolojiye göre, eskisiyle mukayese edilebilir bir vokabüler kullanarak muvaffak olabilen hiç bir devrim yoktur ve dolayısıyla hiçbir devrim geleneksel bilgelikle, terimleri tek anlamlı kullanan argümanlar kullanarak muvaffak olabilmiş değildir. Dolayı-

Eğer Descartes'ın acılar ile düşünceleri tek bir tözün kipleri olarak görebilmesine yol açan pek tartışılmamış önsezisinin, şüphe edilemezliğin, acıların ve düşüncelerin fizikî olanla paylaşmadıkları ortak faktör olması olduğunu düşünmekte haklıysam, o zaman bu önseziyi, şüphe edilemezliğin bundan böyle daha fazla ezelîliğinin ve ebedîliğinin emâresi değil, Greklerin kendisi için bir ada sahip bulunmadıkları bir şeyin – bilincin – işareti olduğu görüşüne doğru yol alan bir faktör olarak görebiliriz. Önceki filozoflar, yalnızca ezelî-ebedî olanın kesinlikle bilindiğini düşünürken Platon'u az ya da çok izledikleri yerde, Descartes ezelî-ebedî hakikatlerin işareti olarak “şüphe edilemezliğinden” dolayı “açık ve seçik algıyı” – yani, bir analiz süreci yoluyla kazanılmış açık bir bilgi türünü – ikame etmekteydi. *Bu şüphe edilemezliği zihinsel olanın kriteri olarak hizmet edecek şekilde serbest bıraktı.* Zira, acı çekmekte olduğum düşüncesi açık ve seçik bir algı sayılmasa bile, ondan, varolduğum düşüncesinden daha fazla şüphe edilemez. Oysa Platon ve bu gelenek bulanıklık ile açıklık, şüphe edilebilirlik ile şüphe edilemezlik, zihin ile beden arasındaki çizgileri çakıştırdı. Descartes onları şimdi yeniden düzenliyordu. Sonuç, Descartes'tan itibaren bizim iç hallerimiz ile ilgili özel metafizik temel (“zihne kendisinden daha açık hiçbir şey yoktur”) ile başka herhangi bir şeyle ilgili kesinliklerimizi temellendiren çeşitli epistemolojik nedenler arasında bir ayırım yapmak durumunda kalmamız oldu. Bu ayırım, açıkça yapılabılır yapılmaz ve Descartes'ın bir şeyin varolduğuna dair kesinlik ile onun doğasıyla ilgili kesinlik arasındaki kendi kafa bulanıklığı kaybolur kaybolmaz, empirizmin rasyonalizmi yerinden etmeye başlamasının nedeni budur. Zira, “acı veren” ya da “mavi” kavramımızın gerçek bir şeyi gösterdiğine ilişkin kesinliğimiz “töz,” “düşünce,” “hareket” gibi basit doğalara dair açık ve seçik bir algıya sahip bulunduğumuza ilişkin kesinliğimizi yerin-

ıyla parlak sezgiler için kötü argümanlar, zorunlu olarak, bu parlak sezgileri kendisinin bir parçası haline getiren yeni bir vokabülerin normalleştirilmesinden önce gelir. Yeni vokabüler oluştuğunda, bu durum, devrimin kurbanları tarafından her zaman sorgulanmayı gerektiren bir şey olarak görülecek olsa da, daha iyi argümanlara imkân sağlar.

den eder. Temel arayıcı (foundationalist) epistemoloji, Lockeçu empirizmle birlikte felsefenin paradigması olarak doğdu.²⁹

Descartes sürekli olarak, bir eliyle standart Platoncu ve skolastik ayrımlara bağlı kalmaya çalışırken, diğeriyle de onları yıkmaya çalıştı. Dolayısıyla, onu, kendisine Hobbes tarafından meydan okunduğu zaman bitkisel ruh-entelektüel ruh arasındaki ayrımı yeniden gündeme getirmek ve *The Passions of the Soul* (*Ruhun Tutkuları*)’daki tutkular ve beden (flesh) arasındaki Aziz Paulcü standart çağrışımı yeniden yaratmak için, kozalakı bezi kullanırken buluruz.³⁰ Fakat bu iki yüzlülüğe, sözün gelişi, bulanık fakat tümüyle zihinsel olan bir idenin, hayvani ruhların ya da “la fantasie corporelle”nin yapabildiği her şeyi yapabileceğini gören Spinoza tarafından çok saçma olduğu gerekçesiyle gülünüp geçilmiştir.³¹ Descartes’ın kendisini bir ayağı hâlâ Skolastik çamura batmış biri olarak gören bu ikinci-kuşak Kartezyenlerin Descartes’ın öğretisini arıtip “normalleştirilmesiyle,” “ide ide-

29 Empirist bir temel arayıcılığın imkânıyla ilgili keşif, Ian Hacking’in *The Emergence of Probability* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975)’de, modern anlamda “kanı” nosyonunun – temel arayıcı projeler ve daha da kesin olarak empirizm için ön şart olan bir nosyon – icadı olarak tanımladığı şeyle bağlantılıdır. Bu icat, empirizmin nihai zaferi kadar, yüksek ve aşağı bilimler arasındaki ayrımla da ilişkilidir (Hacking, s.35 ve T.S.Kuhn, *The Essential Tension* [Chicago, 1978], 3. Bölüm ile karşılaştırın). Bu Kartezyen dönüşümlere ilişkin daha tatmin edici ve daha zengin bir yorum, bu temaları bir araya getirecektir.

30 Onu, idelerin kendilerini “les images des choses matérielles depeinte en la fantasie corporelle” ile karıştırdığı, bunlardan ikincisinin kozalakı bez olduğu iddiasına bakınız. *Replies to Third Objections*, Alquié baskı, II, 611. Margaret Wilson (*Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. Michael Hooker, [Baltimore, 1978]de yayınlanan) “Cartesian Dualism” adlı makalesinde, bu pasajlara dayanarak, “ herhangi bir fizikî hal ya da oluşumdan ayrı olarak kendi duyularımızı açık ve seçik bir biçimde duyumsadığımız” görüşünü Descartes’a atfetmek konusunda ihtiyatı elden bırakmamamız gerektiğini öne sürer. Tedbiri elden bırakmamamız gerekir; fakat bu Descartes’ın söz konusu iddiayı reddetmesini. *Meditations*’daki daha “temel” (mainline) düalistik pasajlarla tutarlı hale getirmenin bir yolu demek değildir. (Wilson’un bu denemesi aynı zamanda Gassendi, Hobbes ve Spinoza’nın tersine, Descartes’ın bizatihi kendisinin psikofiziksel paralelizme inanmadığı ve dolayısıyla düşünceleri, fizikî olmayan güçlerin fizyolojik bakımdan tahmin etmeyi imkânsız hale getirecek şekilde zihne etki ettiği görüşünü benimsediği şeklindeki yararlı fikri de ortaya koyar.

31 III. Bölümün birinci ve son paragrafları; dördüncü kısmın önsözünde yer alan hayvani ruhlara dair tartışma için, bkz., Spinoza, *Ethics*.

si”nin tam gelişmiş versiyonuna, Berkeley’in yer kaplayan tözü hiçbir işimize yaramayacak bir hipotez olarak düşünmesini mümkün kılan bir versiyonuna sahip olduk. Bu düşünce entelektüel karışıklık yerine bedenle mücadele eden Descartes öncesi bir piskoposun aklına asla gelmezdi. Bu tam-gelişmiş “ide idesi” ile birlikte, Tanrı ve ahlak yerine, her şeyden çok, epistemoloji üstünde odaklaşan bir disiplin olarak felsefe mümkün hale geldi.³² Descartes’ın kendisi için bile zihinle beden arasındaki ilişki felsefenin sorunu değildi; felsefe, deyim yerindeyse, eskilerin pratik bilgelik arayışını aşmıştı ve konusu profesyonel, zihnin şüphe edilemezlik karakterini sembolize eden matematiğin kendisi kadar profesyonel hale gelmişti. “İnsan zihinle bedenin birliğini....herkesin hiç felsefe yapmadan tecrübe ettiği söz konusu birliği kavramayı, gündelik hayatta ve günlük söylemde tefekkürden kaçınarak, muhayyileyi coşturup harekete geçiren konuları incelerken öğrenir”³³ Akıl-olarak-zihinden iç-alan-olarak

32 Bu gelişmiş (18. dipnotta alıntılanan pasajda Hume tarafından nazikçe varsayılan) “‘ide’ idesi,” Reid’in ümitsiz şekilde karşı çıktığı idedir; bu karşı çıkışta Arnauld önce gelir ve sonraki yüz yıllarda ise, T.H.Green ve John Austin onu takip etmiştir. John Yolton Arnauld’un *Des vraies et des fausses idées (Oeuvres, Paris and Lausanne, 1780, vol.39, s.190)*’de yer alan ve benim epistemolojinin ilk günahı olarak ele almakta olduğum (Platon, *Republic* 510a kadar giden) ayna-imağını gündeme getiren bir pasaja dikkatimi çekti: Bütün insanlar evvela bebekler oldukları ve sonra sadece vücutlarıyla ve duyumlarının karşılaştığı şeylerle meşgul oldukları için, gözlerine izafe ettikleri cisimsel bir görme dışında başka herhangi bir görme bilmeden uzun bir süre yaşarlar; ama iki olgunun farkına varmadan yapamazlardı. İlki, nesnenin eğer onu göreceksek, gözlerimiz onu görmezden önce varolmasının zorunlu olmasıdır. Bu onların mevcudiyet (*présence*) dedikleri şeydir ve onları nesnenin mevcudiyetini, görme için bir zorunluluk olarak değerlendirmelerine yol açar. İkincisi ise, gözle görülebilen şeyleri aynalarda ya da sulara ya da onları temsil eden başka şeylerde gördüğümüz olgusudur. Dolayısıyla, onlar şeylerin kendilerini görmediklerini fakat yanlış bir şekilde onların imajlarını gördüklerine inanırlar.

“Filozofların dolaylı algılamayı kullanmaları (*Sense and Sensibilia* [Oxford, 1962, s.19]) ve ayna-imağı için (a.g.e., ss. 31, 50) Austin ile karşılaştırınız. Descartes’ın (Platon’a kadar geri giden, *Republic* 510a) (Arnauld’un ideleri, Brentano, Husserl ve G.E.Moore tarzında, edimler olarak ele alma gayretleri de dahil olmak üzere,) “ide” ile ne kastetmiş olması gerektiği ile ilgili post-Kartezyen yorumlara ilişkin değerli bir araştırma için, bkz., Robert McRae, “‘İdea’ as a Philosophical term in the 17th Century,” *Journal of the History of Ideas* 26(1965), 175-190.

33 van Peursen, *Body, Soul, Spirit*, s.25.de zikredilen Prenses Elizabeth’e Mektup, June 28, 1643 (Alquié baskısı, III, 45).

zihne doğru bu Kartezyen değişim, skolastik prangalardan azat olmuş kibirli birey öznenin zaferinden ziyade kesinlik arayışının bilgelik arayışı üstündeki zaferini ifade ediyordu. O zamandan bugüne filozoflar için insanların zihnen huzura kavuşmalarına yardım etmek yerine ya matematikçinin ya da matematiksel fizikçinin kesinliğini kazanmaya ya da kesinliğin bu alanlardaki görünüşünü açıklamaya çalışmanın yolu açıldı. Felsefenin konusu hayat yerine bilim oldu ve epistemoloji de onun merkezi.

6- Düalizm Ve “Zihin-Malzemesi”

Önceki altbölümün sonucunu, “zihin ile beden arasındaki ayrım” nosyonunun, Descartes’tan önce ve sonra farklı şeyler ifade ettiğini ve farklı felsefî argümanlar yoluyla ispat edildiğini söyleyerek özetleyebilirim. Tümleri kavramayı, kurbağanın bedeninde örneklediği şeyin akılda örneklenmesi olarak düşünen hilomorfik epistemoloji, matematiksel fiziğin yükselişi sayesinde, yerini, kurbağalığı muhtemelen salt bir “nominal” öz olarak açıklayan bir yasa-olay çerçevesine bıraktı. Böylelikle, tümleri kavrama yetisi olarak akıl nosyonu, zihnin bedenden ayrılığını ispat eden bir öncülde kullanılamaz hale geldi. “Bedenden ayrı varoluşa sahip” olan şeyi tanımlayacak kavram, insanın midesine giren kramplar ile zihninde buna eşlik eden his arasına çizgi çekecek bir kavramdı.

Bu çizgiyi çekecek yegane kriterin şüphe edilemezlik olduğunu – yani, Descartes’ın (Isabellayı ve antikiteyi hayretler içinde bırakacak bir cümlede) “zihin için kendini bilmekten daha kolay bir şey yoktur” demesine imkân sağlayan İç Göze yakınlık olduğunu – öne sürdüm.³⁴ Fakat, böylesi bir kriter için bariz Kar-

34 Bu pasaj *Meditation II* de balmumu örneğini takip eden mükemmel bir *non sequitur* içinde ortaya çıkar: cisimler, duyum yada imgelem yoluyla değil sadece akıl tarafından “*proprie*” bilindiği için açıktır ki, *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* (Alquié, II, 192; Haldane ve Ross, I, 157). Bu argüman varoluşumun delili olarak *cogito* ile özümün izolasyonu olarak *cogitonun* birbiriyle karıştırılmasına bağlıdır.

tezyen aday mekânsal-olmama gibi görüneceğinden, bu garip gelebilir. Descartes, bizim zihni “yer kaplayan töz”den ayırabileceğimizi ve böylelikle onun yer kaplamayan töz olarak görülebileceğinde tekrar tekrar ısrar eder. Dahası, acıların beyin süreçleriyle özdeş olabileceğini öne süren çağdaş filozoflara yöneltilen ilk ve sağduyuya en uygun itiraz doğrudan doğruya Descartes’tan, yani, bir süre önce kopmuş kollardaki acının mekânsal olmadığı tezinden – şayet acının *herhangi* bir mekânsal konumu olsaydı bu mekânın kollarda olacağı, fakat ortada kol olmadığına göre acının tümüyle farklı ontolojik türde bir şey olması gerektiği yönündeki argümanından – çıkarılır. Filozoflar hâlâ “bir düşünce-*nin doğuşunu bedeninizde bir yere yerleştirmenin hiçbir şey ifade etmediğinde*”³⁵ ısrarlıdırlar ve bu kavrayışı Descartes’a atfetme eğilimindedirler. Fakat ikinci altbölümde öne sürdüğüm gibi, bir düşünceyi ya da acıyı, kendisinin bir parçası olabileceği yer kaplamayan bir töz nosyonuna zaten sahip olmadıkça, bir yere yerleştirelemeyen şey (bir kişinin halinden ziyade kişiden ayrı bir tikel) olarak düşünemeyiz. Descartes’tan önce, acıların ve düşüncelerin mekânsal olmayan şeyler oldukları ve zihnin ayrı (mekânsal olmayan) bir töz olduğu yolundaki Kartezyen anlayışa temel oluşturabilecek hiçbir sezgi mevcut değildi. Bununla birlikte, “mekânsal olmayan töz” nosyonunun ve buna bağlı olarak “zihin-malzemesi” nosyonunun felsefeye nasıl girdiği ve dolayısıyla çağdaş zihin felsefesinin kendisini niçin acılara ya da inançlara *sahip insanlardan* söz etmek yerine, *acılardan* ve *inançlardan* bahsederken bulduğu hakkında söylenecek daha çok şey var. Bu ilave materyali incelemenin, Kartezyen düalizmin çağdaş tartışmalarda ortaya konan “düalizm”den ne kadar farklı olduğunu daha açık hale getireceğini umut ediyorum.

Kant ve Strawson’un tutarsız bir nosyon olarak reddettiği mekânsal olmayan töz anlayışının on yedinci yüzyıla özgü bir anlayış olduğunu ve bu anlayışın, on yedinci yüzyılda “töz” nos-

35 Karş. Jerome Shaffer, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, N.J., 1968), s.48; Norman Malcolm, “Scientific Materialism and the Identity Theory,” *Dialogue* 3(1964), 115-125.

yonunun başına tuhaf şeylerin geldiği entelektüel tarihin beylik bir sıfatı olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Aristoteles ve hâlâ Aziz Thomas için töz paradigması, bireysel insan ya da kurbağa idi. İnsanlardan ya da kurbağalardan kopmuş parçalar, çimlerin oluşturduğu çalılıklar ya da su dolu kova, tartışmalı sınır durumlardı – bu parçalar (mekânsal olmama) anlamında, “ayrı varolabilirlerdi”; fakat onlar, töz adını almaya hak kazanmış şeylerin sahip olmaları gereken fonksiyonel birliğe ya da “doğa”ya sahip değillerdi. Aristoteles böylesi durumlar karşısında sıkıntıya düştüğünde, onları – ne kurbağanın rengi gibi ilineksel ne de canlı, sıçrayan kurbağa gibi aktüeller olmadıkları için – “sırf potansiyeller” olarak – bir tarafa bırakma eğilimi gösterdi.³⁶ Descartes ise “ayrı tözü” standart “ayrı varoluşa elverişli olma” anlamında kullandığını öne sürer; fakat o bununla *ne* mekânsal ayrılığı *ne de* fonksiyonel birliği kasteder.³⁷ Descartes’ın bununla kastettiği şey “başka her şey ortadan kalksa bile (ya da “düşünmeden uzaklaştırılsa” bile) yine de varlığını korumaya yetenekli olabilme” gibi bir şeydir.³⁸ Bu “ayrı varoluş kapasitesi” tanımı, başka hiçbir şeye değil, Bir’e, Platoncu İdea’lara ve Aristote-

36 “Kümeler” konusunda, karş., *Metaphysics*, 1040b, 5-10. *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy in Honor of Gregory Vlastos*, ed. Edward N. Lee ve diğerleri (Dordrecht, 1973)de yayınlanan “Genus as Matter” adlı makalemde Aristoteles’in bir tözü belirleyen – “ayrı varoluş” ile “birlik” – kriterleri arasındaki gerilimi tartıştım.

37 Descartes bir insan elinin, kopmuş olsun ya da olmasın, tözün mükemmel bir örneği olduğunu düşünür. Bir elin “eksik bir töz” olmasının önemsiz olduğunu ve yalnızca “tek farkın başka şeylerden bağımsız gelişememe” meselesi olduğunu söylediği *Fourth Responses* (Alquié, II, 663; Haldane and Ross, II, 99) ile karşılaştırın. (*en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qy’elles aient rien d’incomplet en tant qu’elles sont des substances, mais seulement en tant qu’elles se rapportent à quelqu’autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre*) Bununla birlikte, Descartes’da, maddî bir şeyin (bir el, bir toz tanesi) bir töz olduğu görüşü ile bu şeylerin yalnızca daha büyük bir tözün (sözün gelişi, bir-bütün-olarak-maddenin) kipleri olduğu anlayışı (Spinoza’da apaçıktır) arasında bir gerilim vardır.

38 Bu tanım, Tanrının başka her şeyin kendisine bağlı olduğunun düşünüldüğü yegane töz olduğu yolundaki Spinozacı görüşü akla getirdiği için, Descartes’ı sıkıntıya sokar. Bu konu, *The Metaphysics of Descartes* (Oxford, 1965), s.110 da “Cogito’nun Ben’ine işaret etmek için *Substantia* ya da hatta *res*’i kullanmanın yarattığı açık tutarsızlık, büyük ölçüde eski kadehlere yeni şarap koymaya çalışmanın. Kartezyen doktrini okulların teknik dilinde ifade etmenin sonucu olduğunu söyleyen J.L.Beck tarafından tartışılır.

les'in hareket etmeyen hareket ettiricisine uygun düşer. Böyle bir tanım göz önünde bulundurulduğunda, olsa olsa yalnızca üç tözün – Tanrı, zihin ve maddenin – varolabileceğinin ortaya çıkması pek de şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde, Malebranche ve Berkeley'in üçüncü, Spinoza'nın ise hem ikinci ve hem de üçüncü töz adayından şüphelenmeye başlaması şaşırtıcı değildir. Aristoteles'in – dünya üstündeki canlı-cansız diğer şeylerin (toprak ve hava vb) yok olduğunu tahayyül ettiğimiz takdirde, kurbağa ile insanın varolmaya devam edebileceğini düşünmek imkânsız olacağı için – kurbağaların, yıldızların ve insanların yalnızca bir büyük tözün ilinekleri olduğunu düşünmek hiç aklına gelmemiştir. Fakat geleneksel hilomorfik açıklamalar hor görülürken, Galileci mekaniğe “felsefî temel” temin etmek için ihtiyaç duyulan şey, tam da bu bir büyük töz anlayışıydı.³⁹ Potansiyonalite-olarak maddenin yerine bir araya getirilmiş bütün atomlar olarak madde (ya da sarmallar) ikame edildiği zaman, madde töz (Aristotelesçi insanî olmayan tözlerin tamamını kendisinde toplayan bir töz) düzeyine yükseltildi ve bu düzeyde ona muhtemel rakip olarak yalnızca Aristoteles'in “saf aktüalite”si (Hareket etmeyen hareket ettirici olan ve tek tek insanlardaki “ayrılabilir” *voûç*dan farklı olmayabilen *voûç*) kaldı.⁴⁰

Zihin ve beden arasındaki Kartezyen ayrımın çağdaş mirasçıları olarak bizler, on yedinci yüz yıl tanımında geçen “töz” nosyonu ile temasımızı kaybettik. *A se* [kendi başına, çev.] varolma

39 E.A.Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, N.Y., 1955), IV bölüm s.117. Aynı sayfada Burt şöyle söyler: “Descartes'ın gerçek ölçütünün süreklilik değil, matematiksel biçimde ele alınma imkânı olduğu olgusu, çalışmamız açısından merkezî bir öneme sahiptir. Galileo'da olduğu gibi, onun düşüncesinin gençlik dönemi çalışmalarından itibaren bütün akışı, onu, bizim nesneleri sadece matematiksel terimlerle bildiğimiz fikrine yakınlaştırmıştır”. Sonuçta ortaya çıkan, birincil-ikincil nitelikler ayrımı, paradigmatic Aristotelesçi tözleri sadece *res extensa*'nın kipleri olarak görmek için gereken güdüyü sağlar.

40 Bkz., Descartes'ın ruh ve bedeni nasıl kavrayacağımızı anlamaya yardımcı olacağını düşündüğü bir husus olarak, “*concevoir pleinement*” ile “*concevoir que c'est une chose complète*”nin eşanlamı olduklarını söylediği, *Fourth Responses* (Alquié, II, 662; Haldane ve Ross, II, 98).

nosyonu zaten asla sıradan insanlar için anlaşılabilir bir şey olmadı. Kant ise onu, profesyonel felsefeciler için bile anlaşılmasın hale getirmeyi başardı. Bu yüzden, *biz*, bir mekânda varolabilen şeyler kategorisi ile mekânda varolamayan diğer bir başka şeyler kategorisi arasında apaçık bir ayrım bulunduğu iddiasını kabul ettiğimizde, Descartes'ın zihin ve maddenin “varoluşları için başka hiçbir şeye bağlı olmayan” ayrı kendilikler olduğu iddiasını kabul etmiş olmayız. Bir acının ya da bir düşüncenin yerinden bahsetmenin anlamsız olduğunda uzlaşan pek çok çağdaş filozof, Descartes'ın *affina sığınarak*, yine de bir bilinç akışının beden olmaksızın tahayyül edilemez olduğunda ısrar eder. Bu filozoflar, zihinsel kendilikleri “zihin-malzemesinin hayaletvari parçalarından” ziyade kişilerin halleri olarak düşünmekten ve bir yere yerleştirilemezliği (nonlocatability) belli tikellerin kendilerine özgü kuruluşlarından ziyade hallerin sıfat niteliğindeki statüsünün bir göstergesi olarak görmekten hoşnuttular. Bir insanın mizacının, kişiliğinin, kilosunun, neşesinin ya da çekiciliğinin yeri mekânda kesin olarak tespit edilebilme kapasitesinden yoksun olduğuna göre, inançlarının ve arzularının niçin bir yerde konumlanması gereksin? Öyleyse Descartes'ın – bir “töz” ayrımı olarak çürümüş skolastik vokabüler içinde yanlış yola sevk edici bir biçimde ifade edilmiş olan – vukufunun bir yandan kişilerin parçaları ya da bu parçaların halleri (midelerine giren kramplar gibi) ile diğer yandan bütün bir kişinin belli halleri arasındaki farklılığın tanınması olduğunu söylemek akla uygun görünüyor.

Zihnin mekânsal olmadığını söylemenin ne anlama geldiği ile ilgili bu yorum, *bir* zihin-beden problemini eş zamanlı olarak hem ifade etmenin ve hem de çözmenin uygun bir yolunu sağlar. Zira, isimle gösterilen şeyler ile sıfatlarla gösterilen şeyler arasındaki ontolojik gedik çok az insanı endişeye sevk eder. Bununla birlikte, zihin-beden problemine getirilen en davranışçı tarzdan çözümler gibi, bu çözüm de düşünceler ile ham hisler – eğilimlerin tersine olaylar olarak – konusunda güçlükleri vardır. Ryle'in deyimiyle, maddî olmayan bir ortamı değil, tersine insanın kendisini gerektiren inançları, arzuları ve ruh hallerini “zekâ

ve karakter özellikleri” olarak görmek kolaydır. Ham hisleri, zihnin imajlarını ve düşünceleri bu tarzda düşünmek ise daha zordur.⁴¹ Bunlar, muhtemelen, beynin kıvrımlarında görülemez ve elle tutulamaz şekilde hareket eden cisimsiz bir bilinç akışını akla getirirler – çünkü onları şeylerin hallerinden ziyade şeyler olarak görmek çok daha doğal görünür. Çağdaş filozoflar, Descartes’ın sofistike ve abartılı “töz” nosyonu yerine, Aristotelesçi ve vülger “şey” nosyonuna geri dönerek, Aristoteles ve Descartes arasındaki farkı gidermeye eğilimlidirler. Başka bir deyişle, onlar Aristoteles’in kimi tikelleri – sözün gelişi, acılar ve ham hisler – göz ardı etmediğini, oysa Descartes’ın tıpkı onları, kurbağaları ve atomları Madde adı verilen bir büyük yer kaplayan tözün ilineksel konfigürasyonları olarak görmesi gibi, amaçsızca bir büyük yer kaplamayan tözün ilinekleri olarak gördüğünü düşünürler. Bu, çağdaş filozoflara, ruh olmadan ve dolayısıyla dinî inancın Görülemez ve Elle tutulamaz İnsanı (onların biraz da Descartes’ın kendisinden aldıkları cesaretle, Descartes’ta buldukları bir nosyon olarak) tarafından rahatsız edilir görünmeden zihinsel kendiliklere sahip olma imkânı verir.

“Bedenden ayrı varoluşa” dayanan bu düalizm – dördüncü bir tür olarak – bir kişi ile onun hayaleti ya da bir kişi ile onun Aristotelesçi pasif aklı ya da *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki düalizmden oldukça farklıdır. Ne var ki bu da kısmi bir düalizmdir – eşit ve karşıt tarzda, antiklerinki kadar kısmi bir düalizmdir. Kadimler, Descartes’ın “yer kaplamayan tözünün sadece tümeli-kavrayan parçasını “ayrı varolan” olarak kabul ettikleri yerde, (inançlardan, arzulardan ve benzeri şeyleri, yönelimlerden bahsetmenin yolları diye Ryle’a bırakan) çağdaş düalistler,

41 Bu husus, Hampshire, Austin ve Ayer tarafından, adı geçen yazarların *The Concept of Mind*’ı tanıtmaya yazılarında ortaya konmuştur. Ryle: *A Collection of Critical Essays*, ed. O.P. Wood ve George Pitcher (Garden City, N.Y., 1970) Ryle’in metotlarını algılara ve ham hislere genişletmenin yolları için, bkz., Pitcher, *A Theory of Perception*. İnanç yönelimleri olarak algılar ve “zarfsal (adverbial) materyalizm” hakkındaki tartışma ile ilgili olarak, bkz., James Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971) ve aynı zamanda Richard Rorty “Incorrigibility as the Mark of the Mental” *Journal of Philosophy* 67 (1970), 406-409.

zihinselliğin yalnızca olay-benzeri adaylarını “ayrı varolanlar” olarak görürler. Oysa, sözün gelişi, Thomistlerin Descartes’ı duyuyu aklın imtiyazı olan cisimsizlikle anlamsızca donatmakla suçladıkları yerde, çağdaş düalistler onu imajlardan-sonra, acılara ve ortaya çıkıp kaybolan düşüncelere ait cisimsizliği mânâsızca matematiksel bilgi ve eylemle ilgili kararlara bahşetmekle suçlarlar. Antikler için zihin, değişmez olanı temaşa ettiği ve kendisi de değişmez olduğu zaman ayrı varoluşa muktedirdi. Modernler için ise, zihin filizlenen ham hislerin vızıldayan bir koleksiyonu/toplamı olduğunda ayrı varoluşa sahip olabilir.⁴² Haklı olan kim olursa olsun, ne kadimlerin ne de modernlerin Descartes’ın “düşünme” adı altında bir araya getirdiği bütün *kalemlerin* ayrılabilirliğinin “açık ve seçik algısını” paylaşmadıkları açıktır.

Descartes’ın Homerosçu Görülemez ve Soyut İnsan nosyonunda kaydettiği tek ilerleme, bu davetsiz misafiri insanî formundan soymaktı. Descartes cisimler arasındaki muhtemel davetsiz misafirleri, böylelikle, daha az kolaylıkla teşhis edilebilir hale getirerek, onları felsefî kıldı. Onlar, Aristoteles’in *ηούς*’u ve Isabella’nın Aynavari Özü gibi ne olduğu belli olmayan cüceler yerine, tasviri imkânsız kendilikler olmaları anlamında daha felsefî düalizmlerdi. Felsefî meselelerle meşgul olmak, gözün görmediği, kulağın işitmediği şeylerle ilgili olduğu için, gerek on yedinci yüzyılın yer kaplamayan tözü ve gerekse çağdaş bir yere yerleştirilemeyen düşüncelerin ve hislerin, müminlerin iyi saatte olmaları için dua ettikleri hayaletlerden felsefî bakımdan daha saygın olduğu düşünüldü. Fakat Descartes’ı güncelleştiren çağdaş filozoflar, herhangi bir insanî çıkar ya da ilgi arasında en küçük bir fark yaratmadan, bilime müdahale etmeden ya da dine herhangi bir destek sağlamadan düalist olabilirler. Düalizm, acı-

42 “Platon için rasyonel düşünceler ruhun paradigmatic faaliyetleri olmakla birlikte, kaşınıtı, dış ağrısı ve sancılar benzeri daha aşağı türden olaylar günümüzde felsefî tartışmada çok tipik olarak zikredilen zihinsel olaylar arasında geçerler. (Jaegwon Kim, “Materialism and The Criteria of the Mental,” *Synthese* 22 [1971], 336).

ların ve düşüncelerin hiçbir yerde bulunmamaları ile ilgili boş ısrara indirgendiği sürece, zihin ve beden arasındaki ayrıma sıkı sıkıya yapışmak anlamsızdır.

Şimdi, okuyucuya bu bölümde takip ettiğim düşünce çizgisini hatırlatmama izin verin. Birinci ve ikinci altbölümde ayrı bir ontolojik tür olarak “zihinsel kendilikler” nosyonunun, varlığı sözün gelişi yalnızca acı çekme tek niteliği tarafından tüketilen acılar benzeri “fenomenal kendilikler” kavramına başvurmadan hiçbir anlam ifade etmeyeceğini savundum. Gerçek problemin bu tür kerameti kendinden menkul kendilikler haline getirilmiş tümellerden vazgeçmek değil, fakat onların neden ciddiye alındığını ve kişilik ve aklın doğasına ilişkin tartışmalarla nasıl ilgili göründüklerini açıklamak olduğunu ileri sürdüm. 3-6 arasındaki altbölümlerin bu tarihsel soruların (anlattığım hikâyedeki boşluğun üzümlere farkında olsam da) nasıl cevaplanabileceği konusunda bir fikir verdiğini ümit ediyorum. Benim “niyetsel/yönelimsel olanla fenomenal olanı niçin “zihinsel” olanda bir araya getirme eğilimindeyiz?” sorusuna cevabım, Descartes’ın “tartışamazcasına bilme” nosyonunu bu ikisi arasındaki gediği kapatmak için kullandığı şeklindedir. Bu yüzden şimdi benim “zihinsel olana imtiyazlı giriş yolumuzun” doğasına dair anti-Kartezyen, Wittgensteinci görüşümü tam olarak detaylandırmam gerekiyor. Müteakip bölümde, öyleyse, kişilik ve akıl konusunu bir tarafa bırakıp, neredeyse sadece bilinci tartışacağım. Sözü edilen metafiziksel “bilinç problemi”nin epistemolojik “imtiyazlı giriş yolu”ndan başka bir şey olmadığını ve bu bir kez anlaşılınca düalizm versus materyalizmle ilgili soruların ilginç olmaktan çıktığını göstermeye çalışacağım.

İKİNCİ BÖLÜM

Zihinleri Olmayan İnsanlar

1. Antipodyalılar

Uzakta, galaksimizin diğer tarafında bize benzeyen canlıların – evler ve bombalar yapan, şiirler ve bilgisayar programları yazan tüysüz iki ayaklı hayvanların yaşadığı bir gezegen vardı. Bu varlıklar bir zihne sahip olduklarından bihaberdiler. Bu varlıkların, “isteme,” “niyet etme,” “bir şeye inanma,” “korku hissi” ve “hayret hissi” benzeri nosyonları vardı. Ne var ki onlar, bu nosyonların “oturma”dan, “soğuk alma”dan ve “seksüel bakımdan tahrik olma”dan bir hayli farklı *zihin* hallerine – özel ve ayrı türden hallerine – işaret ettiği anlayışına sahip değillerdi. Bu varlıklar inanma, bilme ve isteme nosyonlarını ve kendileri kadar evcil hayvanları ve robotlarının da mutsuz ve kaprisli olmasıyla ilgili ifadeleri kullanmalarına rağmen, “.....tümüyle inanıyoruz” ya da “.....gibi şeyleri hiçbir zaman yapmayız” dediklerinde kast edilen şeyin evcil hayvanlar ve robotlar için de geçerli olduğunu kabul etmezlerdi. Başka bir deyişle, bu varlıklar, yalnızca kendi türlerinin üyelerinin *kişiler* olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak onlar kişiler ve kişi-olmayanlar arasındaki farkı “zihin,” “bilinç,” “ruh” ya da bu türden nosyonlarla *açıklamıyorlardı*. Gerçekte bunu hiçbir şekilde *açıklamıyorlardı*; onlar bu farkı sadece “bizim” ile başka her şey arasındaki farklılık olarak ele alıyorlardı. Onlar ölümsüz olduklarına inanıyorlardı ve aralarında, bu ölümsüzlüğü evcil hay-

vanlar ya da robotlar veya bunlardan her ikisiyle de paylaştıkları-
na inananların sayısı çok azdı. Fakat bu ölümsüzlük bedenden ay-
rılan bir “ruh” nosyonunu gerektirmiyordu. Ölümsüzlük, onlar
için, tamı tamına, iyi insanların “cennette bir yere” ve kötü insan-
ların, gezegenin yüzeyinin altında bir tür mağara olarak atıfta bu-
lundukları yere doğru gizemli ve ani bir hareketi izleyen bedensel
yeniden diriliş meselesiydi. Onların filozofları, her şeyden önce
dört konuyla ilgileniyorlardı: Varlığın doğası, bedeninin dirilişi için
gerekli düzenlemeleri ayarlayan Bahşedici ve Kadir-i mutlak bir
varlığın varoluşu ile ilgili kanıtlar, varolmayan objelerle ilgili
söylemden kaynaklanan problemler ve çatışan ahlakî sezgilerin
birbiriyle uzlaştırılması. Fakat bu filozoflar ne özne ve nesne, ne
de zihin ve madde problemini formüle etmişlerdi. Onlarda da,
Pyrrhoncu bir skeptisizm geleneği vardı, fakat “ide” ya da “algı”
veyahut “zihinsel temsil” nosyonu bilinmediği için, Locke’un
“idelerin örtüsü” de bilinmiyordu. Bazı filozoflar, tarihin ilk dö-
nemlerinde merkezî bir yer işgal eden ve entelektüeller dışında
hâlâ herkes tarafından savunulan ölümsüzlük inancının bir gün
bütün hurafelerden temizlenmiş “pozitivist” bir kültürle yer de-
ğiştirebileceği öngörüsünde bulundu (Fakat bu filozoflar aradaki
“metafizik” evreden hiç söz etmiyorlardı).

Demek ki, pek çok konuda, bu ırkın dili, hayatı, teknolojisi
ve felsefesi bizimkine bir çok bakımdan çok benziyordu. Ne var
ki, önemli bir fark vardı. Nöroloji ve biyokimya, teknolojik ham-
lelerin gerçekleştirildiği ilk disiplinler olmuştu ve bu filozofların
sohbetlerinin büyük bir kısmı, kendi sinir halleriyle ilgiliydi. Ço-
cukları sıcak sobaya yaklaştığı zaman, anneleri “O, C-liflerini
uyaracak” diye bağıyordu. Bakmaları için kendilerine zekâ gerek-
tiren görsel illüzyonlar sunulduğu zaman, onlar “Ne kadar tu-
haf!. Ona, kırmızı bir dikdörtgen olmadığını görebildiğim taraf-
tan baktığım zaman hariç, G-14 sinir demeti titreme ya da ürper-
tiye neden oluyor” diyorlardı. Fizyoloji bilgileri, herkesin kolay-
lıkla oluşturmayaacağı bir dilde her biri iyi-düzenlenmiş cümle-
nin, rahatça tespit edilebilir bir zihin haliyle kolaylıkla bağlantı-
sı kurulabilecek kadar iyiydi. Bu hal, bir kimsenin bir cümleyi

ağzından çıkardığı veya dile getirme yöneliminde olduğu veya işittiği her seferinde ortaya çıkmaktaydı. Keza bu hal bazen yalnız olduğumuzda da ortaya çıkmaktaydı ve insanlar bu gibi durumları, “Ben birdenbire S-296 haline girdim, bu yüzden süt şişelerini kırdım” gibi sözlerle dile getiriyorlardı. Kimi zaman ise “ Bu bir file benziyor; fakat bana öyle geliyor ki filler bu kıtada yaşamaz, dolayısıyla ben onun bir mastodon olması gerektiğinin farkındayım” gibi şeyler söylüyorlardı. Fakat onlar aynı zamanda, bazen, aynı şartlar altında “Ben F-11 ile birlikte G-412’ye dolayısıyla S-147’ye de sahibim, bu yüzden ben onun bir mastodon olduğunun farkına vardım” gibi şeyler söylerlerdi. Onlar mastodonları ve süt şişelerini, inanç ve arzu objeleri ve belli türde sinirsel süreçlere neden olan şeyler olarak düşündüler. Onlar, bu sinirsel süreçleri inançlar ve arzularla – mastodonların ve süt şişelerinin yaptığıyla aynı tarzda – nedensel etkileşim içinde olan şeyler olarak gördüler. Belli sinirsel süreçlere, kasıtlı olarak, kişinin kendisi-neden oluyordu (self-induced) ve bazı insanlar, kendilerinde belli sinir halleri meydana getirmede (inducing) diğerlerinden daha becerikliydiler. Diğerleri ise pek çok insanın kendi başına fark edemediği belli özel halleri keşfetmede daha becerikliydiler.

Yirmi-birinci yüz yılın ortasında, yeryüzünden bir araştırma heyeti bu gezegene gitti. Bu heyette, diğer bilgi disiplinlerinin temsilcilerinin yanı sıra, filozoflar da yer alıyordu. Bu filozoflar, gittikleri gezegenin sakinleriyle ilgili en ilgi çekici şeyin, onların zihin kavramından yoksun olmaları olduğunu düşündüler. Filozoflar, bir materyalistler grubu arasına düştüklerini söyleyip şakalaştılar ve bu gezegen için – önceki yüzyılda, yeryüzünün felsefe tarihinde Kartezyen düalizme karşı pek çok beyhude isyanlardan birini gerçekleştirmiş, merkezi Avustralya ve Yeni Zelanda olan, neredeyse tümüyle unutulmuş bir filozoflar okuluna atıfla – Antipodya adını vermeyi teklif ettiler. Bu ad kabul gördü ve böylece yeni zeki varlıklar ırkı Antipodlar olarak bilinir oldu. Yeryüzü nörologları ve biyokimyacıları, Antipodlar’ın bu alanlarda sergiledikleri bilgi zenginliğinden büyülenmişlerdi. Bu ko-

nular hakkındaki teknik sohbe, neredeyse tümüyle sinir hallerine derhal yapılan referanslar yön verdiği için, Yeryüzünden gelen uzmanlar nihayetinde düşüncelerini, algılarını ve ham hislerini rapor etmek yerine kendi sinir hallerini (bilinçli bir çıkarım da bulunmadan) rapor etme becerisi kazandılar. (Bereket versin, iki türün fizyolojileri de neredeyse aynıydı) Filozofların karşılaştıkları zorluklar hariç, geri kalan her şey iyi gidiyordu.

Heyette yer alan filozoflar, alışık olunduğu üzere, birbiriyle savaşıyor iki kampa bölünmüştü: Felsefenin Anlamı (significance) amaçlaması gerektiğini düşünen esnek-fikirli (tender-minded) filozoflar ile Hakikati amaçlaması gerektiğini düşünen sabit-fikirli (tough-minded) filozoflar. İlk türdeki filozoflar, Antipodlar'ın zihinlerinin olup olmadığı ile ilgili gerçek bir problemin bulunmadığı düşüncesindeydiler. Onlar, diğer varlıkları anlamada önemli olan şeyin, onların dünya-içinde-olma tarzlarının kavranması olduğunu savundular. Antipodlar, her ne zaman *Existential*'i kullanırlarsa kullansınlar, buna, bir yüz yıl önce Heidegger'in "subjektivist" diye eleştirmiş olduklarını dahil etmedikleri apaçıktı. "Epistemolojik özne" ya da ruh/tin (spirit) olarak kişi nosyonunun, ne kendi tasvirlerinde ne de felsefelerinde yeri vardı. Esnek-fikirli filozoflardan bazıları, bunun Antipodların henüz Doğa ile Ruh (Tin) birbirinden ayırmadıklarını ya da daha sevecen bir şekilde, Bilinçten Ben-Bilincine henüz geçemediklerini gösterdiğini düşündüler. Bu filozoflar, görülemez bir çizgi boyunca ve Ruh Alanı içinde, Antipodlara gözdağı vermeye çalışarak içselliğin (inwardness) kasaba-tellalları haline geldiler. Ancak, diğer filozoflar, Antipodların, *πόλεμος* ve *λόγος*'un Batılı Yeryüzü bilincinde Platon'un *οὐσία*'yı *ἰδέα*'ya asimile etmesiyle kaybolan birliğin takdire şayan kavrayışını sergilediklerini düşündüler. Bu filozoflar kümesinin görüşüne göre, Antipodların zihin nosyonunu kavrama yönündeki başarısızlıkları, onların Varlığa kapalılıklarını (closeness) ve yeryüzü düşüncesinin uzun zamandan beri yenik düşmüş olduğu günahlardan başlılıklarını gösteriyordu. Her ikisi de aynı ölçüde esnek-fikirli olan bu iki görüş arasındaki mücadelede, tartışma sonuçsuz kal-

ma eğilimindeydi. Antipodların kendileri de problemi değerlendirmek için okunması zorunlu arkaplan metinlerini – Platon’un *Theaetetus*’unu, Descartes’in *Meditations*’ını, Hume’un *Treatise (Deneme)*’ini, Kant’ın *Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi)*’ını, Hegel’in *Phenomenology (Fenomenoloji)*’sini, Strawson’un *Individuals (Bireyler)*’ını, vb – tercüme etmede fazlasıyla sıkıntı çektikleri için, pek yardımcı olamıyorlardı.

Sabit-fikirli filozoflar, her zaman olduğu gibi, tartışılması çok daha basit ve açık bir soru buldular. Onlar Antipodların bizzat kendileri hakkında ne düşündükleriyle ilgilenmiyorlardı; bunun yerine daha çok şu soruya odaklandılar: Antipodların gerçekten de zihinleri var mıdır? Sorunun kapsamını yapabildikleri ölçüde daralttılar: Onlar duyumlara gerçekten sahip midirler? Eğer, acı duyumuna sahip olup olmadıkları, sıcak sobaya dokunulduğunda uyarılan C-lifleri kadar açık hale gelmiş olsaydı, gerisinin kolay olacağı düşünülüyordu. Antipodların insanlar gibi sıcak sobaya, adale kramplarına, işkenceye karşı aynı davranış eğilimlerine sahip oldukları açıktı. Onlar C-liflerinin uyarılmasından nefret ediyorlardı. Fakat sabit-fikirli filozoflar, kendilerine şunu sordular: Onların deneyimleri bizimkilerle aynı fenomenal nitelikleri ihtiva ediyor mu? C-liflerinin uyarılması acıya neden olur mu? Veya, acıyla aynı ölçüde korkunç başka bir şeyi mi hissediyorlar? Ya da, bu şeye his denemez mi? Bu filozoflar, uzun zaman önce, psikofizyologların insanî özneleri fizyolojik olarak tanımlanabilir diğer çeşitli kortikal hallerin yanı sıra alfa-ritimlerini de rapor edecek şekilde yetiştirmiş olduklarını öğrenmiş oldukları için, Antipodların kendi sinir hallerinin çıkarıma dayanmayan kayıtlarını sunmalarına şaşırıyorlardı. Fakat onlar şu soruyla kafalarının bir hayli karıştığını hissettiler: Birtakım fenomenal özellikler “al işte yine C-liflerim - bir yeriniz yandığında, dayak yediğinizde ya da dişinizi çektirdiğinizde, tatsız şeyler olduğunu bilirsiniz. Kesinlikle korkunç bir şeydir” – diyen bir Antipod tarafından keşfedilen fenomenal nitelikler var mıdır?

Sorunun yalnızca deneysel açıdan cevaplandırılabileceği öne sürüldü ve bu yüzden, nörologlarla birlikte, aralarından birinin [beyin] akımlarını, akımları iki beynin çeşitli alanları arasında bir ileri bir geri geçecek şekilde gönüllü bir Antipoda bağlamanın gerekli olduğunda anlaştılar. Bu yolla, aynı zamanda filozofların, Antipodların tersine çevrilmiş bir tayfa (inverted spectrum) ya da meseleyi karıştırabilecek başka bir şeye sahip bulunmadığını garanti altına almalarının mümkün hale geldiği düşünülmüştü. Bununla birlikte, deneyin ilgi çekici sonuçlar doğurmadığı ortaya çıktı. Sıkıntı yaratan güçlük, Antipodun konuşma merkezinin dünyalı beyninin C-liflerinden bir girdi aldığı anda, onun her zaman yalnızca kendi C-liflerinden bahsediyor olması, oysa dünyalının konuşma merkezi kontrol altındayken, onun her zaman yalnızca acıdan bahsediyor olmasıydı. Antipodların konuşma merkezine C-liflerinin ne hissettiği sorulduğunda, onun “his” nosyonuna tam olarak sahip olmadığı, fakat hiç kuşkusuz, C-liflerini uyaran korkunç şeylerin olduğu söylenmişti. Tersine çevrilmiş tayf ve diğer algısal niteliklerle ilgili sorular için de, aynı şey geçerliydi. Bir grafik üstündeki renklerin yüksek sesle okunması istendiği zaman, her iki konuşma merkezi de aynı düzende, bildik renk-adlarını saydı. Fakat Antipodların konuşma merkezi, aynı zamanda, grafik üstündeki her bir parçanın harekete geçirdiği çeşitli sinir demetlerini de (hangi görsel kortekse bağlanmış olduğunun bir önemi yoktu) okuyabiliyordu. Dünyalının konuşma merkezine, renklerin Antipodun görsel korteksine iletildiğinde neye benzediği sorulduğunda, onların her zaman nasıl görünüyorlarsa öyle göründükleri söylendi.

Bu deney hiçbir katkıda bulunmuyor gibi görünüyordu. Çünkü Antipodların acıya sahip olup olmadıkları, belirsizliğini koruyordu. Onların, mor ışık retinalarına düştüğünde (biri mor ışıktan ve diğeri bir C-692 sinir halinden) bir mi yoksa iki ham hisse mi sahip oldukları – ya da onların ham hislere hiçbir şekilde sahip olup olmadıkları – da, aynı ölçüde belirsizdi. Antipodlar onun mor olduğunu nasıl bildikleri konusunda sürekli olarak sorgulanıyorlardı. Onlar, onu neyse o şekilde gördüklerini söyle-

yerek cevap verdiler. Onlara C-692 içinde olduklarını nasıl bildikleri sorulduğunda, onu “sadece bildiklerini” (“just knew”) söylediler. Onlara, bilinçsiz bir şekilde, C-692 hissine dayanarak mor ışık olduğu sonucunu çıkarmış olabilecekleri söylendiği zaman, bilinçsiz çıkarımın nasıl bir şey olduğunu ya da “his”sin ne demek olduğunu anlamamış görünüyorlardı. Onlara, aynı çıkarımı mor ışığın yarattığı ham his temelinde C-692 hali içinde oldukları olgusuna dayanarak yapmış olabilecekleri söylendiğinde, elbette o ölçüde kafaları karışmıştı. Bu sinir halinin mor ışığı ortaya çıkarıp çıkarmadığı sorulduğu zaman, onlar bunun böyle olmadığını – *ışık* mordur – ve sorgulayıcının bir kategori hatası yapmış olmak durumunda olduğunu söylediler. Onlara C-692’ye sahip olmanın ve mor ışığı görmemenin tahayyül edilip edilemeyeceği sorulduğunda, edilemeyeceğini söylediler. Onlara, bu iki tecrübenin uyuştugu kavramsal bir hakikat ya da empirik bir genelleme olup olmadığı sorulduğunda, farklılığın nasıl dile getirileceğinden emin olmadıkları cevabını verdiler. Onlara, mor ışığı görüp görmedikleri konusunda yanılıp yanılmadıkları sorulduğunda, elbette yanılabilirler, fakat mor ışığı gördükleri izlenimine kapılıp kapılmadıkları konusunda yanılamayacakları cevabını verdiler. C-692 durumunda olup olmadıkları konusunda yanılıp yanılamayacakları sorulduğunda, yine aynı cevabı verdiler. Nihayet, mâhirane felsefî diyalektik, onların, tahayyül edemedikleri şeyin mor ışığı gördükleri izlenimine kapılmaları ve C-692 durumunda olduklarını düşünmeyi başaramamaları olduğunu farketmelerini sağladı. Fakat bu sonuç, şu soruların çözümlenmesine yardım etmiyor gibiydi: “Ham hisler mi?”, “İki ham his mi yoksa bir ham his mi? İki tasvir altında bir mi yoksa iki referans mı söz konusu? Üstelik bu sorulardan herhangi biri, uyarılmış C-liflerinin onlara görünme tarzı ile ilgili soruya da yardımcı olmuyordu. Onlara kendi C-liflerinin uyarıldığını düşünmekte yanılmış olup olamayacakları sorulduğu zaman, elbette yanılabilirler – fakat C-liflerinin uyarılmış gibi görünüp görünmediği konusunda yanıldıklarını tasavvur edemeyecekleri cevabını verdiler.

Bu noktada, birisinin aklına onlara “C-liflerinin uyarılmış gibi görünmesi”nin tâbiî sonucu olan sinir halini sezip sezmedikleri sorusunu sormak geldi. Antipodlar elbette “C-liflerim uyarılmış gibi görünüyor” cümlesinin değişmez sinirsel eşlikçisi olan T-435 halinin, “Tam da C-liflerim uyarılıyormuş gibi oluyor” cümlesine karşılık gelen T-497 halinin, “Uyarılmış C-lifleri!” cümlesine karşılık gelen T-293 halinin ve diğer aşağı yukarı eş anlamlı cümlelerin eşlikçileri olan farklı sinir hallerinin mevcut olduğu – fakat bunlardan başka, bildikleri daha fazla sinir halinin bulunmadığı cevabını verdiler. Antipodların T-435 hali içinde bulunduğu fakat C-liflerinin uyarılmadığı durumlar, sözün gelişi, yalandan işkence makinesi olduğu söylenen şeye kayışla bağlandıkları, bir elektrik anahtarının tiyatral bir şekilde çalıştırıldığı fakat başka bir şeyin yapılmadığı durumları içeriyordu.

Filozoflar arasındaki tartışma, bu durumda şu konuya doğru yön değiştirdi: Antipodlar T sinir halleri (anlamaya ya da ağızdan cümleler çıkarmaya eşlik eden sinir halleri) dizisi konusunda yanılmış olabilirler miydi? Gerçekte olmadıkları halde, T-435’e sahip gibi görünüyor olabilirler miydi? Evet dedi, Antipodlar, sereproskoplar bu tür şeylerin meydana gelebileceğini göstermiştir. Bu tip şeylerin meydana geldiği durumların her hangi bir açıklaması – onlara ilişkin her hangi bir model – var mıydı? Hayır, var gibi görünmüyordu. Bu da, arada bir ortaya çıkan bu tuhaf şeylerden yalnızca biriydi. Nörofizyoloji, henüz belli algısal illüzyonlardan daha fazla bir şey olmayan, fakat belki de bir gün olabilecek olan bu tip tuhaf illüzyonların doğal sonucu olan T-dizisi dışında başka türde sinir hali bulabilmiş değildi.

Bu cevap filozofları yine de Antipodların acı duyumuna ya da başka bir duyuma sahip olup olmadıkları sorusu ile ilgili güçlüklerle baş başa bıraktı. Zira Antipodlar’a şeylerin kendilerine nasıl görüldüğü dışında, tartışılmaz oldukları hiçbir şey yokmuş gibi görünüyor. Fakat “şeylerin onlara nasıl görüldüğü” meselesinin, söyleme eğiliminde oldukları şeye karşıt olarak, sa-

hip oldukları ham hislerin ne olduğu meselesiyle bir ve aynı şey olduğu açık değildi. Eğer onlar ham acı hissine sahip olmuş olsalardı, o zaman zihinleri olurdu. Fakat ham his fenomenal bir niteliklidir (ya da fenomenal bir niteliğe sahiptir) – fenomenal niteliğe sahip olma illüzyonuna sahip olamayacağınız bir nitelik (çünkü, tâbiri caizse, bu illüzyona sahip olmak *ona* sahip olmakla aynı şeydir). Uyarılmış C-lifleri ile acılar arasındaki farklılık, uyarılmış C-liflerine sahip olmaksızın uyarılmış C-lifleri (sözün gelişi, T-435 olabilir) yanılsamasına sahip olabilmemiz fakat acıya sahip olmaksızın acı yanılsamasına sahip olamamanızdır. Antipodların şeylerin onlara nasıl görüldüğü dışında, kendisiyle ilgili olarak yanılmayacakları hiç bir şey yoktu. Fakat onların “sadece.... onlara görüldüğü gibi görünmeyebileceği” olgusunun, onların zihinlerinin olup olmadığını belirlemeyle ilgisi bulunmuyordu. “Gibi görünüyor ...”un yararsız bir ifade olduğu olgusu, “fenomenal niteliklerin” mevcudiyetine ilişkin bir ipucu değil, “görünüş” nosyonu ile ilgili bir olgudur. Çünkü görünüş-gerçeklik ayrımı sübjektif temsiller ve objektif olay halleri arasındaki bir ayrıma dayanmaz; bu yalnızca yanlış bir inanca sahip olma, bir şeyi yanlış anlama meselesidir. Bu yüzden Antipodların önceki ayrımla ilgili sabit kavrayışları, filozofların sonrakini onlara izafe edip etmediklerini söylemelerine yardımcı olmaz.

2- Fenomenal Nitelikler

Şimdi, bugüne geri dönersek, Antipodlarla ilgili ne söylememiz gerekir? Galiba, yapılacak ilk şey, “fenomenal nitelik” nosyonuna ve özellikle fiziksel bir fenomeni yanlış anlamak ile zihinsel bir fenomeni yanlış anlamak arasındaki zıt analojiye/benzemeziğe (disanalogy) daha yakından bakmaktır. Kripke’nin bu ayrımla ilgili yorumu, düalizm taraftarlarının hemen her zaman dayandıkları sezgiyi özetler niteliktedir; öyleyse, ayrıma, onun terminolojisini kullanarak daha yakından bakmaya başlayabiliriz:

Bir kimse ortada ısı diye bir şey olmasa bile, yalnızca sıcaklık duyumunu hissederek, ısı varmış gibi yapan birisiyle aynı epistemik durumda olabilir; ve hatta ısıнын mevcut olduğu durumda bile kişi, yalnızca S duyumundan yoksun kalarak, ısıнын hiç olmadığı durumda sahip olduğuyla aynı delile sahip olabilir. Acı ya da başka zihinsel bir fenomen söz konusu olduğunda, böylesi bir ihtimal hiç söz konusu olamaz. Acı çeken birisi için geçerli olacak olanla aynı epistemik durumda olmak, bir acıya sahip olmaktır; acının mevcut bulunmadığı bir durumda geçerli olacak olanla, aynı epistemik durumda olmak ise, acıya sahip olmamak demektir....Buradaki sıkıntı, gözlemcinin S duyumuna sahip olduğu bir durumla nitelik olarak özdeş olan epistemik bir durum nosyonunun, yalnızca, gözlemcinin bu duyuma sahip olduğunda sahip olabileceği bir durum nosyonu olmasıdır. Aynı husus, kesin bir gösterenin (designator) [bütün mümkün dünyalar içinde aynı objeye işaret eden bir ifade] referansını ayırt eden şeyin ne olduğu nosyonuyla ilgili olarak da dile getirilebilir. Sıcaklığın moleküler hareketle özdeş olması durumunda önemli olan mülhaza, “sıcaklık” kesin bir gösteren olsa da, bu gösterenin referansının, refere ettiği şeylerin ilineksel bir özelliğiyle, yani bizde S duyumunu yaratma özelliğiyle belirlenmiş olmasıdır...Diğer yandan acı ilineksel özelliklerinden biriyle ayırt edilmiş değildir; aksine bizzat acı olma özelliğiyle, onun dolaysız fenomenolojik niteliğiyle ayırt edilmiştir. Bu yüzden acı, sıcaklıktan farklı olarak, yalnızca kesin bir şekilde “acı” tarafından gösteriliyor değildir; aksine gösterenin referansını belirleyen şey refere edilen şeylerin temel nitelikleridir. Bu yüzden, zorunlulukla, belli bir fizikî durumla, belli bir fenomenle özdeş olsa da, acıyı, söz konusu fizikî durumla ilişkilendirmeksizin ayırt edebilecek tarzda ayırt edebileceğimizi söylemek imkânsızdır. Eğer herhangi bir fenomen, tam da acının farkına vardığınız şekilde fark edilebiliyorsa, bu fenomen acı fenomenidir.¹

Bu mülahazalar, gerçek sorunun şu olduğu telkininde bulunurlar: Antipodlar zihinsel fenomeni ilineksel özellikler yoluyla

¹ Saul Kripke, “Naming and Necessity”, *Semantics of Natural Language*, ed. Donald Davidson and Gilbert Harman (Dordrecht, 1972), ss. 339-340. Kripke’nin düalizm ve materyalizm tartışmasının eleştirisi için, bkz., Fred Feldman, “Kripke on the Identity Theory” and William Lycan, “Kripke and the Materialists,” her ikisi de *Journal of Philosophy* 71 (1974), 665-689’de yer almaktadır.

mı ayırt etmektedirler? Bir an için acılara sahip *olduklarını* varsayarsak, onlar “dolayımsız fenomenolojik niteliği” mi gözden kaçırıyorlar ve yalnızca sürekli olarak uyarılmış C-liflerinin eşlik ettiği ilineksel özelliklere mi dikkat ediyorlar? Ya da, eğer onlar dolayımsız bir fenomenolojik niteliği kesinlikle *gözden kaçırmıyorlarsa*, ona bir ad vermeyi ve bu yüzden de özsel özelliği bu nitelik olan kendiliği ayırt etmeyi mi başaramıyorlar? Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Antipodlar acıyı, “bizim acıyı tam olarak ayırt ettiğimiz tarzda” ayırt *edemediklerinden*, sahip oldukları şey her ne olursa olsun, onun acı *olmadığı* sonucunu çıkarabilir miyiz? Bir kimsenin kendi ham hisleriyle olan epistemik ilişkisi, bahsi geçen ham hissin varoluşunu kanıtlamada yeterli olacak kadar zorunlu bir ilişki midir? Ya da onların –“Ah! C-lifleri uyarıldı!” dedikleri zaman, bizim “Acı” dediğimizde hissettiğimiz şeyi hissettiklerinden – acıyı gerçekten tam da bizim ayırt ettiğimiz tarzda ayırt ettiklerini mi söylemeliyiz? Belki de, onlar acıyı hissediyorlar ve bu hissi “bir kimsenin C-liflerinin uyarılmış görünme hali” diye adlandırıyorlardı ve onlar, kırmızı bir şey gördüğümüz izlenimine kapıldığımız zaman ve diğer bütün tartışılmaz durumlarda olduğu gibi, kendi C-liflerinin uyarılmış görünmesine bağlı aynı epistemik durum içinde idirler.

Şu anda iki şeyin, “aslında” farklı tarzlarda tanımlanan aynı şey olup olmadıklarına karar vermek için bazı genel kriterlere ihtiyacımız varmış gibi görünüyor. Çünkü onu zihinsel olanın özgülüklerine bağlayan mevcut bilmeceyle ilgili ayırt edici hiçbir şey yokmuş gibi görünüyor. Eğer Antipodların ham hislere sahip olmalarının tartışılmaz olup olmadığına –.....in yanılışına sahip olma yeteneksizliklerine – karar verirken, neyin hesaba katılacağına uzlaşırsak, alternatif tanımlamalarla ilgili genel problem, bu kriteri tatbik etmemizi ve bu yüzden de meseleyi çözmemizi engelleyecektir. Bu, etkili, anlamı açık, kolay uygulanabilir bir çözüme kavuşacak bir problem değildir. Çünkü genel hiçbir şey,

Hiç kuşkusuz X'ler hakkında konuşuyorsunuz, fakat pratikte onlar hakkında söylediğiniz her şey yanlıştır

demekle, bunun yerine

söylediğiniz hiçbir şey pratikte X'ler için geçerli olmadığından, X'ler hakkında da konuşamazsınız.

demek arasındaki gerilimi çözemeyecektir.

Fakat gelin bu zorluğu (altıncı bölümde geri dönmek üzere) bir an için bir tarafa bırakalım ve ifadelerin referanslarını özümsemenin ya da ayırmanın genel kriterlerini ortaya koymaya kalkışan birisinin bile, bu işe başlamış olmak için, bazı genel ontolojik kategorilere – nesneleri kabaca tarif etmenin kimisi değişmez olan yollarına – ihtiyaç duyacağı yolundaki daha iç karartıcı hususu ele alalım. Bu, özellikle de, zihinsel kendilikler ile fiziksel kendilikler arasında bir ayırım yapılmasına yardım edecektir. Fakat Antipodlarla ilgili problem, bu ayırımı şüpheli bir ayırım haline getirir. Bunun nedenini anlamak için, Kripke'nin sunduğu epistemik kriter dışında hiçbir kriterin bulunmadığını kabul edelim.² Bu kabul, “zihinsel olanı” ham hislerle, gelip geçici (passing) düşüncelerle ve zihinsel imgelerle özdeşleştirir. Bu inançları, ruh hallerini ve buna benzer şeyleri (şüphe edilemez ölçüde “daha yüksek” olmalarına rağmen, yine de bizim tartışılmaz şekilde dile getirilebilir olan iç hayatımızın parçaları olmayan ve bu yüzden, iki ontolojik alan arasındaki Kartezyen ayırma destek sağlamayacak türde şeyleri) dışarıda bırakır. Başka bir deyişle, bu kabul (1) bir zihin halinin olması için, ilgili şeyin kendi sahibi tarafından tartışılmaz ölçüde bilinebilir olmasının yeterli olduğu ve (2) tartışılmaz ölçüde bilinebilir olan bu tür hallere sahip olamayan varlıklara fizikî olmayan halleri (sözün gelişi inançları) lafzen izafe edemeyeceğimiz iddiasına eşittir. (Bu An-

2 Bu kabulün sınırlı bir formunu, “Incorrigibility as the Mark of the Mental”de, *Journal of Philosophy* 67 (1970) 399-424 savundum. Aynı zamanda bkz., Jaegwon Kim, “Materialism and the Criteria of the Mental,” *Synthese* 22 (1972), 323-345, özellikle 336-341.

tipodçu pratikle uyuştuğu kadar şu konudaki sezgimizle de uyur: Köpekler acı duyumuna sahip olmaları bakımından fizikî olmayan hallere sahiptirler, oysa bilgisayarlar, bize yeni ve ilginç doğrular sunsalar bile, acı duyumuna sahip değildirler) O halde bu kabul üzerinde, “onlar kendi C-liflerinin yandığı izlenimine kapıldıklarını rapor ettikleri zaman, bir hissi (muhtemelen “acıyor” kelimesiyle dile getirdiğimiz acı hissiyle aynı hissi) mi kaydetmektedirler yoksa tam olarak belli durumlarda kendi nöronlarının tetiklediği şeyleri mi ifade etmektedirler?” sorusuna cevap olacak *hiçbir şey* yoktur. Eğer bu böyleyse, kendi hayatlarımızda his raporlarının oynadığı rol, Antipodların hayatlarında nöron raporlarının oynadığı rolle aynı olduğundan, şu ilave soruyla karşı karşıya kalırız: *Biz*, “acı” kelimesini kullanırken hisleri mi yoksa nöronları mı rapor etmekteyiz?

Bunun, esas mesele olduğunu görmek için, fonksiyonel rolün özdeşliğinin (identity) imalarını düşünün. Şayet, Antipodların bizim sahip olduğumuz bütün bir kültürel unsurlar kümesine sahip oldukları doğruysa, şayet onlar da, tıpkı bizim gibi, kendi söylemlerinde yönelimsel ve kendi nesne ve kişi seçimlerinde ben-bilincine sahip estetik varlıklar ise, şayet onların ahlakî mükemmellik ve ölümsüzlük özlemi büyük ise, onların, filozoflarımızın onların zihinlerinin olup olmadığına dair ilgilerinin bir hayli sığ olduğunu düşünmeleri muhtemeldir. Onlar, bu durumun, niçin böylesi bir fark yarattığı konusunda hayrete düşerler. Bize, bu tuhaf şeyleri, niçin “hisler” ve “zihinler” olarak adlandırdığımızı sorabilirler. Bize mikro-nörolojiyi öğrettiklerine göre, acaba, zihinsel hallerden bahsetmenin, aslında yalnızca nöronlardan bahsetmenin yerini tutan bir simge olduğunu göremez miyiz? Ya da, eğer biz gerçekten nörolojik haller dışında başka daha da komik bazı hallere sahipsek, onlar gerçekten de bu kadar önemli midir? Bu tür hallerin sahibi olma, gerçekten ontolojik kategoriler arasındaki bir ayrımın temelini oluşturur mu?

Bu son soru kümeleri Antipodların, Yeryüzü filozofları, özellikle de materyalistlerle epifenomenalistler arasında sert kavgalara yol açmış bulunan ihtilafları ne kadar hafife aldıkları-

nı gösterir. Dahası, Antipodçu nörolojinin sadece davranışın açıklanması ve kontrolü bakımından değil, Antipodların benimajları için gerekli vokabüleri temin etmesi dolayısıyla da elde ettiği başarı, “zihinle beden arasındaki ilişki” hakkındaki Yeryüzü teorilerinin hiçbirinin ulaşamayacakları bir başarıyı gösterir. Zira, paralelizm ve epifenomenalizm birbirinden yalnızca, Hume’cu olmayan bir nedensellik görüşü söz konusu olduğunda – nedensel zincirin işleyiş tarzını gösterecek keşfedilmesi gereken nedensel bir mekanizmin varolduğu görüşü – farklılaşabilir. Fakat hiç kimse, hatta en tutucu Kartezyen bile, elimizde nöronların molekülden moleküle açıklanması bulunduğu (ex *hypotese* [hipotez kabilinden, çev] Antipodların elinde olduğu gibi), başka nedensel mekanizmalar aramaya hâlâ yer olacağını düşüremez. (“Aramak” nereye götürür?) Dolayısıyla, Hume’dan vazgeçsek bile, zihinsel olanın kendine-yeten nedensel bir alan olduğunu kendisine dayanarak “tam olarak bildiğimiz” apriori bir temel dışında, hâlâ hiçbir şekilde paralelist olma konumunda değildir. Etkileşimciliğe gelince, Antipodlar, sözün gelişi, inanç ve arzuların retinanın parlaklığı, kol hareketleri vb ile nedensel bir karşılıklı etkileşim içinde olmadıklarını reddetmeyi düşlemezler. Fakat onlar, böylesi bir etkileşimden söz etmeyi, farklı ontolojik alanları birbirine bağlama olarak değil, fakat (kısa olduğu için) yapı yerine fonksiyona yapılan elverişli bir referans olarak görürler. (Bu, felsefî bakımdan hükümetle birey arasındaki sözleşme kadar, gayri problematiktir. Radyasyonların neden olduğu inançlar ile inançların neden olduğu hareketler – fakat, kim onların böyle olduğunu düşünmüş olabilir? – hakkında söylenen sözler dışında, bu tip bir sözleşmeyle ilgili olarak kimin kime ne söz söyleyebileceğine göre ifade edilmiş gerek ve yeter şartlar dizisi yoktur) Etkileşim, yalnızca, eğer ham bir his sinirsel bir boşaltımı (discharge) kendi seyrinden saptırmış ya da ham bir his veyahut ona benzer bir şey onun gücünün bir kısmını tüketmiş olsaydı, ilgi çekici olurdu. Fakat Antipodyalı nörologlar bu türden hipotezlere gerek duymaz.

Zihin ve bedenle ilgili problemlerimizi ve teorilerimizi Antipodlara açıklamamızın – onlara, bunun ontolojik bir ayrımın paradigmatik durumu olduğunu göstermenin – hiçbir yolu yoksa, yapmamız gereken şey, “materyalist” Antipodların (daha iyi niyetli “epifenomenalist” Antipodlar karşısında) haklı olma ihtimaliyle yüzleşmeye hazır olmaktır: Ham hisleri dile getirdiğimizi düşündüğümüz zaman, sadece, nöronları dile getirmekteyizdir. İşte tam da kültürel gelişimimizdeki bu tesadüfi durum dolayısıyla, uzun süredir sembollerle (placeholders) uğraşıyoruz. Bu, adeta, pek çok ay altı disiplini mükemmelleştirdiğimiz halde, astronomiyi güdük bırakmamız, ay üzerinde ne olduğuyla ilgili fikirlerimizde Batlamyus öncesinde kalmamıza benzer. Böyle bir durumda, siyah kubbedeki delikler, bir bütün olarak göksel hareketler ve benzeri şeyler hakkında, söyleyecek bir çok komplike şeyimiz olurdu – fakat bazı ip uçlarına ulaşır ulaşmaz, kolayca dile getirdiğimiz şeyleri yeniden tanımlayabilirdik.

Ancak, bu noktada ele alınması gereken bildik bir itiraz vardır. Söz konusu itiraz şu türden düşüncelerle dile getirilir:

.....bıçak gibi keskin ani acı söz konusu olduğunda, mikro-resmin gerçek resim, algısal görüşlerin sadece kaba bir kopya olduğunu savunmak mümkün değildir, çünkü bu durumda, biz, mikro resmin kaba bir kopyası olmayan algısal görüşlerin kendileriyle meşgul oluruz.³

İncitmenin (hurtfulness), korteksteki C-liflerinin faaliyeti- nin nasıl görüldüğüyle ilgili olduğunu, soğan kokusunun soğan moleküllerinin normal burun sistemine sahip bir insana nasıl görüldüğüne bağlı olduğunu iddia etmek, pekâlâ mümkün olabilir....Bu idrak edilen acıyla, kokuyla ya da renkle ilgilidir ve onu görünüş kategorisine sokmak, kendisini ontik olarak nötr kılar.

Fakat bu bizi kendilerinde fenomenal niteliklerin kavrandığı bir *görünmeler* kümesiyle, kusurlu kavrayış edimleriyle baş başa bı-

3 Richard Brandt, “Doubts about the Identity Theory,” *Dimensions of Mind*, ed. Sidney Hook (New York, 1961), s.70.

rakır. Bu yüzden, yeni bir soru sormak zorundayız: Şeylerin belirli bir biçimde yalnızca maddî bir sistem *gibi görünebilmeleri* mümkün müdür? Kusurlu kavrayış edimlerinin, ontik bakımdan nötr görünebilmelerinin bir yolu var mıdır?

.....Gerçek insanla ilgili materyalist yorum, kusurlu kavrayışımızın, söz gelimi, bir şekilde kendiliklerinden ortaya çıkan inançlar yüzünden değil, fakat fenomenal özellik yüzünden vuku bulduğu olgusundan dolayı, kendine yer bulamaz.⁴

Brandt ve Campbell'e ortak olan bu itiraz, ilk bakışta, eğer insan "yalnızca bir maddî sistem" değilse – çünkü bu tür sistemler, olduklarından farklı görünen şeylere sahip olamazlar – şeyleri yalnızca yanlış tanımlayabileceğimiz yolunda bir itirazmış gibi görünüyor. Fakat, bu da bir işe yaramayacaktır, çünkü, daha önce öne sürdüğüm gibi, gerçeklik ve görünüş arasındaki ayırım sadece, şeyleri doğru anlama ile yanlış anlama arasındaki ayırım – basit robotlar, servo-mekanizmalar ve benzeri şeyler için yapmakta sıkıntı duymayacağımız bir ayırım – gibi görünüyor. Bu itirazı mâkul hale getirmek için, "görünüşün" mevcut bağlam içinde daha zengin bir nosyon – "fenomenal özellik" nosyonuyla açıklanması gereken bir nosyon – olduğunu söylemek zorundayız. Şuna benzer bir ilkeyi benimsememiz gerekmektedir:

(P) Her ne zaman kendi durumumuzla ilgili tartışılmaz bir rapor veriyorsak, bizde, bizi rapor vermeye sevk eden bir özelliğin olması gerekir.

Fakat, gayet tâbiî, bu ilke, Kartezyen "zihne kendisinden daha açık hiçbir şey yoktur" nosyonunu kutsallaştırır ve eksiksiz, spesifik olarak düalist bir epistemoloji ve metafizik gerektirir.⁵

4 Keith Campbell, *Body and Mind* (New York, 1960), ss.106-107, 109.

5 George Pitcher, acıları bu tip bir öncül kullanmaksızın rapor ederken sergilediğimiz lingüistik davranışa dair bir yorum geliştirdi. Pitcher acıları, hasara uğramış periferideki dokunun raporları olarak kabul eder, oysa Antipodlar onların merkezî sinir sistemi durumlarının raporları olduğunu düşünürler. Ona göre, sağduyunun acı kavramını, zihinsel bir tikel (particular) kavram olarak düşünmek hatalıdır. Onun acıların epistemolojik statüsüne ilişkin analizinin, bir kimsenin bu sorunla ilgili olarak başvurduğu her yere, aynı ölçüde, *mu-*

Bu yüzden, bu görüş, onu bir kez “fenomenal özellik” – “materyalist yorum....kusurlu kavrayışımızın fenomenal özellik yüzünden vuku bulduğu olgusundan dolayı, kendisine yer bulamaz” – nosyonu içine yerleştirdiğimizde, şaşırtıcı olmayacaktır.

Yine de, biz (P)de muhafaza edilen ve Kartezyen resimden ayrılabilen bir felsefe-öncesi sezginin olup olmadığını sormalıyız. Yıldız gibi bir şeyi yanlış tanımlama ile acı gibi bir şeyi yanlış tanımlama arasında tam olarak ne gibi bir fark vardır? Önceki niçin açıkça mümkünken, sonraki tahayyül edilemez gibi görünmektedir? Bu soruya verilecek cevap, muhtemelen şöyle bir şey olabilir. Biz yıldızın yakındaki bir delikten çok uzaktaki bir alev küresi olduğunu öğrendikten sonra bile, aynı görünmeye devam etmesini bekleriz, fakat acının C-liflerinin uyarılması olduğunu öğrendikten sonra, farklı şekilde hissedilmesi gerekir, zira acı yıldız gibi görsel bir görünüş *değil*, bir *histir*. Ancak, bu cevabı verdiğimiz takdirde de, “his” nosyonuna ve Antipodların herhangi bir hisse sahip olup olmadıkları bulmacasına takılıp kalmaya devam ederiz. Bir acıyı hissetmek ile yalnızca uyarılmış C-lifine, “acı” sesiyle kaçınma-davranışı ve benzeri şeylerle tepki vermek arasında ne gibi bir fark bulunduğu sorusuna cevap vermek zorunda kalırız. Ve bu noktada şunu söyleme eğilimi gösteririz: Dünyaya dışardan bakıldığında fark yoktur; bütün farklılık, dünyaya içerden bakıldığında ortaya çıkar. Sıkıntı, Antipodlara bu farklılığı açıklamanın hiç bir yolunun asla bulunamayacak olmasından kaynaklanır. Materyalist Antipodlar, “his”

tatis mutandis, başvurduğu iddiası dışında, bunun zihinsel bir tikel kavramı *olduğunu* söylemek isterim. Bkz., Pitcher, “Pain Perception,” *Philosophical Review* 79 (1970), 368-393. Pitcher’in genel stratejisi, realizmin doğrudan savunusudur ve söz konusu savunma, onun *A Theory of Perception* (Princeton, 1971) adlı eseri dışında, D.M.Armstrong’un, *Perception and the Physical World* (London and New York, 1961) ve *A Materialist Theory of the Mind* (London and New York, 1968) adlı kitaplarında da bulunur. Bu strateji bana özde doğru ve zihinsel- tikel görüşün tercihe dayalı olduğunu göstermeye yeten bir strateji gibi görünüyor. Fakat ben Pitcher’in ve Armstrong’un meta felsefi duruşunun, bu görüşü, inandığımız (fakat inanmayı sürdürmeye gerek duymadığımız) şeyin doğru bir yorumu olmak yerine bir filozofun inandığımız şeyi yanlış yorumlamasına dönüştüreceğinden emin değilim.

gibi bir şeyin varolduğunu tahayyül edemedikleri için, bizim herhangi bir hisse sahip olmadığımızı düşünürler. Epifenomenalist Antipodlar, his gibi şeylerin olabileceğini düşünürler, fakat onlara sahip olmaklığımızdan niçin endişeye kapıldığımızı tahayyül edemezler. Antipodların hislerinin olduğunu, fakat bunun farkında olmadıklarını düşünen dünyalı filozoflar, Wittgenstein'in sözünü ettiği felsefeleştirmenin son evresine ulaşmışlardır: Onlar yalnızca düzensiz sesler çıkarıyor gibi görünürler. Onlar, Antipodlara, "iç alan" nosyonunu anlayamadıkları için, "içeriden [bakıldığında, çev] bizim için farklıdır" bile diyemezler; Antipodlar "iç" teriminin "kafatasının içi" demek olduğunu düşünür. *Burada*, haklı olarak, onlar, ikisinin farklı *olmadığını* söylerler. Antipodlarda his diye bir şeyin bulunmadığını düşünen dünyalı filozoflar, sadece, zihinleri olmayan varlıklarla zihinlerinin olup olmadığı hakkında tartışmanın şanlarına yakışmadığını düşündükleri için, daha iyi bir konumdadırlar.

Brandt ve Campbell'in yönelttikleri itirazın peşinden giderek hiçbir yere varamayacağımızı görüyoruz. Bir başka yolu deneyelim. Materyalist görüşe göre, bir şeyin her tür görünüşü gerçekte bir beyin-haline indirgenebilir. Bu yüzden öyle görünüyor ki materyalist, bir beyin-halinin "düşük nitelikteki" kopyasının (uyarılmış C-liflerinin hissettiği tarzda) bir başka beyin-haline indirgenebilir olduğunu söylemek zorunda kalacaktır. Fakat o zaman diğer beyin-halinin uyarılmış C-liflerinden ziyade "acı"nın referansta bulunduğu şey olduğunu söyleyebiliriz. Materyalist her ne zaman "fakat bizim beyin-hali tarifimiz, işte bu" derse, muhalifi "Peki, ilk beyin halinin 'kusurlu kavranışı' olan beyin halinden konuşalım" diye cevap verecektir.⁶ Ve dolayısıyla materyalist her defasında gerisin geri gidiyormuş izlenimi – zihinsel olanla ilgili yanlışa düşülen her yerde, bir kez daha ortaya çıkacak bir izlenim – verir. Sanki, insanın Aynavari Özü, Doğanın Aynası kendisi için yalnızca hafiften sislendiği zaman, görülebilir hale geliyormuş gibidir. Sinir sistemi bulanık olamaz;

6 Brandt-Campbell'in düşünce çizgisinin bu açıklanma tarzını, Thomas Nagel'e borçluyum.

fakat zihin olabilir. Dolayısıyla, bundan zihinlerin sinir sistemleri olamayacağı sonucunu çıkarırız.

Şimdi Antipodların “kusurlu kavrayış edimlerini” nasıl gördüklerini düşünün. Onlar bu tarz edimleri, Doğanın Aynasının bulanık kısımları olarak değil, bir ikinci-düzey dili öğrenmenin sonucu olarak görürler. Kendiliklerin nasıl görüldüğüyle ilgili tartışılmaz şeyler olmalarına – kendileri bir kendilik türü olarak “görünüşler” nosyonuna – karşıt olarak tartışılmaz bir şekilde bilinebilir kendilikler nosyonunun tamamı onlara, kötü bir konuşma tarzı gibi görünür. Dünyalıların “kusurlu kavrayış edimleri”, “kavrayış durumları”, “hisler” vb’den oluşan vokabüleri, onlara bir dilin geçirmesi gereken talihsiz dönüşümü olarak görünür. Onlar, bizi bundan kurtarmanın, çocuklarımıza Antipodça konuşmayı öğretmeyi teklif ederek onların bu işi bir kontrol grubu kadar başarıp başaramayacaklarına bakmayı önermek dışında, hiçbir yolunun olmadığını görürler. Başka bir deyişle, Antipodyalı materyalistler “zihin ve madde” nosyonumuzu, talihsiz bir lingüistik gelişmenin yansıması olarak görürler. Antipodyalı epifenomenalistlerin, “C-lifleriyle ilgili raporların yanı sıra acı raporları da üreten Dünyalı konuşma merkezine ne tür sinirsel girdiler ulaşır? sorusuyla kafaları karışır. Antipodların hislerinin olmadığını düşünen bu dünyalı filozoflar, Antipod dilinin “gerçeklik için yetersiz” olduğunu düşünürler. Antipodların hislerinin olmadığını düşünen bu dünyalı filozoflar, iddialarını, adlandırılan ilk şeylerin “bizim için daha iyi bilinen” şeyler – ham hisler – olduğunu, öyle ki bir hissin adının yokluğunun hissin yokluğunu gerektirdiğini söyleyen bir dil gelişimi-teorisine dayandırır- lar.

Meseleyi biraz daha açık ve belirgin hale getirmek için, belki de Antipodyalı epifenomenalistleri ve Dünyalı skeptikleri mülahazanın dışına çıkarabiliriz. İlkinin acı kayıtlarının nörolojisi ile ilgili problemi çözümsüz bir problem gibi görünüyor; eğer onlar Dünyalılara, Antipodlar için bilinebilir olmayan halleri cömertçe izafe etmeye devam etmek durumundaysalar, dil davranı-

şımızı açıklamak amacıyla, ilave empirik araştırmaya çürütülebilir olmayan bütün düalistik sistemi sineye çekeceklerdir. Dünyalı skeptiğin Antipodların ham hislerinin olmadığı iddiasına gelince, bu iddia, tamamen, insanın bir ham hisse sahip olup, onu gösterecek bir sözcükten yoksun olamayacağı a priori diktumuna dayanır. Her iki entelektüel konum da – Antipodyalı epifenomenalistin aşırı sevecenliği ve Dünyalı skeptiğin sınırlı kuşkusu – cazip değildir. Bir yandan, “Hislerinin olduğunu sanıyorlar oysa sahip değiller” diyen Antipodyalı materyalistle, diğer yandan, “Hisleri var fakat bunu bilmiyorlar” diyen Dünyalı filozoflarla kala kalırız. Her tür empirik sonucun (beyin-değiştirme vb) her iki tarafa da aynı ölçüde ağırlık verdiği dikkate alındığında, bu açmazdan kurtulmanın bir yolu var mıdır? Bu problemi çözüme kavuşturacak, ya onu konumlandırarak ya da mutlu bir uzlaşma sunacak güçlü felsefî metotlar var mıdır?

3- Tartışılmazlık ve Ham Hisler

[Bu problemin çözümüne, çev.] hiçbir fayda sağlamayacak felsefî metotlardan biri, “anlam analizi”dir. Herkes başka herkesin anlattıklarını [anlatmak istediği şeyleri, çev] gerçekten de iyi anlar. Problem, bir tarafça çok fazla anlam içerdiği düşünülen bir şeyin, diğer tarafça çok az anlama sahip bir şey olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır. Bu noktada kurulabilecek en yakın analogi, vahye dayanan (inspired) teistler ile vahyi reddeden (uninspired) ateistler arasındaki çatışmadır. Denilebilir ki, vahye dayanan bir teist, doğal fenomenleri açıklamada belli açıklayıcı roller üstlenen doğa üstü varlıkların olduğunu “tam olarak bilen” biridir. (Onlar, doğa üstü olanı, bu fenomenlerin en iyi açıklaması diye sunan doğal teologlarla karıştırılmamalıdır.) Vahye dayanan teistler, dilleriyle birlikte iki büyük ontolojik alana bölünmüş evren – doğa üstü ve doğal – resimlerini miras almışlardır. Onla-

rın nesnelerden söz etme tarzı, kaçınılmaz olarak ilahi olana yapılan atıflara bağlıdır – ya da en azından onlara kaçınılmaz olarak bağlı görünür. Doğa üstü nosyonu, bir “teori” olarak, onları, zihinsel olan nosyonunun bir “teori” olarak bizi etkilemesinden daha fazla etkilemez. Ateistlerle karşılaştıklarında, ateistlerin doğal fenomenleri gerçekten de gayet iyi bir şekilde tahmin ve kontrol edebildiklerini kabul etseler de, onları olup bitenin ne olduğundan bihaber insanlar olarak görürler. (“Tanrıya şükür ki, biz bu doğal teologlar gibi değiliz yoksa bizde gerçeklikle temasımızı kaybedebiliriz” derler) Ateistler ise teistleri, dillerindeki gereksiz sayıda kelimeye ve hakkında endişeye düşülecek gereksiz sayıda anlama sahip kişiler olarak görürler. Coşkulu ateist vahye dayanan teiste “varolan her şey *gerçekte* bu..... ” der ve teist de ona insanın gökte ve yerde bundan çok daha fazla şeyin olduğunu anlaması gerektiğini söyleyerek cevap verir..... Ve bu böyle devam eder. Her iki tarafın filozofları da, istedikleri kadar anlam analizi yapabilir, fakat bütün bu analizler ya (sözün gelişi, dinî söylemin, acı raporlarıyla ilgili “dışa vurucu” teorilere benzer “idrak dışı” (noncognitive) analizleri gibi) “yönlendirici” ve “indirgeyici”dirler ya da alternatif “hayat formları”nı, şu bildirden daha faydalı bir şeye ulaştırmayacak şekilde tasvir ederler: “Bu dil-oyunu oynanmaktadır”. İnsanın Aynavari Özü Batı entelektüelinin dil oyunu için ne kadar temel bir şey ise, teistin dil oyunu da kendi imajı için o kadar temel bir şeydir, fakat ikisi de kendisiyle bu imaja değer biçebilecekleri daha geniş bir bağlama/kontekste halihazırda sahip değildir. Her şey bir yana, böyle bir kontekst nereden gelecektir?

Muhtemelen felsefeden. Filozoflar, deney ve “anlam analizi” başarısız olduğunda, geleneksel olarak sistem-inşa etmeye – tâbiri caizse, yeni bir kontekst icat etmeye – yönelmişlerdir. Bildik strateji, hem Occam’ın usturasına inananların ve hem de “tam olarak bildikleri” şeye yapışıp kalanların müsamahakâr bir şekilde, felsefenin sadece üstün körü fikrine sahip bulunduğu daha geniş bir gerçeklikle ilgili “değişen perspektifleri” elde etmiş kişiler olarak görülmesine imkân sağlayacak bir orta yol bulmak-

tır. Bu yüzden bazı esnek-fikirli filozoflar “bilim ve teoloji arasındaki mücadele”ye itibar etmediler ve Bonaventure ile Bohr’u farklı, birbirine rakip olmayan “bilinç formlarına” sahip kişiler olarak gördüler. “Neyin bilinci?” sorusuna “dünya”nın “kendinde şey”in ya da “duyularla algılanabilir çokluk”un veyahut “uyaranlar”ın bilinci gibi bir cevap verildi. Hepsi de huzur veren nötrlüğü dışında ilgi çekici hiçbir özelliği olmayan kendilikleri/entiteleri adlandırmak için tasarlanmış sanat terimleri olduklarına göre, bunlardan hangisinin önerildiğinin önemi yoktur. Bu taktiğin sabit-fikirli zihin filozofları arasındaki benzeri, zihinsel olan ile fiziksel olanı, temel teşkil eden bir gerçekliğin ilave tanımlamalar gerektirmeyen iki “boyutu” olarak gören nötr monizmdir. Kimi zaman bize bu gerçekliğin sezgiyle kavranabileceği (Bergson) ya da duyumun ham maddesiyle özdeş olduğu (Russell, Ayer) söylenmiştir; fakat bazen de yalnızca epistemolojik skepticizmden kaçınmanın biricik aracı (James, Dewey) olarak postüla edilmiştir. Bize hiçbir durumda, “onun yalnızca neye benzediğini biliriz” ya da “aklın (yani, felsefî ikilemlerden kaçınma ihtiyacının) bunu gerektirdiği” dışında, bir şey söylenmez. Nötr monistler felsefenin tıpkı bilimin elementler altı molekülleri, moleküller altı atomları vb keşfettiği tarzda temel bir dayanak (substrate) keşfetmiş olduğunu ya da böyle bir dayanağı araması gerektiğini öne sürmekten memnundurlar. Ne var ki gerçekte ne zihinsel ne de fizikî olan bu “nötr malzemenin,” kendine özgü güçleri ya da özellikleri bulunduğu tespit edilmiş değildir; tersine sadece postüla edilmiş ve sonra da [postüla edilmiş bir şey olduğu, çev] (ya da, başka bir şekilde ortaya koymak gerekirse, kendisine tarifi imkânsız veri rolü yüklendiği) unutulmuştur.⁷ Bu taktik

7 Cornelius Kampe, filozofların bundan daha fazlasını yapmaları gerektiğinde ısrar ederek, zihin-beden özdeşliği teorisinin “özdeşliği beyan edilen iki ayrı fenomen arasında bir bağ kuracak türde teorik bir çerçeve” (ya da genel tabirle bir ontoloji) sağladığımız takdirde, anlaşılır olabileceğini öne sürer. Onun nötr monizmi canlandırma güdüsü, bir özdeşlik teorisinin anlaşılabilir olabilmesinin “sübjektif-objektif ayrımının tıpkı birinci-şahıs bakış açısından raporların imtiyazlı statüsünün terk edilmesi gerektiği gibi bir tarafa atılmasını” gerektirdiği yolundaki inancıdır. O böyle bir değişimin, “dilimizin mantığını esaslı bir şekilde etkileyeceğini” söyler. Ben Kampe’nin sübjektif-objektif ayrımından vazgeçmenin

sabit-fikirli Dünyalı filozofların Antipodlarla ilgili olarak yönelttikleri şu sorunun üstesinden gelmelerine hiçbir katkı sağlamaz: Onlar ham hislere sahip mi yoksa değil mi?

Antipodlarla ilgili bu problem şöyle özetlenebilir:

1. Tartışılmazcasına bilinebilir olmaları ham hislerin temel özelliğidir.

Buna ilaveten

2. Antipodların kendileriyle ilgili olarak tartışılmaz olduğunu düşündükleri hiç bir şey yoktur.

Bu bizi ya

3. Antipodlar ham hislere sahip değildir
ya da

4. Antipodlar, tartışılmaz bilgileri hakkında bilgi sahibi değildirler

ile baş başa bırakır görünüyor. (3) ile ilgili sıkıntı, Antipodların sahip olduğumuz davranış, fizyoloji ve kültüre hemen tümüyle sahip olmalarından kaynaklanır. Üstelik, Antipodyalıların bebeklerini, ham hislerini rapor edecek ve kendilerini bu hisler konusunda tartışılmaz görmelerini sağlayacak şekilde eğitebiliriz. Bu değerlendirmeler bizi (4)'e götürür. Fakat (4) aptalca görünür ve en azından

4'. Antipodlar tartışılmaz bir bilgi kapasiteleri olduğunu bilmezler.

şeklindeki biraz tuhaf fakat paralel bu ifade ile yumuşatılmaya ihtiyaç duyar. ("XXIII John papalığındaki başarısıyla ilgili kendi yanılmazlığına dair argümanla ikna edilmelidir" ile mukayese

böyle keskin bir etki yaratabileceğini söylerken haklı olduğunu, fakat imtiyazlı giriş yolundan vazgeçmenin böyle bir etki yaratabileceğini düşünürken yanıldığını düşünüyorum. Sellars'ın gösterdiğini düşündüğüm ve burada öne sürdüğüm gibi, sübjektif-objektif ayrımı ("gibi görünüyor" nosyonu) "zihin," "fenomenal nitelik" vb nosyonlar olmadan da pekâlâ terk edilebilir. (Karş., Kampe. "Mind-Body Identity: A Question of Intelligibility," *Philosophical Studies* 25 | 1974], 63-67.)

edin) Bununla birlikte, eğer (4)'ü, yani Antipodların bebeklerinin eğitilebilirliğinde ısrar edersek, bu bizi ya

5. Antipodlara, kendi ham hislerinin farkına varmaları öğretilebilir.

ile ya da

5'. Antipodlara, ham hislerin sinirsel doğal sonuçlarının varlığı dolayısıyla, fiilen herhangi birine sahip olmaksızın ham hislere ilişkin raporları taklit etmeleri öğretilebilir.

ile başbaşa kalırız.

İnsan bu yeni dilemmayı, iki dil bilen bir Antipod bularak çözmeyi umut edebilir. Fakat iki dil bilen Antipod yabancı ifadelerin anlamları konusunda “içsel” (inside) bilgiye sahip olamaz; o sözlük-hazırlayıcının kafasındakiyle aynı tür teoriye sahiptir. İngilizce konuşabilen yetişkin bir Antipod’u düşünün. O “acı içindeyim” ya da, konuştuğu dile bağlı olarak, Antipodca “C-liflerim yanıyor” der. Eğer Dünyalı muhatabı ona gerçekte acı çekmediğini söylerse, o bu ifadenin kuraldışı bir ifade olduğuna işaret ederek, imtiyazlı nüfuz etme talebinde bulunur. Antipodca konuşan biri ona, C-liflerinin gerçekte yanmadığını gösterdiğinde, o “Bu çılgınlık; kesinlikle yanıyor görünüyor” benzeri bir şey söyler. “Bu benim Dünyalıya acı çekiyorum” ya da muhtemelen “Bu çılgınlık; Ben kesinlikle Dünyalının ‘acı’ dediği şeyi yaşıyorum ve bu C-liflerimin yandığı zaman dışında başka hiç bir zaman meydana gelmedi” gibi bir şey dememin nedevidir. İki dil bilen Antipodun bu iki ifade arasında güçlü herhangi bir tercihinin bulunduğunu ve filozofların, birini tercih etmiş olsaydı, bir tercihte bulunmak dışında her hangi bir şeyi yapabileceklerini görmek zordur. Bir kez daha, iki dil bilen Antipod “acıya benziyor” diye cevap verdiğinde – “Fakat bu hissedilen şey nedir?” retorik sorusuna sürükleniyor gibiyiz. Ona “bu aynı zamanda C-liflerine de benzemiyor mu? diye sorulduğunda, o Antipodca’da “his” kavramının bulunmadığını ve bu yüzden onun açısından C-liflerinin yandığını *hissettiğini* söylemenin,

yandıkları her zaman onun kesinlikle bilincinde olsa da, mümkün olmadığını söyler.

Şayet bu paradoksal görünüyorsa, bunun nedeni, muhtemelen, “çıkarma dayalı olmayan bilinçliliğin” ve “hissetme”nin bir ölçüde eş anlamlı olduğunu düşünmemizden kaynaklanır. Fakat bunu söylemenin de hiçbir faydası yoktur. Eğer onları eş anlamlı kelimeler olarak ele alıyorsak, o zaman hiç kuşkusuz Antipodça’da “hissetme” denilen hâle ilişkin bir kavram vardır; fakat niyetsel/yönelimsel bilgi objeleri olarak “hissetme” kavramı yoktur. Tâbiri caizse Antipodça’da fiil vardır fakat hiç isim yoktur. İntibak yeteneğine sahip bir Antipod kendi dilinin, “insanın içinde olduğunu düşünmesinde yanılmış olamayacağı bir hal” – yani onun kişiye... görünme hali – nosyonunu ifade edebileceğine dikkat çekebilir, fakat bu hallerin dünyalılarının ilgisi- ni çeken acılar ve ham hislerle aynı şey olup olmadığı bir muamma olmayı sürdürür. O, bir yandan, hakkında konuşabilecekleri her şey gibi görünür; çünkü o “acı” demenin kendisine yalnızca C-liflerinin yandığı izlenimine kapıldığı zaman öğretil- diğini hatırlamaktadır. Öte yandan, Dünyalılar, bir kimseye öyleymiş gibi görünen bir hal içinde olmakla, ham hisse sahip olmak arasında bir fark bulunduğunda ısrar ederler. İlk durum, hakkında şüphenin mümkün olduğu bir şey karşısında alınan epistemik bir konumdur. Sonraki durum ise otomatik olarak kişiyi hakkında şüphenin imkânsız olduğu bir şeye yönelik epistemik bir konuma yerleştirir.

Bu yüzden söz konusu ikilem şöyle özetlenebilir: Bizim

- 6- Bir şeyin bir kimseye nasıl görüldüğü ile ilgili bir raporun ham bir hisle ilgili bir rapor olduğunu
ya olumlamamız ya da reddetmemiz gerekir

Bunu olumlamanın yegâne temeli, onun (1)in tersinin mantıksal bir sonucu gibi görünmesidir; yani

- 7- Bir ham his olması, tartışılmazcasına bilinebilir olan şey her ne ise, onun için özeldir.

Fakat (7) Brandt-Campbell tarafından yöneltlen yukarıdaki itirazın gündeme getirdiği ilkenin bir formudur sadece: Yani

(P) Her ne zaman kendi halimizle ilgili tartışılmaz bir rapor veriyorsak, bizde, bizi rapor vermeye sevk eden bir özelliğin olması gerekir.

ve bu ilkede her şey bir cisimsiz temsiller kümesi olarak bilgi “ile temsil” nosyonuna –Doğanın Aynasının ilk imajından sırayla türeyen “Zihnin Gözü,” “bilinçte mevcudiyet” ve benzeri metaforlara geri giden bir nosyon – etrafında döner. Bu ilkeyi benimsediğimiz takdirde, artık skeptik olmayabiliriz: Antipodlar ham hislere otomatik olarak sahiptir. Biz 5’ yerine (5)i tercih *etmeliyiz*. Bir Antipodla midesine kramp girdiği ya da C-liflerinin yandığı izleniminin doğruluğunu tartışamayacağımızdan ve bu raporlara tartışılmazlık izafe ettiğimizden, Antipodun gibi görünüyor-ifadelerine “temel” teşkil eden ve uygun bir vokabüler kazanarak rapor etmeyi öğrenebileceği ham hislere sahip olduğunu kabul etmek zorundayız. Fakat bu, yeterince paradoksal bir biçimde, davranışçılığın bir türünün, Kartezyen Zihnin Gözü imajını – çoğu kez “idelerin örtüsü”ne ve solipsizme götürmekle itham edilmiş olan imajın tam da kendisi – cisimleştiren ilkeyi gerektirdiği anlamına gelir. Sadece skeptik olmak ve Antipodlar, gibi görünüyor-dediklerinde, gerçekte bu ifadelerin bizim onlarla kastettiğimiz anlamı taşımadığını ve Antipodça “C-liflerinin yanıyor görüldüğünü söylerken yanılmış olabilirsin” ifadesindeki sapmanın Antipodların tartışılmaz bilgiye sahip olduklarını göstermeye yetmeyeceğini savunarak, (5’) – yani Antipodların yapabilecekleri tek şeyin taklit olabileceğini – öne sürmek zorunda kalabiliriz. Başka bir deyişle, başlangıçta sergilendiğini düşündüğümüz bu davranışı yeniden yorumlamamız ve onların ham hisleri ile ilgili kuşkuculuğumuzu bilgiye (ya da bazı bilgi türlerine) sahip olmalarıyla ilgili daha genel kuşkuculuğumuza dayandırmamız gerekebilir. Fakat bununla ilgili kuşkuculuğu, onların zihinden yoksun oldukları şeklindeki daha önceki bir ka-

naat – ham hisleri *a fortiori* [daha kuvvetle, çev] dışta bırakacak bir kanaat – olmadan nasıl mâkul hale getirebileceğimizi görmek güçtür. Dolayısıyla buradaki skeptisizm temelsiz ve Pyrrhoncu olacaktır.⁸ Öte yandan, eğer (6)yı inkâr edersek – gibi görünmeyi zihin hallerine sahip olmaktan koparıp Kartezyen resimlerden vazgeçersek – o zaman, kaçınılmaz olarak, duygularımızın, zihin hallerimizin, zihinlerimizin, Aynavari özümüzün hiçbir zaman olmaması ihtimaliyle karşı karşıya kalırız. Bu paradoks bizi tekrar (P) ye ve Doğanın Aynasına geri götürecek kadar karşı konulmaz gibi görünür.

Böylece, bu, üç sıkıntı verici ihtimal arasında tercihte bulunma problemine dönüşmektedir. Ya Aynavari Özümüzü gibi-görünüyor ifadeler ihtiva eden bir dili konuştuğu anlaşılan bir varlıkla paylaşmak durumundayız, ya Pyrroncu skeptik olup çıkacağız ya da bu özün hiçbir zaman bize ait olmadığı ihtimaliyle yüzleşmeliyiz. Eğer (7)yi – bir ham hissi tartışılmaz bilgi objesi olacak şekilde önemli ve temel hale getiren öncülü – kabul edersek, o zaman ya (a) Antipod dilinin, yalnızca bir takım tartışılmaz raporlar ihtiva ettiği için ham hislerle ilgili bir dil olduğunu ya da (b) Antipodların bir dil konuşup konuşmadıklarını, tamı tamına onların ham hislerinin olup olmadığını hiçbir zaman öğrenemeyeceğimiz için asla bilemeyeceğimizi ya da (c) ham hislerle ilgili bütün meselenin, bizim Antipodlar örneği ham hislere hiçbir zaman sahip olmadığımızı gösterdiği için, sözde bir mesele olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bu üç ihtimal kabaca zihin felsefesindeki üç standart konuşma – davranışçılık, öteki zihinlere dair skeptisizm ve materya-

8 “Saf” ya da Pyrrhoncu skeptisizm ile skeptik bir duruşun meşrulaştırılması olarak “idelerin peçesi”ni talep eden özgül “Kartezyen” skeptisizm formu arasında ayırım yapmak istiyorum. “Pyrrhoncu” skeptisizm, terimi kullandığım şekliyle, “asla emin olamayız; o zaman nasıl olur da bir şey bilebiliriz?” der. Oysa, “idelerin peçesi” skeptisizminin söyleyecek daha özgül bir şeyi vardır, yani o “kendi zihin içeriklerimiz dışında herhangi bir şeyle ilgili olarak asla kesinlik içinde olamayacağımıza göre, başka bir şeyle ilgili bir inanca yapılacak çıkarımı nasıl olup da meşrulaştırabiliriz?” gibi daha spesifik şeyler söyler. Bu iki skeptisizm formunun ilişkisi hakkında bir tartışma için, bkz., Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York, 1964).

lizm – karşılık gelir. Ancak ben bu üç konumdan herhangi birini benimsemek yerine, (7)yi ve onunla birlikte (P)yi de reddetmemiz gerektiğini öne sürüyorum. Başka bir deyişle, bizim “zihinsel objeler” olarak adlandırılan özel bir obje türü ile olan özel türden bir ilişki sayesinde tartışılmaz bilgiye mâlik olduğumuz fikrinden vazgeçmeyi teklif ediyorum. Bu teklif, Sellars’ın Verilmişlik Mitine saldırısının doğal sonucudur. Bu saldırıyı daha detaylı bir şekilde dördüncü bölümde ele alacağım. Fakat burada sadece şuna dikkat çekmek istiyorum; bu mit, “dolayımsız bilgi”, “tartışılmaz bilgi” ya da “kesin bilgi” gibi epistemik ilişkilerin nedensel, para-mekanik bir model temelinde, belli objeler ile insan zihni arasındaki özel bir ilişki olarak – ki bu ilişki, bilginin daha kolay, daha doğal veya hemen vuku bulmasını mümkün kılar – anlaşılması gerektiği nosyonudur. Tartışılmaz bilgiyi sadece sosyal pratik meselesi – normal bir sohbet içindeyken, belli bir bilgi-iddiasına yönelik olağan bir cevabın yokluğu meselesi – olarak düşündüğümüz takdirde, (7) ya da (P) gibi hiçbir ilke mâkul görünmeyecektir.

Son iki altbölümde, “zihinsel obje”yi “tartışılmazcasına bilebilir obje” ile eş anlamlıymış gibi ele aldım ve dolayısıyla bir zihne sahip olmayı da tartışılmaz bilgiye sahip olmakla aynı şeymiş gibi düşündüm. Birinci bölümde tartışılan cisimsizlik ve soyutlama yeteneğini ve dördüncü bölümde ele alınan niyetselliği/yönelimselliği bir tarafa bıraktım. Zihnin tartışılmaz içebakışla tetkik edilebilir bir ham hisler takımından başka bir şey olmadığını ve özünün bu özel epistemik statüden meydana geldiğini iddia ederken sığındığım mazeret, aynı iddianın, “zihin felsefesi” adı verilen alan içinde yaygın olmasıdır. Felsefenin bu alanı Ryle’in *The Concept of Mind* (Zihin Kavramı) adlı kitabından bu yana otuz yıl içinde varlık kazanmıştır. Kitabın etkisi, zihin ve bedenle ilgili meselelerin, Ryle’in Kartezyen düalizmi feshetme yönündeki kendi mantıksal davranışçı teşebbüsüne direnen vak’a ya da durumlarla – yani, ham hislerle – ilgili konular haline gelmesini sağlamak oldu. Wittgenstein’in *Philosophical Investigations*’da (*Felsefî Soruşturmalar*) yer alan duyumla

ilgili tartışmasının, aynı türde bir çözüm teşebbüsünde bulunduğu görülür. Bu yüzden pek çok filozof, “zihin-beden problemi- nin,” ham hislerin davranış yönelimleri olarak görülüp görülme- yeceği sorunu olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmişlerdir. Do- layısıyla geriye kalan yegane ihtimaller, az evvel zikrettiklerim gibi görünüyor: (a) Ryle ve Wittgenstein’in haklı olduklarını ve zihinsel objelerin bulunmadığını kabul etmek (b) Ryle ve Witt- genstein’in yanıldıklarını ve dolayısıyla, başka zihinlerle ilgili skeptisizmin doğal sonucuyla birlikte, Kartezyan düalizme hiç- bir zarar gelmediğini söylemek ve (c) Ryle ve Wittgenstein’in hakkında yanıldıkları, fakat Descartes’ın da hemen tümüyle ak- lanmadığı bir zihin-beyin özdeşliği teorisi formu ortaya koymak.

Sorunları bu tarzda ortaya koymanın yaratacağı sonuç, acı- lara odaklanmak, oysa epistemoloji ile ilgisi daha fazla olan ya da olması gereken zihin tarafına – inançlara ve niyetlere – daha az ilgi göstermektir. (Söz konusu denge yakın zamanlarda, em- pirik psikoloji ile köprü kurmaya çalışan zihin filozofları saye- sinde bir dereceye kadar tescil edilmiştir. Onların çalışmaları be- şinci bölümde tartışılacaktır) Fakat, “zihin-beden probleminin” öncelikle acılarla ilgili bir problem olduğunun düşünüldüğü ve acılara ilişkin ayırt edici hususun tam olarak Kripke tarafından zikredilen husus – bu tür şeylerin onlarla ilgili bilgimiz sözkonu- su olduğunda bir görünüş-gerçeklik ayrımı olarak görünmediği hususu – olduğu hâlâ doğrudur. Gerçekte, birinci bölümde de göstermeye çalıştığım gibi, bu, insanla ilgili, onu bilmeye ya da özel bilme türlerine muktedir kılan gizemli birşeylerin bulundu- ğu yolundaki müphem nosyona katkıda bulunan birkaç “zihin- beden probleminden” sadece birisidir.

Ancak, bu bölümün geriye kalan kısmında (P)den vazgeç- memiz ve dolayısıyla ne düalist, skeptik, davranışçı ve ne de “öz- deşlik-teorisyen” olmamız gerektiği yönündeki iddiamı destek- lemeye çalışacağım. (P)ye doğrudan doğruya nasıl karşı çıkaca- ğımı bilmiyorum; çünkü tartışılmaz bilginin fenomenal bir özellikle sunulma sorunu olduğu iddiası, yekpare bir teoriyi – doğaya ayna tutan zihin imajı etrafında merkezîleşen ve zihnin

doğallıkla kendine “verilmiş” olduğu yolundaki Kartezyen iddiaya anlam vermek için tasarlanan bütün bir terimler ve varsayımlar takımı – dile getirmek amacıyla tasarlanmış bir kısaltma türünde bir iddia değildir. Bilmemizi, kendi zihnimizin işleyişini anlamak suretiyle anlayabileceğimiz ve geliştirebileceğimiz yolundaki on yedinci yüzyıldan kalma anlayışa kanmadığımız takdirde, atılması gereken şey tam da bu imajın bizatihi kendisidir. Bu imajı bir kenara fırlatma ile bu imajı varsayan konumlardan herhangi birini benimseme arasındaki farklılığı göstermeyi umut ediyorum. Bu amaçla, bu bölümün geriye kalanı, kendi pozisyonumu, adı zikredilen konumların her birinden farklılaştırma çabası içinde, davranışçılığa, skeptisizme ve zihin-beden özdeşliği teorisine hasredilmiştir. Bu bölümün sonuç niteliğindeki altbölümünde – “Özdeşlik Olmadan Materyalizm” – daha olumlu şeyler söylemeye çalışacağım; fakat bunun mâkul bir çaba olarak görünmesi için, onun birinci bölümde başka “zihin-beden problemleri” tartışmalarıyla irtibatlandırılması gerekir.

4. Davranışçılık

Davranışçılık (behaviorism), “iç hallerden” söz etmenin, belli tarzlarda davranma yönelimlerinden bahsetmenin yalnızca kısaltılmış ve muhtemelen yanlış yola sevk edici bir yolu olduğunu söyleyen doktrinin adıdır. Aşağıda ele alacağım Ryleci ya da “mantıksal” formu içinde davranışçılığın merkezî doktrini, belli bir ham hisle ilgili bir raporun doğruluğu ile şu ya da bu şekilde davranma yönelimi arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğu doktrinidir. Bu görüşü savunmanın nedenlerinden biri, Ryle’in “makinedeki hayalet” dediği şeyden, yani Kartezyen insan resminden duyulan şüphe; diğer nedeni ise yerde acı içinde kıvranan bir insanın, skeptiğin bizatihi kendisinin acı içinde kıvranırken hissettiği türde bir şeyi hissedip hissetmediği sorunundan kaynaklanan öteki zihinlerle ilgili kuşkusunu bertaraf etme arzu-

sudur. Mantıkçı davranışçı görüşe göre, bu tür hislerle ilgili kayıtlar, fizikî olmayan kendiliklere ve muhtemelen acı içinde kıvrınma veya acı içinde kıvrınma yönelimi dışında, herhangi bir kendiliğe referansta bulunan kayıtlar olarak kabul edilemez.

Bu doktrine, zorunlu davranma yönelimine ilişkin bir tanımlama işlemini, mümkün hareketler ve seslerle ilgili sonsuz bir liste vermeden tamamlamanın hiçbir yolunun olmamasının anlaşılması temelinde karşı çıkmıştır. Aynı zamanda, ona, her ne türde olursa olsun “zorunluluğun” o alandaki “anlamla” ilgili bir mesele değil, yalnızca, belli bir davranışı alışıldığı gibi, iç hallerle referansla açıklamamızın bir ifadesi olmasına dayanılarak hücum edilmiştir – öyle ki bu zorunluluk sobanın kırmızılığını içindeki ateşe bağlamaktan daha “dilsel” ya da “kavramsal” değildir. Son olarak, bu doktrine sadece enstrümentalist ya da doğrulamacı dogmanın – gerçek olmayan bir şeye inanma riskinden kaçınmak için gözlemlenemez herşeyi gözlemlenebilire indirgeme hevesinin – kendisine musallat olduğu zihinde vuku bulan felsefî paradoks türü olduğu gerekçesiyle de hücum edilmiştir.

Bu eleştirilerin önemli ölçüde haklı olduğunu düşünüyorum. Mantıkçı davranışçılığın klasik önermeleri gerçekten de, gözlemle teori ve dil ile olgu arasındaki, benim dördüncü bölümde de savunacağım üzere, filozofların terketmekle çok iyi yapacakları, ayrımları varsayar. Ancak davranışçının birşeylerin farkında olduğu hissi varlığını sürdürür. Onu kızdıran şeylerden biri, bir gün, Antipodlarla yaptığımız verimli sohbetlerden yıllar sonra, “Ah, ham his diye bir şey yokmuş; zihinler de yokmuş; dil de yokmuş, kişiler ise hiç yokmuş” demeyi temellendirebileceğimizi öne sürmenin saçma görünmesidir. Bizi, onların ham hislerinin olmadığını söylemeye zorlayan bu öneri, böylesi bir mecburiyetin nasıl bir şey olabileceğini dahi tahayyül edip edemeyeceğimizi sormamıza yol açar. Aynı zamanda, buna bir şekilde mecbur bırakılmış olsak bile, öne sürülen sonuçları kesinlikle çıkarmamamız gerektiğinin farkına varmamızı sağlar. Tam tersine, biz Antipodların bu sorundan niçin bu kadar çok kaygılandığımızla ilgili şaşkınlığını paylaşmaya başlayabiliriz. Antipodların

konunun tümü karşısında benimsedikleri garip tavrı – Polinezyalıların, misyonerlerin “Şem’in ya da Ham’ın torunları bunlar mı?” sorusuna ilgilerine karşı gösterdikleri tavırla aynı olan tavrı – değerlendirmeye başlamalıyız. Davranışçının güçlü olduğu husus, sabit-fikirli filozofların “Zihinler var mı yoksa yok mu?”, “Ham hisler var mı yoksa yok mu?” sorularına ne kadar çok cevap verilmeye çalışılırsa, bu soruların o kadar anlamsız görüneceğidir.

Ne var ki bu hoş ve iyi görüş, “anlam analizleri” ile tesis edilen “zorunlu bağlantılar” ile ilgili bir iddia olarak ortaya konduğunda, kötü görünmeye başlar. Ryle’in öngörüsünü, miras aldığı pozitivistik epistemoloji baltalamıştır. Bu, onun tartışılmaz bilginin tamı tamına kişinin meslektaşları tarafından benimsenen haklı kılma pratiklerinin ne olduğu ile ilgili bir mesele olduğunu (dördüncü bölümde “epistemolojik davranışçılık” olarak adlandırdığım konum) söylemek yerine, belirli bir davranış tipinin ham hislere dayandırılmasının gerek ve yeter şartını oluşturduğunu ve bunun “dilimizle” ilgili bir olgu olduğunu söylemesine yol açtı. Ryle, daha sonra, çözümünü güç bir problemle karşı karşıya kaldı. Dilimizin bu tür hislerin mevcudiyetini çıkarsama ehliyetine sahip bulunması olgusu, rapor edilebilecek hayaletvari kendiliklerin gerçekten var olduklarını materyalizme düşmeden reddetmeyi güçleştirir. Bu yüzden, mantıkçı davranışçılığın ardında yatan iki güdü, diğer zihinlerle ilgili skeptisizme düşmeyi önleyecek bir “mantık” engeli bulma arzusu bizi tekrar düalizme götürüyor gibi görüldüğünden, çatışma doğurur. Zira, belirli bir dil pratiğinin, belirli bir davranış örneğinin, kendi içlerinde, hangi anlamda varolup olmadıklarının önemi bulunmaksızın ham hislerin zorunluluğunu göstermeye yeterli olduğu fikrini (skeptğin izniyle) kabul ettiğimiz takdirde, Antipodlarla sohbet tecrübemizin, *biz* hangi anlamda ham hislere sahip olursak olalım onların da o anlamda ham hislere sahip bulunmalarını gerektirdiğini söylemek zorunlu gibi görünüyor. Başka bir deyişle, şu görüşü benimsemek kaçınılmaz gibi görünmektedir:

(P') Tartışılmaz gibi görünen-ifadeler ihtiva eden bir dili konuşma yeteneği, bu dili konuşanlarda, ham hislerin *bizde* mevcut olduğu anlamda, ham hislerin mevcudiyetini gerektirir.

Böylesi bir iddianın doğruluğunu “anlamları analiz etme” denilen şeyi yaparak keşfedebileceğimiz nosyonunu alaya almak kolaydır.⁹ (Skeptikle birlikte) bizlerin [ham hisler, çev] hisler olmadan [dil konuşma, çev] yeteneğine sahip olabileceğimizi söylemek kolay gibi görünür. Fakat Wittgenstein ve Bouwsma’nın da açıklığa kavuşturduğu gibi, tahayyül ettiğimiz şeyle ilgili olarak gerçekten tutarlı bir hikâyeye anlatmak da zordur. (P’)nin buna rağmen belli bir mâkuliyeti vardır. Mâkul olmasının nedeni, yine Doğanın Aynası imajı açısından hayatî şu ilkenin mantıksal bir sonucu olmasından kaynaklanır:

(P) Her ne zaman kendi durumumuzla ilgili tartışılmaz bir rapor veriyorsak, bizde, bizi rapor vermeye sevk eden bir özelliğin olması gerekir.

Bu, “görünüşün” sadece yanlış inanç değil, aynı zamanda davranış ve ham his arasındaki bağlantıyı bu ölçüde zorunlu kılan özel bir mekanizmadan (yanlış yola sevk edici bir şeyi Zihnin Gözü önüne koyma mekanizması) kaynaklanan yanlış bir inanç olduğu bir resimdir. Bu öyle bir resimdir ki, ona göre, insan yanlış bir şey (ya da, genişletilirse, doğru bir şey) yaptığında, üç şey işe karışır: Kişinin kendisi, hakkında konuştuğu obje ve bu objenin iç temsili.

Ryle bu resimden sakındığını düşünüyordu; fakat tartışılmaz raporlar diye bir şeyin varolmadığını gösterme yönündeki paradoksal ve verimsiz teşebbüsü, bunu başaramadığını ortaya koymaktadır. Ryle, bu tür raporların varolması durumunda, (P) gibi bir şeyin onların varoluşunu açıklamakta geçerli olacağından korkmuştu. Zira o, iç hallerle ilgili tartışılmaz ve çıkarıma

9 Bu istihzanın bir örneği için, bkz., Hilary Putnam “Brains and Behavior,” *Mind, Language and Reality*, vol.II (Cambridge, 1975).

dayanmayan raporlar verme yeteneği olarak böyle bir şey varolduğu takdirde, bunun, davranış hakkında hiçbir şey bilmeyen bir kimsenin iç haller ile ilgili herşeyi bilebileceğini göstereceğini ve bu yüzden Descartes'ın tümüyle haklı çıkacağını düşünüyor-
du. "Para-optik" in bir parçası olarak, bildik Kartezyen iç gözlem yorumunu, haklı olarak eleştirdi; fakat elinde hazır başka bir yorum da yoktu ve bu yüzden imtiyazlı nüfuz etme fenomenini tamamen reddetmeyi gerektiren imkânsız bir konuma sürüklendi. *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)* adlı kitabının son bölümünü ("Self-Knowledge), "kendim hakkında öğrenebileceğim şeylerle diğer insanlar hakkında öğrenebileceğim şeylerin ve bunları keşfetme metotlarının aynı olduğu" yolundaki paradoksal iddiaya hasretti.¹⁰ Sonuç, Ryle'in inanç ve arzuların iç haller olmadığını gösterdiğinde mutabık kalan pek çok filozofun, onun ham hisleri es geçtiği ve bu yüzden hâlâ düalizm ile materyalizm arasında bir seçim yapılması gerektiği noktasında uzlaşmasıydı.¹¹

Ryle'in hatasını başka kelimelerle dile getirmek gerekirse, onun, bir kimsenin davranma yönelimlerine yapılan atıflarla iç

10 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1965), s.155. "Para-optik" e atıf 159. sayfadadır.

11 Sellars (*Science, Perception and Reality* [London and New York, 1963] de yayınlanan "Empiricism and the Philosophy of Mind" adlı makalesinde Ryle'in bir adım ötesine geçer. Sellars, davranışın ham hislerin delili oluşunun, ham hislerle ilgili kavramların "tam da mantık içine inşa edilmiş" kavramlar olmasına rağmen bunun, ham hislerin, mikro-kendiliklerin varolmadığı yolundaki operasyonalist iddiaların dikte ettiği makro-fenomen ve mikro-kendilikler hakkındaki paralel görüşten daha fazla doğru bir görüş anlamına gelmediğini göstermiştir. Sellars Ryle'in "Self-Knowledge" adlı bölümde söylemesi gereken fakat söylemediği şeyleri – yani iç gözlem raporu vermenin çıkarıma dayanmayan raporlardan daha gizemli olmadığını ve açıklanması için Verilmişlik Mitini (ve dolayısıyla para-optik'i) gerektirmediğini söylemiştir. Ne var ki Sellars, Armstrong'un sonradan talihsiz bir şekilde söylemiş olduğu gibi, ayrıcalıklı "mantıksal olarak nüfuz etme" gibi bir şeyin değil, yalnızca "empirik olarak ayrıcalıklı nüfuz etme"nin (Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* [London, 1968], s.108) bulunduğu sonucunu çıkaramadı. Bu kitapta takdim ettiğim görüş açısından hayati öneme sahip bu husus, Sellars tarafından öne sürülmüştür, fakat Quine'in mantıksal-empirik ayırımına saldırısı Ryle'in zihin felsefesi içine inşa ettiği modası geçmiş "mantıksal olarak zorunlu bağlantılardan" kurtulmayı mümkün hale getirmeyi gerekli kılmıştı. Dördüncü bölümde öne sürdüğüm üzere, Sellars, Quineciliğin gücünü hiçbir zaman kabul edememiştir ve onun "bu kavramların tam da mantığın kavramları" olduğundan söz etmesi, ne yazık ki onu Ryleci geleneğe yerleştirir.

hallere yapılan atıflar arasındaki “zorunlu bağlantı”yı gösterebilmesi durumunda, gerçekte iç hallerin bulunmadığını göstermiş olacağına inanmış olmasıydı. Fakat Antipodların davranışının bizim sahip olduğumuz iç hayatı az ya da çok onlara izafe etmeyi gerekçelendirmekte yeterli kanıt oluşturduğu yolundaki anti-skeptik görüş muhafaza edilerek, bu enstrümentalist *non sequitur* [ilgisiz sonuç, çev]’den (P)de olduğu gibi, kaçınılabilir. Davranışçının yapma eğiliminde olduğu metafizik çıkarım – içeride Aynavari Özün bulunmadığı çıkarımı – tek başına alındığında, başka herhangi bir enstrümentalist iddia kadar mâkul olmayan bir iddiadır. (Karş: “Konumlar yoktur”; sadece elektron.....parçalarının yönelimleri vardır”. “Elektronlar yoktur; sadece makroskobik objelerin.... yönelimleri vardır”. “Fiziksel objeler yoktur; sadece duyu-içerikleri..... yönelimleri vardır”) İddiaları elinden alındıktan sonra davranışçı konum, bize ham his nosyonunun, sadece, bazı davranış türlerini (içe bakış raporları) başka bazı davranış türleriyle (fizikî nesnelerle ilgili raporlar) – bir bütün olarak insanî varlıkların (yalnızca zihinlerinin değil) nasıl varlıklar olduğu ile ilgili belirli bir imaja göre –ilişkilendiren bir resim bağlamı içinde bir role sahip olduğunu anımsatan bir konuma dönüşür. Davranışçı, “acı” nosyonunun sosyal rolüne bakmakta fakat onun gerisini, acıların sahip oldukları dile dökülemez fenomenolojik niteliği araştırmamaktadır. Skeptik, esas önemli olanın – sadece kendi deneyiminizden hareketle bilebileceğiniz – bu nitelik olduğunda ısrar etmek durumundadır. Davranışçının kendisini davranış yönelimlerinin yönelim olmayan zihinsel nedenlerinin bulunduğunu reddetmekten doğan paradoksal metafizik konuma sokmasının nedenini, Wittgenstein şöyle açıklar:

Zihin süreçleriyle, durumlar ve davranışçılıkla ilgili felsefî problemler nasıl ortaya çıkar? – Birinci adım dikkatlerden tamamen kaçan adımdır. Süreçlerden ve durumlardan söz ederiz, fakat onların doğalarını ikircikli bırakırız. Kimi zaman onlar hakkında, muhtemelen daha fazla şey biliyor olabiliriz – bildiğimizi düşünürüz. Fakat bu tam da bizi konuya belli bir açıdan bakmaya

mecbur bırakan şeydir. Çünkü biz bir süreci daha iyi bilmeyi öğrenmenin ne anlama geldiğiyle ilgili tam ve kesin bir kavrama sahibiz. (Hokkabazlıkta belirleyici hareket/karar anı, tam da bizim mâsum olduğunu düşündüğümüz harekettir/karar anıdır.)¹²

Alan Donagan aşağıdaki pasajda fevkaalede bir açıklama sunar:

Kartezyenler..... duyumun gayrı-yönelimsel ve özel olduğu önermesiyle özetlediğimiz gramatik olguları, duyumların özel ve dolayısıyla maddî olmayan bir ortamdaki haller veya süreçler oldukları gramatik kurgusuna dönüştürdüler.

Oysa, davranışçılar

İster içe bakış psikolojisinin kısırlığından, ister Kartezyenizmin felsefî zorluklarından ya da ister başkaca mülahazalardan yola çıkmış olsunlar, kendi gayrı maddî ortamlarında özel Kartezyen süreçlerin var olduğunu reddederek işe başladılar.

Donagan, Wittgenstein'in meseleyi “duyumların, kendileriyle doğal olarak dışa vuruldukları davranışın özel gayrı-yönelimsel eşlikçileri olmalarına” izin vererek, ama “bu eşlikçileri, onları meydana getiren şartlardan ve kendileriyle dışa vuruldukları davranıştan bağımsız olarak adlandırılabilen ve araştırılabilen süreçler” olarak görmeyi reddederek açıklığa kavuşturduğunu düşünür.¹³

Donagan'ın davranışçıların ve düalist skeptiklerin diğer zihinler konusunda düştükleri ortak güçlüğü dair ılımlı yorumunun doğru olduğunu, fakat ilave bir adımla açıklığa kavuşturulup geliştirilebileceğini düşünüyorum. Zihinsel olana ilişkin epistemik kriterden bağımsız bir Aynavari Öze sahip olmanın nasıl bir şey

12 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London and New York, 1953), I.bölüm, 308.altbölüm.

13 Yaptığım dört alıntı Alan Donagan “Wittgenstein on Sensation,” *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*, ed. George Pitcher (New York, 1966), s.350 dendir.

olduğuna dair bir nosyonumuzun – yer kaplamayan tözün ne olduğuyla ilgili metafiziksel kavrayışımızın – bulunduğunu telkin ettiği için, “özel.....gayrı-maddî ortam” nosyonu muğlak bir nosyondur. Bu nosyonu görmezden gelerek, Wittgenstein’in “bir süreci daha iyi bilmeyi öğrenmenin ne demek olduğu ile ilgili tam ve kesin bir kavram” tâbirinde ısrar edersek, Donagan’ın ham hislerin (hayâletvâri, “garı-maddî”) metafizik doğasına atıftan kaçınan davranışçılığın ve Kartezyenizmin “karşıt, fakat birbirini tamamlayan hataları”¹⁴ adını verdiği şeyi teşhis etmeyi başabiliriz.

Her iki okulun paylaştığı ve kendi “daha iyi bilme” nosyonlarını şekillendiren temel epistemolojik öncül, Doğal Olarak Verilmişlik doktrindir, yani:

Bilgi ya bilinçte dolayımsız mevcut olana doğallıkla uygun düşen kendilik türünün ya da varoluşları ve özellikleri birinci türdeki kendiliklerin gerekli kıldığı kendiliklerin (ve dolayısıyla birinci türdeki kendiliklerin varoluş ve özelliklerine “indirgenebilir” olanların) bilgisidir.

Kartezyenler, bilinçte dolayımsız mevcut olana doğallıkla uygun düşen yegane kendilik türünün, zihin halleri olduğunu düşündüler. Davranışçılar, epistemolojik açıdan en iyi durumlarında, bilinçte dolayımsız mevcut biricik kendilik türünün fizikî nesnelerin halleri olduğunu düşünüyorlardı. Davranışçılar, Aynavari Öz ve İç Göz nosyonlarımızdan kurtuldukları için kendileriyle iftihar ettiler, fakat bazı şeyleri doğrudan ele geçiren Zihnin Gözü nosyonunu muhafaza etme konusunda Kartezyen epistemoloji ile mutabık kaldılar. Bu görüşe göre, bilim “zemin-kattaki” (ground-floor) kendiliklerin gerekli kıldığı başka şeyleri [yukarı, çev] çıkarırken, felsefe onları tekrar eski yerlerine gönderir. Davranışçılar “hiç birşeyin zihnin bizatihi kendisinden daha iyi bilinemeyeceği” anlayışından vazgeçerler; fakat bazı şeylerin doğallıkla dolayımsız bilinebilir olduğu ve diğerlerinin bu

14 A.g.e., s.349.

şekilde bilinebilir olmadığı anlayışını ve yalnızca ilkinin “haki-
katen gerçek” olduğu yolundaki metafizik çıkarımı muhafaza
ederler. George Pitcher’in “Platoncu İlke” dediği bu doktrine –
en fazla bilinebilir olanın en fazla gerçek olduğu doktrinine –¹⁵
ya fizikî olanın zihinsel olana idealistik ya da panpsişik indirge-
mesi ya da başka türlü davranışçı ya da materyalist indirgemeyi
meydana getiren Doğal Olarak Verilmişlik ilkesi ilave edilmiştir.
Öyle sanıyorum ki, iki indirgeme türü arasında yapılacak tercih,
psikoloji ya da felsefedeki güçlüklerden ziyade, kişinin bilgeli-
ğin ne olduğu ve dolayısıyla felsefenin neye yaradığına dair ge-
nel düşüncesine bağlıdır. Bu, kamusal ortak sohbetin ve bilimsel
araştırma metotlarının ulaştığı boyutları vurgulamak anlamına
mı gelir? Ya da, daha ziyade “çok derinlere kök salmış bir karış-
tırma”nın verdiği şahsi ve tarif edilemez bir duyguyu mu ifade
eder? Bu tercih felsefî argümanla ya da Doğanın Aynası imajı ile
pek az ilişkilidir. Ancak, bu imaj – ve özellikle İç Göz metaforu
– her iki tartışmacının amaçlarına da aynı ölçüde iyi bir biçimde
hizmet eder ve tartışmanın çok fazla uzamasının ve sonuçsuz
kalmasının nedeni de budur. Her iki taraf da en iyi bilinen şeyin
ne olduğu ile ilgili açık bir kavrayışa sahiptir ve bir süreci bilmek
ya onu o şekilde bilmek ya da onun o tarzda bilinen bir şey ol-
mak “dışında gerçekte hiçbir şey olmadığını” göstermek demek-
tir.

Antipodyalıların görüş noktasından öteki zihinler konusun-
da davranışçı ve skeptik arasındaki ihtilafa göz atacak olursak,
fark edeceğimiz ilk şey, bu ihtilafta “Doğal Olarak Verilmişlik”
nosyonunun yerinin olmadığıdır. “Dolayımsız bilgi” nosyonu-
nun, elbette bir yeri vardır. Bu bilgi sadece, sahibinin bilinçli bir
çıkarmıda bulunmadan sahip olduğu basit/dolayımsız bir bilgi-
dir. Fakat bazı kendiliklerin, bu şekilde bilinmeye özellikle uy-
gun oldukları yönünde bir telkin söz konusu değildir. Çıkarmıda
bulunmaksızın bildiğimiz şeyin ne olduğu meselesi, kendisine

15 Pitcher, *Theory of Perception*, s.23 ve Platon, *Republic* 478B ile karşılaştıran: “eğer gerçek olan, bilginin nesnesi ise o zaman inancın nesnesi gerçek olandan başka bir şey olmalıdır”.

âşına olduğumuz şeyin ne olduğu ile ilgili bir meseledir. Bazı insanlar (buhar-odasının önünde duranlar) basit düzeydeki parçacıklara âşinadırlar ve dolayısıyla onlarla ilgili çıkarıma dayalı olmayan raporlar verirler. Diğerleri ağaç hastalıklarına âşinadır ve “Hollanda karaağacının hastalığı ile ilgili bir başka örneği” herhangi bir çıkarımda bulunmaksızın rapor edebilirler. Antipodlar kendi sinir hallerine, Dünyalılar ise kendi ham hislerine âşinadır. Antipodlar ham hislerin kuşkulu metafizik olduklarını ya da hayâletvâri bir şey olduklarını öne sürmezler – sadece kişinin kendi sinirlerinden bahsetmek yerine bu tip şeylerden bahsetmesinin amacını anlayamazlar. Dünyalıların, (bilinçsiz çıkarım ihtimali bir kenara bırakıldığında) bir şey muhtemelen çıkarımsal olmayan bir tarzda bilinebilse dahi, buradan belirli doğallıkla uygun kendilikler/entiteler dışında herhangi bir şeyin *tartışılmazcasına* bilindiği sonucunun çıkmadığını açıklamaları da elbette bir işe yaramaz. Çünkü Antipodların tartışılmazcasına bilinen *kendilikler* nosyonu değil de, sadece tartışılmaz olan ve *herhangi* bir kendilik türüyle ilgili *raporlar* (gibi-görünen-önergeler) nosyonu vardır. Dünyalıların ilk nosyona sahip olduklarının farkındadırlar; ancak nöroloji hakkında bilgisizliğin yaygın olduğu bir yerde bir çok tuhaf nosyonun nasıl yaygın biçimde benimsenir hale geldiğini anlasalar bile, onların [dünyalıların, çev] bu nosyonlara ihtiyaçları olduğunu düşünmelerinin nedenini anlayamazlar.

5. Diğer Zihinler Hakkında Skeptisizm

Diğer/öteki zihinler hakkındaki skeptiğe – iç hallerin, onlara eşlik eden davranış halleri olmadan da varolabileceklerini vurgulayan kişiye – geri döndüğümüzde, bir kez daha bir paradoksun besleyip büyüttüğü mükemmelen sağlam bir sezgiyle karşılaşırız. Bu sağlam sezgi, doğrudan doğruya ham hislerin masalar, baş melekler ya da elektronlar kadar önemli tikeller – dünyalı sa-

kinlerin ontolojik statü yarışındaki adayları ne kadar önemli ise o kadar önemli tikeller – bulunduğu sezgisidir. “Antipodlar ham hislere sahip midirler?” sorusu “onların kırmızı kanları var mı?” veya “onlar ahlakî duyarlılığa sahipler mi?” sorularından daha inanılmaz ya da daha “metafizik” bir soru değildir. Dahası, biz kendi ham hislerimizi bilmenin gerçekten de özel, üstün bir yoluna – özel kendiliklere nüfuz etmenin imtiyazlı yoluna – sahibiz.

Ancak bu iyi nokta, Doğal Olarak Verilmişlik ilkesi, ham hislerin, gerçekten de çok iyi bir biçimde bilinebilir oldukları için çok özel türde kendilikler – muhtemelen özel bir “gayrı-maddî ortamdaki” süreçler – olmak durumunda olduğunu telkin ettiği zaman, kötü görünmeye başlar. Deyim yerindeyse, insanın Aynavari Özü, insan bilgisinin Doğanın Aynası olduğu olgusundan daha fazla bir şeye dayandığı ve “Ne tür özel ve mükemmel madde ya da gayrı-madde bu ayna tutma işini gerçekleştirir?” sorusu ortaya çıktığı zaman işler sarpa sarmaya başlar. Tâbiri caizse, insanların bilme bakımından yeryüzündeki hayvanlardan çok daha özel [varlıklar, çev] olduklarını söylemekte yanlış bir şey yoktur; aynı şeyi Antipodlar bile söyleyebilir. Fakat

1. Kendi zihinlerimizi başka bir şeyi bildiğimizden çok daha iyi biliriz

önermesinden

2. Başka hiçbir şeyi bilmesek bile kendi zihinlerimizle ilgili her şeyi bilebiliriz

ve

3. Bir şeyin, bir zihne sahip olup olmadığını bilme, onun biza-tihi kendisini bilme tarzını bilmesi ile ilgili bir meseledir

önermesine geçmeye çalıştığımız zaman neden solipsist olmamız gerektiğini hiçbir zaman söyleyemeyiz. (1)den (2)ye geçiş, Doğal Olarak Verilmişlik ilkesi ve İç Göz metaforu , zorunlu değilse de, doğal bir şey haline getirir. Zira İç Gözü sadece içe

dönme ve bir ham hissi fark etme olarak düşündüğümüz takdirde, etrafı bu tür ham hislerle ilgili raporlarla kuşatılan sosyal kurumların ve davranışsal tezahürlerin tüm kompleksliği konu dışı ve yersiz görünür. (2)den (3)e geçmeye, konuyla ilgisiz görüldüğü için, zorlanırsınız – hüznle, varsa eğer, hemcinslerimiz ile ilgili bilebileceğimiz şeyin tamamının her zaman onların davranışları ve sosyal konumları olduğunu söyleriz. Eğer “içinde” diye bir şey gerçekten varsa, bunun onların içindeki karşılığının nasıl olduğunu asla bilemeyiz. Bu yüzden, arkadaşlarımızı ve komşularımızı insanlar olarak düşünmeye bir son vermemiz ve onları bizim var olduğunu bildiğimiz (ya da umut ettiğimiz), fakat muhtemelen yalnızca profesyonel filozofların tarif edebileceği gizemli bir şeyin (Aynavari Özün, özel gayri maddî ortamın) kendilerini sardığı kabuklar olarak düşünmeye başlamamızdır. İç gözlemin bir başka ontolojik alanla ilgili bir kavrayış olduğu anlayışı, biz fiilen iç gözlemde bulunduğumuz zaman açık hale gelen bir şey değildir (ve burada Wittgensteinciler oldukça haklıdırlar). Zihnin Gözünü içeriye çevirdiğimiz zaman, karşı karşıya kaldığımız muammadan kurtulmanın hiçbir yolu yoktur. Bu şekilde davranıyor olduğumuz nosyonu, (1)den (2) ve (3)e geçmemize imkân sağlayan epistemolojik nosyonların ürünüdür. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da epistemoloji metafiziği önceler ve bizi metafiziğe sürükler.

Ancak epistemolojinin yarattığı sahte muammalar, bizi içride şöyle ya da böyle hiçbir şey bulunmadığım (ve burada Wittgensteinciler fazlasıyla yanılmaktadırlar) düşünmeye götürmemelidir. Aynı şekilde, kendi zihin hallerimize ayrıcalıklı bir yoldan nüfuz ettiğimizi düşündüğümüz takdirde, metafizik bir savunmayı ya da skeptik yıkımı gerektiren bir muamma da yoktur. Skeptiğin başlangıçtaki sağlam sezgisinin gücü, bu son husus vurgulanarak açığa çıkarılabilir. Ben bunu, zihinsel kendiliklerin bir tür hafifletilmiş ontolojik sorumluluğa sahip oldukları ve tüm “özel” kendilikler ve onlara ayrıcalıklı nüfuz etme nosyonlarının tamamının, şu ya da bu şekilde saptırılmış oldukları mealindeki Wittgensteinci argümanlara eleştirel bir bakışla yapacağım.

Wittgenstein'in, birbirinden farklı iki "düşmanca tutum" türüne – özele/bireysele ve dolayımsız olana düşmanlık – sahip olduğu Strawson tarafından vurgulanmıştı. Sonrakinin hayatî önemi haiz olduğunu, ilkinin ise tümüyle saptırılmış olduğunu düşünüyorum.¹⁶

Wittgenstein'in duyum "*bir şey değildir ama hiçbir şey de değildir!* Ancak sonuç için, hiçbir şey, hakkında hiç bir şey söylenemeyecek bir şey kadar yararlıdır" dediği ünlü pasajı düşünün.¹⁷ Bu, dikkati skeptiğin iddiasıyla ilgili paradoksal unsura – söz konusu iç hallerin "özel açıklanamaz bir şekilde hissedilen nitelikler" olduğu konusundaki ısrarına – çeker. Ancak,

kendi acılarımıza ayrıcalıklı nüfuz etme yoluna sahip olduğumuz iddiası

ile

hangi zihin hali içinde bulunduğumuzu, sadece, onların özel bir biçimde hissedilen nitelikleri sayesinde biliriz

iddiasını birbirinden ayırdığımız takdirde, paradokstan kaçınılır ve bir duyumun masa gibi bir şey olmasına izin verebiliriz. İlk iddia, yalnızca bir kimsenin acı içinde olup olmadığını öğrenmenin, ona sormaktan daha iyi bir yolunun bulunmadığını ve hiçbir

16 Karş., P.F. Strawson'un 13. dipnotta zikredilen antolojide yer alan, "Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*" adlı makalesi, s. 62. Başka bir yerde, önceki "konulanma-evresi" olmadan ve Wittgenstein'i davranışçılığın kıyısına kadar sürükleyen, kimi takipçilerinin ise bu sınırdan durmasına yal açan özele/bireysele düşmanlığım işin içine karıştırmadan, Wittgenstein'in kelimelerin anlamını öğrenmenin imkânsızlığı çevresinde merkezîleşen epistemolojik öngörülerini muhafaza edebileceğimizi öne sürmüştüm. Salık verdiğim görüşe göre, Wittgenstein'in "saf sunum tanımı"nı eleştirisi, Sellars'ın bir kelimenin anlamını diğerlerinin anlamını bilmeksizin bilemeyeceğimiz ve dolayısıyla Zihnin Gözü nosyonunda yanlış olan şeyin, metafizik sonuçlar çıkarılmaksızın gösterilmekte kullanılabileceği doktrinine dek genelleştirilebilir. Bkz., benim *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 192-205'de yer alan "Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability" ve *Nous* 5 (1971), 3-14 de yer alan "Verificationism and Transcendental Arguments".

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I.bölüm, 304. altbölüm.

şeyin onun kendi samimi beyanlarını geçersiz kılamayacağını söyler. Sonraki ise, bu ayrıcalığı mümkün hale getiren mekanizmanın, onun zihin hallerinin “fenomenolojik özellikleri” ile ilgili kendi tetkiki olduğunu söyler. İlk iddiadan ikincisine geçmek için gözleme benzer bir şey – İç Göz imajı – olarak Kartezyen ben-bilgisi modeline ve sözün gelişi mide kramplarının, mide kramplarının yarattığı hisler gibi, Doğal Olarak Verilmiş olmadıkları anlayışına ihtiyacımız var. Bu, Antipodlarla ilişkili olan ve onların kendi C-liflerini doğrudan bilmedikleri, fakat “özel, hissedilen nitelikler”den “bilinçsiz” bir çıkarım yaparak [C-liflerinin doğrudan bilgisini, çev] bilmek durumunda oldukları anlayışını yaratan nosyondur.

Bir kendiliğin/entitenin “dolaysız bilgisine” sahip olabilmemizin yegâne yolunun, onun “özel, hissedilen, açıklanamaz nitelikleri”ni bilmek olduğu anlayışını terk ettiğimiz takdirde, ayrıcalıklı nüfuz etme yoluna paradoksa düşmeden sahip olabiliriz. Bu nosyonu Wittgenstein’la birlikte, tipik acı davranışı gibi bir şey olmadıkça, sözün gelişi “diş ağrısının” anlamını bir çocuğa hiçbir zaman öğretemeyeceğimize dikkat çekersek terk edebiliriz. Daha genel olarak, dil-öncesi bebeğin acı çekmeyi bilme tarzının, tıpkı otomatik pikabın milin boş olduğunu, bitkinin güneşin yönünü ve amibin suyun sıcaklığını bilme tarzıyla eşdeğer bir şey olduğuna dikkat çekebiliriz. Ancak, bu yolun, bir dil-kullanıcısının, acının ne olduğunu – acının fizikî olmak yerine zihinsel olduğunu, tipik olarak sözün gelişi, acıya hasara uğramış dokuların neden olduğunu vb – bildiği zaman, kavradığı şeyle hiç bir bağlantısı yoktur. Wittgenstein’ın işaret ettiği bu hata, acının, ikinci anlamında, ne menem bir şey olduğunu, onun ilk anlamında – özel hissedilen, kelimelerle iletilemez niteliklerinin bilgisini kuşanarak (böylelikle kendimizi, dostlarımız aynı kelimeyi kullandıklarında aynı iletilemez niteliği adlandırmış olup olmadıkları konusunda ebedî skeptikler haline getirerek) – nasıl bir şey olduğuna dair bilgimiz üstündeki dilsel kılığı çıkarıp atarak öğrendiğimizi varsayma hatasıydı. İlk anlamında – davranışsal ayırt edebilme gücünün örneklediği türdeki – bilginin, ikinci an-

lamında bilginin “temeli” olduğu anlayışının bizatihi kendisi, Kartezyen modelin sonucudur. Bu yüzden, Doğal Olarak Verilmişliğin baştan sona sadece İç Göz yoluyla görülmek suretiyle bilinebilir olduğu düşünüldüğü sürece, “acı” kelimesini gündelik sohbette *kullanmak* için, hakkında bilgi sahibi olmak durumunda olduğumuz davranış ve çevrenin *acının* ne anlama geldiğiyle uzaktan yakından ilgisinin bulunmaması gerektiğini öne sürmek tuhaf görünecektir. Dilin, Doğal Olarak Verilmiş olmayan bütün kendiliklerin mevcudiyetini keşfetmenin araçsalıcı kriteri olan Doğal Olarak Verilmiş pozitif kısaltmaların adlarından oluştuğu nosyonuyla birleşen Zihinsel Göz imajı, skeptisizmi doğurur. Zira, bu varsayımlar, davranışçının ve Wittgensteincilerin ortaya koydukları davranış ve çevre ile ilgili olguların, acının “özü” ile bir hayli ilgisiz gibi görünmelerini garanti eder. Çünkü bu özü yalnızca, *adlandırılmış* olan şey belirler.¹⁸

Antipodyalının görüş noktasından “özel/bireysel kendilikler” – tartışılmaz bilgisine sadece tek bir kişinin sahip olduğu kendilikler – nosyonu, tuhaf olmakla birlikte, anlaşılmaz değildir. Bu nosyon Antipodlara açık, fakat anlamsız bir nosyon gibi görünür. Onlara anlaşılmaz görünen şey özel, tâbiri caizse, bilgisi yalnızca ayrıcalıklı değil, fakat iletilemez olan kendilikler nosyonudur. Antipodlar bunların gerçekte hiç de kendilikler olmadıklarını söyleyebilirler. Bilakis, duyumların hiçbir şey ile bir şey arasında bir tür yarı varlık olduklarını – onların Wittgenstein’in ünlü analojisinin şişe-deki-sinekleri (beetles-in-boxes) gibi dünyanın “dışına çıktıkları”nı – öne süren baştan çıkarıcı Wittgensteinci iddia, tartışılmazlık ve iletilemezlik nosyonlarının

18 Wittgenstein’in duyumlarla ilgili görüşlerinin, anlam hakkındaki görüşlerinin doğal bir sonucu olup olmadığı ya da duyumları yansıtan epistemolojik görüşlerinin kendi dil felsefesini gerekli kılıp kılmadığı konusu tartışılabilir. Böyle bir argümanın yararlı olduğunu düşünmüyorum. Altıncı bölümde öne sürdüğüm gibi, dil felsefesini felsefenin diğer dallarından “daha önemli” görmek için, özel hiçbir neden yoktur. Özellikle, “referans teorisi” (altıncı bölümün dördüncü altbölümünde tartıştığım teori) hakkındaki tartışmaların Kripke’nin bu bölümün ikinci altbölümünde alıntılanan pasajda acının özü ile ilgili olarak gündeme getirdiği meseleyi aydınlatmaya yardımcı olacağını düşünmüyorum. Kesin gösterenle (rigid designation) ilgili sorular, öze ilgili sorulara kapı aralar.

bir arada işleyişinden doğar. İkisini de benimsediğimiz ve iletilemezliğin skeptik imalarının farkına vardığımız takdirde, özel kendiliklere ayrıcalıklı nüfuz etme yolu hakkında gerçekten de skeptik oluruz. Fakat bu skeptisizm Antipodların sahip oldukları skeptisizmden farklı olacaktır. Antipodlar, bu kendiliklerin ve bu kendiliklere ayrıcalıklı nüfuz etme yolunun *de trop* [çok fazla, çev] olduğunu düşündükleri için skeptiktirler, yoksa nosyonlarının “kavramsal karıştırmalar” olduklarını düşündüklerinden dolayı değil.

Öteki zihinler söz konusu olduğunda geleneksel Kartezyen skeptikler, yine de hâlâ, üçüncü türden skeptiktirler. Onlar sadece, diğer insanların, sözün gelişi, acı çekip çekmediğinden şüphe ederler. Bu skeptisizm, bir masanın onu algılayan herhangi biri olmadığı zaman varolup varolmadığı hakkındaki skeptisizmden daha fazla çürütülebilir ve daha ilgi çekici bir skeptisizm değildir. Her şeye rağmen, etrafında hiç kimse bulunmadığı zaman masanın yok olması fazlasıyla mümkündür. Arkadaşlarımızın her hangi bir acıya sahip bulunmasalar bile her zaman acı-davranışı taklidi yapmaları fazlasıyla mümkündür. Dünyanın tahayyül ettiğimizden çok farklı türde bir yer olması da mümkündür. Fakat, bu skeptisizm türü, eğer Doğal Olarak Verilmişlik nosyonu ve kendi İç Aynamızın bir parçası – Aynavari Özümüzün bir parçası – olmayan her şeyin (arkadaşımızın masası ve bedeni kadar zihni de) yalnızca bir “varsayım,” bir “çıkarım,” bir “inşa” olduğu ya da metafiziksel sistem-inşa etmeyi (Descartes, Kant) ya da muhafazası için “dilimiz” ile ilgili keşifleri (Russell, Ayer) gerektiren eşit ölçüde şüpheli bir şey olduğu yolundaki müteakip teklif olmamış olsaydı, filozofların dikkatini hiçbir zaman çekmezdi. Gerçeklik ya da dille ilgili bu yeniden tanımlamaların, skeptiğe, büyük entelektüel bir yanlışa – “maddenin doğasını yanlış anlama” (Kant) ya da “dilimizin doğasını yanlış anlama” (Ayer) – düşmeksizin şüphe ettiği şeyden şüphe etmesinin *imkânsız* olduğunu gösterdiği varsayılmıştır. Fakat, kesinliğin aldatıcı olamayacağı dışında, kuşkuyla ilgili ilave bir neden sunulmadıkça, bu, imkânsız değil, sadece anlamsızdır.

On yedinci yüz yıl filozoflarının, zihnin doğasını, deyim yerindeyse sistematik olarak tahrif edici sıradan dilden dolayı yanlış anladıklarını (Ryle) düşünmemeliyiz. Üstelik, sağduyunun nahif metafiziği skeptik problemler yarattığı için, onun yerine sözün gelişi, nötr bir monizm (Spinoza) ya da bir panpsişizm (Whitehead, Hartshorne) veyahut da bir materyalizm (Smart) ikame etme ihtiyacı içinde olduğumuzu da düşünmemeliyiz. On yedinci yüz yıl, Doğanın Aynasını ya da İç Gözü Aristoteles'in doğal hareketi ya da Newton'un yerçekimini yanlış anladığından daha fazla "yanlış anlamadı". Onlar onu yanlış anlamamışlardı; çünkü [Doğanın Aynasını ya da İç Gözü, çev] onlar keşfetti. Bu imajlar dizisinin, epistemolojik skeptisizm etrafında merkezîleşen bir felsefe çağını başlattığı ithamı yeterince doğru ve anlamlıdır; fakat bunun, diğer zihinlerin özellikle skeptisizme karşı her nasılsa daha hassas olduğu için doğru ve anlamlı *olmadığını* görmek önemlidir. Onlar, insanın kendi zihni dışında kalan başka herhangi bir şeyden daha hassas değildirler. On yedinci yüz yıl, skeptisizme, zihin felsefesinden dolayı değil, epistemolojisinden dolayı yeni bir hayat verdi. Bilgiyi temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak gören ve yalnızca temsiller hakkında rasyonel kesinlik olabileceğini savunan her hangi bir teori, skeptisizmi kaçınılmaz hale getirecektir.

On yedinci yüz yılda felsefeyi teslim alan idelerin-örtüsü epistemolojisi, skeptisizmi, akademik bir meraktan (Pyrrhoncu skeptisizmden), somut ve lokal bir teolojik meseleden (kilisenin otoritesi versus Kitab-ı Mukaddes'in birey okuyucusunun otoritesi), kültürel bir geleneğe dönüştürdü.¹⁹ Bunu, yeni bir felsefi türe – özne ve nesneyi yeniden bir araya getiren bir sisteme – sebebiyet vermek suretiyle yaptı. Bu uzlaştırma o günden bu yana her zaman felsefi düşüncenin amacını oluşturdu. Ryle ve Wittgenstein, gündelik hayatta, neyin bir zihne sahip olduğunu ve ne-

19 Bu geleneğin formasyonuna katkıda bulunan çeşitli faktörlerin tartışması için bkz., Popkin, *Scepticism from Erasmus to Descartes*; ve Maurice Mandelbaum, *Philosophy, Science and Sense-Perception* (Baltimore, 1964). Daha radikal bir yorum için bakınız, Jacques Maritain, *The Dream of Descartes* (New York, 1944).

yin olmadığını, aynı şekilde masaların görüşten bağımsız varolup olmadıklarını söylemekte zorluk çekmeyeceğimiz fikrine dayanarak, bizi esir eden on yedinci-yüz yıl resminde yanlış bir şeyler bulunduğunu söyledikleri zaman, yanılıyorlardı. Bu İsa'nın taklidinin uygun bir ideal olamayacağını söylememize benzer; çünkü gündelik hayatta basiret ve bencilliğin sınırlarını tanımakta sıkıntı çekmeyiz. Felsefî (ve şiirsel) gelenekleri yaratan imajlara, muhtemelen, tıpkı dinin sunduğu mükemmellik öğüdünün iş günlerinde dikkate alınmaması gibi, inceleme dışında ilgilenilmiyordu. Eğer felsefe, “terimin en geniş anlamında şeylerin, terimin en geniş anlamında nasıl birbirine bağlı” olduğunu görme teşebbüsü ise, o zaman daima karakteristik problemler ihtiva edecek ve karakteristik yazma türlerine yol açacak imajların inşasını gerektirecektir. İnsan, benim yaptığım gibi, on yedinci yüz yılın imajının modası geçmiş bir imaj olduğunu – esinlendiği geleneğin geçerliliğini yitirdiğini – söylemeyi dileyebilir. Fakat bu eleştiri, bahis konusu geleneğin bazı şeyleri yanlış anladığını ya da bir problemi çözmeyi başaramadığını söylemekten oldukça farklı bir eleştiridir. Skeptisizm ve modern felsefenin bu ana disiplini, ortak bir hayatı paylaşırlar. Birinin ölümü bir başkasının hayatta kalma nedenidir ve herkes başkasının hayatından çalar. İnsan, felsefeyi, ne “skeptiğe cevap vererek” kazanılmış bir başarı olarak ne de cevaplanmamış hiçbir skeptik bir durumun olmadığı kabul edilerek değersiz kılınmış bir şey olarak görmelidir. Hikâye bundan daha karmaşıktır.

6. Zihin-Beden Özdeşliği Olmadan Materyalizm

Davranışçı ve diğer/öteki zihinler konusundaki skeptik gibi, materyalistin de, kendisine bir tepki olduğu geleneğin vokabüleri içinde dile getirildiğinde paradoksal hale gelen sağlam bir sezgisi vardır. Antipodlar üstünde refleksiyonda bulunmanın verdiği cesaretle materyalist, muhtemelen, insanî davranışın açıklanma-

sında nörolojik mikroyapılara ve süreçlere referansın kısa süreli zihin hallerine (duyumlar, düşünceler, zihinsel imgeler) referansın yerini alabileceğini düşünür. (Aklı başında biriye, inançların, arzuların ve diğer uzun-süreli zihin hallerinin – tartışılmaz şekilde bilinebilir olmayan zihin hallerinin – aynı şey olduğunu düşünmez; fakat onları Ryleci tarzda, zihnin özelliklerinden ziyade kişilerin özellikleri olarak görmekten memnundur). Ancak bu makul tahminle tatmin olmadığı için metafiziksel bir şeyler söylemek ister. Öyle görünüyor ki söylenebilecek biricik şey, “zihin hallerinin sinir hallerinden başka bir şey” olmadıklarıdır. Fakat bunu söylemek paradoksal gibi görünüyor. Bu yüzden, paradoksu gidermek için çeşitli taktikler dener. Bu taktiklerden biri, zihnin doğasının şimdiye dek yanlış anlaşılmış olduğunu ve bir kez doğru anladığımız takdirde, onun sinir sistemi olabileceğini ifade etmekte paradoksal bir şey olmadığını görebileceğimizi söylemektir. Davranışçılık bu taktik formlarından biridir ve şu iddia anlamında materyalizmle uyuşur:

Zihin olaylarından bahsettiğimiz zaman gerçekte davranış yönelimlerinden bahsetmiş oluruz

Zihin olaylarından söz ettiğimizde gerçekte sinir olaylarından söz etmiş oluruz

iddiasıyla uyuşmaz. Şu teze de uyuşur:

Ancak, yönelimlerin dış dünyadaki olaylarla sistematik ilişkili ilişkisinden ziyade, davranış tahmini ve açıklamasıyla ilgili başkaca şeyler vardır ve bu başka şeyler arasında, kimi zaman söz konusu yönelimlerin ortaya çıkmasına neden olan sinir olayları vardır.

Ne var ki, son tartışmalarda davranışçılığı ve materyalizmi on yedinci yüzyılın zihin resmini tadil etmenin iki farklı yolu – görece ılımlı ve katı iki yolu – olarak ele almak âdet olmuştur. Bu hâlet-i ruhiye içinde, materyalistler gözlerini Ryle’in yönelim analizlerine en fazla direnen bu zihinsel kendiliklere – ham hisler, gelip geçici düşünceler ve zihinsel imajlara – diktiler ve bunların “şu ya da bu şekilde belli türden bir davranışa ya da davra-

nış yönelimlerine *neden olan şeyler*” olarak yorumlanması gerektiğini göstermeye çalıştılar. Ancak, (özellikle, J.J.C.Smart ve David Armstrong tarafından) yapılan bu ünlü nötr-zihin analizleri teması, “zihin halinin şu yada bu şekilde....ortaya çıkışına neden olan şey” ile “fizikî halin şu ya da bu şekilde ...ortaya çıkışına neden olan şey” arasındaki aşırı sezgisel ayrımı sıkıntıya sokar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, materyalizm ile paralelizmin farklı şeyler olduğu sezgisi, zihinsel zihinsel kılan şeyin ne olduğuna ilişkin nötr-temada yanlış yola sürükleyici ya da en azından eksik bir şeylerin bulunduğunu hissetmemize yol açar. Veya, başka bir şekilde ortaya koymak gerekirse, “zihin” nosyonumuz nötr-tema analizlerinin söylediği şey ise, zihin-beden probleminin varlığını açıklamak çok güç hale gelir.²⁰ İyice yerleşmiş (fine-grained) nörolojik açıklamadan yoksunluğun, zihne – hayaletvari bir şey olması gerekir – dair ayırt edici bir şeylerin bulunduğu nosyonunu teşvik ettiğini söyleyebiliriz; fakat bu taktik geleneksel zihin nosyonunu iki parçaya ayırır: Nedensel rol ve bu nedensel rolü yerine getirdiğine inanılan Aynavari Öz. Nötr-tema analizleri, açıkçası, Aynavari Özü açıklayamaz ve gerçekte açıklamak da istemez. Fakat bu sadece “zihin hali” anlayışımızı materyalizmle uyuşan ve uyuşmayan olmak üzere iki kısma ayırmak ve böylece yalnızca öncekinin anlayışımız için “özel” olduğunu söyleyebilmek için yapılmış bir düzenleme gibi görünüyor.²¹

“Nötr-tema” analizlerini, onu aşağıdaki düalizm argümanları etrafında dönecek bir tarzda görececek bir perspektife yerleştirebiliriz.

20 Bu hususta, M.C.Bradley’in J.J. C. Smart’ın *Philosophy and Scientific Realism*, *Australian Journal of Philosophy* 42 (1964), 262-283 de yer alan “Critical Notice” adlı yazısına bakınız. Benim “Incorrigibility as the Mark of the Mental,” *Journal of Philosophy* 67 (1970), 399-424 deki makalem, bu görüşle ilgili bir tartışmayla başlar ve Bradley’in Smart eleştirisinden esinlenmiştir.

21 Böyle yapmak, Kripke’nin “acının “dolaymsız fenomenolojik niteliğinin” onun için asli olduğu yolundaki Kartezyen iddiasının tersine çevrilmesidir.

1. “Yalnızca bir acı duyumuna sahibim” formundaki önermeler doğrudur.
2. Acı duyumları zihin olaylarıdır.
3. Sinirsel süreçler fizikî olaylardır.
4. “Zihinsel” ve “fizikî” karşıt yüklemelerdir.
5. Hiçbir acı duyumu bir sinir olayı değildir.
6. Bazı fizikî olmayan olaylar vardır.

Rylecılar ve kimi Wittgensteincılar, zihinselliği ayrıcalıklı girişe elverişlilikten ibaret bir şey olarak kabul ederek ve kendilerini Strawson’un “özele/bireysele düşmanlık” dediği şeye teslim ederek (2’yi reddederler. Panpsişistler ise (3’ü reddederler.²² Smart ve Armstrong gibi zihinsel terimlerin “nötr-tema” analizlerini öneren “indirgeyici” materyalistler, (4’e meydan okurlar. Feyerabend ve Quine gibi “elimine edici” materyalistler ise (1’i reddederler. Bu son konum, terimlere ilişkin revizyoncu “analizler” sunmadığı ve dolayısıyla “anlam” ve “analiz” gibi şüpheli terimler içermediği için “indirgemeci” versiyon karşısında üstünlük iddiasındadır. O, sinirsel süreçleri “duyumlar” olarak adlandırmakla yanıltığımızı değil, sadece duyumların olmadığını söyler. *Duyum* teriminin anlamının (4’ün reddi gibi, bu tür beklenmedik sonuçlar yaratacak tarzda analiz edilebileceğini de söylemez. O, düalistin sokaktaki insanın söylediği şeyler olarak anlamlandırmak istediği ve “sokaktaki insan için bile kötü” diye ilave ettiği tüm şeyleri memnuniyetle tasdik etme anlamında tümüyle “Quineci” ve tümüyle anti-Ryleci’dir.

22 Hartshorne ve Whitehead muhtemelen yakın zamanların felsefesindeki en açık örneklerdir. Bu doktrinin “The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn” *Alfred North Whitehead: Essay on His Philosophy* ed. George Kline (Englewood Cliffs, N.J., 1963)daki Whiteheadçı versiyonuna karşı çıkmaktayım. Panpsişik bir görüş aynı şekilde Thomas Nagel’in “daha anlaşılabilir bir form varsaymak amacıyla tecrübenin fizikî temelleri hakkındaki sorulara imkân sağlayan” bir “objektif fenomenoloji” teklifi tarafından öne sürülmüştür. (“What Is It Like To Be a Bat?” *Philosophical Review* 83 [1974], 449). Ancak, hem Hartshorne hem de Nagel panpsişizmi nötr monizmle birleştirme eğilimindedirler.

Bu konum, materyalistin “Zihin halleri sinir hallerinden başka bir şey değildir” şeklindeki metafizik iddiasının ucuz yoldan satın alabileceği bir anlam umuduna bel bağlamakmış gibi görünüyor. Zira halihazırda bu, “felsefî analiz” kadar yorucu ve şüpheli bir şey yapmaya gerek duyulmadan da savunulabilir. Duyumların, bir anlamda var olmasalar bile, bir başka anlamda insanların “duyumlar” *adını verdikleri* şeylerin, başka bir söyleyişle sinir hallerinin, gerçekte varolduklarını söyleyebiliriz. Duyumlar ayrımı, gökyüzünün varolmadığını, ancak, insanların gökyüzü (güneş ışınlarının kırılması sonucu oluşan mavi kubbe) diye adlandırdıkları bir şeyin varolduğunu söyledikleri zamankinden daha sofistike değildir (Brandt-Campbell’in ikinci altbölümde tartışılan itirazlarının gösterdiği gibi, bu analogi, bir zihin hali bir sinir halinin “görünüşünü” oluşturacak ölçüde vurgulanamasa da). Dolayısıyla, yukarıda düalizme karşı geliştirilen argüman, düalistin savunma hakkına sahip olduğu şeyin tümünün şu öncül olduğu söylenerek ele alınabilir:

1’ “Yalnızca bir acı duyumuna sahibim” formundaki bazı önermeler, “Gökyüzü bulutlarla kaplıdır” ve “Güneş yükseliyor” şeklindeki önermeler kadar doğru kabul edilebilir; fakat aslında hiçbirisi doğru *değildir*.

1’ yerine 1’i ikame edersek, o zaman (2)nin yerine de şunu koyabiliriz:

2’ Şayet acı duyumu diye bir şey olsaydı, onlar zihin olayları olurlardı.

ve o halde buradan çıkan sonuç:

6’ insanların “duyumlar” adını verdikleri şeyler fizikî (ve özelde sinirsel) olaylardır.

O halde, zihin olayları olmasa, “zihinsel” ve “fizikî” “ufukta yükselen” ve “kımıldamadan duran” şeyler kadar birbirlerine zıt olsalar bile, insanların zihinsel olaylar dedikleri şeylerin fizikî olaylar oldukları sonucunu çıkarabiliriz.

Zihni ve beyni bu ucuz özdeşleştirme versiyonu çabası, tıpkı nötr-tema analizlerinin, anlamın özdeşliği ile ilgili sıkıcı sorulardan sakındığımız takdirde yeterince iyi işleyecek olmaları gibi, referans özdeşliği kriteri hakkındaki sıkıcı sorulardan kaçındığımız takdirde yeterince iyi işleyecektir. Ancak, felsefî açıdan ihtilaflı durumlarda yararlı özdeşlik kriterleri olduğunu sanmıyorum. Bu yüzden, “elimine edici materyalizmin” zihin-beden özdeşliği tezinin, “indirgemeci materyalizmden” daha mâkul bir versiyonu olduğunu düşünmüyorum. “Gerçekte hiçbir x yoktur; hakkında konuşmakta olduğunuz şey Y’den başka bir şey değildir formundaki bir iddiayı anlamlı kılmaya kalktığımızda”, (a) “X” in X’e atıfta bulunduğu ve (b) varolmayan bir şeye atıfta bulunamayacağımıza karşı çıkmak her zaman mümkündür. Dolayısıyla bu standart eleştiri etrafında dolaşırken elimine edici materyalist, ya “duyumun” duyuma değil, hiçbir şeye referansta bulunmadığım ya da “hakkında konuşmak” anlamında “referansta bulunmanın” (b)ye bağlı olmadığını söylemek zorundaydı. Her iki yol da savunulabilir, fakat ben altıncı bölümde, referans nosyonunu ünlü kavramsal değişim problemi ile bağlantılı şekilde tartışırken ikincisini savunacağım. Ancak özdeşlik teorisinin indirgemeci ve elimine edici versiyonlarının, Antipodlarla karşılaştığımızda vereceğimiz doğal tepkimizi rayıçteki bir felsefî-jargon içine fırlatma yönündeki uygunsuz teşebbüsler olduklarını düşündüğüm için, ikisi arasındaki farklılığın vurgulanması gereken bir farklılık olduğunu düşünmüyorum. Aksine onların her ikisinin de, “zihin-beden özdeşliği” nosyonuyla birlikte terkedilmeleri gerektiğini düşünüyorum. Antipod hikâyesine gösterilecek yerinde tepki, *herhangi bir* anlamda özdeşlik teorisi olmayan bir materyalizmi benimsemek ve böylece zihin felsefesinde tartışılan meseleler hakkında bir karara varmadan önce, “yeterli bir anlam (ya da referans) teorisini” beklememiz gerektiği yolundaki sahte anlayıştan kaçınmaktır.²³

23 Bu, özdeşlik teorisinin indirgemeci ve elimine edici formları etrafında dönen ihtilafların anlamsız olduğunu söylemek anlamına gelmez. Tersine, onların özellikle dil felsefesindeki sorunlarla etkileşimlerinden dolayı fazlasıyla kullanışlı olduklarını düşünüyorum. Fakat,

Bu bir kez daha, materyalistin, Antipodlar hakkında buna benzer metafizik şeyler anlatan hikâyelere tepki vermeye bir son vermesi gerektiğini ve kendisini “Eğer hayatımız boyunca Antipod’da konuşmuş olsaydık, tahmin etme ya da açıklama veya tanımlama gücü diye bir şey olmazdı” şeklindeki iddialarla sınırlandırılması gerektiğini söylemeye eşdeğerdir. Serebreskopların, iç hallerle ilgili Antipod’da raporları düzeltmesinin, onların *zihin* hallerinin bulunmadığını ya da daha çok zihin hallerinin gerçekte sinir halleri olduğunu gösterip göstermediğini sormak, anlamsız ve yararsızdır. Bu yalnızca bahis konusu meselenin nasıl çözüme kavuşturulacağı konusunda hiç kimsenin herhangi bir fikri olmadığı için değil, fakat söz konusu meseleyi çözüme kavuşturacak hiçbir şey bulunmadığı için anlamsızdır. Bu sorunun açık bir cevabının *bulunduğu* önerisi, “duyum” “zihinsel” ve benzer terimlerin tatbiki için geliştirilen Quine-öncesi “gerek ve yeter şartların dilimize inşa edildikleri” şeklindeki nosyona ya da benzer bazı özcülüklere bağlıdır.²⁴ Yalnızca “ontolojik statü” nosyonuna

bu etkileşimin sonucunun, ilkin Quine’in “anlamın aynılığının” “birlikte varoluş” nosyonunun çözemediği felsefi problemleri çözmekte geçerli olmayabileceği yolundaki görüşünü desteklemek ve ikincileyin, bu tartışmalarda materyalizmle ilişkili olarak kullanılan “hakkında gerçekten konuşmanın” anlamının ilgi çekici bir şekilde Fregeci referans nosyonu (insanın varolmayan şeye atıfta bulunamayacağı nosyonu) bağlantılı bir şey olmadığını göstermek olduğunu düşünüyorum (Bu son husus altıncı bölümde tartışılmıştır). Birkaç yıl önce elimine edici materyalist bir konumu benimserken (“Mind-Body Identity, Privacy and Categories,” *Review of Metaphysics* 19 [1965], 25-54) bu madde ile ilgili eleştirileriyle son tahlilde bana umut ettiğim şeyin, bu meseleyle ilgili daha açık bir anlayış olduğu konusunda kılavuzluk eden insanlara çok müteşekkirim. Özellikle Richard Bernstein, Eric Bush, David Coder, James Cornman, David Hiley, William Lycan, George Pappas, David Rosenthal, Steven Savitt ve Richard Sikora tarafından yapılan yayınlara ya da onlarla yaptığım sohbetlere çok şey borçluyum. İndirgemeci ve elimine edici materyalizm arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları takip etmekle ilgilenen okuyucu, Cornman’ın *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971), Lycan ve Pappas’ın, “What is Eliminative Materialism?” *Australasian Journal of Philosophy* 50 (1972), 149-159, Bush’un, “Rorty Revisited,” *Philosophical Studies* 25 (1974), 33-42 ve Hiley’in “Is ‘Eliminative Materialism’ Materialism?” *Philosophy and Phenomenological Research* 38 (1978), 325-337’deki yazısına başvurabilir.

24 Bu tip bir nosyonu, 20. dipnotta zikredilen “Incorrigibility as the Mark of the Mental”de sağduyuya aykırı bir şekilde kullandım. Burada, serebreskopların gelişmesinin zihinsel olayların asla varolmadığının keşfi anlamına geldiği sonucunu çıkardım. Fakat bu aşırı ölçüde dramatize edilmiştir ve elimine edici ve indirgemeci materyalizm arasındaki farklılı-

fazla yatırımda bulunan bir filozof, tartışılabilir şekilde rapor edilebilir bir acının “gerçekten” bir acı olup olmadığı ya da bir acıdan ziyade, uyarılmış bir C-lifi olup olmadığı konusunda kaygılanma ihtiyacı duyar.²⁵

“Zihinsel” sayılan ve sayılmayan şeyin ne olduğu ile ilgili soruları sormayı bıraktığımız ve bunun yerine, tartışılmazlığın tümüyle Antipodlara dair muammalarla ilgili bir mesele olduğunu hatırladığımız takdirde, yukarıda sunulan düalizme yönelik argümanı, aşağıdaki argümanın aşırı derecede-dramatize edilmiş bir versiyonu olarak görebiliriz:

1. “Yalnızca bir acı duyumuna sahibim” formundaki önermeler doğrudur.
- 2'. Acı duyumları tartışılmaz şekilde rapor edilebilir.
- 3'. Sinir olayları tartışılmaz şekilde rapor edilebilir değildir.
- 4'. Hiçbir şey, aynı zamanda hem tartışılabilir hem de tartışılmaz şekilde rapor edilemez.
5. Hiçbir acı duyumu sinir olayı değildir.

Burada, (1)i reddederek (5)ten kaçınma ayartısı yok denecek kadar azdır; zira (4'), (4)ten daha kolay bir şekilde eleştirilir. “Zi-

ğı olduğundan (Lycan ve Pappas'ın göstermiş olduğu gibi) daha büyük bir farklılık haline getirmeye çalışır. Görüşlerimdeki yanlışları görmemde, David Coder'in *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), 289-298 de yayınlanan “The Fundamental Error of Central State Materialism” ve David Rosenthal'ın *Journal of Philosophy* 73 (1976), 386-415 deki “Mentality and Neutrality” ilgili yazıları büyük ölçüde yardımcı oldu.

25 Fakat, bunu söylemek, Antipodların felsefe üstünde hiçbir etkilerinin olmadığını söylemek demek değildir. Nörolojiden ayrı bir disiplin olarak psikolojinin gözden kayboluşu ve benzeri kültürel gelişmeler, bizi nihayetinde Doğanın Aynası imgesinden, filozofların özdeşlik teorilerinden çok daha fazla, özgürleştirebilir. Felsefenin dışında, sıradan konuşma içinde, bir parça “bulanıklık” (samimi içe bakışçı, serebreskoba meydan okuduğu zaman, ne söylendiğini bir ölçüde bilmeme) vardır, fakat sağduyu, dil ve kültür bundan daha kötü karışıklıklarla yaşamaya devam eder. Sözün gelişi, ahlakî yargılar ile “suç” teriminin suçlunun davranışına yersizce uygulandığını gösteren örnek bir tarih yaratan psikiyatrist arasındaki sohbeti karşılaştırm. Coşkulu bir filozof dışında hiç kimse, “suçun” (crime) sözün gelişi, “dilimize” ve yargıların ikilemleri çözmeye yetenekli oluşlarına bakarak, bir özünün olduğunu düşünmezdi.

hinselin,” tıpkı “suç davranışının,” gerçekte “suçsuz olduğu ortaya çıkabilecek davranış” ifade ettiğini söylemenin zor olması gibi, gerçekte “fizikî olduğu ortaya çıkabilecek bir şey” anlamına geldiğini söylemek zordur. (4)ün reddedilmesi umuduyla yapılan detaylı nötr-tema analizleri girişimlerinin, sonuçsuz kalmaya mahkûm görünmesinin nedeni budur. Fakat, (4’)ü reddetmek ve bir şeyin (nöroloji bilenler tarafından) tartışılabilir şekilde rapor edilebilir olduğunu ve aynı şeyin (nöroloji bilmeyenler tarafından) tartışılmaz şekilde rapor edilebilir olduğunu söylemek, görece, “Bir kimsenin (psikoloji bilenler tarafından) cezalandırılmak yerine tedavi edilebileceğini ve (psikoloji bilmeyenler tarafından) tedavi edilmek yerine cezalandırılabilirliğini söylemek kadar kolaydır. Zira bu örneklerde, “söz konusu varlıkların içkin özelliklerinden” ya da “dilimizin mantığından” ziyade sosyal pratiklerden bahsederiz. Bahis konusu kültürün entelektüel ve manevi gelişiminin derecesine (Hegel’in *izniyle*, gelişmenin Tinin daha az ben-bilincine sahip olduğu “daha yüksek” evrelerine) bağlı aynı nesneler, eylemler ya da olaylarla ilgili olarak farklı sosyal pratikleri tahayyül etmek kolaydır. Böylece, (4’) reddedildiğinde (5)i reddetmenin ve “duyum” ile “beyin sürecinin” yalnızca aynı şey hakkında konuşmanın iki yolu olduğunu söylemenin kapısı açılmış olur.

Hem nötr monistleri hem de özdeşlik teorisyenlerini başlangıçta küçümserken, şimdi onların kampına girmeye çalışır gibi görünüyorum. Bu durumda şöyle bir soru gündeme gelir: *Ne* hakkında konuşmanın iki yolu? Zihinsel bir şeyden mi yoksa fizikî bir şeyden mi bahsetmenin iki yolu? Ancak buradaki doğal metafiziksel dürtüye direnmek zorunda olduğumuzu ve “Üçüncü bir şey, hem zihinsellik ve hem de fiziksellik görünümüne sahip, üçüncü bir şey” cevabını *vermemiz gerektiğini* düşünüyorum. Bu noktada, “Zihinsel-fizikî karşıtlığı nasıl bir karşıtlıktır?” “Sözü edilen herhangi bir şeyin iki (ya da yarım düzine) ontolojik alandan biriyle ya da ötekiyle örtüştüğünü kim söylüyor?” benzeri retorik sorular sorarak, argümandan vazgeçmek ve istihzaya dönmek daha iyi olurdu. Fakat bu taktik, “fizikî olan”ın her na-

sılsa zafer kazandığı apaçık görüldüğünden, (psikoloji bölümleri soru listeleriyle deneyler yapmayı, slayt göstermeyi bıraktıkları ve bunu yalnızca serebroskoplarla yaptıkları zaman) sahte bir taktiğe dönüşür.

Fakat, “fiziksel olan” neye karşı zafer kazanmıştır? Zihinsel olan karşısında mı? Zihinsel olan nedir ki? Bir kimsenin kendi sınırlarının kesinliği ile ilgili tartışılmaz raporlar verme pratiği mi? İyi de, bu entelektüel bir devrim sayılamayacak kadar küçük bir şey gibi görünüyor. O zaman, belki de, coşkulu entelektüelin kamusalığın, “bilimsel metodun” ve toplumun nüfuz edemediği özel bir iç alanın bulunduğu düşüncesi karşısında zafer kazanmıştır. Fakat bu da doğru değildir. Şairin kalbindeki giz, onun her düşüncesini, ifadelerini ve hareketini gece ve gündüz giymek zorunda olduğu serebreskopla gözlemleyerek tahmin etme yeteneklerine rağmen, gizli polis için bilinmez kalır. Bir insanın zihninden hangi düşüncelerin geçtiğini, onları anlamaksızın bilebiliriz. Dokunulmaz biricikliğimiz, yalnızca kendimiz için açık olan şeyleri dile getirme yeteneğimizde değil, biricik ve muğlak şeyler dile getirme yönündeki şiirsel yeteneğimizde yatar.

Burada karşı karşıya bulunduğumuz gerçek zorluk, bir kez daha, bir yandan doğaya ayna tutmaya elverişli Aynavari Öz sahibi olarak insan imajını muhafaza derken, diğer yandan onu bir kenara fırlatmaya çalışmamızdan kaynaklanır. Şayet, Antipodların bizimle paylaşmadığı bütün imajlar kümesini damıtabilseydik, maddenin tin üstünde, bilimin özel/bireysel üzerinde ya da herhangi bir şeyin başka herhangi bir şey üstünde zafer kazandığı sonucunu çıkarmayabilirdik. Bu tehlikeli karşıtlıklar, Dünyalı on yedinci yüz yıl filozoflarından miras alınmış imajlar kümesi dışında anlaşılır olmayan nosyonlardır. Bu imgeleri profesyonel açıdan ciddiye almaya yeminli filozoflar dışında, eğer insanlar, “Makine bana gerçekte yaralanmadığını söyledi – o yalnızca, çok ürkütücü, görünüyordu” demeye başlarsa, skandal yaratabilecektir. Filozoflar “ontolojik statü” gibi nosyonlarla, bu gelişmeleri nazik bir biçimde ele almak için, gereğinden fazla meşgul oldular; fakat kültürün diğer parçalarının bu nosyonlarla ilgisi

yoktur. (Yalnızca filozofların, bir insanın bilinçsiz güdülere ve arzulara nasıl sahip olabildiğine şaşırdıklarını düşünün yeter) Felsefenin mümkün her empirik keşif ve kültürel gelişmenin kendisine rahatlıkla uygun düşeceği ebedî bir kategoriler matrisi sağlaması gerektiği nosyonu, bizi, “Zihinlerin olmaması ne anlama gelir?” “Zihnin doğası konusunda yanıldık mı?” “Antipodlar, sizin “ham hisler” dediğiniz şeyler hiçbir zaman varolmadı” dediklerinde, haklı mıydılar?” gibi cevaplanamaz sorular sormaya sevk eder.

Son olarak, on yedinci yüz yıla ait aynı imajlar takımından kaynaklanan aynı aşırı belirsiz felsefe kavramı, materyalistin şu korkusunun sorumlusudur: Beyinsel lokalizasyon ve “felsefî analiz” zihin ile bedeni “özdeşleştirmek” amacıyla iş birliği yapmadıkça, “bilimin birliği” tehlikeye düşecektir. Bilimin her şeyin ölçüsü olduğunu söylemek konusunda Sellars’ı takip edersek, beyinsel lokalizasyonun bir fiyaskoya dönüşeceği endişesine, gündelik zihinsel vokabülerimize dair materyalist “analizlerin” karşı-örneklerle yenik düşeceği endişesinden çok daha az kapılırız. Bunu, bilimin, uzun zaman boyunca karşı yönlerde koşmaya başlayan – biri maddî diğeri ise hayaletimsi – iki ata aynı anda bindiğini göstermedeki başarısızlık olarak yorumlamamalıyız. Bilimin beynin nasıl çalıştığını kavramadaki başarısızlığı, bilimin “birliği” için, öpüşme hastalığını ya da kelebeklerin göçünü veya taşı-nır değerler borsası devresini açıklamadaki başarısızlığından daha fazla tehlike yaratmayacaktır. Sınırlar – bilim için hâlâ bilinmez olan güçlerce karşı konulacak – “sapmaya” neden olsalar bile, Descartes’ın adı yine de temize çıkmış olmazdı. Tersini düşünmek *omne ignotum pro spectro* – insanın anlayamadığı her şeyi bir hayalet, bilim arayışının peşinen ötesinde kaldığı kabul edilen bir şey olarak kabul etme ve bu yüzden yetkilerini umutsuz biçimde felsefeye devretme – hatasına bağlı kalmak demektir.²⁶ Şa-

26 Bu husus, Meehl ve Sellars’ın “fiziksel” (“bir olay ya da kendilik, zaman-mekân şebekesine bağlı ise, fizikseldir”) ile “fiziksel” (“bir olay ya da kendilik, evrenin potansiyelleri zorunlu olarak hayat başlamazdan önce tanımlanamıyorsa da, eksiksiz aktüel halleri tanım-

yet felsefeyi mümkün her bilimsel sonuç için ebedî bir ontolojik çerçeve (mesela ‘zihinsel’ ve ‘fiziksel’ gibi kategorilerden oluşan bir çerçeve) sağlayan bir şey olarak düşünmez isek, bilimin başarısızlığını Descartes’ı aklayan bir şey olarak düşünemeyiz, tıpkı bilimin ilk canlı hücrenin kökenini açıklama başarısızlığını, Aquinas’yı aklayan bir şey olarak kabul etmediğimiz gibi. Eğer sinirler sapıyorsa ya da beyin atomistik olarak çalışmak yerine holistik bir tarzda çalışıyorsa, bu açık ve seçik ‘zihinsel olan’ ile ‘fiziksel olan’ idelerine, her şeye rağmen, sahip olduğumuzun anlaşılmasına katkıda bulunmaz. Bu sözde ontolojik kategoriler farklı tarihsel kaynaklardan ziyade sadece Descartes’ın kendi amaçlarına uygun düşen heterojen nosyonları bir araya getirme yollarıdır. Fakat onun amaçları bizim amaçlarımız değildir. Filozoflar kendi inşalarının oluşturduğu yığını, sanki o önceden varolan bir şeyin keşfiymiş gibi düşünmemelidir- ‘sezgisel’ yada ‘kavramsal’ ya da ‘kategorik’ olduğundan dolayı, bilim ve felsefe için ebedî parametreler sağlayan bir keşifmiş gibi.

7. Epistemoloji ve ‘Zihin Felsefesi’

Okuyucunun henüz bitirmiş olduğu ‘zihin-beden problemi’ hakkındaki iki bölümün, en azından aşağıdaki noktalarda, onu ikna ettiğini umut ediyorum:

lamak için yeterli teorik primitiflere göre tanımlanabiliyorsa, fizikseldir”) arasında yaptıkları ayrımı kullanarak daha kesin bir biçimde ortaya konabilir. (“The Concept of Emergence,” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, I [1956], 252’de ortaya konan) bu ayrım, “fiziksel”i “dilsel davranış görünüşe çıkmadan önceki evrene” göre tanımlanmış olan “fiziksel,”in özgül anlamından ayırmak için güçlendirilmiş olabilir. (“niyetsel/yönelimsel eylemin” “inanç ve arzuların” vb) bu tür her ayrım için vurgulanması gereken husus, bilimin bir şeyi fiziksel, kendiliklere (rdan daha büyük *n* için) göre açıklamadaki başarısızlığının açıklamanın fizikî olmayan’ kendiliklere göre yapılması gerektiğini göstermekle hiçbir şey yapmış olmayacağıdır. Bu husus, Geoffrey Hellman ve Frank Thompson tarafından, “Physicalism: Ontology, Determination and Reduction,” *Journal of Philosophy* 72 (1975), 551-564 ve “Physicalist Materialism,” *Nous* 11 (1977), 309-346’da yararlı bir şekilde ortaya kondu. Onların “Özdeşlik Olmadan Materyalizm” versiyonu Davidson’ın “Mental Events” (dördüncü bölümde tartışıldı) yazısıyla karşılaştırılmalıdır.

Tümelleri kavrama ile ilgili Platoncu ve Aristotelesçi nosyonları canlandırmak istemediğimiz sürece, genel hakikatlerin bilgisinin insandaki özel, metafiziksel bakımdan ayırt edici bir bileşen/unsur tarafından mümkün kılındığını düşünmeyiz.

On yedinci yüzyılın Aristoteles'in 'töz' nosyonunun bir ölçüde elverişsiz ve tutarsız kullanımını canlandırma talebinde bulunmadıkça, iki ontolojik alan – zihinsel ve fiziksel – nosyonu bizim için anlamlı ve anlaşılır olmayacaktır.

(P) İlkesi dediğim şeyi – kabaca, “bilinçte mevcudiyetin” ayırt edici metafizik özelliğinin kendi hallerimiz ile ilgili verdiğimiz çıkarıma dayalı olmayan raporlarımızdan bazısına temel teşkil ettiği iddiasını – doğrulamak istemediğimiz sürece, zihinsel olan-fiziksel olan ayrımını desteklemek için ‘görünümleri gerçekliklerini tüketen kendilikler’ nosyonunu kullanmayabiliriz.

Zihin ve bedenle ilgili bir problem olduğu nosyonu, on yedinci yüz yılın, ‘zihni’, kendine-yeten, özerk bir araştırma alanı haline getirme teşebbüsünden doğmuştur. Bu fikir şu ya da bu şekilde bilme iddialarını kabul eden ve diğer iddiaları reddeden zihinsel süreçlerle ilgili para-mekanik bir yorum sunmuştu. On yedinci yüzyılda felsefe tarafından gerçekleştirilen ‘epistemolojik dönüş’ paradigması, Kant’ın “meşhur Bay Locke’un insanın anlama yetisinin fizyolojisi” dediği – bilgi iddialarını eleştirdiği ve meşrulaştırdığı varsayılan zihinsel süreçlere dair nedensel bir açıklama – şeydi. Bu nosyonu temellendirmek için eski ve ortaçağın akıl probleminin, Kartezyen modern bilinç problemi ile yer değiştirmesi gerekiyordu. Şayet geçen iki bölümde söylemiş olduğum şey doğruysa, “zihin-beden problemi” ve “zihin felsefesi” gibi nosyonların sürekliliği daha eski akıl yada kişilik nosyonları ile Kartezyen bilinç problemi arasında bir bağ bulunduğu anlayışının varlığını sürdürmesine bağlıdır. Elinizdeki kitabın ikinci kısmı, akıl probleminin modern versiyonunu – “epistemoloji” adı verilen disiplinin inceleme nesnesinin tam ve kusursuz temsillerin imkânı ve kapsamı hakkında bir problem olduğu anlayışını – feshetmeye çalışır. Görevini başardığı ölçüde bu çaba, bizi, Doğanın Aynası içindeki temsiller topluluğu olarak insan bilgisi nosyonundan kurtarır ve böylelikle birinci kısmın Aynavari

Özümüz nosyonu olmadan da yapabileceğimiz iddiasını güçlendirir. Eğer bilgi, en basit ve problematik olmayan anlamda temsillerin tamlığı ve kusursuzluğu ile ilgili bir mesele değilse, o zaman iç ayna diye bir şeye ihtiyacımız da yoktur ve bu yüzden söz konusu aynanın hayaletvari parçalarımızla gizemli hiçbir ilişkisi de yok demektir.

Bununla birlikte, bilinç ve akıl probleminin her ikisi de feshedilirse, kişilik problemi dokunulmadan kalabilir; zira bu nosyon ahlakî sezgilerimizi – yani sadece yanlış yola sevk edilmiş Greklerin ya da on yedinci yüzyılın bilme ya da zihin modelleri inşa etme çabalarının sonuçları, muhtemelen, olmayan sezgileri – dile getirir. Bu kitapta tartışılabilirdiği kadarıyla kişilik, “felsefe” nosyonu ile bağlantılı bir şekilde üçüncü kısımda ele alınmıştır. Burada, kendiliklerin kişiler olduklarını ve dolayısıyla bir “objektif kriter” – mesela Aynavari bir Öze sahip olmaları – temelinde ahlakî değere sahip olduklarını göstermeyi amaçlayan özgül felsefî projenin, nasıl kabaca bilim ile etik arasında yapılan bir karıştırma olduğunu göstermeye çalıştım. Üçüncü kısım, ahlakî bilincimizi bu fikirden kaçınmanın bir yolu olarak görmeyi teklif ediyor.

İkinci ve üçüncü kısım, bu sebeple, birinci bölümün üçüncü altbölümünde listelediğim, fakat birinci kısımda tartışılmayan nosyonları “zihinsel olanın emareleri” olarak bir araya getiriyor. Onlar, özel zihinsel bir unsur – Aynavari Özümüz – nosyonundan bir kez vazgeçildi mi, şu nosyonları – sözün gelişi, niyetsellik/yönelimsellik, ahlakî yücelik – elde tutmamı yollarını ortaya koyar. Bu yüzden, birinci kısmın akışı içinde okuyucunun zihninde uyanan kuşkuların ve hâlâ cevap bekleyen soruların, kitabın geri kalanında cevap bulabileceğini umut ediyorum.

İKİNCİ KISIM

Ayna Tutma

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Bir “Bilgi Teorisi” Fikri

1. Epistemoloji ve Felsefenin Ben-İmajı (Self-İmage)

“Felsefe” adı verilen hem dinden hem de bilimden farklı ve onları yargılayan otonom bir disiplinin bulunduğu nosyonu, kökeni bakımından oldukça yenidir. Descartes ve Hobbes “okul felsefesini” kınadıklarında, kendilerini, onun yerine yeni ve daha iyi bir felsefe türünü – daha iyi bir bilgi teorisi ya da daha iyi bir metafizik veya daha iyi bir etik – ikame eden kişiler olarak düşünmüyorlardı. “Felsefe alanları” arasında henüz bu tür ayrımlar yapılmış değildi. On dokuzuncu yüzyılda, akademik bir konu olarak standart hale getirilmesinden bu yana anlaşıldığı şekliyle “felsefe” fikrinin bizatihi kendisi, henüz mevcut değildi. Geriye doğru baktığımızda, Descartes ve Hobbes’u “modern felsefeyi başlatan” düşünürler olarak görürüz; fakat onlar kendi kültürel rollerini Leck’in “bilim ve teoloji arasındaki savaş” dediği şeye göre düşünmüşlerdi. Onlar, entelektüel dünyayı, Copernicus ve Galileo için güvenilir hale getirme mücadelesi veriyorlardı. Kendilerini “felsefî bir sistem” sunan kişiler olarak değil, daha çok, matematik ve mekanikte araştırmanın filizlenmesine katkıda bulunan ve aynı zamanda entelektüel hayatı dinî kurumlardan özgürleştiren kişiler olarak görüyorlardı. Hobbes “felsefeyi”, “görünümlerin, ilkin doğuş nedenlerinin bilgisinden doğru akıl yürütme yoluyla elde ettiğimiz etkilerinin/sonuçlarının bilgisi” olarak

tanımladı.¹ Hobbes yaptığı şeyi “bilim” denilen şeyden ayırmayı istememişti. Modern felsefe-bilim ayırımımız, Kant’a gelinceye kadar mümkün olmamıştı. Kilisenin bilim ve ilim üstündeki gücü/iktidarı yıkılincaya kadar, şimdi “filozof” dediğimiz insanların enerjileri, kendi etkinlikleri ile dinî etkinlikler arasına bir sınır çekmeye yönelmişti. Bilimlerden ayrılma sorunu entelektüel sahneye, ancak bu savaş kazanıldıktan sonra çıkabildi.

Felsefenin bilimle arasına nihaî bir sınır çekilmesi, felsefenin özünün “bilgi teorisi” – kendine özgü bir *temele* sahip olduğu için bilimlerden ayrı bir teori olduğu anlayışı – ile mümkün hale gelmişti. Bu nosyonu, en azından Descartes’ın *Meditations* ve Spinoza’nın *De Emendatione Intellectus*’una kadar geri götürebiliriz; fakat Kant’a kadar felsefenin ben/kendi-bilinci henüz kazanılmış değildi. On dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar felsefenin “ben-bilinci”, akademik kurumların yapısı ve felsefe profesörlerinin kaba ve refleksif olmayan ben-tasvirlerinde yer almıyordu. Bu “bilgi teorisi” fikri olmaksızın, “felsefenin” modern bilim çağında ne form alacağını tahayyül etmek zordur. Metafiziğin – göğün ve yerin nasıl bir araya getirildiğinin tasviri olarak düşünülen metafiziğin – yerini fizik almıştı. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, Avrupalı entelektüellerin başat ilgi nesnesi olan ahlakî düşüncenin sekülerizasyonu, o zamanlar teistik metafiziğin yerini alacak yeni bir metafizik temel arayışı olarak görülmüyordu. Ancak Kant eski felsefe nosyonunu – evrensel olanla en çok ve maddi olanla en az ilgili olduğu için “bilimlerin kraliçesi” olarak metafiziği – “en temel” disiplin – *temel teşkil edici* disiplin – nosyonuna dönüştürmeyi başardı. Felsefe artık “en yüksek” disiplin anlamında değil, fakat “temel teşkil eden” disiplin anlamında “aslî” (primary) disiplindi. Kant, yazılarıyla felsefe sahnesine çıktıktan sonra, felsefe tarihçileri, on yedinci ve on sekizinci yüz yıl düşünürlerini, “Bilgimiz nasıl mümkündür?” sorusuna cevap vermeye çalışan kişiler olarak konumlan-

1 Thomas Hobbes, *De Corpore*, 1.bölüm, 2. altbölüm.

dırabildiler ve hatta bu soruyu kadimlere bile projekte edebildiler.²

Ancak, epistemoloji etrafında merkezîleşmiş bu Kantçı felsefe resmi, yalnızca Hegel’den sonra genel kabul gördü ve spekülatif idealizm Alman entelektüel sahnesinden çekildi. Sistem kurmaya son vermenin ve “verilmiş olanı” zihnin “sübjektif ilavelerinden” arındırma yönündeki zahmetli işe başlamanın zamanının geldiğini söyleyen Zeller gibi insanlardan sonradır ki, felsefe, bütünüyle profesyonelleşebilecekti.³ 1860’ların Alman-

2 Kant’tan önce ve sonra yazılan felsefe tarihleri arasındaki farklılık konusunda, bkz., Maurice Mandelbaum, “On the Historiography of Philosophy”, *Philosophy Research Archives*, vol.II (1976); John Passmore’un *The Encyclopedia of Philosophy*’de yayınlanan “Historiography of Philosophy” adlı makalesi (New York, 1967); Lucien Braun, *Histoire de l’Histoire de la Philosophie* (Paris, 1973), özellikle 5.bölüm; Victor Cousin, *Introduction à l’Histoire de la Philosophie* (Paris, 1868), douzième leçon, “Des Historiens de la Philosophie”. Mandelbaum (s.713) felsefe tarihi kavramının Almanya’da on dokuzuncu yüz yılın son on yılında tartışıldığından bahseder ve şöyle söyler: “Bu tartışmanın Kant’ın bu dönemdeki eserlerinin etkisi ile körüklenmiş olduğuna – dokümantasyonum bir tahminden öteye geçmeye yetmese de – inanıyorum: onun sisteminin aynı zamanda bir son ve yeni bir başlangıç olduğu duygusuyla”. Bu yazarların hepsi de Brucker’in 1742-1767 arası *Historia Critica Philosophiae*’si ile Tiedemann’ın tarihleri (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791-1797) ve Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, 1789-1819) arasındaki karşıtlığı vurgular. Brucker eserinin onda birini modern “syncretik [farklı ya da karşıt ilke, düşünce ve inançların birliği ile ilgili, çev] filozoflara” (yani, kadim okullar içine sokulamayan filozoflara) adanmıştır ve (Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza vb filozoflardan ibaret standart sıranın yanında) diğer yirmi-tuhaf şahsiyete de (sözün gelişi, Machiavelli, Kepler, Boyle) yer verir. Bunlar “büyük modern filozofların” kanonik kısa listesini yaratan Tiedemann tarafından dikkate alınmadılar. Tennemann bize öncelikle, aklın “temsillerin çeşitliliğini birleştirme” fakültesi ile başladığını ve buradan bilimsel düşüncenin nihai birliğine doğru yol aldığını söyler ve şöyle devam eder; “felsefe tarihi felsefenin gelişmesindeki müteakip evrelerin serimlenişidir. Aklın, Doğa ile Özgürlüğün nihai temellerinin ve yasalarının bilim idesini gerçekleştirmek adına verdiği mücadelelerin serimlenişidir”. (*Geschichte der philosophie*, vol.I, Leipzig, 1798, ss. xxix,xxvi.) Onun felsefe tarihi, Hegelinki ile irtibatlandırdığımız “dramatik” bir niteliğe sahiptir. O bize hem, onların çalışmalarının Kantıkmını ne kadar andırdığına dayanarak kimin filozof sayılması gerektiğinin kanonunu hem de Greklerden modernlere felsefede ilerleme nosyonunu sunar.

3 Édouard Zeller, “Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie” *Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung (Leipzig, 1877), s.495. Zeller’in denemesi, felsefi amatörlerin zamanının dolduğunu ve bugünden itibaren profesyonellerin iş başında olacağını bildiren Kant’tan bu yana uzun dizideki yazılardan biridir. Son versiyon için G.J.Warnock, *English Philosophy Since 1900* (London, 1958), s.171 bakınız: “.....felsefe yalnızca yakın zamanlarda profesyonel bir statü kazandı” ve s.172: “...felsefenin inceleme nesnesinin ya da daha doğrusu görevlerinin diğer disiplinlerin inceleme nesneleri ve görevlerinden açık

ya'sında "Kant'a dönüş" hareketi, aynı zamanda, "bırakın işimizi yapalım" (let's get down to work) – otonom empirik olmayan felsefe disiplini bir yandan ideolojiden, diğer yandan yükselen empirik psikoloji biliminden ayırmanın yolu – hareketiydi. Neo-Kantçılar tarafından "felsefenin (ve tersi olmaktan çok epistemolojiden doğan bir şey olarak "metafizik") merkezi" olarak inşa edilen "epistemoloji-ve-metafizik" resmi, bugünün felsefe eğitimi müfredatı içine yerleşmiş bir resimdir.⁴ Ancak Hegel ilgi çekici olmaktan çıktıktan sonra *Bilgi teorisi* ifadesi geçerlilik ve saygınlık kazanabildi. Kant'ın ilk hayran kuşağı, "Kant'ın yaptığı şey" için hazır bir etiket olarak *Vernunftkritik*'i kullandı ve kısa bir zaman sonra (sırasıyla 1808 ve 1832'de) *Erkenntnislehre* [Bilgi öğretisi, çev] ve *Erkenntnistheorie* [bilgi teorisi, çev] kavramları icat edildi.⁵ Fakat Hegel ve idealist sistem-inşası sonradan, "Felsefenin diğer disiplinlerle ilişkisi nedir?" sorusunu bulanıklaştırmak için, araya dahil edildi. Hegelcilik, diğer disip-

bir şekilde ayırt edilir hale gelmesi yalnızca yakın zamanlarda mümkün olmuştur". (Warrnock 1900-1958 döneminden bahseder). Bu iddiaların en erken nerede ortaya çıktığı hakkında bilgim yok; fakat Ernst Reinhold'un *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie* adlı kitabında tasarladığı şey için *Philosophen von Profession* terimini *alle wissenschaftlich Gebildete* ile karşıtlık içinde kullanışı dikkatimi çekti. (*Handbuch*....., Erster Theil, Gotha, 1828, s.v) Reinhold'un tarihinin *Einleitung* [Giriş Yazısı, çev]'u, Mandelbaum'un "filozofların kanılarının kayıtları" yerine modern anlamda "felsefe tarihi"nin koyulması ile Kantçı düşüncenin ilişkisi hakkındaki iddiasını (karş., 2.dipnot) teyit etmek açısından yararlıdır.

- 4 Aşağıda, özellikle altıncı bölümde daha detaylı bir şekilde ele alacağım "ilk felsefe" olarak çağdaş dil felsefesi nosyonu, yapılan küçük bir değişiklik, epistemolojinin "ilk" felsefe olduğu yolundaki daha eski iddiadan pek de farklı değildir. Kant'tan bu yana felsefenin merkezî iddiası, "gerçekliği temsil etme imkânının" açıklanma ihtiyacı içinde olduğuydu ve bu proje için zihinsel ve dilsel temsiller arasındaki farklılık görece önemsizdir.
- 5 Bu terimin tarihi için Hans Vaihinger, "Über den Ursprung des Wortes 'Erkenntnistheorie'", *Philosophische Monatshefte*, vol. XII (Leipzig, 1876), ss.84-90 ile karşılaştırın. Vaihinger neo-Kantçıların pek çoğu tarafından paylaşılan ve benim de burada benimsediğim, Locke'un "epistemolojik araştırmaların tüm metafizik ve etik ile ilgili tartışmaları öncelmesi gerektiğinin açık bir şekilde bilincinde olan" ilk kişi olduğu ve Descartes ile Spinoza'nın bu düşünce çizgisi boyunca dile getirdikleri şeylerin sadece ara sıra ve sistematik olmayan bir tarzda söylenilen şeyler olduğu görüşünü öne sürer. (s.84) Vaihinger'e yaptığım atıfları (aynı zamanda yaptığım diğer atıfları ve aydınlatıcı pek çok fikri de), Ian Hacking'in bir disiplin olarak epistemolojinin doğuşu konusunda yayınlanmamış makalesine borçluyum.

linleri *temellendirmek* yerine, onları her nasılsa hem tamamlayan hem de içeren bir disiplin olarak felsefe imajını yarattı. Bu, felsefeyi olabildiğince popüler, ilgi çekici, önemli ve profesyonel hale getirdi; felsefe profesörlerine, onların *Fach*[disiplin, çev]larıyla uyuşmak yerine Dünya-Tinini cisimleştirmek amacıyla meydan okudu. (Mauthner’a göre) “mevcut akademik payesi için ‘Erkenntnistheorie’ terimini ilk kez kullanan”⁶ Zeller’in denemesi, kendi Tinimizin ürünü olan tüm bilimleri kuşatabileceğimize inananların Hegel’in yanında saf tutmayı sürdürdüklerini, fakat aklı başında herkesin, (kendinde-şey nosyonu ve dolayısıyla idealizmin baştan çıkarıcı cazibesi reddedilir reddedilmez) felsefenin görevinin empirik bilimlerde ortaya konan bilgi-iddialarının objektifliğini tesis etmek olduğunu anlaması gerektiğini söyleyerek son bulur. Bunu, algıya nakledilen a priori katkıların uygunluğu sağlayacaktır.⁷ *Erkenntnistheorie*, böylelikle, 1862’de hem “idealizmden” hem de “spekülasyondan” kaçmanın yolu olarak zuhur eder. On beş yıl sonra Zeller, *Erkenntnistheorie*’nin asli rolüne işaret etmenin artık gerekli olmadığına dikkat çeker; çünkü bu, özellikle de “genç meslektaşlarımız” tarafından büyük ölçüde kabul görmüştür.⁸ Otuz yıl sonra William James, “seminerlerde birbirlerini sıkan, *Philosophical Review*’de ya da başka yerlerde edebiyat hakkında korkunç raporlar yazan, “referans kitaplarıyla” beslenen ve ‘Aesthetik’le ‘Erkenntnistheorie’yi asla birbirine karıştırmayan kel kafalı genç felsefe doktorlarımızın renksiz (the gray-plaster) tabiatından” şikâyet ediyordu.⁹

6 Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie* (Munich and Leipzig, 1910), s.v. “Erkenntnistheorie”, vol. 1, s.296: “ein ausschliesslich deutscher Ausdruck, von Reinhold der Sohne (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Würde promoviert”. Zeller’e yönelik aynı iddia Vaihinger tarafından dile getirilmiştir, “Wortes ‘Erkenntnistheorie’”, s.89. Vaihinger’in makalesi neo-Kantçı filozofların zamanla kazandıkları yeni “profesyonelleşmiş” ben-imajının hem kaydı hem de örneğidir.

7 Zeller, “Erkenntnistheorie”, ss. 494-495.

8 A.g.e., s.496.

9 William James, *Letters*, ed. Henry James (Boston, 1920), s.228 (2 Mayıs 1905’te George Santayana’ya gönderdiği mektup).

Bu bölümde, Descartes'ın ve Hobbes'un "okulların felsefesi"ne karşı yürüttükleri kampanyadan on dokuzuncu yüz yılın felsefeyi otonom, kendine-yeten, "skolastik" bir disiplin olarak yeniden inşa etme projesine geçişteki can alıcı evrelerden bazılarını ele almak istiyorum. Bilgiyi "problem" arz eden ve hakkında bir "teoriye" sahip olmamız gereken bir şey olarak düşünmenin, bir temsiller toplamı olarak bilgi görüşünün – on yedinci yüz yılın ürünü olduğunu öne sürdüğüm bilgi görüşünün – ürünü olduğu yolundaki iddiaya (Wittgenstein ve Dewey'nin ortak iddiasına) geri dönmeye çalışacağım. Buradan çıkarılması gereken ders, eğer bilgiyi bu şekilde düşünme tarzı tercihe bağlı ise, o zaman epistemoloji de, dolayısıyla geçen yüzyılın ortasından bu yana anlaşıldığı şekliyle felsefe de tercihe bağlıdır. Epistemoloji-olarak-felsefenin modern dönemde nasıl kendi-kesinliğini kazandığına ilişkin anlatacağım hikâye de şöyle gelişecek:

Descartes'ın zihni icat etmesi – inançları ve duyumları Lockeçu ideler altında birleştirmesi – filozoflara dayanacakları yeni bir temel sağladı. Kadîm filozofların kanaat sahibi oldukları konuları "önceleyen" bir araştırma alanı temin etti. Üstelik, içinde sadece *kanaate* karşıt olarak *kesinliğin* mümkün olduğu bir alan temin etti.

Locke, Descartes'ın yeni bir biçimde icat ettiği zihni, bir "insan biliminin" –doğa felsefesine karşıt olarak moral felsefenin – inceleme nesnesi haline getirdi. Locke bunu, "iç mekân" ile Newton'un parçacık mekaniği arasında kurulacak bir analojinin, her nasılsa, "Düşüncelerimizi başka şeylerin araştırılmasına yönlendirmede büyük avantaj sağladığını"¹⁰ ve "anlama yetimizin hangi tür nesnelerle ilgilenmeye uygun hangileriyle ilgilenmeye uygun olmadığımız görmemize"¹¹ imkân sağladığını karışık bir şekilde düşünmek suretiyle yaptı.

10 John Locke, *Essay* I, I, i.

11 A.g.e., "Epistle to the Reader".

Neyi bilebileceğimiz ve [bildiğimiz şeyi, çev] zihnimizin nasıl işlediğini inceleyerek nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusunda bu daha fazla şey öğrenme projesi, son tahlilde “epistemoloji” adıyla vaftiz edildi. Fakat bu proje kendi-bilincine ulaşmadan önce, onu *empirik olmayan* bir proje haline getirmenin bir yolu bulunmalıydı. Bu proje, fizyolojik keşiflerden bağımsız ve zorunlu hakikatler yaratmaya muktedir bir masa başı (armchair) refleksiyon sorunu olmak durumundaydı. Locke yeni iç araştırma mekânına – yeni icat edilen Kartezyen zihnin işleyiş düzenine – sahip olmasına rağmen, Kartezyen kesinliği elinde tutmaya muktedir değildi. Locke’un “sensualizmi” henüz “bilimlerin kraliçesinden” boşalan yeri dolduracak uygun namzet değildi.

Kant, önce dış mekânı iç mekân içinde bir yere (transendental egonun kurucu aktivite alanına) yerleştirerek, sonra da iç mekâna ait Kartezyen kesinliğin daha evvel dışta olduğu düşünülen mekânın yasaları için de geçerli olduğunu iddia ederek, felsefeyi “bilimin emin yoluna” soktu. Böylece yalnızca kendi düşüncelerimiz hakkında kesinliğe sahip olabileceğimiz mealindeki Kartezyen iddiayı, düşünce gibi görünmeyen şey hakkında zaten önceden kesinliğe – a priori bilgi – sahip olduğumuz olgusuyla uzlaştırdı. Bu Kopernikçi devrim, objeler hakkında yalnızca, eğer onları bizatihi biz “kuruyorsak”, a priori bilgiye sahip olabileceğimiz nosyonuna dayanıyordu ve Kant hiçbir zaman bu “kurucu aktivitelerin” apodiktik bilgisine nasıl sahip olduğumuz sorusundan dolayı sıkıntıya düşmedi; çünkü Kartezyen ayrıcalıklı nüfuz hakkının bunu garanti altına aldığı varsayılmıştı.¹² Kant (Strawson’un kelimeleriyle) “kutsanmış Bay Locke’un insanî anlama yetisinin fizyolojisi”nin yerine “transendental psikolojinin mitik öznesi”ni ikame eder etmez, bir disiplin olarak epistemoloji rüş-tünü ispat etti.

12 Bkz., *K.d.r.V.*, Bxvi-xvii: Kant, “nesnelerin bilgimize uymak zorunda olmaları gerektiği” varsayımının “nesneler verilmezden önce onlarla ilgili a priori, belirleyici bir şeyin onların bilgisine sahip olmayı mümkün kıldığı varsayımıyla daha iyi uzlaşacağını” söyler. Onların hangi şartlara tâbi olduklarını nasıl bileceğimiz – transendental bir görüş noktasından bilgi-iddialarının nasıl geçerli kılınacağı – sorunu, ilk *Critique*’in hiçbir yerinde tartışılmaz.

Kant, “insan bilimini” empirik düzeyden apriori bir düzeye yükseltmesinin yanı sıra, epistemoloji-olarak-felsefenin kendi-bilincine ve kendine-yeter hale gelmesine yardım eden üç şey daha yaptı. İlkin, epistemolojinin merkezî meselesini eşit ölçüde gerçek fakat birbirine indirgenemez iki ayrı temsil türü – “formel” (kavramlar) ve “maddi” (sezgiler) – arasındaki ilişkiler olarak tespit ederek, yeni epistemolojik problematik ile Grek ve Ortaçağ filozoflarının canını sıkmış olan problemler (akıl ve tümel-ler ile ilgili problemler) arasında önemli sürekliliklerin bulunduğunun görülmesini sağladı. Böylelikle, modern anlamda “felsefe tarihlerinin” yazılmasını mümkün hale getirdi. İkincileyin, “inanca yer açmak için akli sınırlandırma” (yani, ortak moral bilince yer açmak için Newtoncu determinizmi sınırlandırma) projesi içinde epistemolojiyi ahlaka bağlayarak, “tam ve eksiksiz felsefe sistemi” anlayışını; ahlakın daha az tartışmalı ve daha bilimsel bir şey üstünde “temellendirildiği” anlayışını tazeledi. Kadim okulların her biri, dünyanın neye benzediğine ilişkin kendi görüşleriyle uyuşacak şekilde tasarlanmış bir insanî erdem görüşüne sahip iken, Newton ikinci konuyla (dünya, çev) ilgili görüşlerin rüçhan hakkını elinde bulunduruyordu. Kant’la birlikte epistemoloji, metafiziğin ahlakla ilgili kabullerin garantörü olma rolünü üstlenmeyi başarabilmişti. Üçüncüleyin, söylediğimiz her şeyin kendi “kurduğumuz” bir şeye ilişkin olduğunu öne sürerek, o, epistemolojinin temel bir disiplin, insan hayatının herhangi bir alanının “formel” (ya da, sonraki versiyonlarında “yapısal”, “fenomenolojik”, “gramatik”, “mantıksal” ya da “kavramsal”) karakteristiklerini keşfetmeye muktedir bir masa başı disiplin olarak düşünülmesini mümkün hale getirdi. Böylelikle, felsefe profesörlerinin kendilerini, diğer disiplinlerin kendi inceleme nesnelerinin “yapısının” tayin ettiği meşru sınırlar içinde kalıp kalmadıklarını belirleyebilmeye muktedir bir saf akıl mahkemesinin başkanı olarak görebilmelerini mümkün kıldı.¹³

13 Kant’ın hukukî metaforlara olan düşkünlüğü sıklıkla vurgulanmıştır. Keza, bu düşkünlük neo-Kantçılarda da görülür. Sözün gelişi, bkz., Zeller “Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften” (*Vorträge und Abhandlungen*, Zweite

2. Locke’un Haklı Kılma ile Açıklamayı Karıştırması

Şayet kurumlaşmış geleneklerde bir güvenlik krizi, Montaigne’de paradigmatik ifadesini bulan bir kriz vuku bulmamış olsaydı, Descartes tarafından gerçekleştirilen “epistemolojik dönüş”, Avrupa’nın muhayyilesini ele geçiremeyebilirdi. Ancak kesinliği ele geçirme kabiliyetimize ilişkin geleneksel Pyrrhoncu skeptisizmi, Descartes’ın iç alanı parçalara ayırmak suretiyle mümkün kıldığı yeni idelerin-örtüsü skeptisizminden ayırmamız gerekir. Geleneksel skeptisizm/kuşkuculuk en başta “kriter probleminden”– araştırma prosedürlerini döngüsellikten ya da dogmatizmden kaçınarak geçerli kılma probleminden – mustarıptı. Descartes’ın “açık ve seçik düşünceler metoduyla” hallettiğini düşündüğü bu problem, iç alandan dış alana geçme problemiyle – modern felsefe için paradigmatik hale gelen “dış dünya problemi” ile – pek az ilişkili bir problemidir.¹⁴ Bir “bilgi teorisi” fikri, bu son problem – iç temsillerimizin tam ve kusursuz olup olmadığını bilme problemi – etrafında gelişti. “İnsan bilgisinin doğası, kökeni ve sınırları” [ile ilgili problemlere, çev] hasredilmiş

Sammlung,ss. 445-466). O, filozofun kültürün müfettişi olma talebini vurgularken, her disiplinin felsefeden emin olması gerektiği *Rechtstiteld*den bahseder ve şöyle söyler: “insan bilgisinin kökleri felsefi alana uzanmamış hiçbir dalı yoktur; çünkü bütün bilimler bilme ruhundan neşet eder ve yasalarını bu ruhun prosedürlerinden alır” (s.465).

- 14 Bu iki skeptisizm formu arasındaki gergin ilişkiler, Hume’un *Enquiry Concerning Human Understanding*’inin “Of the Academical or Sceptical Philosophy” adlı XII.kısımında sergilenir. Hume Descartes’ın *First Meditation*’ındaki (hiperbolik ve imkânsız olduğunu düşündüğü) skeptisizmini hem “zihinde imaj ya da algı dışında hiçbir şey yoktur” görüşünde temellenen kendi idelerin-örtüsü skeptisizminden (David Hume, *Philosophical Works* [Boston and Edingburgh, 1854], vol.4, s.173) hem de Pyrrhoncu ya da aşırı skeptisizmden ayırmak ister. (s.183) O, ikinci tür skeptisizmi üçüncüsünden ayırmak ve kimsenin “profesyonel” ve “teknik” “yeni ide yolu” skeptisizmini ciddiye almayacağına ısrar etmek konusunda istekliydi. Hume kendisini Sextus’u destekleyecek yeni argümanlar bulan biri olarak görmüyordu; tersine Locke’un projesinin skeptik sonucunun yeni ve daha iyi türde bir epistemoloji ihtiyacının değil, epistemolojinin önemsizliğini ve duygunun (sentiment) önemini değerlendirme ihtiyacını ortaya koyduğunu göstermekle ilgileniyordu. Descartes öncesi dönemde Pyrrhonculuk ile ilgili olarak bkz., Richard Popkin, *History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York, 1964).

bir disiplin – epistemolojinin ders kitaplarındaki tanımı – fikri “insan zihni” denilen bir inceleme alanını gerekli kıldı ve bu inceleme alanı Descartes’ın yarattığı şeydi. Kartezyen zihin, eş zamanlı olarak idelerin-örtüsü skeptisizmini ve bu skeptisizmi alt etmeye hasrolmuş bir disiplini mümkün kıldı.

Ancak, bu, Kartezyen zihnin icadının, epistemolojinin gelişiminin *yeterli* şartı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu icat bize iç temsiller nosyonunu verir, fakat bu nosyon Locke’a izafe ettiğim karıştırma – zihnimizin işleyişine ilişkin mekanist bir açıklama ile bilgi iddialarımızı “temellendirme” arasında yapılan ve Descartes’ın büyük ölçüde masum olduğu karıştırma – olmadan epistemolojiyi ortaya çıkaramazdı. T.H.Green, bunu şu şekilde dile getirir:

Bu, bütün empirik psikolojinin kendisine dayandığı, özce birbirinden farklı iki sorun – biri “bilginin en basit unsuru nedir? şeklindeki metafizik ve diğeri “bir bilgi aracı olması bakımından bireysel insanî organizmadaki şartlar nelerdir?” şeklindeki fizyolojik sorun – arasındaki temel karıştırmadır.¹⁵

Green’in “bilgi unsuru” ile “organizmanın şartları” arasında yaptığı ayırım, bize bir bilgi iddiasının haklı kılınmış bir inanca sahip olma iddiası olduğunu ve bir *haklı kılma* olarak kendi organizmamızın uygun işleyişine nadiren müracaat ettiğimizi hatırlatır. Sözün gelişi “keskin gözlerim var” diyerek kimi zaman bir inancı sorgusuz sualsiz haklı kıldığımıza göre, iç mekândaki *olaylar* olarak düşünülen “ideler arasındaki” kronolojik ya da kompozisyonel ilişkilerin, bize, *önergeler* arasındaki mantıksal ilişkiler hakkında bir şeyler söyleyebileceğini neden düşünmemiz gereksin? Hepsinden önemlisi, Sellars’ın söylediği gibi:

bir epizodu ya da hali *bilme* epizodu veya hali olarak karakterize ederken, bu epizod ya da hal ile ilgili empirik bir tasvir sunmayız;

¹⁵ T.H. Green, *Hume and Locke* [Green’in Hume’un *Treatise*’sine yazdığı “Introductions”], ed.Ramon Lemos (New York, 1968), s.19.

onu mantıksal nedenler, haklı kılma ve söylenilen şeyin haklı kılınabilirliği alanına yerleştiririz.¹⁶

Locke, nasıl, Sellars’ın “etik’teki ‘naturalistik yanılğı’ denilen şeye benzeyen bir yanlış” dediğı şeyi yapma teşebbüsünde, yani “epistemik olguları epistemik-olmayan olgular içinde kalmaksızın analiz etme” teşebbüsünde bulundu?¹⁷ Locke, neden bir insanın bir inancı nasıl edindiğı ile ilgili nedensel bir açıklamanın, kişinin söz konusu inancı haklı kılmasının bir emaresi olması gerektiğini düşündü?

Öyle sanıyorum ki bunun cevabı, Locke ve on yedinci yüz yıl yazarlarının, genellikle, bilgiyi haklı kılınmış doğru inanç olarak *düşünmemiş olmalarıdır*. Bunun nedeni, onların bilgiyi kişi ile önerme arasındaki ilişki olarak düşünmemeleridir. “S’nin bildiğı şeyi”, S’nin “.....biliyorum” ile başlayan doğru ifadelerini tamamlayan önermeler koleksiyonu olarak düşünmeyi doğal buluruz. Boş kısımların “bu kırmızıdır”, “ $e=mc^2$ ”, “kurtarıcım hayat” ve “Jane ile evlenmeliyim” gibi çeşitli materyallerle doldurulabileceğini anladığımız zaman, “insan bilgisinin doğası, kökeni ve sınırları” ve bu konuya hasredilmiş “düşünce departmanı” anlayışından haklı olarak kuşku duyarız. Fakat Locke “birşeyin bilgisini” (knowledge that) ilk ve asli bilgi formu olarak düşünmez. O, Aristoteles’in yaptığı gibi, “birşeyin bilgisini” “bir şeyin neliğinin bilgisi” (knowledge of) olarak düşünmüş ve bu yüzden bilgiyi, kişiler ve önermelerden ziyade kişiler ve nesneler arasındaki ilişki olarak görmüştür. Bu resim dikkate alındığında, bazı obje türlerinin temas etmeye uygun diğerlerinin uygun olmadığı nosyonunda olduğu gibi, “anlama yetisi fakültemizin” tetkiki nosyonu da anlamlı hale gelir. Bu, insan bu fakültenin nesnelerin üstünde *izlenimler* bıraktığı balmumu tabletine benzer bir şey olduğundan eminse ve “bir izlenime sahip bulunmayı” bilmenin

16 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), s.169.

17 A.g.e., s.131. Sellars’ın görüşünün, yakın zamanların fenomenalizmlerine tatbikiyle birlikte gelişimi için bakınız Michael Williams, *Groundless Belief* (Oxford, 1977), özellikle 2. bölüm.

nedensel önceliğinden ziyade kendi başına bir *bilme* olarak düşünüyorsa, daha da anlamlı hale gelir.

Tam da bu “izlenim nosyonu” Reid’in – “ide’ idesinin” onsekizinci yüz yıldaki büyük düşmanı – bağlı olduğu, müteakip yüzyılda Green’in ve yüzyılımızda diğerlerinin (H.A. Prichard, Wilfrid Sellars, J.L.Austin, Jonathan Bennett’in) takipçisi olduğu bir nosyondur. Reid şöyle söyler:

İnsan için, zihni, kendi operasyonlarıyla bedene benzer bir şeye sahip bir şey olarak düşünmekten daha doğal başka bir önyargı yoktur. Bu yüzden, insanlar, bedenler nasıl bir itkiyle ya da ilişkili oldukları diğer bedenlerin üzerlerinde bıraktıkları izlenimlerle harekete geçiyor iseler; aynı şekilde zihinlerin de, onlara ulaşan izlenimlerle ya da ilişkiye girdikleri bedenlerin yarattığı dürtülerle düşündüklerini ve algıladıklarını tahayyül etme eğilimindedirler.¹⁸

Green, yukarıda zikredileni takip eden pasajda, yalnızca bilginin unsurları (önergeler) ile fizyolojik şartlar arasında yapılan bir karıştırma ile “herhangi bir idenin bir ‘izlenim’ olarak tanımlanabileceğini..... bir olgu olarak yorumlanan bir metaforun, (Locke’un) felsefî sisteminin temeli haline gelebileceğini” söyler.¹⁹ Sellars (Locke’tan çok Hume’dan bahsederken) şu ikisi arasında yapılan bir karıştırmayı teşhis eder:

1. Varolduğu, kırmızı ve üçgen olduğu dolaysız ve çıkarımda bulunulmaksızın bilinen bir kırmızı ve üç köşeli bir şey olarak bir kırmızı üçgen izlenimi.
2. Kırmızı ve üç köşeli bir şeyin varolduğunu bilme olarak kırmızı üçgen izlenimi²⁰

Bu üç eleştiri, cisimsiz tabletlerimizin (tablets) maddi dünya tarafından hasara uğratılma tarzına dair sözde-mekanik yoru-

18 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Baruch Brody’nin giriş yazısıyla birlikte yeniden basıldı (Cambridge, Mass., 1969), s.100.

19 Green, *Hume and Locke*, s.11.

20 Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives* (Springfield, Ill.,1967),s.211.

mun, inanmaya hak kazandığımız şeyi bilmemiz konusunda bize yardım edeceği nosyonuna karşı yükseltelen protestolardır.

Locke’un kendisi muhtemelen, “izlenimin” Sellars’ın birbirinden ayırdığı iki anlamını bir araya getirmekte haklı olduğunu düşünüyordu; çünkü sözde-tabletimizdeki gediklerin (Ryle’in ifade ettiği gibi) kendi kendisini-bildiren (self-intimating) şeyler olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden şöyle söyler: “iz bırakma (imprinting), şayet bir şeye işaret ediyorsa, belirli Doğruları algılanır kılma dışında hiçbir şeye işaret etmez..... Çünkü herhangi bir şeyin, zihin onu algılamaksızın, zihin üstünde iz bırakması bana anlaşılması fazlasıyla güç bir şeymiş gibi görünüyor”²¹. Sanki *Tabula rasa*, daima, hiç kırpmayan (unblinking) Zihnin Gözünün bakışı altındaymış gibidir – Descartes’in söylediği gibi, zihne kendinden daha açık hiçbir şey yoktur. Ancak, eğer bu metafor bu şekilde *anlaşılsa*, iz bırakmanın bırakılan izin gözleminden daha az ilgi çekici olduğu açık hale gelir – tâbir caizse, tüm bilgiyi, tabletin kendisi değil, üstünde iz bırakılmış tabletin gözlemleyen Göz üretir. Buna göre, Locke’un başarısı söz konusu metaforu anlaşılır kılmasına *değil*, iç mekândaki farazî-kırmızı-ve-üç köşeli nesne ile böylesi bir nesnenin varolduğu bilgisi arasındaki belirsizliği el sürmeden bırakmasına bağlıydı. Aristoteles, zihnin bilinen nesneyle *özdeş* olması gerektiği bilgisine inanarak, Zihnin Gözüyle ilgili hiçbir sıkıntıya düşmediği halde, Locke bu alternatifi kullanmadı. Ona göre izlenimler *temsiller* oldukları için, temsillerin *bilincinde* bir fakülteye; sadece onlara sahip olan değil, aynı zamanda temsilleri *muhakeme eden* – temsillerin varoluşları ya da güvenilirlikleri ya da diğer temsillerle şu ya da bu türden ilişkilere sahip olmaları konusunda yargıda bulunan – bir fakülteye ihtiyaç duydu. Fakat Locke bu tür bir fakülteye yer vermedi; çünkü böyle bir fakülte postüla etmek, işleyişini tasvir etmeyi umduğu sözde-makineye gönülsüzce bir hayalet sokmak demek olacaktı. O Aristoteles’in ruha giren nesne-vari bir şeyden müteşekkil şey olarak bilgi fik-

21 Locke, *Essay*.1.2.v.

rini²² alıkoymak için Aristoteles'e yeterince sadık kaldı; fakat hem temsillerin tamlığı ve kusursuzluğuna dair skeptik problemlerden hem de "düşünüyorum" a eşlik eden sezgiler ile etmeyen sezgiler arasındaki farklılıkla ilgili Kantçı sorulardan kaçınmak için, bu yeterli değildi. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Locke'un sorgusuz sualsiz kabul ettiği Kartezyen *zihin* kümesi "izlenim" nosyonuna geleneksel bir çeşni verecek kadar Aristotelesçi *voûç*'u andırıyordu ve Humecu skeptisizmi ve Kantçı transendentalizmi mümkün kılacak ölçüde de ondan ayrılıyordu. Locke nesneyle-özdeş-olarak-bilgi ile nesne-hakkında-doğru-yargı-olarak-bilgi arasında kabaca bir denge kurmuştu ve bir empirik "insan bilimi" olarak karışık "moral felsefe" fikri, yalnızca bu geçiş durumundan dolayı mümkün olmuştu.²³

Locke'un düşüncesindeki gerilimi betimlemenin bir başka yolu, düşüncesini bir yanıyla fizyolojiye diğer yanıyla Aristotelesçiliğe sürüklenmiş olarak görmektir. Reid ve Green bir kez daha bu teşhiste uzlaşırlar. Reid Descartes ile ilgili olarak şunları söyler:

O, kimi zaman, maddi objelerin idelerini beyne yerleştirir...fakat kimi zaman da beyindeki imajları ya da izleri, sanki beyinde gözler varmışcasına algılanan şeyler olarak düşünemeyeceğimizi söyler; bu izler yalnızca ruh ve bedenin birliğinin yasaları yoluyla zihinde ideler uyandırma vesileleridir....Descartes iki fikir/kanaat (opinion) arasında tereddüde düşmüş görünüyor. Bay Locke da benzer tarzda ikisi arasında kararsızlık yaşamış gibi görünür; maddi şeylerin idelerini bazen beyindeki şeyler olarak, fakat çoğu zaman zihnin bizatihi kendisinde bulunan şeyler olarak sunma.²⁴

22 Reid, Aristoteles'in kendi fantezi doktrininde Hume'un girdiği tehlikeli bayıra girmeye başlamış olduğunu düşündü. Karş., *Essays*, s. 133.

23 Yenilikçi ve dikkat çekici kitabı *The Emergence of Probability* (Cambridge, 1975)'de, Ian Hacking önermeler arasındaki bir doğrulama ilişkisi olarak *kanıt* fikrinin tam olarak on yedinci yüz yılda ortaya çıkmaya başladığını öne sürer. Hacking haklıysa, bu olgu İngiliz Empiristlerinin eserlerindeki önermesel ve (kasıtlı olarak) önerme dışı bilginin muhtelif kaba karışımları üstüne hatırı sayılır ölçüde ışık tutar. Özellikle Hacking'in Locke, Berkeley ve Hume hakkındaki sözleri için 19.bölüme bakınız.

24 Reid, *Essays*, ss.147-148.

Green Locke’un “refleksiyon idelerini” tartışırken, onun, “tasavvurî beyin tabletinde düşünce ile maddeyi karıştırmassından” bahseder ve şöyle söyler:

Locke, hem alıcı özneyi hem de etki bırakan maddeyi biteviye değıştirerek bu zorluğu kendisinden ve okuyucusundan gizler. “Tablet”den sürekli vazgeçildiğini görürüz. İlkın o “dış parça” ya da bedene ait bir organdır. Sonra o beyindir.....sonra duyu izlenimini alan ya da onun idesine sahip olan algılayıcı zihindir. Nihâî noktada o reflektif zihindir....²⁵

Reid ve Green’in eleştirdikleri karıştırmannın nedeni, insanî bilginin *tamamını* (Aristoteles ve Locke gibi) duyu-algısında modellendirmeyi denersek, o zaman bedenin bir parçasının (sözün gelişı retinanm) maddi bir nesneyle aynı niteliğe sahip olabileceği literal tarz ile bir bütün olarak insanın, sözün gelişı şayet kurbağalar hakkında bir görüşü varsa, “zihninde” kurbağallığa sahip olduğu metaforik tarz arasında bocalayacağız demektir. “Cisimsiz tablet” nosyonu, basit fizyolojik olgu ile spekülâtif metafor arasında farklılık yaratır ve bunu kullanan herhangi bir felsefe de bu farklı tarzlar/yollar arasında bocalar. Bu, kesin olarak hem Aristoteles’i hem de Locke’u “birşeyin bilgisini” – önermeler halinde *haklı kılınmış* doğru inanç – “zihinde varolan” bir şey olarak “bir şeyin neliğinin bilgisine” indirgeme teşebbüsüne sürükleyen bir model olarak duyu-algısının, özellikle de oküler imgenin tercih edilmesidir. Locke kendisini çağdaş biri olarak gördüğü için, “tablet” metaforunu fizyolojik anlamlarıyla kullanmayı seviyordu. Locke bu ayrımı yapamadığından, onun için tek seçenek bocalamaktı. Aristoteles’e dönmek konusunda bocaladığında, Locke, tam da tablete-benzemeyen bir “reflektif zihinden” bahsetmeye başlar.

Bununla birlikte, Locke’un bilgiyi ele alma tarzındaki en önemli karıştırma beyin ile *voûç* arasında değil, söylediğim gibi,

25 Green, *Hume and Locke*, s.11;keza s.163 ile mukayese edin.

yargı olmadan vuku bulabilen bir şey – basitçe bir ideye *sahip olma* – olarak bilgi ile haklı kılınmış yargılar oluşturmakla sonuçlanan bir şey olarak bilgi arasında yaptığı karıştırmadır. Bu Kant’ın empirizmin temel yanlışı olarak tespit ettiği karıştırmadır – bir kavrayışlar ardışıklığının bir ardışıklığın kavranışıyla karıştırılmasıyla” ilgili eleştirisinde en keskin ifadesini bulan, ancak eşit ölçüde sadece “art-arda dizilmiş” iki ideye – kurbağalık ve yeşillik – sahip olma ile bunları “kurbağalar yeşildir” yargısında “senteze kavuşturma” arasındaki karışıklığa dayanan yanlıştır. Nasıl ki Aristoteles tümelleri kavramayı yargı meydana getirmekle ilişkilendirmenin hiç bir sarıh yoluna sahip değil idiyse, aynı şekilde, Locke da formların zihne girişini önermelerin inşasıyla ilişkilendirmenin hiç bir sarıh yoluna sahip değildi. Bu “birşeyin bilgisini” “birşeyin neliğinin bilgisine” indirgeme, bilmeyi görme üzerinde şekillendirme teşebbüsünün en temel kusurudur.

Green ve on dokuzuncu yüz yıl epistemolojisi içinde yazılar kaleme alan pek çok yazar, Locke’un bu kusurunun, Kant tarafından giderildiğini düşünmüştü. Green İngiliz empiristlerine yönelttiği temel eleştirisini aşağıdaki pasajda şöyle özetlemiştir:

Locke’un empirizmi niteliği haiz şeylerin zihnin kurucu herhangi bir edimi olmaksızın “doğada bulunduğunu” kabul eder etmez karşı konulamaz hale gelir. Locke’la meşgul olmanın biricik etkili yolu – Locke’un kendisine tüm soyutlamanın düşüncenin yaratımı olduğunu kabul etme iznini verdikten sonra, geriye keşfedilecek (found) ne kalır? – sorusunu yöneltmektir ve bu yüzden Hume, kendisinin gösterdiği gibi, bu ilişki idelerinden ayrı, tekil önerme kadar mümkün basit/yalın idelerin olup olmadığı sorusuyla *in limine* [başlangıçta, çev] karşı karşıya kalmış olmalıdır. Eğer kalmamışsa, o zaman bu tür önermelerin tekilliği duyuya sunumun tekilliğini içermez.²⁶

26 A.g.e.,ss.185-186.

“Zihnin kurucu edimi” ifadesi, Green’in, İngiliz İdealistlerinin şu sloganında özetlenen madde görüşüne yönelik bir ipucudur: Yalnızca Düşünce İlişki Kurar. Onlar bu doktrini, Kant’ın “kavramsız sezgiler kördür” sloganının bir kısaltması olarak görmüşlerdir. Kant’ın keşfi “zihnin kurucu edimini” önceleyen “niteliği haiz şeylerin” – objeler değil – bulunmadığını varsayıyordu. Bir obje – kendisiyle ilgili yüklemeleri doğru olan şey – bu yüzden her zaman bir sentezin sonucudur.

“Bir bilgi teorisi” formüle etme teşebbüsü, Kant’la birlikte, “birşeyin neliğini bilme” yerine temelde “birşeyi bilme” olarak bir bilgi anlayışı yönünde yolun yarısını –algıyı model almamış bir bilme anlayışı yönünde yarı yolu– kat etmiştir. Ancak, ne yazık ki, Kant’ın bu değişimi gerçekleştirmek için kat ettiği yol, Kartezyen referans çerçevesi içinde kalmıştır; o yine de iç mekândan dış mekâna nasıl geçebileceğimiz sorusuna bir cevap olarak dile getirilmişti. Kant’ın bu soruya verdiği paradoksal cevap, dış mekânın iç mekânda ikamet eden *Vorstellungen* [temsil, çev]’in sonucunda oluştuğu şeklindeydi. On dokuzuncu yüz yılın, Kantçı paradokstan kaçınmaya çalışsalar da, bilginin objelerden çok önermelerin ilişkisi olduğu öngörüsünü muhafaza etme teşebbüsleri, yine de Kartezyen çerçeve içinde kalmıştır ve bu yüzden bu teşebbüsler “idealizmler”dir. Düşündükleri biricik obje, Lockecu idelerin sentezinin kurduğu objeydi ve bu yüzden kendilerini kendinde-şeyle uyumlu bu tür objeleri tespiti adadılar. Dolayısıyla yirminci yüz yılın miras aldığı “epistemoloji” fikrini anlamak için, Locke’un açıklama ve haklı kılma arasında yaptığı karıştırmadan Kant’ın yükleme-yi (bir obje hakkında bir şey söyleme) ile sentez (temsilleri iç mekânda bir araya getirme) arasında yaptığı karıştırmaya dönmemiz gerekir.

3. Kant'ın Yüklemeyi Sentezle Karıştırması

Bir kimsenin yüklem kabilinden (predicative) bir yargı oluşturması için cümlenin doğru olduğuna inanması gerekir. Kantçı transendental egonun bir cümlenin doğru olduğuna inanması için, temsillerle (*Vorstellungen*) bir başka temsil türünü ilişkilendirmesi gerekir; radikal ölçüde birbirinden farklı iki temsil türünü, bir yandan kavramları ve öte yandan sezgileri. Kant, “tıpkı Locke’un....anlama yetisinin bütün kavramlarını duyumsallaştırması gibi, Leibniz de görünüşleri entellektüalize etti (intellectualize)” dediğinde, karışık on yedinci yüz yıl entelektüel sahnesini anlamak için bir çerçeve temin etmiş oluyordu.²⁷ Kant böylelikle “modern felsefe tarihinin” standart bir versiyonunu yaratmıştı – buna göre, Kant-öncesi felsefede, duyumları kavramlara indirgemek isteyen “rasyonalizm” ile kavramları duyumlara indirgeme talebinde bulunan “empirizm” arasında bir mücadele vardı. Kant bunun yerine, rasyonalistlerin, ikincil niteliklerle ilgili önermelerin yerine her nasılsa aynı görevi yerine getiren, fakat kesin bir şekilde bilinen önermeleri ikame etmenin bir yolunu bulmak istediklerini ve empiristlerin bu projeye karşı çıktıklarını söylemiş olsaydı, müteakip iki yüz yıllık felsefî düşünce çok farklı olabilirdi. Zira, eğer “bilgi problemi”, önermelerin farz edilen *kurucu parçalarına* göre değil, önermeler ve onlara yüklenen kesinlik derecesi arasındaki ilişkilere göre dile getirilmiş olsaydı, halihazırdaki “felsefe tarihi” anlayışımızı miras almış olmayabilirdik. Standart neo-Kantçı tarih yazımına göre, *Phaedo* ve *Metaphysics Z*’nin zamanından Abelard ve Anselmus yoluyla Locke ve Leibniz’e ve oradan da doğruca Quine ve Strawson’a kadar, ayırt edici bir şekilde *felsefî* olan refleksiyon, tümeller ile tekiler arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Bu üniter tema olmaksızın, Grekler tarafından keşfedilen ve günümüze kadar sürekli kaygı duyulan daimi bir problematiği görmeyebilirdik ve bu yüzden yirmi-birinci-yüzyıl tarihine eşlik eden bir şey olarak “felsefe”

27 K.d.r.V. A271, B327.

nosyonuna, hiçbir zaman sahip olmayabilirdik. Grek ve on yedinci yüz yıl düşüncesi hem birbirinden ve hem de mevcut ilgilimizden, mesela Hindu teolojisi ve Maya sayıbiliminden farklı olduğu ölçüde, farklı görünebilirdi.

Ancak, her ne olursa olsun, Kant bu pragmatik dönüşümü kabul etmedi. O cümlelerden bahsetmek yerine iç temsillerden söz etti. Eş zamanlı olarak bize konumuzun tarihini verdi; onun problematiğini sabit hale getirdi ve onu (ilk *Kritik*’te ustalaşmaksızın bir “filozof” olarak ciddiye alınmayı imkânsız hale getirerek) profesyonelleştirdi. Kant bunu, “bilgi teorisi” anlayışımızı (ve dolayısıyla filozofu bilim adamından ayırt eden şeyle ilgili anlayışımızı), yani, C. I. Lewis’in “felsefî öngörülerin en eski ve en evrensel olanı” diye adlandırdığı şeyi inşa ederek yaptı:

İdrak tecrübemizde iki unsur vardır; duyum gibi zihne doğrudan sunulmuş ya da verilmiş olan ile düşünce etkinliğini temsil eden form, inşa ya da yorum.²⁸

Ancak bahsi geçen “öngörü”, ne eski ne de evrenseldir. “İdrak tecrübesi” diye bir şeye sahip olduğumuz nosyonundan daha eski başka bir nosyon yoktur. *Tecrübe* terimi, epistemologların kendi inceleme nesnelerinin adına, Kartezyen *cogitationes*, Lockeçu ideler takımının adına dönüşmüştür. Bu anlamda, “tecrübe” (“iş tecrübesi” deyimindeki *ἐμπειρία*’nın muadili durumundaki gündelik kullanımdan hayli farklı bir terim olarak) bir felsefe sanatı terimidir. Lewis’in bu takıma baktığımızda onu iki türe ayrılmış bulacağımız iddiası, âdetâ sokaktaki felsefe öğrenimi görmemiş insandan zihin gözünü içe çevirmesi ve bu ayrıma dikkat etmesi isteniyormuş izlenimi verebilir. Fakat Locke’un “tecrübe-yi” yalnızca “duyum ve refleksiyon idelerini” ihtiva edecek şekilde kullandığını, Kant’ın ise onu “bilginin hem nesnesini hem de yöntemini, bilginin bütün fonksiyonlarının düşünme yasaları-

28 Lewis, *Mind and the World-Order* (New York, 1956), s.38.

na göre kombinasyonunu”²⁹ kapsayacak şekilde kullandığını bil-meyen bir insan, farkına varması gereken ayrımın ne olduğunu bilmek şöyle dursun, *kendisine* baktığını farzettığı şeyin ne oldu-ğu konusunda kaosa sürüklenebilir.

Strawson “genel kavramların tecrübeye karşılaşılan tikel ör-neklerinin oluşturduğu düalite”, “tecrübe ya da empirik bilgi hakkında felsefî herhangi bir düşünmede kaçınılmaz, temel bir düalitedir” derken,³⁰ Lewis’in iddiasını tekrarlar. Bu versiyon, Lewis’nin versiyonundan daha az yanlış yola sevk edicidir; çün-kü *felsefî* kelimesini içerir. Bu düalitenin tecrübeye ilişkin *felse-fî* düşünmede kaçınılmaz olmasının nedeni, bunu fark edenlerin kendilerine “filozof” dememeleridir. “Tecrübe hakkında felsefî düşünmenin” ne olduğunu, yalnızca Kant’ın yaptığı türde bir şe-ye atıfla açıklayabiliriz. Psikologlar uyarılar ve tepkiler hakkın-da konuşmayı sürdürebilirler, fakat bu *blosse Naturalismus*dur ve “felsefî” sayılamaz. Sağduyu kendi banal tarzında – sözün ge-lişi bir şey ile, hakkında yargıda bulunacak kadar tecrübeye sa-hip olup olmadığımız konusunda kafa patlatarak; fakat bu da “felsefî” değildir – tecrübeden bahsedebilir. Düşünce yalnızca, Kant’ın yaptığı gibi, empirik bilgi iddialarının sebeplerinden (ca-use) ziyade nedenleri (reason) arandığı ve sonuç olarak nedensel açıklama psikolojik araştırmanın öne sürdüğü herhangi bir şeyle tutarlı olduğu takdirde, *felsefîdir*.³¹ Bu düaliteyi kaçınılmaz bu-

29 Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der Reinen Vernunft* (Ham-burg, 1929), s.62: “Erfahrung bezeichnet sowohl den *Gegenstand* als die *Methode* der Er-kenntnis, den denkgesetzlichen Zusammenhang aller Funktionen der Erkenntnis”. Kant’ın kullanımı gerçekten de, Ratke’in onu adilce ele alışından daha az belirsiz ve daha az bula-nık başka bir tanıma yer bırakmayacak ölçüde belirsizdir. “Tecrübenin” felsefî anlamı ko-nusunda, John Dewey, *Experience and Nature* (New York, 1958), s.11 bakınız.

30 P.F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London, 1966), s.20.

31 Kant’ın “nedensel” ile ilgili açıklamasını işe koşmak şok edici görünebilir, fakat “transen-dental inşa” nosyonu tümüyle Descartesçi-Lockeçu iç mekânın mekaniği nosyonundan beslenir ve Kant’ın “neden” yerine “temeli” kendini-aldatıcı bir şekilde kullanması bu hu-susun karanlıkta kalmasına fırsat vermemelidir. Şayet Kant’tan Strawson’un “transenden-tal psikolojinin mitik öznesi” dediği şeyi çıkarırsak Kopernikçi devrim anlamsız hale ge-lir. Kopernikçi devrim unutulduğunda, Kant’tan geriye kalan şeyin Strawsoncu versiyo-nunu şu metinde tartıştım, “Strawson’s Objectivity Argument”, *Review of Metaphysics* 24’te (1970), 207-244.

lan felsefî düşünme türünün, neyin haklı kılma sayılacağı konusundaki detaylar için sağduyuya ve ortak pratiğe başvurarak, normalde bize, haklı kılınmış doğru inanca sahip olduğumuzda bilgiye sahip olduğumuzu söylemekten çok daha fazlasını yaptığı varsayılır. *Bilgi nasıl mümkündür?* sorusunu açıkladığı ve bunu hem sağduyuyu aşan, fakat hem de sinirlerle ya da sıçanlarla veya anketlerle oyalanma ihtiyacından kaçınmamızı sağlayan apriori bir tarzda yaptığı varsayılır.

Bu bir dereceye kadar yetersiz gereklilikler ve felsefe tarihi bilgisinin bulunmadığı dikkate alındığında, ne istendiği ve nereden başlanması gerektiği konusunda pekâlâ kafa karışıklığı yaşayabiliriz. Bu karışıklık, yalnızca, “Varlık versus Oluş”, “duyu versus zihin”, “açık versus karışık algılar”, “basit versus kompleks ideler”, “ideler ve izlenimler”, “kavramlar ve sezgiler” gibi terimlerin nasıl kullanıldıkları kavranarak hafifletilebilir. Bu yolla, biz de, bu epistemolojik dil-oyunu ve “felsefe” denilen profesyonel hayat formuna gireceğiz. Felsefî meditasyonlarımıza başladığımız zaman, Lewis ve Strawson’un önerdiği gibi, sezgi-kavram ayrımıyla kaçınılmaz olarak karşılaşmayız. Dahası, bu ayrım konusunda, “felsefî” olmak şöyle dursun, ustalaşmadıkça “tecrübe” sayılan şeyin ne olduğunu bile bilemezdik. Çünkü, bir kez daha bir “bilgi teorisi” nosyonu, biz Locke tarzında nedensellik ile haklı kılmayı birbirine karıştırmadıkça anlaşılır olmayacaktır ve anlaşılabilirse bile o, nedensel ilişkileri gizemli görünen iç mekândaki bazı varlıkları izole edinceye kadar belirsiz görünecektir. “Kavramlar” ve “sezgiler” kesinlikle ihtiyaç duyulan kendiliklerdir. Şayet Kant, kişilerle önermeler arasındaki ilişki olarak bir bilgi teorisine yönelmek için “tekil önermenin” “duyudaki bir sunumun (presentation) tekilliğiyle (hatta zihinle (intellect)) özdeşleştirilemeyeceği öngörüsünü sürdürmüş olsaydı, “sentez” nosyonuna ihtiyaç duymazdı. O, kişiyi cümleler üreten bir kara kutu olarak görebilir ve bu üretmenin (hemcinsi diğer kişilerin kara kutularının cümleler üretmesi de dahil) meşruluğunu, kişinin çevresiyle ilişkisi içinde kurabilirdi. “Bilgi nasıl mümkündür?” sorusu, o zaman “insan bunu yapan bir şeyi nasıl inşa

edebilir?” türünde bir şeyi ifade eden “telefonlar nasıl mümkündür?” sorusuna benzerdi. Epistemolojiden ziyade fizyolojik psikoloji o zaman, *De Anima (Ruh Üzerine)* ile *Essay Concerning Human Understanding (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme)*’in biricik meşru takipçisi olarak görülebilirdi.

Ancak Kant’ı geride bırakmadan önce, onun kavram-sezgi ayrımını, hem mâkûl hem de merak uyandırıcı bir problematik olarak görünecek şekilde *nasıl* tasarladığını sormak önemlidir. Bunu anlamak için, Kantçı “sentezin”, yalnızca iki farklı ide türü – genel ideler ile tekil ideler – arasında kurulabilen bir ilişki olarak Humecu “ide ilişkilerinden” farklı bir muhakemeyi gerektirdiğine dikkat etmeliyiz. “Sentez” ve kavram-sezgi ayrımı ustaca birbirleriyle uyumlu hale getirilmiş nosyonlardır ve her ikisi de, ilk *Critique*’in paradoksal fakat sorgulanamaz varsayımını – çeşitliliğin (manifoldness) “verilmiş”, birliğin ise inşa edilmiş bir şey olduğu varsayımını – anlaşılır kılmak için icat edilmişlerdir. Bu varsayım, iç mekânın Hume’un orada bulduğuna benzer bir şeyi, yani bir “duyudaki tekil sunumlar” koleksiyonunu ihtiva ettiği, fakat bu “sezgilerin” bir yığın sezgiyle çok sayıda ilişkiye girdiği ikinci bir temsiller dizisi (Hume’un dikkat göstermediği bir temsiller dizisi) – kavramlar – ile “sentezleri yapılmadıkça” “bilince giremeyecekleri” iddiasında dile gelir. Gayrı resmi olarak, kuşkusuz, bu varsayımın nedeni, objelerin bizden kendilerine uymamızı talep etmek yerine, bilgimize uyacaklarını garanti edecek bir Kopernikçi devrim stratejisini gerektirmesidir.³² Fakat resmi olarak bu, Tranzendental Dedüksiyon’da, “Kopernikçi” stratejinin işlediğini ortaya koyacak bir öncül olarak kullanılır. “Dedüksiyon”un, yalnızca kendi sentez yapıcı aktivitemizin kurduğu objelerin bilincinde olabileceğimizi gösterdiği varsayılır. Resmi olarak, böylece, şunu gördüğümüz varsayılmıştır:

Temsillerin tamamının *kombinasyonu*, objeler aracılığıyla sağlanamayacak biricik kombinasyondur....Şurası kesindir ki, anlama ye-

tisinin önceden kombine etmediği yerde, o, parçalara bölünemez; çünkü yalnızca *anlama yetisince* kombine edilmiş bir şey olarak analize imkân veren şey, temsil fakültesine verilmiş olabilir.³³

Ancak, Locke ve Hume’u okumamış olsaydık, zihne bir çeşitliliğin armağan edildiğini nasıl bilebilirdik? “Kendi alırlığı içinde”³⁴ duyarlılığın bize bir çeşitlilikle – ancak anlama yetisi onu kavramları birleştirmek için kullanıncaya kadar “bir çeşitlilik olarak tasarlanamayacak”³⁵ bir çeşitlilikle – birlikte sunulduğunu niçin düşünmemiz gereksin? Onun [anlama yetisi, çev] yaptığı şeyi içe bakışla gözlemleyemeyiz ve göremeyiz; çünkü biz ne sentezi yapılmamış sezgilerin ne de sezgilere başvurmaksızın kavramların bilincine sahibiz. Böyle bir bilince sahip olmadığımız doktrini, kesinlikle Kant’ın bilgiyi objelerden ziyade önermelerin bilgisi olarak kabul etme doğrultusunda attığı adımdır – Aristoteles ve Locke’un bilmeyi algılamada modellendirme teşebbüslerinden ayrı istikamette attığı bir adım. Fakat eğer bu, böyle bir çeşitliliğin varolduğu yolundaki açık pre-analitik bir olgu değilse, duyarlılığın bize bir öncül olarak bir çeşitlilikle sunulduğu iddiasını nasıl kullanabiliriz? Başka bir deyişle, çeşitlilik olarak temsil edilemeyecek bir çeşitliliğin çeşitlilik *olduğunu* nasıl bilebiliriz? Daha genelde, eğer yalnızca sentezi yapılmış sezgilerin bilincinde olduğumuzu öne sürmeye devam edeceksek, sezgilerin bilgisine sentezden önce nasıl ulaşabiliriz? Mesela, onların birden fazla olduğunu nasıl bilebiliriz?³⁶

33 A.g.e.,B130.

34 A.g.e.,A100.

35 A.g.e., A99. *Transcendental Aesthetic*’e göre, çeşitlilik başlangıçtan itibaren mekânsal-zamansaldır. Fakat *Analytic*, bunun aksini söyler (mesela A102, B160n ile karşılaştırın) ve *Analogies*’in argümanı, *Aesthetic* doktrinden vazgeçilmedikçe incelenemez. Robert Paul Wolff, *Kant’s Theory of Mental Activity* (Cambridge, Mass., 1963), ss. 151 vd ile karşılaştırın.

36 Bir mistiğin, sezginin bize birlik – ebedi beyaz parlaklık – sunduğunu, oysa kavramsal düşünmenin (tıpkı çok renkli bir bardağın tepesi gibi) bunu bir çeşitlilik içinde dağıttığını söylediğini varsayın. Birliğin alırlıklı ya da spontanelikle karşılıklı bir ilişki içinde olup olmadığı konusunda, mistiğin ya da Kant’ın haklı olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Bu nasıl sorun haline gelebilmiştir?

Bu son soruya, eğer yalnızca bir tane varsa, sentezin zorunlu olmadığı söylenilerek cevap verilebilir. Fakat bu sadece, daha küçük bir daire etrafında dönmemize yol açar. Bilmek istediğimiz şey, kavramların sentez yapıcı *şeyler* olup olmadıklarıdır ve sentez talep eden pek çok sezgi olmadıkça kavramların varolamayacaklarını söylemek bir işe yaramaz. Bu noktada, “sezgi” ile “kavramın”, Kantçı anlamları içinde, yalnızca kontekstüel tanımlamalara duyarlı olduklarını itiraf etmemiz gerektiğini düşünüyorum; tıpkı “elektron” ve “proton” gibi, onlar da yalnızca bir şeyi açıklamayı umut eden bir teorideki unsurlar olarak anlama sahiptirler. Fakat, gayet tâbi, bu kabûlle birlikte, Locke ve Descartes’ın, kendisi aracılığıyla “zihinlerimiz için en açık” ve “bilmemizin bizim için en kolay olduğu şeyin” bilincine sahip olduğumuz yolundaki özel kesinliğe müracaatlarıyla son bağları da koparmış oluruz. Çeşitliliğin bulunduğu ve birliğin kurulduğu varsayımı *biricik* gerekçesini, yalnızca bu tür bir “Kopernikçi teorisinin sentetik a priori bilgiye sahip olma yeteneğimizi açıklayabileceği” iddiasıyla kazanabileceği anlaşıyor.³⁷

Fakat eğer sentez hakkındaki bütün Kantçı hikayeyi, *yalnızca* sentetik a priori bilgi imkânını açıklamak için postüla edilmiş bir hikâye olarak görürsek, “Dedüksiyon”da tanımlanan sözde psikolojik durumların içebakış temelini bulunmadığını kabul edersek, bundan böyle “Kopernikçi” strateji bizi baştan çıkarmayacak demektir. Yapılmış (“oluşturulmuş”) objeler hakkındaki zorunlu doğruların bilgisinin, keşfedilen objelerin bilgisinden daha anlaşılabilir olduğu iddiası, kurucu aktiviteye ayrıcalıklı nüfuz etme yoluna sahip olduğumuz yolundaki Kartezyen varsayıma dayanır. Fakat sadece Kant’ın yorumu dikkate alındığında, kurucu aktivitelerimize ilişkin böyle bir nüfuz etme yolu yoktur.

37 Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, Kant’ın kendi transendental idealizmi, zemini “Transendental Dedüksiyon”un altından çekip alır ó Dedüksiyonda tanımlanan mekanizma (sentez) ve ham materyal (kavramlar, sezgiler) ya numenaldir ya da fenomenaldir. Eğer “Dedüksiyon”un öncüllerinin tersine, fenomenal şeylerse, bu durumda onların farkında olabiliriz. Şayet numenal şeylerse, o zaman onlar hakkında (“Dedüksiyon”un söylediği şey dahil) hiçbir şey bilemeyiz.

Zorunlu doğrular hakkındaki bilgimize isnat edilen gizem, varlığını sürdürecektir. Çünkü iç mekândaki postüla edilmiş teorik kendilikler, içte olmaları dolayısıyla, bu bilginin nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamakta dış mekândaki kendiliklerden daha yararlı değildirler.

4. “Temeller” İhtiyacı Olarak Bilgi

Kant’ı ele alış tarzıma, aslında sezgi ile kavram arasındaki pre-analitik ayrımın Platon kadar eski olduğu söylenilerek itiraz edilebilir. Duyu sezgilerinin muhtemel/mümkün hakikatlerin bilgisinin kaynağı, kavramların ise zorunlu hakikatlerin bilgisinin kaynağı olarak tespit edildiği öne sürülebilir. Bu görüşe göre, rasyonalizmle empirizm arasındaki çatışma, iddia ettiğim gibi, Kant’ın seleflerini kendi yeni ayrımına dayanarak haksız betimleme tarzı değil, matematiksel hakikat ve daha aşağı düzeyde yer alan (humdrum) hakikatler arasındaki dramatik farklılığın keşfi kadar eski bir keşiftir. Duyum ile zihin, karışık ideler ile açık ideler vb arasındaki tanıdık karşıtlıklardan, âdetâ onlar “bilgi teorisi” denilen modern insan yapımı olgunun (artifact) parçalarıymış gibi bahsediyorum. Fakat, insan, “tecrübenin” “felsefi” anlamının modern bir insan yapımı olgu olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etse bile, duyum ile zihin (intellect) arasında yapılan Grek ayrımı, muhakkak ki gerçek bir keşif, geometrik hakikatin ispat edilebilirliği kadar gerçek bir keşif miydi? Ve Kant zorunlu (yani matematiksel) hakikatin nasıl mümkün olduğunu sorduğunda, aslında iyi bir soru mu sormuş oluyordu?

Bu itiraz bana, “insan bilgisinin kökeni ve doğasıyla ilgili düşünce departmanı” fikrinin kökeni ve doğasına dair kendi yorumumu tamamlamak için son bir hususu ortaya koyma fırsatı veriyor. Bana göre Platon, iç ya da dış, iki kendilik türü arasındaki ayrımı keşfetmedi. Tersine, daha önce ifade ettiğim gibi,

George Pitcher’ın “Platoncu İlke” dediği şeyi – yani kesinlik dereceleri arasındaki farklılık, bilinen objeler arasındaki farklılığa tekabül etmelidir – açıkça ifade eden ilk kişiydi.³⁸ Bu ilke, bilgiyi algıda modellendirme ve “bir şeyin bilgisini” “birşeyin neliğinin bilgisini” temellendiren bir şey olarak alma teşebbüsünün doğal sonucudur. Eğer tuğlalar ve sayılar gibi farklı nesneleri “kavramamızı” sağlayacak farklı fakültelere (renkler ve kokular için farklı duyu-organlarına sahip olmamız gibi) ihtiyaç duyduğumuz varsayılıyorsa, o zaman, geometrinin keşfi, *voûç* adı verilen yeni bir fakültenin keşfi olarak görülebilecek demektir. Bu da sonradan ilk bölümde tartışılan akıl problemini doğuracaktır.

Bu, Platoncu İlkenin pençesinden kurtulması çok zor olan “matematiksel hakikatin özel karakterinden etkilenmiş “felsefî düşünmenin” çok büyük bir parçasını teşkil eder. Ancak, şayet “rasyonel kesinliği”, bilinen bir objeyle ilişkiden ziyade tartışmada zafer kazanma meselesi olarak görürsek, fenomeni açıklamak için fakültelerimize değil, muhataplarımıza bakmamız gerekir. Eğer Pythagorcu Teorem’e dair kesinliğimizi – kendisinden çıkardığımız öncüllere hiç kimsenin itiraz edememesini – bu tür meselelerle ilgili argümanlar hakkında tecrübeye dayanan itimadımız olarak düşünürsek, bu durumda onu, aklın üçgenlikle olan ilişkisi yoluyla açıklamaya çalışmayız. Kesinliğimiz insanî olmayan gerçeklikle bir etkileşim meselesi değil, kişiler arası bir sohbet meselesi olacaktır. Bu yüzden “zorunlu” ve “muhtemel” doğrular arasında türce bir farklılık da görmeyeceğiz. Olsa olsa, inançlarımıza itiraz edilme kolaylığı derecesi bakımından, farklılıklar göreceğiz. Kısacası, Sofistlerin, Platon’un kendi ilkesini icat etmeden ve “felsefî düşünmeye” taşımadan önce bulundukları yerde olmalıyız: Sarsılmaz bir temel yerine, hiçbir yoruma açık kapı bırakmayacak bir pozisyon (an airtight case) aramalıyız. Objelerle nedensel ilişkiler içinde olmak yerine, Sellars’ın “mantıksal nedenler alanı” dediği şeyin içinde olmalıyız.³⁹

38 II.bölüm, 15.dipnotla mukayese edin.

39 Bkz., Sofistlere yönelik bu görüşle uyumlu sempatik bir yorum ve genelde Platon öncesi

Zorunlu-muhtemel (centingent) ayrımı hakkında göstermeyi dilediğim temel husus, sadece, “bilginin temelleri”– kendileriyle ilgili ortaya konulan argümanlardan dolayı değil, kendi nedenlerinden dolayı kesin olan doğrular – nosyonunun algılama ve bilme arasında kurulmuş Grek (ve özellikle Platoncu) analojisinin ürünü olduğudur. Bu analojinin temel özelliği, bir önermenin doğru olduğunu bilmeyi, bir şeyin gerçekleşmesine objenin neden olmasıyla özdeşleştirmesidir. Önermenin referansta bulunduğu obje, önermenin doğruluğunu *empoze eder*. “Zorunlu hakikat” fikri aslında, objenin üzerimizdeki “pençesi” kaçınılamaz olduğu için inanılan önerme fikridir. Böyle bir doğru/hakikat, gözlerimizin önündeki şeyin kırmızı olduğuna inanmamız anlamında zorunludur – burada söz konusu olan kendimiz değildir, bizi inanmaya zorlayan güçtür. Matematiksel doğruların/hakikatlerin objelerinin kendileri, haklarında yanlış hüküm ya da yanlış rapor verilmesine *izin vermeyeceklerdir*. Geometrinin aksiyomları gibi paradigmatik açıdan zorunlu bu doğruların/hakikatlerin haklı kılınmaya, argümana, tartışmaya ihtiyaç duymadığı varsayılmıştır – Onlar Zeus’un şimşek çaktırması ya da Helen’i kendi yatağına gelmeye zorlaması gibi, tartışılmazdır. (rasyonel *αναρκτη*, deyim yerindeyse, sadece hayvani *βία*’nın kabul edilebilir hâle sokulmuş formundan başka bir şey değildir)

“Kavram” nosyonu, eğer isteniyorsa, “zorunlu hakikatlerin bilgisinin kaynağı” olarak düşünülebilir; fakat bu, Lewis ve Strawson’un kavram-sezgi ayrımının pre-analitik şekilde verilmiş olduğunu düşünmekte haklı oldukları anlamına gelmez. Bu, sadece, tercihe dayalı metaforlar dizisinin modern versiyonudur – Platon’un tercih ettiği, “felsefî düşünmenin” tanımlayıcısı haline gelen metaforlar dizisi. Platon’un yaptığı başlıca ayırım, iç alandaki iki tür kendilik, iki tür iç temsil arasında değildi. O, “iç alan” ile ilgili metaforlarla (*Theaetetus*’un kuşhâne imajına ve

düşünce için Laszlo Versényi, *Socratic Humanism* (New Haven, 1963). Aynı zamanda Heidegger’in *The Question Concerning Technology and Other Essays* çev. William Lovitt (New York, 1977) ss.143-147de yer alan Protagoras tartışmasına bakınız.

“ruh içinde” yi [$\epsilon\nu\ \tau\acute{\eta}\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$] kullanımında olduğu gibi) oynamasına ve zaman zaman Descartes’ın –az ya da çok zorlayıcı – muhtelif iç resimleri tetkik eden Zihnın Gözü imajına yaklaşmasına rağmen, düşüncesi özünde, “realist”ti. Matematiksel hakikati doğuran Platoncu ayırım, epistemolojik değil, metafizik bir ayırımdı – Varlığın dünyasıyla Oluşun dünyası arasında bir ayırım. *Republic* [*Devlet*] VI’daki “bölünmüş çizgi” üstündeki metafiziksel ayırımlara karşılık gelen şey, önermeye dayalı olmayan iç temsil türleri arasında yapılan ayırımlar değil, önermelere sıkı sıkıya bağlanmış kesinlik dereceleri arasındaki ayırımlardır. Platon önermeye dayalı olmayan iç kendilikler fikrine değil; daha çok, ruhun ve bedenin muhtelif parçalarının her biri kendi tarzında, kendilerine has objelerin denetimi altında olması fikrine odaklanır. Descartes gibi, Platon da, insan modelini, iki hakikat türü arasındaki ayırma dayandırır; fakat bunlar birbirinden epeyce farklı modellerdir. Bununla birlikte, daha da önemlisi, matematiksel hakikatin varolmasının bu tür açıklayıcı bir modeli gerekli kıldığı fikri, pre-analitik, felsefî refleksiyonun başlangıcında ortaya çıkmış bir şeydir. Bu, bilgiden bahsetmek için belli bir metaforlar dizisinin, yani hem Platoncu hem de modern tartışmalara temel teşkil eden algı metaforlarının tercih edilmesinin sonucudur.⁴⁰

Bu altbölüme kendisiyle başladığım itiraz için bu kadarı yeterli. Şimdi, “bilginin temelleri” fikrinin, algı metaforlarının tercih edilmesinin sonucu olduğu görüşünü genişletmek istiyorum. Özetle tekrarlamak gerekirse, bilgiyi önemelerle kurulan ilişki olarak ve dolayısıyla haklı kılmayı da söz konusu önermeler ile öncekinin kendisinden çıkarılabildiği diğer önermeler arasında kurulan ilişki olarak düşünebiliriz. Ya da hem bilgiyi hem de haklı kılmayı, bu önermelerin, referansta bulundukları objelerle ayrıcalıklı ilişkileri olarak düşünebiliriz. Eğer ilk tarzda düşünürsek, diğer-önermelerin-savunulması-amacıyla ileri sürülen-öner-

40 Platoncu oküler metaforlara ilişkin tartışmamı hem Dewey’e hem de Heidegger’e borçlu olduğum muhtemelen aşîkârdır.

melerin potansiyel sonsuz geriye gidişine son vermeye gerek olmadığını göreceğiz. Herkes, çoğunluk ya da bilgili insanlar bir kez tatmin olduktan sonra, bu konudaki söyleşiyi devam ettirmek, saçma olurdu; fakat kuşkusuz biz bunu *yapabiliriz*. Eğer bilgiyi ikinci tarzda düşünürsek, nedenlerin ardındaki sebeplere, zarureten bilinen objeden mecburen argümanın ötesine, argümanın sadece aptalca değil, aynı zamanda imkânsız olduğu bir duruma ulaşmak isteriz; çünkü, gerektiği gibi, objeden etkilenen herkes şüphe etmeye ya da bir alternatif görmeye *kabiliyetsiz* hale gelecektir. Bu noktaya ulaşmak bilginin temellerine ulaşmak demektir. Platon, bu noktaya duyulardan kaçarak ve akıl fakültesini – Ruhun Gözü – Varlığın Dünyasına açarak ulaşmıştı. Descartes için bu, Zihnin Gözünü karışık iç temsillerden açık ve seçik olanlara çevirme meselesiydi. Locke’la birlikte, bu, Descartes’in yönelimlerini tersine çevirme ve “duyulara tekil sunumları” bizi “etkilemesi” gereken şey – kendisinden kurtulamayacağımız ve kurtulmak isteyemeyeceğimiz şey – olarak görme meselesi haline gelmişti. Locke’tan önce bilginin temellerini duyular alanında arayan hiç kimse olmamıştı. Kuşkusuz Aristoteles, şeylerin bize görünme tarzları konusunda hataya düşemeyeceğimizi söylemişti; fakat bilgiyi görünüşler üstünde temellendirme fikri, ona, Platon’a görüldüğü kadar saçma görünüyordu. Bir bilgi objesi olarak sahip olmak istediğimiz şey, kesinlikle görünüş olmayan şeydir ve bir obje türü (görünüşler) hakkındaki önermelerin bir başka obje türü (gerçekte olan şey) hakkındaki önermelerin kanıtı olduğu fikri, her iki önerme türünü de anlamlı hale getirmez.

Ancak Descartes’tan sonra, görünüş-gerçeklik ayrımı ilgi odağı olmaktan çıkmaya başladı ve yerini iç-dış ayırımına bıraktı. “Görünüş alanından nasıl kaçabilirim?” sorusunun yerini “ide-lerin örtüsünün ardında yatan şeyden nasıl kurtulabilirim?” sorusu aldı. Bu soruya Locke şöyle cevap verdi: Platon’un geometrinin aksiyomlarından hareketle yaptığı gibi, şeylerin duyularınıza nasıl görüldüğü hakkındaki kesinliğinizle aynı kesinlikten yararlanın – onları başka her şeyi (yalnızca, Platon’un yaptığı gibi.

tümdengelimli olmaktan ziyade tümevarımlı olarak) kendisinden çıkaracağınız öncüller olarak kullanın. Bu cevap sadece, Hume onu ele almaya başlayıncaya kadar, iyi bir cevap gibi görünüyordu, fakat zararsız bir cazibesi vardı. O, Platon’un hissettiğiyle aynı kavrama, anlama ve kaçınılmaz kılma ihtiyacını tatmin ediyordu; ancak “basit duyum ideleri”, Platoncu Formlardan daha az iddialı ve modern görünüyordu. Bu yüzden, Kant’ın zamanına kadar, bilgi için iki alternatif temel varmış gibi görünüyordu – insan bir yandan Formların içselleştirilmiş versiyonu, yani, Kartezyen açık ve seçik ideler ile diğer yandan Humecu “izlenimler” arasında seçim yapmak zorundaydı. Her iki durumda da, insan, kendilerini dayatan objeleri seçiyordu. Kant, bu heriki tarzdaki obje türünü de birbirleriyle “sentezle” birleşmedikçe, özünde eksik ve kendilerini dayatmada güçsüz şeyler diye reddederek, bilginin temellerini objeler olarak değil, önermeler olarak düşünen ilk kişiydi. Kant’tan önce “bilginin doğasına ve kökenine” ilişkin bir araştırma, ayrıcalıklı iç temsiller arayışı olmuştu. Kant ile birlikte bu arayış, zihnin bizatihi kendisinin inşa ettiği kuralların (“Saf Anlama Yetisinin İlkeleri”) arayışı haline geldi. Kant’ın bizi doğadan özgürleştiren kişi olarak düşünülmesinin nedenlerinden biri, budur. Kendimizi sözde-Newtoncu makineler – hakiki iç kendiliklerin/entitelerin zorunlu kıldığı ve dolayısıyla doğanın bizim için tasarladığı plana göre çalıştıkları umut edilen makineler – olarak görmek yerine, Kant kendimizi doğanın neye benzemesi gerektiğine (numenal ve bu yüzden bilinçsizce) karar veren kişiler olarak görmemize yol açtı.

Ancak Kant bizi, Locke’un haklı kılma ile nedensel açıklama arasında yaptığı karıştırmadan, yani bir “bilgi teorisi” fikrinin içerdiği temel karıştırmadan kurtarmayı başaramadı. Çünkü özgürlüğümüzün İdealist bir epistemolojiye bağlı olduğu nosyonu – kendimizi “mekanizma üstüne yükselen” varlıklar olarak görebilmemiz için transendental bir noktaya ulaşmamız gerektiğini öne süren ve atomları ve boşluğu kendimizin “yaptığını” iddia eden nosyon – Locke’un mütemadiyen tekrarladığı yanlıştır. Bu, mantıksal nedenler sunma alanının – ifadelerimizi ve diğer hare-

ketlerimizi haklı kılma alanının –ya ikisi arasında bir uyumu (Locke) ya da birinin diğerine müdahale etme kabiliyetsizliğini (Kant) garanti edecek şekilde, nedensel açıklamanın mantıksal alanı ile özel bir ilişki içinde olmayı gerektirdiğini varsaymak demektir. Kant, uyumun anlamsız ve müdahalenin imkânsız olduğunu düşünmekte haklıydı; fakat ikinci fikri sürdürmenin doğanın bilen özne tarafından “inşa edildiği” nosyonunu gerekli kıldığını düşünürken hatalıydı. Kant’ın algıya dayalı bilgi görüşünden ziyade önermeye dayalı bir bilgi görüşü yönünde ilerlemesi yarı yolda kaldı; çünkü nedensel metaforların – “inşa”, “yapma”, “şekillendirme”, “sentez yapma” vb – çerçevesi içinde duruyordu.

Yirminci yüz yıl felsefesindeki “anaakım (mainstream)”lardan biri olan Anglo-Sakson geleneği ile diğer “anaakım” durumundaki Alman geleneği arasındaki farklılık, Kant’a takınılan iki karşıt tutumun ifadesidir. Kökleri Russell’a kadar uzanan bu gelenek, Kant’ın sentetik a priori doğrular hakkındaki problemini, matematiğin doğasının yanlış anlaşılması olarak bir tarafa fırlattı ve bu yüzden epistemolojiyi, özünde, Locke’u güncelleştirme meselesi olarak gördü. Bu güncelleştirme esnasında, epistemoloji, temel ve temel olmayan önermeler arasındaki delile dayalı ilişkilerin incelenmesi olarak görülerek psikolojiden ayrıldı ve bu ilişkiler empirik olgu sorunu değil, “mantık” sorunu olarak görüldü. Öte yandan, Alman geleneğinde, özgürlüğün ve tinselliğin “inşa etme” nosyonu yoluyla savunulması, filozofların ayırt edici misyonu olmaya devam etti. Mantıkçı empirizm ve sonra da analitik felsefe, Alman (ve Fransız) filozofların büyük bir kısmı tarafından “transendental” olmadığı ve dolayısıyla ne metodolojik ne de eğitici görüldüğü için reddedildi. Kantçı doktrinlerin büyük bir kısmı hakkında ciddi şüpheleri bulunanlar bile, Kant’ın “transendentala dönüş” gibi bir şeyin özsel bir şey olduğundan asla kuşku duymamışlardı. Anglo-Sakson tarafında, herhangi bir “idealizm” izi ya da “idealizme” yönelim (Kıta Avrupa’sında, felsefenin ezeli günahı olduğu düşünülen şey) söz konusu olmamasına rağmen, dile dönüş denilen şeyin felsefeyi bilimden ayırma işini üstlendiği düşünülüyordu.

Ancak, kanalın her iki tarafında pek çok filozof, Kantçı kalmayı sürdürdü. Onlar epistemolojiyi “aştıklarını” iddia ettikleri zaman bile, felsefenin inançlarımızın “formel” ya da “yapısal” boyutlarını inceleyen bir disiplin olduğunu ve filozofun, bu boyutları sorgulamak suretiyle, diğer disiplinleri şerefli ve güvenilir (honest) tutma, onların “temellendirilmiş” olan şeyin ne olduğuna dair iddialarını sınırlandırma yönündeki kültürel fonksiyonunu yerine getirdiğini öne sürdüler. Bu neo-Kantçı konsensusun büyük istisnaları, bir kez daha, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’di. Bu altbölümün temasıyla – bir objenin kendisine bakıldığı zaman, [bakanı, çev] inanmaya zorlamasıyla kurulan bir analogiye dayanarak bilginin “temelleri” nosyonu ile – bağlantılı olarak, özellikle önemli düşünür Heidegger’dir. Çünkü Heidegger epistemolojik “objektivite” nosyonunun, kendisinin ortaya koyduğu gibi, nasıl Platoncu “φύσις”’in *ἰδέα* ile özdeşleştirilmesinden – bir şeyin gerçekliğinin onun önümüzdeki mevcudiyeti ile özdeşleştirilmesinden – türediğini göstermeye çalışmıştır.⁴¹ Heidegger, Batının, görsel algıya benzer bir şey olarak objelerle asli ilişkimiz nosyonuna saplanıp kalma tarzını keşfetmekle ilgilieniyordu ve bu yüzden, şeylerle ilişkilerimize dair başka konsepsiyonların da varolabileceğini ortaya koydu. Aristotelesçi-Lockeçu bilgi ile algı arasında kurulan analojinin tarihsel kökleri bu kitabın kapsamını aşmaktadır; fakat en azından Heidegger’den, bir “epistemoloji” arzusunun sadece başlangıçta seçilen bir dizi metaforun diyalektik gelişiminin en son ürünü olduğu fikrini alabiliriz.⁴²

Bu gelişmeyi çizgisel bir ardışıklık olarak tasvir etmek, kuşkusuz, basit bir belirleme olacaktır; fakat bu, muhtemelen, ilk egemen metaforu, inançlara sahip olmamızın inanç objesiyle (sözün gelişi, teoremi kanıtlayan geometrik figür) yüz yüze gelmenin belirlediği bir şey olarak düşünmeye katkıda bulunur. Sonra-

41 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Ralp Manheim (New Haven, 1959), s.185.

42 Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, çev. Joan Stambaugh (New York, 1973), s.88.

ki evre, daha iyi nasıl bilineceğini anlamanın sözde-görsel fakültenin, yani Doğanın Aynasının aktivitesinin nasıl daha iyi hale getirileceğini anlamak ve böylelikle bilgiyi tam ve kusursuz temsiller topluluğu olarak düşünmektir. Daha sonra tam ve kusursuz temsillere sahip olma tarzının, Aynada, kesinliklerinden şüphe edilemeyecek ölçüde zorlayıcı özel ayrıcalıklı temsiller sınıfını bulmak olduğu fikri ortaya çıkar. Bu ayrıcalıklı temeller, bilginin temelleri olacaktır ve bizi bu temellere yönelten disiplin – bilgi teorisi – de kültürün temeli olacaktır. Bilgi teorisi, zihni, örtüsü açılır açılmaz inanmaya zorlayan şeyin arayışına dönüşecektir. Epistemoloji-olarak-felsefe, içinde bilgiyi, hayatı ve kültürü ihtiva etmesi gereken değişmez yapılar – incelediği ayrıcalıklı temsiller tarafından oluşturulan yapılar – arayışı olacaktır. Neo-Kantçı konsensus, inançlarımızın belirleyicisi olarak, bu yüzden, *yüz yüze gelmeyi sohbetin/söyleşinin yerine ikame etme yönündeki ilk arzunun son-ürünü olarak ortaya çıkar.*

Üçüncü kısımda şeylerin, şayet sohbetin/söyleşinin yeterli olduğu düşünülür ve yüz yüze gelme arayışından vazgeçilirse ve böylelikle bilgi Doğanın Aynasındaki temsiller olarak düşünülmez ise, nasıl görüneceklerini göstermeye çalışacağım. Bununla birlikte, sonraki üç bölümde, ilkin (dördüncü bölümde) neo-Kantçı konsensusun yirminci-yüzyıl felsefesi içinde aldığı şeklin ve bu konsensusun aldığı formun – “analitik felsefe” – yakın zamanlarda içine düştüğü karışıklığın kabaca tarifini yapmaya çalışacağım. Bu, Quine ve Sellars’ın ayrıcalıklı temsiller nosyonuna saldırılarını tasvir etmeyi ve savunmayı içerecektir. Beşinci ve altıncı bölümlerde, felsefeyi paradigmatik olarak temsilin incelenmesi olarak kabul ederek neo-Kantçı konsensus içinde kalmaya devam eden epistemoloji-olarak-felsefe için öngörülen iki “halef-tema”yı – empirik psikoloji ve dil felsefesini – ele alacağım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Ayrıcalıklı Temsiller

1. Apodiktik Hakikat, Ayrıcalıklı Temsiller ve Analitik Felsefe

On dokuzuncu yüz yılın sonunda, filozoflar, disiplinlerinin geleceği konusunda haklı bir kaygı içindeydiler. Bir yandan empirik psikolojinin doğuşu, “Bilgi hakkında, psikolojinin bize söyleyemeyeceği neyi bilmemiz gerekli?” sorusunu doğurdu.¹ Descartes’ın dünyayı açık ve seçik idelerle, Kant’ın ise sentetik a priori doğrularla güvenilir bir yer haline getirme teşebbüslerinden bu yana, epistemoloji ontolojiye egemen olmuştur. Dolayısıyla, epistemolojinin psikoloji yoluyla “doğallaştırılması”(naturalization), yalın ve yumuşatılmış fizikalizmin ihtiyaç duyulan biricik ontolojik görüş türü olabileceği telkininde bulundu. Öte yandan, Alman İdealizm geleneği – İngiltere ve Amerika’da – “Protestanlığın başka araçlarla devam ettirilmesi” olarak tarif edilen şeye dönüşerek gücünü yitirdi. İdealistler, fizikalizmin maddi tözden kurtulmak için Berkeleyci, bireysel egodan kurtulmak için

¹ Bu sorun, müteakip bölümde izah edildiği tarzlarda, yüzyılımızda yeniden yankı buldu. Psikoloji, Kant öncesine geri dönebileceğimiz ve Locke’cu masumiyeti yeniden ele geçirebileceğimiz yönündeki karışık umutla felsefeden neşet etti. O zamandan beri psikologlar (hem analitik hem de fenomenolojik türü içinde) neo-Kantçı filozoflar tarafından ihmal edilmelerini nafile protesto ettiler.

ise Hegel’ci argümanlara (Hegel’in tarihselciliği ısrarla gözden kaçırılmış olsa da) müracaat ederek aldırılmaz görüldüğü “tinsel/manevi değerleri” muhafaza etmeyi amaçlıyordu. Fakat pek azı, bu seçkin (high-minded) çabaları ciddiye aldı. Bain ve Mill’in ciddi indirgemecilikleri ve Royce’un eşit ölçüde ciddi romantizmi, genç Dewey gibi sosyal reformcuların yanı sıra, James ve Bradley gibi estetik ironistleri de geleneksel epistemolojik problemlerin ve çözümlerin gerçek dışı olduklarını ilan etmeye sevk etti. Onlar “mütekabiliyet olarak doğruluk”, “temsilin tamlığı ve kusursuzluğu olarak bilgi” ve dolayısıyla müstakil disiplinlerin meta eleştirisi olarak Kantçı felsefe nosyonunu tehdit eden radikal eleştirilerde bulundular. Eşzamanlı olarak, Nietzsche, Bergson ve Dilthey gibi çeşitli filozoflar, aynı Kantçı varsayımların temelini kazıyordu. Belirli bir zaman için felsefe epistemolojiden, kesinlik, yapı ve kusursuzluk arayışından ve kendisini bir akıl mahkemesi olarak tesis etme teşebbüsünden kesin-kes uzaklaşmış gibi görünüyordu.

Ancak, felsefeye takriben 1900’lerde giren bu şakacı ve şen ruh, hemen bastırıldı. Nasıl ki matematik Platon’un “felsefî düşünmeyi” icat etmesinin esin kaynağı ise, ciddi-fikirli filozoflar da, eleştirmenlerinin coşkulu yergilerinden kurtulmak için matematiksel mantığa döndüler. Matematiksel ruhu yeniden ele geçirme teşebbüsünün paradigmatik şahsiyetleri, Husserl ve Russell’dı. Husserl felsefeyi, Kant’ın filozofları doğum hakları olduğuna ikna ettiği “apodiktik hakikat” türünü sunmayan “naturalizm” ile “tarihselcilik” arasında tuzağa düşmüş bir şey olarak görüyordu.² Russell, Husserl’in, psikolojizmin matematik felsefesine hastalık bulaştırdığı ithamını paylaştı ve mantığın felsefe-

2 Edmund Husserl, “Philosophy as Rigorous Science”, Edmund Husserl, “Philosophy as Rigorous Science”, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, ed. Ve trans. Quentin Lauer (New York, 1965), s.120 ile karşılaştırın. (1910’da yayınlanan) bu denemede Husserl hem naturalizmi hem de tarihselciliği skeptisizm ve rölativizm formları olarak analiz eder. Sözün gelişi, 76,79 ve 122.sayfalara bakınız. O naturalizm eleştirisine, *Logical Investigations*’da yaptığı psikolojik mantık konsepsiyonlarına saldırısını tekrarlayarak başlar. (Karş., naturalizmin normların olguya indirgenmesi yoluyla kendi kendini-çürüttüğü konusunda sayfa 80 vd)

nin özü olduğunu öne sürdü.³ Apodiktik olan bir şey bulma ihtiyacının yönlendirdiği Russell “mantıksal formu”, Husserl ise formel olmayan “paranteze alındığında” dünyanın geriye kalan “özleri”ni, yani “saf formel” boyutlarını keşfetti. Bu ayrıcalıklı temsillerin keşfi, bir kez daha, ciddilik, saflık ve kesinlik arayışına,⁴ yaklaşık kırk yıl devam eden bir arayışa yol açtı. Fakat sonunda Husserl’in heretik takipçileri (Sartre ve Heidegger) ile Russell’in heretik takipçileri (Sellars ve Quine), Hegel’in Kant’la ilgili olarak yönelttiği apodiktik hakikatin mümkünlüğü hakkında aynı türden sorular sordular. Fenomenoloji, tedricen, Husserl’in ümitsiz bir şekilde “salt antropoloji”⁵ dediği şeye dönüştü ve “analitik” epistemoloji (yani “bilim felsefesi”) giderek ta-

3 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World* adlı kitabındaki “Logic as the Essence of Philosophy” başlığını taşıyan bölümü (London, 1914) aşağıdaki iddialarla bitirdi: Eski mantık düşünceye prangalar vurur, oysa yeni mantık ona [uçması için, çev] kanatlar sağlar. Bana göre, Galileo, en azından ne tür problemlerin çözülme kapasitesine sahip olabileceğini görmeyi mümkün kılarak fizikte ne ölçüde ilerleme sağladıysa ne tür problemlerin insan gücünü aştığı için bir tarafa bırakılması gerektiğini görmeyi mümkün kılarak da felsefede o ölçüde ilerleme sağlamıştır. Ve çözümün mümkün görüldüğü yeni mantık sadece şahsi özellikleri cisimleştirmekle kalmayan aynı zamanda bir fikri şekillendirmeye yetenekli herkesin onayını alması (command) gereken sonuçları elde etmemize imkân sağlayan bir metot da temin eder.

Mevcut amaçlarım açısından, Russell’in kaynağını yeni mantıktan *alan* Frege ve Wittgenstein’in spesifik semantik doktrinlerini yeni mantıktan kaynaklanmayan epistemolojik doktrinlerle karıştırdığı yolundaki standart suçlama (sözün gelişi, Dummett ve Anscombe tarafından yapılır) konuyla ilgisizdir. Bu suçlama yeterince haklıdır, fakat bu karıştırma olmasaydı analitik hareket ya temelden ayrılır ya da bir hayli farklı bir şey olurdu. Yalnızca son yirmi yıldır “lingüistik felsefe” ile “dil felsefesi” arasında yapılmaya başlanan açık bir ayırım vardır. Bu ayırımla ilgili daha fazla şey için altıncı bölümün birinci altbölümüne bakınız.

4 Russell, *Our Knowledge of the External World*, s.61(in the American Edition [New York, 1924], ve Husserl, *Phenomenology*, ss.110-111 le bakınız.

5 Herbert Spiegelberg, *Phenomenological Movement*, 2.basım (The Hague, 1965), I, 275-283 ve David Carr’ın Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston, 1970), ss.xxv-xxxviii de yer alan “Translator’s Introduction”a bakınız. Aynı zamanda Russell ve Husserl’in orijinal projesinden etkilenen Anglo-Sakson projeler arasındaki yakınlığı örneklendiren Ryle’in *Sein und Zeit* [Varlık ve Zaman]’e gösterdiği tepkiye bakınız: “İlk Felsefe sıfatıyla Fenomenoloji şimdiki haliyle iflasa ve felakete doğru gitmektedir ve irade ya kendi kendini-mahveden Sübjektivizmle ya da değişken bir Mistisizmle nihayet bulacaktır.”(*Mind*, 1929; 1, 347)’den aktaran Spiegelberg. Ryle’in sezdiği bu nokta, “varoluşsal (existential) fenomenoloji”nin ortaya çıkışının “kesin bilim” olarak fenomenolojinin sonu demek olduğunu ifade ediyordu.

rihselci ve giderek daha az “mantıksal” (Hanson, Kuhn, Harré ve Hesse’de olduğu gibi) hale geldi. Böylece, Husserl’in “Philosophy as Rigorous Science” [Kesin Bilim Olarak Felsefe] ve Russell’in “Logic as the Essence of Philosophy” [Felsefenin Özü Olarak Mantık]’tan yetmiş yıl sonra, bu manifestoların sahibi yazarların karşı karşıya kaldıkları farzedilen türde tehlikelerle başbaşaız: şayet felsefe de naturalistik hale gelecek olursa, inatçı, kibirli pozitif disiplinler onu fırlatıp bir kenara atacaklardır; şayet tarihselci olursa, o zaman da entelektüel tarih, edebiyat eleştirisi ve “hümaniter disiplinler” içindeki benzer zayıf noktalar onu tüketecektir.⁶

Fenomenolojinin ve analitik felsefenin görkeminin ve sefaletinin hikâyesi, açıktır ki bu kitabın kapsamını aşmaktadır. Bu bölümde anlatmak istediğim hikâye, sadece, iki temsil türü – sezgiler ve kavramlar – nosyonunun nasıl olup da analitik hareketin son günlerinde itibardan düştüğünün hikayesidir. Kavramlar ile sezgilerin bilgiyi üretmek üzere biraraya geldiği yolundaki Kantçı resme, psikolojiden ayrı, spesifik olarak felsefî bir disiplin olarak “bilgi teorisi” düşüncesine anlam kazandırmak için ihtiyaç duyulduğunu öne sürüyorum. Bu “verili” olan şey ile “zihnin tarafından ilave edilen” şey ya da (verili olan şeyden etkilendiği için) “muhtemel (contingent) olan” şey ile (elbette zihnin içinde ve zihnin kontrolü altında olduğu için) “zorunlu olan” şey arasında ayırım yapmadığımız takdirde, bilgimizin “rasyonel ye-

6 Öyle sanıyorum ki, İngiltere ve Amerika’da felsefe yerini zaten kendi en önemli kültürel fonksiyonu – gençliğin geçmişten kendine özgü farklılığına ilişkin ben-tasvirinin kaynağı olma – içinde edebiyat eleştirisine bıraktı. Harold Bloom’un, *A Map of Misreading* (New York, 1975) adlı metninin 39.sayfasındaki şu ifade ile karşılaştırm:

Şu anda Amerika’daki edebiyat öğretmenleri, tarih, felsefe ya da din öğretmenlerinden farklı olarak, geçmişin şimdiliğini öğretmeye mahkumdurlar, çünkü tarih, felsefe ve din, edebiyat öğretmenini sunakta şaşkın bırakıp onun kurban mı yoksa rahip mi olduğunu dehşetle merak ederek Öğretim Sahnesinden geri çekilmişlerdir.

Bu aşağı yukarı Anglo-Sakson felsefenin Kantçı ve anti-tarihselci tabiatından dolayı böyledir. Hegel’in unutulmasına izin verilmeyen ülkelerde felsefe öğretmenlerinin kültürel fonksiyonu bir hayli farklı ve Amerika’daki edebiyat eleştirmenlerinin konumuna epeyce yakındır. Benim “Profesionalized Philosophy and Transcendentalist Culture”, *Georgia Review* 30 (1976), 757-769 sayfaları arasında yer alan yazıma bakınız.

niden inşası” sayılan şeyi bilemeyeceğimizi söylemekle eşdeğerdir. Epistemolojinin amacının ya da metodunun ne olduğunu bilemeyeceğiz demektir. Analitik hareketin tarihi boyunca bu iki ayrıma aralıklarla hücum edilmiştir. Sözün gelişi Neurath, Carnap’ın verilmiş olana müracaatını sorgulamıştır ve Russell’in “Tanışıklık/aşinalık (acquaintance) yoluyla bilgi” ve Lewis’in “ifade edici dil” nosyonları hakkında şüpheler çok sık dile getirilmiştir. Bu şüpheler Wittgenstein’in *Philosophical Investigations*’ın [*Felsefî Soruşturmalar*], Austin’in “duyulur çeşitliliğin ontolojisi” ile alay edişi ve Sellars’ın “Empiricism and the Philosophy of Mind” [Empirizm ve Zihin Felsefesi]’ının ortaya çıkışıyla birlikte, 1950’lerin başlarında karar noktasına ulaşabildi. Zorunlu olan ile muhtemel (contingent) olan arasındaki – Russell ve Viyana Çevresinin “anlam bakımından doğru olan” ile “tecrübe bakımından doğru olan” arasında yaptıkları ayrımla canlandırdıkları – ayrıma hemen hiçbir zaman meydan okunmadı ve bu ayrım, “ideal dil” ile “sıradan/gündelik dil” analizlerinin son ortak paydasını şekillendirdi. Ancak yine, 50’li yılların başında Quine “Two Dogmas of Empiricism” [Empirizmin İki Dogması]’i ile bu ayrıma ve yapı incelemesi nasıl ki içerik incelemesine dayanıyorsa, felsefenin de empirik bilime dayandığı yolundaki standart nosyona (Kant, Husserl ve Russell’e ortak olan nosyon) meydan okudu. Quine’in “tecrübenin” zorlamasından çok “dil” zorlamasına karşılık verdiğimizde nasıl konuştuğumuza ilişkin (Wittgenstein’in *Philosophical Investigations*’ındaki benzer şüpheleri tarafından desteklenen) şüpheleri göz önünde bulundurulduğunda, felsefenin ne anlamda ayrı bir “formel” araştırma alanı olduğunu ve dolayısıyla sonuçlarının arzu edilen apodiktik karaktere nasıl sahip olabileceğini açıklamak güç hale gelir. Çünkü bu iki meydan okuma, “bilgi teorisi” fikrinin bizatihi kendisine ve dolayısıyla bu tür bir teori etrafında merkezîleşen disiplin olarak düşünülen felsefenin bizatihi kendisine yönelik meydan okumalardır.

Müteakip bölümlerde, kendimi analitik felsefenin Kantçı temellerini eleştirmenin iki radikal yolunu – Sellars’ın “tam/eksik-

siz verilmişlik çerçevesine” yönelik davranışçı eleştirisi ile Quine’in “zorunlu olan-muhtemel olan” ayrımına davranışçı yaklaşımını – tartışmakla sınırlayacağım. Her ikisini de holizm formu olarak ele alacağım. Bilgi, tam ve kusursuz temsil olarak – Doğanın Aynası olarak – düşünüldüğü sürece, Quine ve Sellars’ın holistik doktrinleri anlamsız şekilde paradoksal görünecektir; çünkü böylesi tamlik ve kusursuzluk, ayrıcalıklı bir temsil teorisini, otomatik ve içkin olarak tam ve kusursuz bir teoriyi gerektirir. Bu yüzden, Sellars’ın verilmişlik ve Quine’in analitiklik sözkonusu olduğunda gösterdikleri tepki, çoğunlukla onların “daha da ileri gitmiş” – yani, ayaklarını yerden kesecek ve onları sağduyudan uzaklaştıracak holizmi kabul etmiş – olmalarıdır. Sellars ve Quine’ı savunmak için, onların holizmlerinin, haklı kılmanın ideler (ya da kelimeler) ve objeler arasındaki özel bir ilişki meselesi değil, sohbet/söyleşi, sosyal pratik meselesi olduğu yolundaki teze bağlılıklarının bir sonucu olduğunu öne sürüyorum. Sohbet/dayalı haklı kılma, deyim yerindeyse, doğası gereği holistiktir; oysa epistemolojik geleneğe gömülü bulunan haklı kılma nosyonu, indirgemeci ve atomistiktir. Sellars ve Quine’in aynı argümana, yani verilmiş olan-versus-verilmiş olmayan ve zorunlu-versus-muhtemel olan arasındaki ayrımlara eşit ölçüde karşıt olan bir argümana başvurdıklarını göstermeye çalışacağım. Bu argümanın canalcı öncülü, bilgiyi, inancın sosyal meşrulaştırılışını anladığımız ve böylelikle onu tam ve kusursuz temsil olarak görmeye ihtiyaç duymadığımız zaman anladığımızdır.

Sohbet/söyleşi bir kez (objeyle) yüz yüze gelmenin yerini aldı mı, Doğanın Aynası olarak zihin nosyonu bir tarafa fırlatılabilir. O zaman, Aynayı meydana getiren temsiller arasında ayrıcalıklı olanları arayan disiplin olarak felsefe nosyonu anlaşılabilir hale gelir. Katıksız bir holizm, “kavramsal”, “apodiktik”, bilginin geri kalanının “temellerini” özenle seçip ayırt eden, temsillerin “saf bir biçimde verilmiş” ya da “pür kavramsal” olduğunu bildiren, empirik bir keşiften ziyade bir “kanonik notasyon” su-

nan ya da “çerçeveler-üstü yaratıcı kategorileri” izole eden bir şey olarak felsefe nosyonuna yer vermez. Eğer bilgiyi doğaya ayna tutma teşebbüsü olarak değil, bir sohbet ve sosyal pratik meselesi olarak görürsek, mümkün bütün sosyal pratik formlarının eleştirisi olabilecek bir metapratigi, muhtemelen, tasavvur edemeyiz. Böylelikle holizm, Quine’in ayrıntılı bir biçimde öne sürdüğü ve Sellars’ın kısaca temas ettiği gibi, kesinlik arayışıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmayan bir felsefe anlayışı yaratır.

Ancak, ne Quine ne de Sellars, ayrıntılı biçimde yeni bir felsefe anlayışı geliştirmişlerdir. Quine, bilim ve felsefe arasında hiçbir sınır çizgisi bulunmadığını öne sürdükten sonra, bunun bilimin felsefenin yerine ikame edilebileceğini gösterdiğini varsayma eğilimindedir. Fakat onun, bilimin gerçekleştirmesini istediği görevin ne olduğu açık değildir. Keza, boş kalan alanı sanat, politika ya da din yerine niçin doğa biliminin doldurması gerektiği de açık değildir. Üstelik, Quine’in bilim anlayışı, yine de, can alıcı ölçüde araçsalcıdır. O, eski sezgi-kavram ayırımına katkıda bulunduğu ve onu desteklediği izlenimi veren “uyaran” ile “postülalar” (posits) arasındaki ayırma dayanır. Fakat Quine her iki ayrımı da, duyu organlarının uyaranlarının, başka herhangi bir şey kadar, “postülalar” olduklarını kabul ederek aşar. Kavramsal-empirik, analitik-sentetik ile dil-olgu ayırımından feragat ederken Quine, verilmiş olan ile postüla edilmiş olan arasındaki ayırmadan feragat etmeye hazır değil gibidir. Tersine, Sellars, sonraki ayırmadan vazgeçmeyi başarmışken, önceki grupta yer alandan vazgeçemez. Sellars’ın yazısı, Quine’in analitiklik karşısındaki zaferini nazikçe onaylamasına rağmen, yine de, çeşitli terim ya da cümlelerin “verili analizi” nosyonu ile zorunlu ile muhtemel olan, yapısal ile empirik, felsefî ile bilimsel arasındaki ayırımın zımni kullanımıyla örülüdür. Bu iki filozoftan her biri, bir diğerrinin aştığı bu ayırımın sürekli, gayri resmi, zımni, yaratıcı kullanımına başvurma eğilimi gösterir. Analitik felsefe iki büyük Kantçı ayırmadan en az *biri* olmaksızın yazılamamış gibidir ve ne Quine ne de Sellars, kendilerini Russell, Carnap ve “fel-

sefenin özü olarak mantık”a bağlayan son bağı koparmaya istekliymiş gibidir.

Analitik felsefenin bu ayrımlardan biri ya da diğeri olmadan *yazılamayacağından* şüpheliyim. Şayet hem kavramları (*Aufbau* [inşa/yapı, çev] anlamında) içinde çözümleyecek sezgiler hem de kavramlar arasında (Oxford felsefesi tarzında) “gramatik keşiflerde” bulunmayı mümkün kılacak iç ilişkiler yoksa, o zaman “analizin” ne olabileceğini tahayyül etmek gerçekten de zordur. Bilgece bir şekilde, analitik filozoflardan hiçbiri artık bir analizin sunduğu şeyin ne olduğunu açıklamaya çalışmıyor. 1930 ve 1940’lı yıllarda Russell ve Carnap’ın himayesi altında bir hayli metafelsefî literatür ve 1950’lerde *Philosophical Investigations* ve *The Concept of Mind*’ı paradigma olarak kabul eden bir başka literatür sağanağı⁷ olmasına rağmen, şimdilerde “analitik felsefeye”, başarısız bir analizden başarılı bir analiz olarak nasıl söz edileceğini açıklayarak ben-bilinci kazandırma yönünde pek az teşebbüs vardır. Analitik hareket içinde, halihazırda, metafelsefî refleksiyonun bulunmayışının, analitik felsefenin şu anda birkaç ülkede yerleşik düşünce okulu olduğu yolundaki sosyolojik olgunun göstergesi olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden söz konusu ülkelerde belli bir stil kullanan ya da belli temaları sürdüren filozoflar tarafından yapılan *herşey*, Russell ve Carnap’ın başlattığı işi devam ettirme olarak (deyim yerindeyse, *ex officiis suis*) görülür. Bir kez radikal bir hareket kendisine karşı başlatılan yerleşik isyanı kontrol altına alırsa, metodolojik ben-bilincine, kendi kendini-eleştiriye ya da diyalektik bir alana veya tarihsel bir zaman içine mevzilenme duygusuna daha az ihtiyaç duyar.

Bu tür stilistik ya da sosyolojik bir tarz olmak dışında, artık “analitik felsefe” diye ayırt edilebilir bir şeyin varolduğunu sanmıyorum. Fakat bu, meşru bir beklentinin boşa çıktığını ifade eden küçük düşürücü bir ifade olarak anlaşılmamalıdır. Felsefede Analitik hareket (herhangi bir disiplindeki herhangi bir hare-

7 *Linguistik Turn*, ed. Richard Rorty (Chicago, 1967)’e yazdığım girişte, 1965 yılı boyunca, bu literatürü özetlemeye çalıştım.

ket gibi) bir varsayımlar dizisinin diyalektik sonuçları üzerinde çalışır ve şu anda yapacağı ilave başka bir şey de yoktur. Russell ve Carnap'ın Kant ile paylaştıkları – en azından özü ve doğru metodu keşfedilen felsefenin bilimin emin yoluna girdiği yolundaki – iyimser inanç, alaya alınmış ya da terkedilmiş değildir. Bu tür bir optimizm, yalnızca, yüksek düzeyde tahayyül ve cesarete sahip insanlar, yani kendi zamanlarının kahramanları için mümkündür.

2. Epistemolojik Davranışçılık

Quine ve Sellars'ın mantıkçı empirizme karşı yürüttükleri saldırının ortak özelliklerini tasvir etmenin en basit yolu, her ikisinin de mantıksal empirizmin muayyen iddialar, ayrıcalıklı temsillerle ilgili raporlar talep ettiği epistemik ayrıcalık hakkında davranışçı sorular sorduklarını söylemektir. Quine, bir antropologun, yerlilerin değişmez biçimde ve içtenlikle bir yandan muhtemel (contingent) empirik klişeler, diğer yandan zorunlu kavramsal hakikatler halinde onayladığı cümleleri nasıl birbirinden ayırt ettiğini sorar. Sellars, sözün gelişi, şeylerin bize nasıl görüldüğü, mustarip olduğumuz acılar ve zihnimizden geçen düşünceler hakkında birinci tekil-şahsın verdiği raporların otoritesinin, mesela metal basınç, kuşların çiftleşme davranışı ya da fiziki nesnelerin renkleri hakkındaki uzman raporlarının otoritesinden nasıl farklılaştığını sorar. Her iki soruyu birleştirebilir ve şu soruyu sorabiliriz: Türdeşlerimiz, hangi iddialarımızı doğru kabul etmeleri gerektiğini ve hangi iddialarımız için ek delil aramaları gerektiğini nasıl bilmektedirler? Yerlilerin, cümlelerin “dil bakımından” doğru olduklarını bilmeksizin sorgulanamaz biçimde doğru olduklarını bilmeleri yeterli gibi görünüyor. Türdeşlerimizin, iç hallerimizi yaratmamızın “ardında yatan” şeyi bilmeksizin [onları, çev] kendi raporlarımızdan daha iyi anlamanın hiçbir yolunun bulunmadığına inanmaları yeterli görünebilir. Keza, *bizim* için

türdeşlerimizin bu ılımlı tavrı gösterdiğini bilmek yeterli görünebilir. Bu tek başına, söz konusu geleneğin “bilinçte dolayumsuz mevcudiyet”, “kanıt duygusu” ve Doğanın Aynası içindeki refleksiyonların doğanın kendisinden daha iyi bilinebileceği varsayımının diğer ifadeleri aracılığıyla açıkladığı iç hallerimiz hakkındaki iç kesinlik için, yeterli gibi görünüyor. Sellars için, “acı çekiyorum”un kesinliği, hiç kimsenin onu sorgulayabilecek durumda olmaması gerçeği ile ilgili bir refleksiyondur; tersinin değil. Quine için “bütün insanlar hayvandır”ın ve “birkaç siyah köpek var”ın kesinliği de tam olarak böyledir. Quine, “anlamaların” mekanizmanın parçası olmayan tekerlekler gibi ayrıldığını⁸ ve Sellars, “kendini-otantikleştirilen sözel-olmayan episodlar” hakkında aynı şeyi düşünür.⁹ Daha genel olarak konuşmak gerekirse, eğer iddialar onları dile getiren iç temsillerin karakteristiği tarafından değil, toplum tarafından haklı kılınıyorlarsa, o zaman *ayrıcalıklı* temsilleri belirleme teşebbüsünün anlamı yok demektir.

Rasyonalite ile epistemik otoriteyi, ikincisini birincisine atıfla açıklamaktan çok, toplumun söylememize izin verdiği şeye atıfla açıklamak, “epistemolojik davranışçılık” dediğim şeyin, yani Dewey ve Wittgenstein’a ortak bir tavrın özüdür. En iyi durumda bu davranışçılık türü, bir holizm türü – ancak idealist metafizik dayanaklar gerektirmeyen bir holizm türü – olarak görülebilir. Bu tür holizm, eğer bir dil-oyunun kurallarını anlarsak, bu dil-oyunu içindeki hamlelerin niçin yapıldığını anlamak için gerekli her şeyi (yani, kimsenin epistemolojik diyemeyeceği araştırmalardan elde edilen ekstra kavrayışı koruyan – sözün gelişi, dil tarihi, beynin yapısı, türlerin evrimi ve oyuncuların politik ve kültürel çevresi içindeki – her şeyi) anlayacağımızı iddia eder. Eğer bu anlamda davranışçı olursak, o zaman geleneksel Kantçı ayrımların her ikisine de başvurmayacağız demektir. Fa-

8 “Felsefî anlam nosyonunun” açıklayıcı yararına hücum eden biri olarak Quine yorumu için, Gilbert Harman, “Quine on Meaning and Existence, I”, *Review of Metaphysics* 21 (1967), 124-151, özellikle de 125, 135-141 sayfalara bakınız.

9 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), s. 167.

kat bu kadar ileri gidebilir ve davranışçı olabilir miyiz? Ya da, Quine ve Sellars'ın eleştirmenlerinin öne sürdüğü gibi, davranışçılık, açıkça, iddiasının basitçe ispatlanmış olduğunu varsaymıyor mu?¹⁰ Temel epistemik nosyonların davranışçı terimlerle açıklanması *gerektiğini* düşünmek için herhangi bir neden var mı?

Bu son soru şu soruya indirgenebilir: “İnsan bilgisinin doğasının” incelenmesini, sadece, insanî varlıkların muayyen etkileşim tarzlarının incelenmesi olarak görebilir miyiz ya da bu, ontolojik bir temeli (insanî varlıkları tasvir etmenin spesifik felsefi yolu da dahil) gerektirir mi? “S’nin p’yi bildiği” (ya da “S’nin çıkarıma dayalı olmayan bir tarzda p’yi bildiğini” ya da “S’nin p’ye tartışılmaz şekilde inandığı” ya da “S’nin p’ye ilişkin bilgisinin kesin olduğu”) ifadesini, S’nin hemcinsleri arasındaki raporlarının statüsüyle ilgili bir ifade olarak mı kabul etmeli yoksa onu özne ve nesne, doğa ve onun aynası arasındaki ilişki hakkında dile getirilmiş bir ifade olarak mı görmeliyiz? İlk alternatif pragmatik hakikat/doğruluk görüşüne ve (felsefenin sağduyu ve bilim arasındaki anlamsız çekişmelere son verebildiği, fakat bir şeyin varoluşu ya da varolmayışı konusunda kendine özgü hiçbir argüman ilave etmediği) ontolojiye terapatik bir yaklaşıma götürür. Bu yüzden Quine’a göre, zorunlu hakikat/doğru, bu sıfatla, hiç kimsenin onu sorgulamamıza yol açacak ölçüde ilgi çekici bir alternatif sunmadığı bir ifadedir. Sellars’a göre, bir geçici düşünce raporunun tartışılmaz olduğunu söylemek, henüz hiç kimsenin düşüncelerin gerçek, birinci-şahıs çağdaş raporlarını nominal değeriyle almayan insan davranışını öngörmenin ve kontrol etmenin iyi bir yolunu önermemiş olduğunu söylemektir. İkinci alternatif zihin ile anlam, zihin ve dolaysız farkındalık verisi, tümel ve tekil, düşünce ve dil, bilinç ile beyin vb arasın-

10 Quine’in davranışçılığına yönelik bu türde bir eleştiri için H.P.Grice vr P.F.Strawson, “In Defense of a Dogma”, *Philosophical Review* 65 (1956) ss. 141-156’ya bakınız. Sellars’a yönelik eleştiriler için Roderick Chisholm’un *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958), ss. 521vd’da yayınlanan karşılıklı yazışmalarında Sellars’ın niyetsellik/yönelimsellik hakkındaki iddialarına yönelik eleştirilerine bakınız.

daki ilişkilere dair “ontolojik” açıklamalara götürür. Chisholm ve Bergmann gibi filozoflara göre, bu tür açıklamalarda bulunmaya, şayet sağduyu realizmi muhafaza edilirse, teşebbüs edilmesi *gerekir*. Bu türden bütün açıklamaların amacı, hakikati Dewey’nin “gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik” (warranted assertability) diye adlandırdığı şeyden, yani, türdeşlerimizin, *ceteris paribus* [diğer şeyler elverişliyse, çev], dile getirmeden paçamızı kurtarmamıza imkân verecekleri şeyden daha fazla bir şey haline getirmektir. Bu tür açıklamalar, genellikle, ontolojik oldukları zaman, bilgi objesinin, bilgi objesiyle bilen özne arasındaki “gediği kapatacak” şekilde yeniden tasvir edilmesi formunu alır. Bu yaklaşımlar arasında tercihte bulunmak, “bizim için inanmanın en iyi olduğu şey” olarak hakikat ile “gerçeklikle temas” olarak hakikat arasında tercih yapmaktır.

Bu yüzden bilgi karşısında alacağımız tavırda davranışçı olup olmayacağımız sorunu, bilgi-iddialarının ya da zihin hallerinin davranışçı “analizlerinin” “yeterliliği” sorunu değildir. Epistemolojik davranışçılığın (ki basitçe “pragmatizm” denilebilecek bu terim fazla yüklü değildir) Watson ya da Ryle ile hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade, o, felsefenin bilgi ve hakikat hakkında (biyoloji, tarih vb tarafından takviye edilmiş) sağduyunun sunduklarından daha fazla bir şey sunmayacağı iddiasıdır. Sorun “S’nin p’yi bilmesi” için gerek ve yeter davranış şartlarının sunulup sunulmayacağı değildir; artık bunu düşleyen de yoktur. Sorun, aynı şekilde, bu şartların “S’nin p’yi görmesi” ya da “Onun S’ye p gibi görünmesi” veya “S’nin p’nin düşüncesine sahip olması” için sunulup sunulmayacağı da değildir. Sellars ve Quine’in davranışçı olmaları anlamında davranışçı olmak, indirgemeci analizlerde bulunmak değil, belli bir açıklama türüne teşebbüs etmeyi reddetmektir: yalnızca “anamlarla tanışıklık/aşinalık” ya da “duyusal görünüşlerle tanışıklık/aşinalık” gibi bir nosyonu, çevrenin insanî varlıklar üstündeki etkisi ile insanî varlıkların bu çevreye dair raporları arasına yerleştiren açıklama türünü değil, aynı zamanda bu tür nosyonları söz konusu raporların güvenilirliğini açıklamakta kullanan açıklama türünü de.

Fakat bir kez daha, bu nosyonlara ihtiyaç duyduğumuza nasıl karar vereceğiz? Bu bizi, insanî varlıkların doğası hakkında önceki bir karar – onları tasvir etmek için “zihin”, “bilinç akışı” ve benzeri nosyonlara ihtiyaç duyup duymadığımız konusunda bir karar – temelinde cevap vermeye teşvik eder. Fakat bu, yanlış bir cevap olurdu. Ham hislere, a priori kavramlara, doğuştan fikirlere, duyu-verisine, önermelere ve nedensel bir insan davranışı açıklamasının postüla etmesinin faydalı olabileceği başka şeylere neşeyle “teveccüh gösterirken” bilgi karşısında Sellars-Quineci tavrı kabul edebiliriz.¹¹ *Yapamayacağımız* şey, bu “iç” ya da “soyut” kendiliklerin bilgisini, diğer varlıklara ilişkin bilgimizin normalde kendilerinden çıkarıldığı ve onlar olmaksızın sonraki bilgilerin “temellendirilemeyeceği” *öncüller* olarak kabul etmektir. Farklılık, bir dili bilmenin o dilin terimlerinin anlamını iyi bilmeyi gerektirdiğini ya da bir masayı görmenin dik-dörtgen bir duyu-izlenimine sahip olmayı gerektirdiğini söylemek ile “Bütün insanların hayvan olduğunun” ya da “Şunun bir masaya benzediğinin” emarelerinin *otoritesini*, anlamlara ya da duyu-izlenimlerinin bilgisinin önceki (içsel, özel, asosyal) otoritesi yoluyla açıklamak arasındaki farklılıktır. Epistemolojide davranışçılık metafizik hasislik meselesi değildir; otoritenin kişiler ile sözün gelişi düşünceler, izlenimler, tümeler ve önermeler arasındaki “aşinalık/yakından tanıma” ilişkileri nedeniyle öne sürülen iddialara bağlanıp bağlanamayacağı meselesidir. Bu meseleler konusundaki genel görüşleri bakımından Quine-Sellars ile Chisholm-Bergmann arasındaki farklılık, gür ile cılız kır manzaraları arasındaki farklılığa benzemez; hakların ve sorumlulukların toplumun verdiği şeyler olduğunu düşünen ahlak filozofları ile insanın içinde, toplumun insan ona armağanını verdi-

11 Dördüncü bölümde empirik psikolojiyi tartışırken bu tezi savundum. Sellars ve Quine’in bizatihi kendileri, ne yazık ki, meseleyi bu tarz bir kaygısızlıkla ele almazlar. Quine’in niyetlerden kaçışının eleştirisi için aşağıda dördüncü altbölümü bakınız. Bu eleştiri, Sellars’ın “bilimsel imajın” niyetleri dışarıda bıraktığı iddiası üstündeki ısrarına, *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılarak, çev] tatbik edilmiş olabilir; ancak Sellars’ın görüşü, daha zarif ve mahiranedir ve onun aşağıda altıncı bölümün beşinci altbölümünde eleştirilen Tractaryancı resmetme nosyonu ile ilişkilidir.

ğinde “farkına vardığı” bir şey olduğunu düşünenler arasındaki farka benzer. İki moral felsefe okulu da, insanî varlığın uğruna ölmeye değer haklarla donatılmış olduğu hususunda farklılık göstermezler. Daha ziyade, bu hakların ne zaman ve niçin verildiğini ya da reddedildiğini bir kez anladığımızda, sosyal ve entelektüel tarihçilerin bunu anlama tarzlarından daha fazla anlaşılacak şey olup olmadığı konusunda farklılık gösterirler. Onlar, kısaca, “insan haklarının ontolojik temelleri” olup olmadığı hususunda farklılık gösterirler; tıpkı Sellars-Quine yaklaşımının, çeşitli inançların ne zaman ve niçin benimsendiğini ya da ıskartaya çıkarıldığını bir kez anladığımızda (bilgi tarihçilerinin yaptığı gibi) anlaşılması sürekli ertelenen “bilginin gerçeklikle ilişkisi” diye bir şeyin olup olmadığı hususunda empirist ve rasyonalist geleneklerden farklılık göstermesi gibi.

Moral felsefeyle ilgili bu analogi bir kez daha epistemolojide davranışçılık hakkındaki meseleye odaklanmamıza imkân tanır: Mesele olgunun açıklanmasının upuygunluğu değil, bir haklı kılma pratiğine gerçekte bir “temellendirme” sağlanıp sağlanamayacağıdır. Bu noktada sorun teşkil eden şey, insan bilgisinin gerçekten “temellere” sahip olup olmadığı değil, böyle bir şeyi öne sürmenin anlaşılır olup olmadığıdır – doğası gereği bir “temele” sahip epistemik ya da moral otorite fikrinin tutarlı bir fikir olup olmadığıdır. Moraller söz konusu olduğunda, belli bir toplumun âdetlerinin “insan doğasında temellendiği” iddiası, pragmatistin nasıl tartışılması gerektiğini bildiği türden bir iddia değildir. O zaten bir alışkanlığın veya adetin niçin temellendirilmesi gerektiğini anlayamadığı için pragmatisttir. Zira, epistemolojiye Quine-Sellars yaklaşımına göre, hakikatin ve bilginin ancak zamanımızın araştırmacılarının standartlarıyla ve standartlarına göre yargılanabileceğini söylemek, insan bilgisinin düşündüğümüzden daha az yüce ya da daha az önemli veya düşündüğümüzden daha fazla “dünyadan uzak” olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu yalnızca halihazırda kabul ettiğimiz şeye atıfta bulunmaksızın haklı kılma olarak görülebilecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve tutarlılık dışında bir kriter bulmak adına inançları-

mızın ve dilimizin dışına çıkmanın hiçbir yolu olmadığını söylemek.

Doğrunun ve Hakkın sosyal pratik meselesi olduğunu söylemek, bizi, bilgiye ya da ahlaka davranışçı bir yaklaşımın *indirgenmesi* olan rölativizme – ki kendi başına her şeydir– mahkûm eder gibi görünebilir. Bu suçlamayı tarihselciliği tartıştığım yedinci ve sekizinci bölümlerde ele alacağım. Burada, araştırmanın ve tarihin tamamı için sabit nötr matriks teşkil eden bir şeye müracaat ederek belli bir bilimsel veya ahlakî görüşler dizisini alternatif görüşlerden daha “rasyonel” bir görüş olarak ayırt edecek bir disiplin – felsefe – imajının, sadece, bahsi geçen rölativizmin otomatik olarak tutarlı entelektüel teoriler ile pratik haklı kılmayı bertaraf etmek durumunda olduğunu düşünmeyi mümkün hale getirdiğini söyleyeceğim. Profesyonel filozofların bilginin veya ontolojik bir zeminde hak ve yükümlülüklerin hiçbir temelini bulunmayabileceği iddiasından ür-küp kaçmalarının bir nedeni, bunun, temellerden vazgeçmenin felsefeyi kapı önüne koymanın hoş ve zarif yolu durumunda bir tür davranışçılık olmasıdır. Zira içinde araştırma ve tarih dramasının oynandığı (enact) sabit nötr hiçbir matriksin bulunmadığı görüşü, bir kimsenin kendi kültürüyle ilgili eleştirisinin ancak parçalı ve kısmi bir eleştiri olabileceği – hiçbir zaman “ebedî standartlara atıfla” eleştirilemeyeceği – doğal sonucuna götürür. Bu, felsefenin bilimle ve kültürle ilişkisine dair neo-Kantçı imgeyi tehdit eder. İddiaların ve eylemlerin yalnızca diğer iddia ve eylemlerle tutarlı olmasını değil, insanların söyledikleri ve yaptıkları şeyden farklı bir şeye “tekabül etmesi” gerektiğini söyleme dürtüsüne *felsefî* dürtü denmesi gerektiği yönünde bir talep vardır. Bu Platon’u, zamanın teori ve pratiği ile Atinalılar kadar tutarlı olmayı başaramayan Sokrates’in sözlerinin ve eylemlerinin, yine de, Atinalıların ancak güç bela görebildikleri bir şeye tekabül ettiğini söylemeye sevk eden dürtüdür. Quine ve Sellars’ın karşı çıktığı Platonizm tortusu, fiziki olmayan kendilikleri kerameti kendinden menkul kendilikler haline getirmek değil, mevcut pratiğin değerinin kendisine dayanılarak ölçüle-

ceği mihenk taşı olarak bu tür kendiliklere “mütekabiliyet” nosyonudur.¹²

Kısaca söylemek gerekirse, iddia ettiğim şey şudur: Quine-Sellars’ın Kantçı iki temsil türüne – bir fakülteye “verilmiş” sezgiler ile bir başka fakülteye “verilmiş” kavramlar (ya da anlamlar) – saldırıları insan bilgisine dair bir tür yorumun yerine bir başkasını ikame etme teşebbüsü değil, “insan bilgisine yönelik bir yorum” nosyonundan uzak durma teşebbüsüdür. Bu arketip felsefî bir probleme karşı yürütülen bir protestoya eşittir: Normların, kuralların ve haklı kılmaların olgulara, genellemelere ve açıklamalara nasıl indirgeneceği problemi.¹³ Bu nedenle, Quine ve Sellars’ın ortaya attıkları meseleleri tartışacağımız nötr bir metafelsefî temel bulamayız. Çünkü onlar “yeterliliği” test edilmesi gereken bir “açıklama” sunmazlar; bir açıklama sunmanın yararsızlığına işaret ederler. Hem Quine’in hem de Sellars’ın yaptığı gibi, iddiaları davranışçı olmayan tarzda (içinde zihnin bir mavilik özelleşmesini ya da “mavinin” anlamını doğrudan doğruya kendine özgü bir kazanımla elde ettiği) doğrulanamaz episodlara atıfla haklı kılmayı reddetmek, tamı tamına, haklı kılmanın holistik olması gerektiğini söylemektir. Eğer bize bir te-

12 Talihsiz bir şekilde her ikisi de, fiziki kendiliklere ve özellikle de fizik biliminin “temel kendiliklerine”(aslı parçacıklar ya da onların haleflerine) mütekabiliyeti ikame etme eğilimindedirler. Sellars’ın (ve Jay Rosenberg’in) tam ve kusursuz resmetme olarak Platoncu bilgi nosyonundan *bir şeyler* kurtarma teşebbüsü (altıncı bölümün beşinci altbölümünde) eleştirilmiştir. Benim tavrım, Strawson’un (ve Heidegger’in) tavrıdır: “Mütekabiliyet teorisi saflaştırmayı değil, elimine etmeyi gerektirir”. (P. F. Strawson, “Truth”, *Truth*’da yeniden basıldı, ed. George Pitcher (Englewood Cliffs, N. J., 1964), s. 32) – ya da daha ılımlı bir ifadeyle, epistemolojiden ayrılmayı ve semantiğe indirgemeyi gerektirir. (Bkz., Robert Brandom, “Truth and Assertability”, *Journal of Philosophy* 73 (1976), ss. 137-149.)

13 Karş., Sellars’ın “epistemik olguların epistemik olmayan olgular içinde kalmaksızın – ‘ilkece’ bile – analiz edilebileceği fikrinin, ister fenomenal ya da davranışsal, ister kamusal ya da özel olsun, bir şart kipleri ve hipotezler kümesinin nasıl savurgan olduğu meselesiyle ilgisinin olmadığı” iddiasının radikal bir yanış olduğuna – “etik’teki ‘naturalistik yanış’ denilen şeyle ilgili bir yanış olduğuna (*Science, Perception and Reality*, s. 131) – inanıyorum. Sellars’ın epistemolojiye yaklaşımının öneminin, onun doğruyu ve bu alandaki ilgi çekici indirgenemezliği bir tür tikel (zihinsel, niyetel/yönelimsel) ile bir başka tür tikel (fiziki) arasında değil, bir yanda normlar, pratikler ile diğer yanda değerler arasındaki indirgenemezlik olarak görmesi olduğunu öne sürüyorum. (17.dipnota bakınız)

mel sağlayacak “yakından tanıma yoluyla bilgi” doktrinine sahip olmaz ve haklı kılma gibi bir şeyin varolduğunu reddetmez isek, Sellars ile birlikte, “bilimin bir *temele* sahip olduğu için değil, tehlikedeki *herhangi bir* iddiayı – *hepsini* olmasa da – yerli yerine koyabilen kendi kendini-doğrulamayı bir girişim olduğu için rasyonel” olduğunu söyleyeceğiz demektir.¹⁴ Quine ile birlikte, bilginin arkitektonik bir yapıya değil, bir kuvvet (force) alanına benzediğini¹⁵ ve hiçbir iddianın revizyondan muaf olmadığını söyleyeceğiz. “Hayaletvari kendilikler”den hoşlanmadığımız için davranışçı olmamızdan başka, bütünlere ilişkin bir duyguya sahip olduğumuz için değil, sadece haklı kılmanın her zaman davranışçı ve holistik *olmasından* dolayı holistik olacağız. Yalnızca profesyonel filozoflar bunun başka bir şey olabileceğinin rüyasını görmüşlerdir; çünkü yalnızca onlar epistemolojik skeptikten korkmuştur. Bilgiye holistik yaklaşım anti-temel arayıcı polemik meselesi değil, epistemolojik teşebbüsün tümüne duyulan şüphedir. “Dolayımsız farkındalık” episodlarına davranışçı bir yaklaşım anti-zihinselci bir polemik meselesi değil, görsel algıyla ilişkili Platoncu özel türde bir kesinlik arayışına duyulan şüphedir. Doğanın Aynası imgesi – ayna tuttuğu şeyden daha kolay ve kesin bir şekilde görülen bir ayna – hattı zatında bir arayış olarak felsefe imajını telkin eder ve bu imaj tarafından telkin edilir.

Şimdiye kadar söylemekte olduğum şeyi daha açık hale getirmek gerekirse, Sellars ve Quine’in görüşlerini eleştirmenlerine cevap vermeksizin tartışmanın hiçbir yolu yoktur. Üzerinde durulacak ve onların karşılıklı, centilmence adil bir savaş içinde, “verilmiş olan” ile “analitik olan”ın hakkından geldiklerini gösterecek hiçbir nötr zemin yoktur. Yapabileceğimiz en iyi şey, onların söz konusu geleneğe yönelik eleştirilerinin pür formunu eleştirmenlerinin (ve bir dereceye kadar Quine ve Sellars’ın kendilerinin) ortaya koyduğu çeşitli mevzu dışı meselelerden ayır-

14 Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 170.

15 W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), s. 42.

mak ve böylelikle doktrinlerinin paradoksal havasını bir parça dağıtmaktır. Müteakip altbölümde, Sellars’ın Verilmişlik Mitine yönelttiği saldırıyı ele alıp, onu dil-öncesi bilinç gibi bir şeyin olmadığı iddiasının imalarını “bebeklere yapılan haksızlıktan” (unfair to babies) ayırmaya çalışacağım. Ardından, Quine’ın dil ile olgu arasındaki ayırma saldırısını ele alacak ve bu saldırıyı, onun tercümenin ve *Geisteswissenschaften*’ın “belirsizliği” hakkındaki talihsiz indirgemeci iddialarından ayırmaya çalışacağım. Sellars ve Quine’ın doktrinleri saflaştırıldıkları zaman, şu müstakil iddianın tamamlayıcı ifadeleri gibi görünürler: “bilginin doğasıyla ilgili [hiçbir] açıklama” gerçeklikle ayrıcalıklı ilişkileri bulan bir temsil teorisine dayanmaz. Bu iki filozofun eserleri, en nihayet, Locke’un açıklama ile haklı kılma arasında yaptığı karıştırmayı ifşa etmemizi ve “bilginin doğasına ilişkin bir yorumun” niçin en iyi durumda insan davranışının bir tasviri olduğunu açık hale getirmemizi mümkün kılar.

3. Dil-Öncesi Bilinç

“Empirizm ve Zihin Felsefesi”nde Sellars, “psikolojik nominalizmi” şöyle formüle eder:

türlerin, benzerliklerin, olguların vb bilincinin tamamı, kısacası soyut kendiliklerin bilincinin tamamı – aslında tikellerin bilincinin tümü – linguistik olaylardır. Buna göre, dolayumsuz tecrübeye özgü şeyler olarak bahsi geçen bu türler, benzerlikler ve olguların bilinci bile dil kullanımının kazanılması sürecini gerektiren birşeydir.¹⁶

Ham hislerin varoluşu – acılar, bebeklerin renkli objelere bakarken duydukları her çeşit his – bu doktrine karşı apaçık bir itiraz teşkil eder. Bu itiraza karşı çıkmak için Sellars, ayırt edici-

16 Sellars, *Science, Perception and Reality*, s.160.

davranış-olarak-bilincinde olma ile kendisinin “sebeplerin, haklı kılmanın ve bir kimsenin söylediği şeyi haklı kılmasının mantıksal alanı içinde” kalan bilincinde olma diye adlandırdığı bilincinde olma arasındaki ayrımı yardıma çağırır. (s.169) İlk anlamıyla farkındalık sıçanlar, amipler ve bilgisayarların sergilediği bilincinde olmadır: bu sadece güvenilebilir uyarıdır. İkinci anlamıyla bilincinde olma ise sadece, davranışlarını, diğer cümlelerin ifade ettiği şeyi haklı kılma niyetiyle cümlelerin ifade ettiği şey olarak yorumladığımız varlıklar tarafından sergilenir. Bu son anlamıyla bilincinde olma haklı kılınmış doğru inançtır, yani bilgidir; fakat ilk anlamıyla uyarana karşılık verebilme kabiliyetidir. “Epistemoloji ve Zihin Felsefesinin” ana kısmını oluşturan şey, bu kabiliyetin bilgi için bir *temel* değil, nedensel bir şartı yerine getirdiği argümanıdır. Bu görüşün, tikellerin ya da kavramların bilgisinin zamansal olarak önermelerin bilgisinden önce gelmediği (tersine daima tikellerin ya da kavramların bilgisinin önermelerin bilgisinden doğduğu) ve bu yüzden dil-öğreniminin ve önermeye dayanan bilginin önermeye dayanmayan temelinin empirist yorumlarının kaçınılmaz olarak yanlış yola sevkedici olduğu yolunda doğal bir sonucu vardır. Bu argümanın can alıcı öncülü, önermeye dayalı olmayan haklı kılınmış inanç türünde bir şeyin olmadığı ve önermeler arasındaki ilişkiye dayanmayan haklı kılma gibi bir şeyin bulunmadığıdır. Bu yüzden, “bu kırmızı bir nesnedir” ya da “kırmızılık bir renktir” bilgimizi (bilgimizin nedensel şartı olmaya karşıt olarak) “temellendiren” bir şey olarak kırmızılıkla veya kırmızılığın bir özellemesini yakından tanımamızdan sözetmek daima yanlıştır.

Hem çocuklar hem de fotoelektrik hücreleri kırmızı nesneleri ayırır; fakat dil-öncesi çocukların fotoelektrik hücrelerinin bilmedikleri anlamda “kırmızının ne olduğunu bildikleri” düşünülür. Fakat çocuk, eğer her şeyin bilincine varma “lingüistik bir olay” ise, acının ne olduğunu nasıl bilebilir? Bu noktada Sellars bir başka ayrıma ihtiyaç duyar. Bu kez ayrım, “X’in ne gibi bir şey olduğunu bilme” ile “ne tür bir şeyin ‘X’ olduğunu bilme” arasındadır. İkincisi, X’lik kavramını, X hakkındaki iddiaları hak-

lı kılacak şekilde diğer kavramlarla ilişkilendirmeyi gerektirir. Sellars’ın bir kavrama sahip olmanın bir kelimeyi kullanmak olduğu yolundaki Wittgensteinci görüşüne göre, bu iki kabiliyet aynı kabiliyettir. Buradan çoğuna sahip olmaksızın tek bir kavrama sahip olamayacağımız ve bu tür bir şeyin farkına vardığımız için bir şeyin kavramına sahip olamayacağımız” sonucu çıkar; zira “bir tür şeyin farkına varma kabiliyetine sahip olmak, daha önceden bu türde bir şeyin kavramına sahip olmak demektir”. (s.176) Fakat “bir türde bir şeyin farkına varmak” yalnızca ona ayırt edici şekilde tepki de bulunmak değil, aynı zamanda bir tanım altında onun bilincine varmaktır. O halde, acının ne *türde* bir şey olduğunu bilmeksizin ya da ne türde bir şey olduğunun bilincine varmaksızın *ne* gibi bir şey olduğunu bilmek ne anlama gelir?

Bu sadece acısı *olmak* demektir. Burada kaçınılması gereken tuzak, sadece, çocuğun zihni dil, kavramlar, tanımlamalar ve önermelerle aydınlandığında vuku bulan bir iç aydınlanmanın varolduğu ve çocuk anlaşılmas sesler çıkardığı ve yazılar yazdığı zaman bu aydınlanmanın vuku bulmayacağı nosyonudur. Çocuk aynı şeyi *hisseder* ve dil öğrenmeden önce ve sonra onun kendisi için *aynı* acı olduğunu hisseder. Dil öncesi dönemde çocuğun, şayet o hayatının sonraki dönemlerinde hakkında çıkarıma dayalı olmayan raporlar verebileceği türde bir şeyse, hissettiği şeyi bildiği söylenir. Bu gizil yetenek, onu fotoelektrik hücrelerinden ayıran şeydir; daha fazla duyarlılığa sahip olması değil. Bu yüzden o havadaki oksijen yokluğuna, aşırı hızlı molekül hareketlerine, beyindeki grift alfa-ritimlerine ve buna benzer şeylere anında karşılık verebilir, fakat bununla ilgili vokabüleri kavramadan ve kavramaya başlayıncaya kadar “onların ne olduğunu bildiği” söylenemez. Fakat boğulma, ısı, ekstaz, acı, ateş, kırmızılık, ebeveyn düşmanlığı, anne sevgisi, açlık, gürültü vb dilden önce “bilinir” ya da bunlar gündelik konuşmada zaten vardır. Onlar *sahip olunarak* ya da hissedilerek bilinir. Onlar sınıflar halinde tasnif edilmeksizin ya da herhangi bir tarzda başka herhangi bir tezle ilişkilendirilmeksizin bilinirler.

Sellars’a göre “acının (ya da kırmızının) ne gibi bir şey olduğunu bilme” nosyonuna itiraz etmek için hiçbir neden yoktur; çünkü şayet acı hissetmenin nasıl bir his olduğunu bilme ile acının ne türden bir şey olduğunu bilme arasında bir bağlantı var olmuş olsaydı, bu sadece Verilmişlik Mitini destekliyor olur ve psikolojik nominalizmle çelişirdi. Fakat biricik bağlantı öncekinin sonraki için yetersiz ve gereksiz nedensel şartı oluşturduğudur. Bu kırmızılığın nasıl bir şey olduğunu onun maviden farklı bir renk, yani bir renk vb olduğunu bilmeden bilebileceğimiz yolundaki apaçık nedenden dolayı yetersizdir. Gereksizdir, çünkü doğuştan kör olsak ve kırmızılığın nasıl bir şey olduğunu *bilmesek* bile, kırmızılık hakkında pek çok şey bilebiliriz. Kendisi hakkında ham hislere sahip olmadığımız şey hakkında konuşamayacağımız ve onu bilemeyeceğimiz fikri ne kadar yanlış ise, onlar hakkında konuşamıyor olsak bile yine de haklarında haklı kılınmış doğru inançlara sahip olabileceğimiz fikri de aynı ölçüde yanlıştır. Dile özel olan şey, onun “tecrübemizin niteliğini değiştirmesi” ya da “bilince ilişkin yeni ufuklar açması” veya “önceki bilinçsiz çeşitliliğin sentezini yapması” ya da bir başka türde “iç” değişim meydana getirmesi değildir. Dil kazanımıyla vuku bulan şey, mensuplarının iddialarının ve diğer eylemlerinin meşruiyetinin bir başka iddia ya da eylemin meşruiyetiyle mübadele edildiği bir cemaate girmemize imkân sağlamasıdır.¹⁷

Böylelikle Sellars, bu geleneksel empirizmi ifade eden kişi olarak görülebilir: şeylerin ne tür bir şey olduklarını bilmek, önermeler öne sürerek haklı kılma sorunu değildir. Empiristin buna, tıpkı Roderick Firth ve diğerlerinin yaptığı gibi, bu görüşün kavramlarla kelimeleri birbirine karıştırdığım söyleyerek cevap vermesi mümkündür.¹⁸ Sellars, Wittgenstein ve dilin önemi-

17 A.g.e., s.169 ile karşılaştırm: “Bir epizodu ya da bir bilme epizodu olarak bir hali karakterize ederken, bu epizod ya da hal ile ilgili empirik bir tasvir sunmayız; onu mantıksal nedenler, haklı kılma ve söylenilen şeyin haklı kılınabilirliği alanına yerleştiririz.

18 Bakınız, Roderick Firth, “Coherence, Certainty and Epistemic Priority”; editörlüğünü Roderick Chisholm ve Robert Swartz’ın yaptığı *Empirical Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J., 1973) adlı kitapta yeniden basıldı. Firth “kavramların tutarlılığı teorisi”nin yarattığı

ni “abartan” diğer felsefecilerin, bir kavrama sahip olmanın bir kelimenin kullanımına sahip olmak olduğunu varsayarak, psikolojik nominalizm lehine sorunu halledilmiş farz ettikleri söylenir. Sellars şu dilemmayla bir kez daha karşılaşır: ya nesneler sınıfına ayırt edici biçimde karşılık verebilen herhangi bir şeye (mese-la, otomatik pikap) kavramlar bahşedecek ya da kavramsal düşünce ile onun ilkel öncelleri arasındaki ayırım çizgisini niçin bir dil edinmiş olma ile halen dil öğreniyor olma arasındaki ayırım çizgisinden farklı bir yere çektiğinizi açıklayacaksınız. Bu dilemma, makineleri çıkarıp bebekleri dahil etmek için ilkinden [ham hisler, çev] yoksunluğu ve sonra da bebeklerin sahip olduğu şeyi önermeye dayalı bilgiye benzetmek için ikincisinin [ayırt etme yeteneği, çev] mevcudiyetini kullanmak suretiyle, geleneksel verilmişlik nosyonlarının ham hislerle ve ayırt etme yeteneğiyle paralel geliştiği olgusunu vurgular. Bu konuyla ilgili olarak Sellars ve eleştirmenleri arasındaki tartışma şöyle özetlenebilir: Kavramlaştırmayı bir sınıflandırma ya da haklı kılma meselesi olarak kabul edebilir miyiz? Sellars, dil-kullanıcılarının verili bir kalemin hangi sınıfa sokulması gerektiği konusunda tartışırken yaptıkları tarzda, sınıflandırmaları diğer sınıflandırmalarla ilişki

bir problemi çözmeye çalışır; yani, tezat kavramı “‘kırmızıdır’ olan bir kavrama sahip olmadıkça ‘kırmızı görünüyor’u tam olarak anlayamayacağımıza göre, ‘kırmızıdır’ kavramına sahip olmadan önce (C. I. Lewis’nin “duyu anlamı” doktrininin gerektirdiği gibi) “kırmızı görünüyor” kavramına sahip olmak mantıksal açıdan imkânsız olurdu” (s.461) Firth şöyle devam eder:

temel paradoks, şayet kavramlarla onları ifade etmekte kullanılan kelimeleri birbirine karıştırmazsak kolayca çözülebilir. Bir çocuğun “kırmızı” kelimesini ona kırmızı *gibi* görünen şeyler için tutarlı tarzda ilk kullanmaya başlaması genetik bir olgu, ancak felsefi imaları bulunan genetik bir olgudur...Bunu “kırmızı görünüyor” kavramının “ilkel formu” olarak adlandırmak, bir anlamda çocuğun sadece kırmızı görünen şeyleri gerçekte kırmızı olan şeylerden ayırmaya kadar erişkinlerin kullanımını *tam olarak* anlayamayacağını kabul etmek demektir; fakat çocuğun daha sofistike bir kavramını edinince [önceki, çev] ilkel kavramını bir şekilde *kaybetmiş olduğunu* varsayamayız. (ss. 461-462)

Ryle-Sellars-Wittgenstein’in kavramlara sahip olmakla kelimeleri kullanmayı özdeşleştirmelerine karşı daha detaylı bir polemik için Brand Blanshard’ın *Reason and Analysis* (La Salle, III.,1962)inin, ix bölüme bakınız. Firth’ün “ilkel kavram” nosyonuna benzer bir şey William S. Robinson’un Sellars eleştirisi tekrarlanır. “The Legend of the Given,” *Action, Knowledge and Reality*, ed. H.N. Castaneda (Indianapolis, 1975), ss. 83-108.

içine soktuğumuz zaman sahip olduğumuz şeyi gösterecek bir başka terime sahip olduğu sürece otomatik-pikapları ya da onların protoplazmik karşı parçalarını kavramlarla teçhiz etmek isteyenlere, *kavram* teriminden vazgeçeceğini söyleyebilir. Bir kez daha, Sellars haklı kılmanın sosyal pratik meselesi olduğunu ve sosyal pratik meselesi olmayan her şeyin insan bilgisinin *haklı kılınmasını* – onun *kazanımını* anlamada ne kadar yararlı olursa olsun – anlamaya hiçbir katkı sağlayamayacağını söylemek konusunda geri adım atar. Sellars, naturalist ve genetik yanlışların şu görüşe yol açacak şekilde geleneksel empirizmde bir araya getirildiğini düşünür: Şayet yalnızca çocukluk dönemindeki gelişmelerimizin evrelerini bilince taşıyor olsaydık doğaya tam ve kusursuz bir şekilde ayna tuttuğumuz için kendimizi tebrik edecek (ya da kendi başarısızlığımız için feryat figan edecek) daha iyi bir konumda olabilirdik. Descartes’ın düşünce ile hissi birleştirmesiyle kafaları karışan, Locke’un balmumu tabletinin el değmemiş masumiyetiyle şaşkına dönen, eğer hakikat/doğru kusursuz ise o zaman kesinlik hiçbir yerde yoktur fikriyle dehşete düşen empiristler, “kırmızılık hissi nasıl bir şeydir”e doğal dünyaya ilişkin bilginin anahtarı olarak yapışmışlardır. Sellars’a göre bu, yemeği geciktiğinde bebeğin hissettiği şeye, ortak moral bilincin anahtarı olarak yapışıp kalmasına benzer.

Özetle, Sellars’ın psikolojik nominalizmi ne zihninin nasıl işlediği ile, ne bilginin bebeğin kalbinde nasıl doğduğu ile, ne “kavramların doğası” ile, ne de diğer olgu durumları ile ilgili bir teoridir. O, olgular ile kurallar arasındaki farklılık hakkındaki bir mütalâa; oyunun bu kurallarla oynandığı bir cemaate girdiğimiz zaman, yalnızca epistemik kurallar altında iş görebileceğimiz sonucu hakkında bir mütalâadır. Şimdiye kadar en ilkel formunda bile varolmadığı halde, bilginin, bilincin, kavramların, dilin, çıkarımın, haklı kılmanın ve mantıksal nedenler alanının dört yaş civarında her nasılsa çocuğun omuzlarına çöktüğü iddiasıyla karşı karşıya kaldığımızda duraksayabiliriz. Fakat o zamana dek en ilkel formunda bile mevcut olmadıkları halde, haklar ve sorumluluklar kümesinin on sekizinci yaş gününde üzerine yüklenece-

ği düşüncesinde tereddüt etmeyiz. Bu son durum, gayet tâbiî, ilkinden daha açık ve seçik bir durumdur; zira burada önceki durumun bir yetişkinin nedensel ifadesini (mesela, “genç çocuk hakkında konuştuğu şeyin ne olduğunu bilir”) muhafaza ettiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ne var ki her iki örnekte de vuku bulan şey, kişinin diğerleriyle ilişkilerinde meydana gelen bir değişimdir; bu tür yeni ilişkilere girmesi *uygun olan* kişinin içinde meydana gelen bir değişim değil. Dört yaşında bilgiye sahip olunacağını fakat bir yaşında olunamayacağını düşünürken, yasanın on sekiz yaşında evlenilebileceği fakat on yaşında bunun mümkün olamayacağı yolundaki ifadesini kabul ederken *yanılabileceğimizden* daha fazla *yanılmış* değil gibiyiz. Yasal sorumluluk yaşını bu kadar küçük bir yaş olarak tayin etmek ne kadar yersiz ise dört yaşın gevezeliklerini ciddiye almak o kadar *yersizdir*; fakat bilginin (ya da sorumluluğun) nasıl “işlediği” ile ilgili daha derin hiçbir anlayış bu meseleleri bir karara vardırnamayacaktır.

Bu yüzden Sellars’tan “dil ile düşünce arasındaki ilişki hakkında bir teori” için argümanlar öne sürmesi beklenmemelidir; çünkü düşünceler hem dille, beyin-hallerine ya da başka şeylere zorunlulukla bağlı olabilen hem de (empirik psikolojinin ihtiyaçlarına bağlı) olmayabilen iç episodlardır. Bir *epistemolog* olarak Sellars iç episodlarla ilgili bir teori sunmaz. Bunun yerine, geleneksel, davranışçı olmayan “epistemoloji” nosyonunun, bu tür episodlar hakkında yapılan bir açıklamanın belli türden iddialar öne sürme hakkıyla ilgili bir açıklamayla karıştırılmasından başka bir şey olmadığına dikkat çeker. Bu, felsefenin (ve özellikle, “zihin felsefesinin”) daha yüksek bir eleştirel görüş noktası temin ederek iddialarımız konusunda meslektaşlarımızın değerlendirmelerinin bize verdiği güveni arttırmayacağı ya da azaltmayacağı görüşünü benimsemek demektir. Sellars’ın psikolojik nominalizmi, zihnin ne olduğu ya da ne olmadığı hakkındaki bir tez olarak davranışçılıktan çıkmaz. Onun psikolojik nominalizmi yalnızca, yukarıda tanımlanan anlamıyla, yani epistemolojik holizmden ayırt edilemez bir şey olması anlamında epistemolojik davranışçılıktan çıkar. Bu anlamıyla davranışçı olmak, sadece

herhangi bir zihin olayını ya da bütün zihin olaylarını ve fakülteleri “tamamen birbirinden ayırmak” ve iddialarımızı haklı kılma pratiklerimizi empirik ya da “ontolojik” temel gerektirmeyen şeyler olarak görmek demektir.¹⁹

Epistemik otoritenin kaynağı olarak bir kez daha cemaate dönmüşken, bu altbölümü, bir ham hissin ne menem bir şey olduğuyla ilgili kavramsal ve dil dışı bilginin bile cemaate potansiyel üyelikleri bulunan varlıklara atfedildiğini bir kez daha vurgulayarak bitireceğim. Bebekler ve daha ilgi çekici türden hayvanların (kimsenin duygularının olduğunu düşünmediği fotoelektrik hücreleri ve hayvanlar – mesela dil balıkları ve örümcekler gibi) “yalnızca uyarıcılara tepki veren” varlıklar değil, “hislere sahip varlıklar” olduklarına inanılır. Bu, bizi insanî herhangi bir şeyle birleştiren bu tür bir cemaat duygusu temelinde açıklanmalıdır. İnsansı olmak bir insan yüzüne sahip olmaktır ve bu yüzün en önemli parçası bir bütün olarak yüze uygun ifadelerle eş zamanlı cümleler dile getirdiğini tahayyül edebildiğimiz ağızdır.²⁰ Sağduyuya dayanarak bebeklerin ve yarasaların acının ve kırmızının nasıl bir şey olduğunu bildiklerini fakat moleküllerin hareketinin ya da mevsim değişmelerinin nasıl gerçekleştiğini bilmediklerini söylemek, tıpkı ağızlarını açıp ilk konuda konuşacaklarını fakat ikincisi hakkında bunu yapamayacaklarını kolaylıkla tahayyül edebileceğimizi söylemeye benzer. Ancak ve ancak üstüne kırmızı ışık tuttuğumuzda “kırmızı” diye bağırان (teybe bağlanmış bir foto elektrik hücresinden oluşan) bir makinanin kırmızının nasıl bir şey olduğunu *bilemeyeceğini* söyle-

19 Sekizinci bölümde zihin felsefesi ile epistemoloji (ya da, daha kapsamlı olarak, insana ilişkin herhangi bir bilimsel ya da metafizik tasvir– lingüistik ya da başka türden – ile insanın eylemlerinin haklı kılması hakkındaki herhangi bir düşünce) arasındaki ilişkiye yönelik bu tavrın, Wittgenstein’in *Investigations*’daki çabaları için merkezî olduğunu iddia etmiştim. Öyle sanıyorum ki, Sellars’ın insanı tasvir etme ile onu yargılama arasındaki ayrımı kendine özgü bir biçimde kullanması gibi, bu da *Tractatus*’un olgu-ifade etmeyi dilin diğer bütün kullanımlarından kesin bir biçimde ayırmasının doğal sonucudur.

20 Wittgenstein’in insan bedeninin insan ruhunun en iyi resmi olduğu görüşünün gücünün ve sonuçlarının iyi bir açıklaması için bakınız, Virgil Aldrich, “On What It Is Like To Be a Man”, *Inquiry* 16 (1973), 355-366. Keza bakınız, Stuart Hampshire, *Thought and Action* (London, 1959), I. bölüm.

mek, makineyle sohbeti sürdürmeyi düşünemeyeceğimizi söylemektir. Protoplazmadan oluşan (ve donatılmaları gereken konuşma merkezleri dışında işlemeye hazır olan) androidlerin kırmızısının nasıl bir şey olduğunu bilip bilmediklerini *bilemeyeceğimizi* söylemek, sübjektivitenin doğasıyla ilgili bilimsel ya da felsefî şaşkınlığı itiraf etmek anlamına gelmez.²¹ Bu yalnızca belki bir gün sohbetin katılımcıları olabilecek gibi görünen insan yüzlü şeylerin, “hislerinin” bulunduğu genellikle inanıldığını söylemektir; fakat bu şeylerin nasıl bir araya getirildikleri konusunda çok fazla şey bilirsek, onları potansiyel partnerler olarak düşünmeye bile istek duymayabiliriz.²²

Bu – dilimizin potansiyel ya da muhayyel konuşucularına teşmil edilen bir lütuf olarak – dil-öncesi bilincinde olma özneliliği görüşü, bebeklere ve daha değerli hayvan türlerine zarar vermeye karşı geliştirilen ahlakî yasakların, onların hislere sahip olmalarıyla “ontolojik olarak” “temellendirilmemeleri” doğal sonucuna sahiptir. Öyle olmasa da, bir başka yol daha vardır. Ahlakî yasaklar muhayyel sohbet/söyleşi imkânına dayanan bir cemaat duygusunun ifadeleridir ve his özneliliği bu yasakların hatırlatıcısı dışında bir şey değildir. Bu, zihin filozofları dışında hiç kimsenin, acı ya da kırmızılık ham hissinin koalalar için bizim için olduğundan daha farklı olup olmadığının kaygısını taşımadıkları, ancak hepimizin bir koalayı kıvrandırken gördüğümüzde üzüldüğümüz vurgulanarak anlaşılabilir. Bu olgu bizim ya da ko-

21 Hilary Putnam, “Robots: Machines or Artificially Created Life?”, *Modern Materialism*, ed. J.O'Connor (New York, 1969), özellikle.s.262: “...sorun şu: Robotlar bilinçli midir? Kendi adımıza, robotları lingüistik cemaatimizin üyeleri olarak kabul etmek ya da kabul etmemek konusunda bir karar vermeliyiz.”

22 Bu ne bizim bunu düşünmeye isteksiz olmakta *haklı* ne de haksız ve hatalı olduğumuz anlamına gelir. Sadece biyologların ya da psikologların hemcinslerine karşı tavırlarında “tetkik etmek amacıyla cinayet işleyebilecekleri” yolundaki geleneksel korkuya dikkat çekmek istedim. Bir şeyin davranışını onun iç yapısına dayanarak tahmin etmede özellikle iyi olduğumuz zaman ona karşı “objektif” olmaya – başka bir deyişle, onu bir *pour-soi* ve “bizden biri” olarak kabul etmekten ziyade bir *en-soi* olarak kabul etmeye – eğilimli *oluruz*. Filozofların, bu baştan çıkarıcı eğilim haklı ya da haksız bulunduğu, hakkında söyleyecek pek fazla şeylerinin olmadığını düşünüyorum. Ne var ki Romancıların ve şairlerin söyleyecek çok şeyi vardır.

alanın çektiği acının “onun davranışından başka bir şey” olmadığı anlamına gelmez; bu sadece kıvranmanın, koalanın bizden yardım istediğini tahayyül etme yeteneğimizin, koalanın içinde olup biten şeyden çok daha önemli olduğu anlamına gelir. Domuzların zekâ testlerinde aldıkları puan koalalardan çok daha yüksektir; fakat domuzlar pek de insanların kıvrandıkları tarzda kıvrılmazlar ve domuzun yüzü gündelik sohbete eşlik eden mimik ifadeleri için doğru bir model değildir. Bu yüzden domuzları kesmeleri için mezbahalara gönderir, fakat toplumları koalaları koruması için eğitiriz. Bu Moronların (ceninin, Aborjin kabilelerinin ya da Merihlilerin) yurttaşlık haklarını genişletmekten ya da reddetmekten daha “irrasyonel” bir şey değildir. “Olguların” keşfine dayanan tasım formasyonu ve “Acı en az düzeye inmelidir” ya da “Akıl sahibi canlı, güzel ama akıl sahibi olmayan varlıklardan her zaman daha değerlidir” gibi ilkelerin tatbiki olarak görüldüğünde rasyonalite, bir mittir. Yalnızca her moral duyarlılığın ve gerçekte her türden duyarlılığın alıcısındaki objektif bir niteliğin kabulüne dayanması gerektiğini söylemeyi gerektiren Platoncu dürtü, bizi koalaları, beyazları ya da Merihlileri ele alış tarzımızın bir “moral ilke meselesi” olduğunu düşünmeye sevkeder. Zira ilkelere başvuruyla keşfedilmesi gereken “olgular”, koalanın ya da beyaz insanın “hisleri” söz konusu olduğunda, duyarlılıktan bağımsız bir şekilde keşfedilebilir değildir.²³ Sınır durumlarında hissettiğimiz duygular tahayyül gücümüzün canlılığına ya da zayıflığına bağlıdır. Yalnızca, felsefede iç güdüyle inandığımız şey için iyi sebepler verebileceğimiz bir disiplin sahip olduğumuz nosyonu, “daha dikkatli felsefî analizin”

23 Ahlak filozoflarının, değerden ziyade onur sahibi, varlıklar arasında mutluluğu en yüksek düzeyde olması gereken, henüz cehalet içindeyken bile kendi şansını kendisi yaratması gereken varlıklardan biri olarak vb. kimin moral fail sayılacağına belirlenmesine pek az katkıda bulundukları yolunda kötü bir şöhretleri vardır. Sellars, bu temayı epistemik bir cemaatin tüm üyelerinin etik bir cemaatin üyeleri –epistemik refahı arttıracak öznelarası niyetin *sans phrase* refahı arttıracak öznelarası niyeti imâ edip etmediği – de olup olmadıkları sorusu bakımından kısa ve sonuçsuz kalacak bir şekilde tartışır. (*Science and Metaphysics* [London and New York, 1968], s. 225) Holizmin meta-etik ve zikredilen Platoncu dürtü üstüne etkisi için, bkz., J. B. Schneewind, “Moral Knowledge and Moral Principles”, *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey (London and New York, 1970).

merhametsizlik ile aptallığa varan duygusallık arasında bir çizgi çekmemize yardım edeceğini düşünmemize yol açar.

Hayvanların bir şeyin nasıl bir şey olduğu ile ilgili bilgisinin haklı kılınmış doğru inanç ile ilişkisiz fakat moralle ziyadesiyle ilgili olduğu yönündeki bu iddia, insanların ve yarı-insanların içlerinde de olup biten şeyden çok dışlarında olup biten şeyle (ve özellikle cemaat içindeki yerleriyle) açıklanması gerektiği şeklindeki Sellarsçı nosyonu takip eder. Descartes’ın, metodolojik solipsizmi kesin ve profesyonel düşünmenin mihenk taşı haline getirmesinden bu yana, filozoflar idrakin, ahlakın, estetik zevkin ve bireyin içindeki başka şeylerin “temelini” bulmak istediler. Zira, toplumda bireylerin koymadıkları herhangi bir şey nasıl varolabilir ki! Ancak Hegel’den sonradır ki filozoflar kendi toplumundan bağımsız bireyin hayvandan daha hayvani bir varlık olduğu nosyonu ile meşgul olmaya başlamıştı. Bu görüşün tarihselci ve rölativist imalarını değil, fakat anti demokratik imalarını dile getirmek, Hegelci düşünce modlarının analitik felsefenin katı çekirdeği – epistemoloji, dil felsefesi ve zihin felsefesi – üstünde etkili olmasını zorlaştırmaktır. Fakat Sellars’ın “Empiricism and the Philosophy of Mind” [Empirisizm ve Zihin Felsefesi]’ı, – kendisini “başlangıç niteliğinde *Meditations Hegeliennes*”²⁴ olarak tanımlamıştır – ham hisleri dikkatle incelemeyi, haklı kılınmış doğru inancı bağımsız olarak ele almayı ve ham hisleri ayrıcalıklı temsiller olarak statülerinden mahrum bırakmayı başarır. Böylelikle epistemolojide davranışçılığın, empirist epistemolojiyi mümkün ve gerekli bir şey haline getiren açıklama ile haklı kılma arasındaki karıştırmadan nasıl kaçınabileceğini gösterir. Yedinci ve sekizinci bölümlerde empirizmin reddinden doğan kamusal olanın özel olana önceliğine yapılan vurguların daha Hegelci ve Heideggerci dökonstrüksiyon projelerine giden yolu nasıl açtığını göstermeye çalışacağım.

24 Sellars, *Science, Perception and Reality*, s.148.

4. “İde” “İdesi”

Sellars’ın Verilmişlik Mitine saldırısının bebeklere ve hayvanlara şefkatli davranmakla ve dolayısıyla ortak moral bilinçle bağdaşan bir şey olduğunu öne sürdükten sonra, şimdi Quine’in “‘ide’ ‘idesi’”ne ve dil ile olgu arasındaki ayrıma saldırısının *Geisteswissenschaften* [*İnsan Bilimleri*]’in entelektüel itibarıyla bağdaşan bir şey olduğunu öne süreceğim. Quine’in “tercümenin belirsizliği” ve “referansın anlaşılabilirliği” doktrinleri, onu, anlamı ifadelere, inançları insanlara ve istekleri kültürlere atfetmenin hiçbir “olgu durumu” içermediğini iddia etmeye götürdü. Bir kez daha burada da bazı ayrımların, moraliteyi ve yüksek kültürü “objektif hakikatten/doğrudan” yoksun bırakmak yerine temeli onlar için açık hale getiren bir şey olarak görmemize imkân sağlayarak epistemolojik davranışçılığın farzedilen karşı-sezgisel sonuçlarını muhafaza edeceğini düşünüyorum.

Quine’in “‘ide’ ‘idesi’” dediği şey, dilin, bir ifadenin ne anlama geldiğini söylemezden ya da konuşmacıların dil davranışını yorumlamazdan (mesela, onlara inançlar, arzular ve kültürler atfetmeden) evvel, “içte” keşfedilmesi gereken bir şeylerin ifadesi olduğu görüşüdür. Bu fikirden vazgeçmek aynı anda hem mantıkçı-empirist “anlam bakımından doğru” nosyonundan hem de Oxfordçu “kavramsal doğru” nosyonundan vazgeçmek demektir; çünkü kendilerinden doğruların çıkarılabileceği anlamlar ya da kavramlar yoktur. “Kavram” kavramına karşı takınılan bu tavır, Kant’ın zorunlu doğrular (tek başına kavramlara bakılarak belirlenebilen [analitik doğru] ya da tek başına sezginin pür kavramları ve pür formlarına bakılarak belirlenen doğrular[sentetik a priori hakikat]) ile muhtemel (contingent) doğrular (empirik sezgilere referansı gerektiren doğrular) arasında yaptığı ayrımı ıskartaya çıkarmayı mümkün kılar. Fakat Quine kavramları ve anlamları sadece bir niyet türü olarak kabul eder ve niyetlerin *hepsini* ortadan kaldırmak ister. Bu yüzden, sözün gelişi “anamların”, “inançların” ve “arzuların” hiçbir davranışsal muadilleri

olmadığını (Brentano ve Chisholm’un da, hakikatin özünü geleneksel zihin-beden düalizmi içinde muhafaza etme çabası içinde göstermeye çalıştıkları gibi) kabul ederek Quine, bunun, “inanç” ve “arzu” nosyonlarının (“bilimsel” amaçlar açısından) “kavram” ve “sezgi” nosyonları kadar gereksiz olduğunu gösterdiği sonucunu çıkarır:

İnsan Brentano’nun tezini ya niyetsel/yönelimsel deyimlerin vazgeçilemezliğini ve otonom bir niyet biliminin önemini gösteren ya da niyetsel/yönelimsel deyimlerin temelsizliğini ve bir niyet biliminin beyhudeliğini gösteren bir tez olarak görebilir. Ben Brentano’dan farklı olarak ikinci tavrı benimsiyorum. Niyetsel/yönelimsel kullanımı nominal değeriyle kabul etmenin, tercüme ilişkilerini, ilkece konuşma yönelimleri/yatkınlıkları totalitesiyle bağlantısı belirsiz olsa da, bir biçimde objektif bakımdan geçerli bir şey olarak postüla etmek olduğunu görürüz. Bu postüla etme bilimsel öngörüde, şayet onun için bahsolunan tercüme ilişkilerinin semantik ve niyetin anadili tarafından varsayıldığından daha iyi temeli yoksa, pek az kazanç vaad eder.²⁵

Quine bu anti-niyetselliğin/yönelimselliğin, analitikliğe karşı yürüttüğü polemikle özdeş olduğunu düşünür. Ne var ki bu ikisi aynı şeyler değildir. “Two Dogmas of Empiricism”in [Empirizmin İki Dogması, çev] yazarının, kavramların ve anlamların eğer davranışımızın açıklamalarını vermek için koyulmuşlarsa zararsız olduklarını ve yalnızca özel türde bir hakikatin ve muayyen iddialara yönelik özel türde bir otoritenin kaynağı olarak ele alındıkları zaman zararlı hale geleceklerini söylemesi *gerekirdi*. Özellikle, ondan, dilleri başka bir tarzda tercüme etmek (ya da aynı dil davranışını öngören eski alternatif inançlar ve arzular dizisi yerine bir başka diziye atıfta bulunmak) yerine belli bir tarzda tercüme etmek için öne sürülen sebepler, sadece kendi iç tutarlılıkları ve tercüme ile niyetsel/yönelimsel hallerin isnadı olarak bu tür pratiklerin sosyal yararlılıkları yoluyla haklı kılındık-

25 W.V.O.Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960), s. 221.

larını söylemesini beklerdik. Quine yararlılığı tasdik eder, fakat “‘Hund’ Almanca’da ‘köpek’ demektir” ve “Robinson Tanrıya inanır” gibi ifadelerde sunulan hakikat türünün “olgu durumlarını” dile getiren hakikat türü olmadığını vurgulamanın felsefî açıdan önem arz ettiğini düşünür.²⁶ Bu yüzden bize konvansiyon/mutabakat yoluyla doğrulanan doğru/hakikat ile duyu algısı yoluyla doğrulanan doğru/hakikat arasındaki eski pozitivist ayırım yerine uygunluk olarak doğru/hakikat ile mütakabiliyet olarak doğru/hakikat arasında bir ayırım sunar. Anlamlar, inançlar ve önermelerle ilgili doğrular, her nasılsa, gerçekte terimin güçlü anlamında doğrular değildirler – pozitivistlerin zorunlu doğruların gerçekte “dünya hakkında” olmadığını söylemeleri gibi.

“İki Dogma”ın holizmi ve pragmatizmi, iki hakikat/doğruluk türü arasındaki bu ayrımı, saldırdığı eski ayrımlar kadar sürdürülmesi zor bir ayırım haline getirmiş görünüyor. Quine’ın eleştirmenlerinin çoğu bu hususa dikkat çekerek, onun bu ayırım üstündeki ısrarını geleneksel empirizmin baş ağrısı olarak teşhis etmişlerdir.²⁷ Bu eleştirilerin çoğuyla uzlaşıyorum ve (bu eleştir-

26 *Words and Objections: Essays on the Work of W.V.O. Quine*, ed. Donald Davidson ve Jaakko Hintikka (Dordrecht, 1969), s. 303.bakınız. Burada Quine şöyle söyler:

doğanın geçmişte ve gelecekte bilinen ve bilinmeyen, gözlemlenen ve gözlemlenmeyen hakikatlerinin totalitesini.....düşünün. Tercümenin belirsizliği hakkındaki bu görüş doğaya ilişkin bütün hakikate, bu hakikate bile karşı duran bir görüştür. Tercümenin belirsizliğinin tatbik edileceği yerin gerçek tercih sorunu olmadığını söylerken demek istediğim şey şudur; bir doğa teorisinin kabul edilmiş belirlenimi-altında (under-determination) bile meseleyle ilgili hiç bir olgu yoktur.

27 Bu türde en ünlü eleştiri Chomsky’nin *Words and Objections* içinde yer alan “Quine’s Empirical Assumptions” adlı yazısıdır. Ancak bu görüş, en ikna edici biçimde Hilary Putnam tarafından dile getirilmiştir, “The Refutation of Conventionalism”, *Nous* 8 (1974), s. 38: “Eğer başka bir sistemden çok bir analitik hipotezler sisteminin kabulü nörofizyoloji, psikoloji, antropoloji vb bilimlerin basitleştirilmesine imkân sağlıyorsa, o zaman “tercüme” ile kastettiğimiz şeyin *bu özelliğe sahip el kitaplarına uygun tercüme* olduğunu niçin söylemememiz gereksin? Putnam haklı olarak Quine’in tercümenin özel belirsizliği doktrinini bir özcülük türünün sonucu olarak teşhis eder. Kabaca, bu, içinde peşinen zamanın fiziğinin vokabülerine yerleştiremeyeceğimiz şeyin sırf “bakanın gözünde”, subjektif uygunluk meselesi olacak kadar özsel olmayan bir şey olduğunu önceden bildiğimiz bir doktrindir. Keza, Christopher Boorse, “The Origins of the Indeterminacy Thesis”, *Journal of Philosophy* 72 (1975), 369-387 ve Richard Rorty, “Indeterminacy of Translation and of Truth”, *Synthese* 23 (1972), 443-462.

menlerin tercümede karşılaşılabileceğimiz her tür “belirsizliğin” aynı ölçüde, zararsız biçimde *Naturwissenschaftenda* da ortaya çıkacağı mütalâasında birleştiklerine dikkat çekmenin ötesinde) onları özetlemeye ya da onların bir sentezini yapmaya çalışmayacağım. Fakat “referansın anlaşılabilirliği” nosyonunu sorgulayarak Quine’ı “mütekabiliyetten” bahsetmeye zorlayan ve onu kendi davranışçılığından ve holizminin Hegelci içerimlerinden uzaklaştıran “empirist” sezgilerle ilgili bir anlayışa ulaşabiliriz.

Quine “Ontolojik Görelilik” argümanını şöyle özetler:

Anlamlı olan şey, bir teorinin nesnelerinin, kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, hangi nesneler olduğunu söylemek değil, tersine nesnelerle ilgili bir teorinin nasıl yorumlanacağını veya bir başka teoriyle nasıl yeniden yorumlanacağını söylemektir.....Mevcut refleksiyonlarımızın bizi değerlendirmeye sürüklediği şey, nesneleri karmakarışık ya da tamamlayıcı renkler içinde görme muammasının ciddiye alınması ve bundan çıkarılacak dersin yaygın bir biçimde uygulanması gerektiğidir. Karşı karşıya kaldığımız relativist tez, tekrar etmek gerekirse şudur: teorinin başka bir teoriyle nasıl yorumlanacağını ya da yeniden yorumlanacağını söylemenin ötesinde, bir teorinin nesnelerinin ne olduğunu söylemek anlamsızdır....İkincil teorilerden ve onların ontolojilerinden bahsetmek anlamlıdır; fakat onun primitif şekilde benimsenmiş ve son tahlilde anlaşılmaz ontolojisiyle birlikte arkaplan teoriye göre anlamlıdır.²⁸

Kafa karıştırıcı “primitif şekilde benimsenmiş ve son tahlilde anlaşılmaz ontoloji” ifadesi olmasaydı, bu relativist tezin Quine’ın Sellars ile paylaştığı bilgi ve bilim yaklaşımının doğal ve yerinde sonucu olduğu düşünülebilirdi. Katıksız holistik bir görüşte, “Gerçekte biz tavşanlara mı yoksa tavşan-durumlarına mı atıfta bulunuyoruz? Formüllere mi yoksa Gödel numaralarına mı?” sorusu, bir arkaplan dile göreli hale getirildiğinde, “Gerçekte uluslardan mı yoksa bireylerin oluşturduğu gruplardan mı bahsediyoruz?” ya da “Gerçekte cadılardan mı yoksa kuruntulu

28 W.V.O.Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969), ss. 50-51.

psikotiklerden mi söz ediyoruz?” benzeri sorular kadar²⁹ ne anlamsız ne de makul kabul edilebilir olurdu. Sonraki sorular onlara bir anlam yüklediğimiz takdirde anlamlı olurlar – yani eğer ilave bir şey cevaba bağlı ise. Onları anlamlı kılabilecek durumlar tahayyül etmek kolaydır; fakat bu tavşan-versus-tavşan-durumu örneğinden dolayı, imkânsız değilse de, zordur. Ne var ki Quine anlam verme *tarzı* sorunuyla ilgilenmez. Onun belirsizlik ve anlaşılmazlık hakkındaki iddiaları, bilimin ya da pratiğin gereksinimleriyle ilişkilendirilmek amacıyla varsayılmamışlardır. Dilcilerin normalde tavşanlar gizlendikleri yerden dışarı çıktıklarında “aaa başka bir-tavşan-durumu!” diye dile getirilen kısa ifadeleri tercüme etmenin belirsizliğinden yararlanmayı hiçbir zaman düşlemediklerini kabul ederek Quine şöyle söyler:

Onun [dilcinin] “tavşan” seçimine öncülük eden zımni maksim.....tezat bir arkaplana karşı bir bütün olarak hareket eden, dayanıklı ve görece homojen bir objenin muhtemelen kısa bir ifadeye referans olmasıdır.....Sözkonusu maksim, onun, objektif bir şekilde belirlenemez olan şeyi konumlandırmaya yönelik kendine özgü yüküdür (imposition). Bu fazlasıyla hassas bir yüküdür ve başkaca hiçbir [yük,çev] tavsiye etmem. Fakat felsefî bir görüş oluşturmamdır.³⁰

Bu anlamda “felsefî” bir görüş, minimum düzeyde, dünyanın nasıl bir şey olduğuna karar vermekle alakasız bir görüştür. Quine bu tür görüşlerin itibarsız “metafizik” görüşler olduğu yolundaki eski pozitivist görüş ile bu özellikteki felsefî görüşlerin “‘ide’ idesi” gibi bir *πρότον ψεύδος* [proton pseúdos, çev] panzehir olarak hizmet edebileceği yolundaki daha Oxfordçu terapi-olarak-felsefe görüşü arasında gidip gelir. Ancak bu özel felsefî görüşü bir panzehir olarak kullanacaksa, “ontoloji” ve “referans”

29 A.g.e.,ss.47vd’na bakınız. Hartry Field, Quine’in “arkaplan bir dile görelilik” ve “referansı nominal değerinde alma” nosyonunun onun genel argüman çizgisiyle bağdaşmadığını göstermiştir. Onun “Quine and the Correspondence Theory”, *Philosophical Review* 83 (1974), 207vd bakınız. Fakat bu güçlük amaçlarımla ilişkisiz değildir.

30 Quine, *Ontological Relativity*, s.34.

nosyonlarına karşı panzehir sunan bir görüş olarak kabul edebiliriz. Yani, nasıl ki “İki Dogma”daki “anlam bakımından doğruluğa” davranışçı yaklaşım, bize, (Harman’ın söylediği gibi) “Başkan Vietnam’a gitti” ile “Johnson Vietnam’a gitti” ifadelerinin aynı şeyi dile getirdiği yolundaki sağduyuya özgü ve felsefî olarak ilgi çekici olmayan bir nosyondan başka “anlamın aynılığı” nosyonunu vermiyorsa, aynı şekilde “Ontolojik Relativitenin” “ontolojisi”ne davranışçı yaklaşım da bize, içinde tavşan durumlarından ve tavşanlardan bahsetmenin aynı şeyden bahsetmek olduğu yolundaki sağduyu açısından ve felsefî olarak ilgi çekici olmayan bir nosyondan başka “referansın aynılığı” nosyonunu vermediği yolundaki daha eski-moda görüşe müracaat edebiliriz.³¹ Felsefî “referans” nosyonu Quine’a göre anlam nosyonuna karşıt bir nosyondur; çünkü

Referansın, kapsamın değişmez özelliği şudur; anlam, içerik, değişkenlik. Ne var ki, şu an karşı karşıya bulunduğumuz tercümenin belirsizliği kapsam ve içeriği aşar. “Tavşan”, “birleşik tavşan parçası” ve “tavşan-durumu” yalnızca anlamca birbirinden farklı değildirler; onlar farklı şeylere ilişkin doğrulardır. Referansın bizzatı kendisi davranışsal olarak anlaşılmaz olduğunu kanıtlar.³²

Fakat bu görelî değişmezliğin kendisi sadece, Quine’ın hiçbir özdeşlik kriteri bulunmadığı için içeriğin, kriteri bulunduğu için kapsamdan daha zayıf ve etkisiz kendilikler olduğu iddiasının sonucuydu. Quine, içeriklerin özdeşlik şartları probleminin “iki ezeli cümlelerin, yani “*p*” ve “*q*”nun birbirlerinin yerine geçebilmeleri için, nasıl ilişkilendirilmeleri gerektiği” probleminin, bize [*p*] nin farklı bir önermeden ziyade [*q*] ile aynı önerme olduğunu söyleme hakkını kazandırdığı anlamına geldiğini düşü-

31 Anlamın sağduyuya dayalı aynılığının örneği Harman’dan alınmıştır, “Quine”, s.142. “Bir şey hakkında konuşmanın” ya da bir şeye atıfta bulunmanın sağduyuya dayalı anlamı ile felsefî anlamı arasındaki ayrım konusunda daha fazla şey öğrenmek için, “Realism and Reference”, *Monist* 59 (1976), 321-340 adlı yazıma ve bu kitabın altıncı bölümünün dördüncü altbölümüne bakınız.

32 Quine, *Ontological Relativity*, s.35.

nür.³³ Fakat Quine, bu sorunun cevaplanabilir bir soru olduğunu düşünmenin, bir dildeki bir cümlenin bir başka dildeki cümleye doğru tercümesini sağlayan bir eş anlamlılık ilişkisinin varolduğunu düşünmek olduğunu söyler.³⁴

Ancak, şimdi tam bir döngüye girmiş oluyoruz. Referansın değişmezliği, anlamdaki değişebilirlikle farazî bir tezatlıktan dolayı böyledir. Fakat bu değişebilirlik yalnızca eğer tercüme, fizik için geçerli olmayan tarzda belirlenemez bir şeyse, mevcuttur. Dolayısıyla eğer Quine’ın tercümenin “çifte” belirsizliğine ilişkin standart eleştirilerini (ilkinde fiziksel teorininkinden farklı hiçbir “olgu durumunun” bulunmadığı belirsizlik) kabul edersek, o zaman daha sağlam bir referansa ulaşamamaktan korkmamız için ve referansın davranışsal anlaşılmalığının “referans için çok daha kötü” ya da “tavşan-durumları ile tavşanlar tam olarak aynı şeydirler” gibi sonuçlardan başka sonuçlara yol açtığını düşünmemiz için hiçbir neden yok demektir. Çünkü “referans” burada özgül bir felsefî nosyon – ki bu nosyonun anlaşılmalığı, bilimsel ya da pratik bir ihtiyacın onları kavrayışlarından ayrı olarak tavşanları ve tavşan-durumlarını kavramaya dayanan özgül felsefî bir amaçtır. – anlamına geldiği için, bu anlaşılmalık karşısında, Quine’ın özgül felsefî eş anlamlılık ve Brentano’nun niyetsel/yönelimsel olanın indirgenemezliği tezi karşısında benimzedikleri tavrı aynı kaygısız tavrı benimsemeye hak kazanmış olduğumuzu düşünebiliriz.

Zaten bu tavrı benimsememiz gerekir³⁵; fakat Quine’ın ontolojinin öznesi konusundaki tereddüdüne daha yakından bakmadan değil. Felsefî referans nosyonunun, Quine’ın kabul ettiği gibi, onsuz da pekâlâ yapabileceğimiz bir nosyon olduğunu söylemek, aynı zamanda ontoloji olmaksızın da pekâlâ yapabileceğimizi söylemektir. Quine’ın referansı ciddiye alması ontolojiyle

33 Quine, *Word and Object*, s.200.

34 A.g.y., s.206.

35 Yedinci bölümde bir kez daha böyle yapmayı öneriyorum.

ilgili bir kaygıdan kaynaklandığı için, bu, söz konusu ilgiyi olağan bilimsel araştırmadan daha yüksek ve öncelikli hiçbir “ilk felsefe”nin bulunmadığı mealindeki holistik iddiasıyla uzlaştırmanın ne kadar güç olduğunu görmesine yardım edecektir.³⁶ Bu son görüş, onu, “bilim her şeyin ölçüsü olduğu ölçüde olanın ve olmayanın ölçüsüdür” yolundaki Sellarsçı görüşe yöneltir görünüyor.³⁷ Ancak, Quine niyetsel/yönelimsel deyimlerin pratik vazgeçilmezliğinin şu olgu konusunda bizi körleştirmemesi gerektiğini iddia eder:

Eğer gerçekliğin doğru ve nihaî yapısını tanımlıyorsak, bizim için kanonik şema, doğrudan alıntı dışında hiçbir alıntıyı, hiçbir önerme tutumunu tanımayan, aksine yalnızca organizmaların fiziksel oluşumlarını ve davranışlarını tanıyan kesin bir şemadır.³⁸

Quine, bu projenin bilimin projesiyle süreklilik taşıdığını öne sürer. Çünkü

Ulaşmaya çalıştığımız muğlak inşalar ya da nosyonların her birinin daha açık-seçik unsurlar halinde dile getirilerek gerçekleştirilen eliminasyonu, bilimin kavram şemasının açıkça ortaya konmasıdır. Bilim adamlarını kendi bilimlerinin inceleme nesnesine çok daha uygun açık ve çok daha basit teoriler aramaya sevk eden güdüler, bütün bilimlerin paylaştığı genel çerçeveyi basitleştirme ve açıklığa kavuşturma güdüleriyle aynı güdülerdir.....En basit, en açık kanonik notasyon sistemi modeli arayışı, nihaî kategoriler arayışından, yani gerçekliğin genel niteliklerinin tasviri arayışından başka bir şey değildir. Dahası bu, bu tür inşalar gerçeklik tarafından dikte edilen şeyler değil, konvansiyonel olaylardır, cevabını vermeye de izin vermez; çünkü fiziki bir teori hakkında da aynı şeyi söyleyemez miyiz? Doğru, gerçekliğin, fiziki bir teorisinin bize bir başka teoriden daha iyi bir çıkış yolu sunmasını sağlayan gerçekliğin doğasıdır; fakat aynı şey kanonik işaret sistemi için de geçerlidir. (s.161)

36 “On Carnap’s Views on Ontology”, Quine, *Ways of Paradox* (New York, 1968) ve “Epistemology Naturalized”, *Ontological Relativity* bakınız.

37 Bu ifade Sellars’tan alınmıştır. *Science, Perception and Reality*, s. 173.

38 Quine, *Word and Object*, s.221.

Gayet tabîi, bu kavrayış “muğlaklık” ile “açıklığın” ne olduğunun bilinmesiyle ortaya çıkar. Quine, *Geisteswissenschaften*’[*İnsan Bilimleri*]’in gerçekliğin yapısı arandığında ortadan kaldırılması gereken ve istenen açıklığa sahip olmayan nosyonları kullandığını düşünür. Fakat bu nosyonların tamamı fiziki bilimlerde ancak sayılar, fonksiyonlar, özellikler vb.....ihtiva ettikleri zaman – ki bu durumda onları diziler, fizikçinin şaşılacak derecede kayıtsızlıkla kabul edebileceği bir yorum olarak yorumlarız – açıktır. Bununla birlikte “inancın”, “anlamanın”, “.....olarak tercüme eder”in belirsizliği düzeltilemezdir; elde onların yerine ikame edilecek hiç bir teori dizisi yoktur; onlar yalnızca pratiğe uygunlukları temelinde varlıklarını sürdürebilirler.³⁹

Ancak, “....inanır” ve “....olarak tercüme eder” niçin pratiğin zorunluluklarına “....ile aynı elektrondur” ve “.....aynı takım-dır”dan daha fazla şey borçludur? *Geisteswissenschaften* niçin bizi sadece gerçeklikle başa çıkmaya muktedir kılarken, *Naturwissenschaften* [Doğa Bilimleri] onu tasvire muktedir kılmaktadır? Onları artık ayrıcalıklı epistemolojik statüye sahip bir önerme türü olarak değil, tersine önermelerin tümünü “Empirizmin İki Dogması,”nm ünlü hale getirdiği tedrici holistik ayarlama sürecinde ırkın iyiliği için birarada işleyen önermeler olarak düşündüğümüzde, onları birbirinden ayıran şey ne olabilir ki? Empirik araştırmanın birliği niçin sadece fizik bilimlerinin tümü değil, (hem *Natur/Doğabilimleri*- hem de *Geisteswissenschaften*’ı içeren) kültürün tamamı olmasın?

39 Harman (“Quine”, s.126) bu konular hakkında Quine’in görüşleriyle ilgili daha ılımlı bir yorum ortaya koyar. Harman’a göre,

Düşündüğü şey niyetsel/yönelimsel objeler, önermeler ya da anlamların *tuhaf* bir tür kendilik olduğu (bir kimsenin elektronların tuhaf bir tür kendilik olmak zorunda olduğuna inabileceği gibi) değildir. Onun şikayeti, soyut bir şey olarak niyetsel/yönelimsel objelerin, onların hiç kuşkusuz Nelson Goodman’ın duygularını incittikleri anlamda, duygularını incitmesi değildir. ...Quine’in argümanı [bu tür kendilikler içeren] bu takım içindeki çeşitli görüşlerin, açıklamayı tasarladıkları şeyi açıklamayan teoriler olduğu şeklindedir. Bu yüzden onun niyetsel/yönelimsel objelere karşı tavrı filogiston ya da eter (ya da cadılar) karşısında aldığı tavra benzer.

Quine Harman’ın *Words and Objections*, s.296’daki yorumunu nazik bir tarzda destekler görür. Fakat, Quine’in benimsemesi *gereken* tavrı yansıttığını kabul etsem de, bu yorumun *Word and Object* ve başka yerlerdeki argümanların çoğuyla uzlaştırılabileceğini sanmıyorum.

Bu retorik sorulara cevap vermeye çalışmak, bizi, Quine’in görüşlerindeki gerçek bir tutarsızlığa götürür. Bu tutarsızlık en açık şekilde, onun tercümenin pratik buyruklarının epistemolojik imalarının bulunmadığını öne sürmeye çalıştığı bir pasajda ortaya çıkar:

Tercümenin belirsizliğinden dolayı “mantıksal doğru dışındaki” [doğrular] karakterleri itibarıyla konvansiyoneldirler....Belirlenebilirlik/kesinlik ihtiyacının tam da kendisi, bu güçlü ve yalın kurala kısmi bir belirleyici olarak bağlanmaya prim verir...”Mantıksal doğru dışındaki” [doğrular] hem konvansiyon hem de mâkul doğrulardır. Ve aynı zamanda, bunun, mantıksal doğruya, olgusal doğru denilen türde açık herhangi bir doğruya verilen epistemolojik statüden ayrı bir epistemolojik statü tanımadığını görürüz.⁴⁰

Fakat eğer konvansiyonellik tercümenin *özel* belirsizliğine bağlıysa, o zaman, Quine’in yukarıda zikredilen pasajda söylediği gibi, fiziki teorinin “gerçeklik tarafından dikte edilmeyen konvansiyonel bir durum” olduğunu söyleyemeyebiliriz. Şayet mantıksal doğrunun daimiliği gerçekliğin doğasına ilişkin bir öngörü değil, sadece bir pratik kural ise, eğer fiziki bir teori böyle bir öngörü ise, o zaman, bir pratik kural da olamaz.

Tereddütlerini özetlemek adına Quine’in öne sürmek istediği görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

1. “Ne tür objelerin varsayılabileceği hakkındaki tereddütler”in yönettiği ve “sorumsuz maddeleştirme/şeyleştirme ile karşıtı” arasındaki ayrıma dayanan ontoloji diye bir şey vardır.⁴¹
2. Herhangi bir cümlenin “güç alanını” – ki bu alan insan bilgisidir ve amacı duysal ışınımalarla başa çıkmaktır – koruma rolünden başka özel hiç bir epistemolojik statüsü yoktur.

40 *Words and Objections*, s. 318.

41 Quine, *Word and Object*, ss. 119-120.

3. Buna bağlı olarak, genel inanç şeması içindeki rollerinden ayrı, gerçekliğe mütakabiliyetleri sayesinde raporlara dokunulmazlık bahşeden duyu-verileriyle ya da anlamlarla doğrudan bilme/tanıma diye bir şey de yoktur.
4. Dolayısıyla epistemoloji ile ontoloji hiçbir zaman, ne tür objelerin varsayılması gerektiği konusundaki tereddütlerimizi tümellerle ya da tikellerle tanışıklığımız dikte etmediği için, karşı karşıya gelmezler.
5. Fakat yine de, inanç ağının olgu durumlarını ifade eden ve etmeyen parçaları arasında bir ayrım yapılabilir ve ontoloji bu farklılığı keşfedebileceğimizi garanti eder.

Eğer Quine (1)-(4)'ün yanı sıra (5)'i de öne sürüyorsa, “olgu durumu” ile bildik enstrümentalist-fenomenalist ayrımıyla – kendisiyle gerçekten tanışık olduğumuz şey ile uyaranla başa çıkmak için “koyduğumuz” şey arasındaki ayrımla – hiçbir ilişkisi olmayan “konvansiyon” arasındaki ayrıma bir anlam vermek durumundadır.

Görebildiğim kadarıyla, Quine’ın bunu yapabilmesinin biricik yolu, çağdaş fiziğin temel parçacıklarını paradigmatik olgu durumu olarak seçmek ve anlamlar ya da inançlar hakkında hiçbir olgu durumu bulunmadığı duygusunun bir cümlenin ne anlama geldiği ya da söz konusu parçacıkların hareketlerinin hiçbir içerimi bulunmaksızın bir insanın inandığı şey hakkında farklı şeyler söylenebileceği duygusu olduğunu açıklamaktır. Bu taktik, onun psikoloji karşısında fiziği tercih etmesini sağlar ve böylelikle “sorum-suz maddeleştirme/şeyleştirme”ye ilgisini tümüyle estetik kılar. Ayrıca bu taktik işlemez de. Zira, hem alternatif psikolojik teoriler hem de (sözün gelişi) alternatif biyokimya teorileri aynı parçacıkların aynı hareketleriyle tam anlamıyla uyumlu olacaktır. Her doğru nomolojik önermenin fizik yasalarından gerçek dedüksiyonu (ki gerçekte kimse ciddi bir biçimde ümit etmez) mümkün olmadıkça ve mümkün oluncaya kadar, mitokondria hakkında öne sürülemez niyetler öne sürmek rahatsızlık yaratmayacaktır.⁴²

42 Dagfinn Føllesdal, (“Meaning and Experience”, *Mind and Language*, ed. S. Guttenplan [Oxford, 1975], Quine’in belirsizlik tezini, “Quine’in konumunun, şayet fizikalizme karşı

Quine’ın, Sellars gibi, Carnap ve son tahlilde Wittgenstein’in *Tractatus*’undan miras aldığı şu görüşü muhafaza etmek adına bu güçlülere yol açtığını düşünüyorum: Dünyanın kapsamlı (extensional) bir dille “tam olarak tanımlanabileceği” görüşü. Asıl sıkıntı verici şey yönelimsellikten ziyade, içlemselliktir; çünkü yalnızca yönelimsel söylemin doğruluk/hakikat dışı(non-truth) fonksiyonel karakteri, onun farazî nesnesini, mesele mitokondria hakkındaki biyokimyasal konuşmaya indirgenemezliğinden daha itibarsız hale getirir. Parçacıklar hakkında ko-

önyargısı empirizme karşı daha temel epistemolojik bir önyargının sonucu kabul edilirse, daha ilgi çekici olduğunu” göstermek için tasarlanmış bir tez olarak yorumlamanın bir yolunu önerir.(s. 33) Bu öneri şöyledir:

.....Varolan tüm hakikatler doğa teorisinde içerilmiştir. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere, doğa teorimizde tecrübelerimizin *tamamını* dikkate almaya çalışırız. Ve varsaymakta haklı olduğumuz biricik kendilikler, kanıtların tümünü dikkate aldığımız en basit teoride kendilerine müracaat ettiğimiz kendiliklerdir. Dünyada varolan her şey ve haklarında doğru ya da yanlış olan her şey, bu kendilikler, onların özellikleri ve iç ilişkileridir. Bunlar hakkındaki hakikatlerin tümü doğa teorimizde mevcuttur. İlave bir gerçeklik alanını tanımlamadığımız tercümede, sadece varolan şeylerle ilgili iki kapsamlı teori arasında ilişki kurarız. (s. 32)

Ancak, tanımlamayı bıraktığımızı ve tanımlar arasında ilişki kurmaya başladığımızı nasıl söyleyebildiğimizi anlayamıyorum. Başka bir tarzda ifade etmek gerekirse, “tecrübelerimizin tümünü dikkate almanın”, içinde kültürün tamamından daha az bir şeyin tecrübelerimizin tümünü dikkate alabileceği bir anlam bulmak dışında, “doğayı” başka bir şeyden nasıl ayırabileceğimizi anlayamıyorum.

Belirsizlik tezinin empirizmdeki izini sürmenin alternatif bir yolu John McDowell (“Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism, *Truth and Meaning*, ed. G. Evans and J. McDowell [Oxford, 1976]) tarafından sunulmuştur. McDowell, Quine’ın “bir anlam teorisinde realizme güçlü doğrulamacı itirazın bir versiyonunu – pek istenerek formüle edilmiş bir versiyonunu” – ortaya koyabileceğini düşünür.(s. 65) Bu itiraz, bir iddianın doğruluğunu “gözlemlenebilir şey tarafından belirlenmemiş bir şey” olarak yorumlamanın, şayet bu ifadeyi “realist şekilde” yorumlarsak, “gözlemlenebilir olandan bağımsız bir şey olarak bir hakikat anlayışını” gözlemciye isnat etmemizi gerektirmesidir. (s. 64) Doğrulamacı açısından sonraki saçma bir şey olduğu için, bu, söz konusu ifadeyi “realist şekilde” yorumlamamız gerektiğini gösterir. Ancak, bu strateji, “gözlemlenebilir şey tarafından belirlenme”nin, biyolojiyi muhafaza eden tercümeyi ise dışarıda bırakan bir anlamını bulmayı gerektirecektir ve bir kez daha bunun nasıl yapılacağını anlayamıyorum. Dolayısıyla, eleştirmenlerinin Quine’ın görüşlerini, Chomsky’nin bu alandaki biricik belirlenemezliğin teorisinin gözlem yoluyla bildik belirlenemezliği (underdetermination) olduğu eleştirisinden (Follesdal ve McDowell’in atıfta bulundukları ve hakkından gelmeyi diledikleri bir eleştiri) koruyacak bir tarzda yeniden formüle etme yönündeki dostça çabalarına rağmen, (4) ve (5) arasındaki gerilimin değişmeden kalacağı sonucunu çıkarıyorum.

nuşmalara indirgenemezlik sadece doğru-fonksiyonel söyleme indirgenemezliğin kılıfıdır. Parçacıklar sıkıntı yaratmaz; sorun yaratan mantıksal formdur. Niyetlerin açık özdeşlik-şartlarından yoksunluğu, ortaya çıkan bir hayaletvarilikten dolayı değil sadece bu yoksunluk belli cümleleri kaplam-dışı (non-extensional) bıraktığı için de bir felâkettir. Fakat eğer bu böyleyse, o zaman Quine'in amaçlarını, onun araçlarını kullanmaksızın da gerçekleştirebiliriz. Bunu, dünyanın doğru-fonksiyonel bir dil içinde tam olarak tanımlanabileceğini ve eşzamanlı olarak parçalarının da niyetel/yönelimsel bir dilde tanımlanabileceğini kabul ederek ve bu tanımlama modları arasında haksız karşılaştırmalardan sakınarak yapabiliriz. Dünyanın *tam olarak* (completely) tanımlanmış olduğunu söylemek, açıklayıcı güç ya da pratik uygunluğa göre değil zamansal-mekânsal kapsama göre tanımlanmış tamlık nosyonunu kullanmaktır. Eğer niyetlere atıfta bulunmuş olmasaydık, dünyayla başa çıkmakta zorlanabilirdik; fakat onun her parçasını tanımlamaya ve hatta arzulanan küçüklükteki herhangi bir zaman-mekân alanının içeriği hakkında kesin bir tahminde bulunmaya – değeri her ne olursa olsun – her şeye rağmen muktedir olmamız gerekir.

Bu görüşü inançlar ve arzular vokabülerine tatbik etmenin yolunu, meseleyi homonomic ve heteronom genellemeler arasındaki ayrıma göre ortaya koyan Davidson şöyle göstermiştir:

Bir yanda, pozitif örneklerinin bize, genellenenin bizatihi kendisinin orjinal genellemeyle aynı genel vokabüler içinde dile getirilmiş ilave şartlar ve durumlar eklenerek geliştirildiğine inanmamız için nedenler sunan genellemeler vardır. Böyle bir genelleme tamamlanmış yasanın formuna ve vokabülerine işaret eder; onun eşsesli bir genelleme olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yanda, örneklendirildiğinde (instantiated) bize, işleyen kesin bir yasa – fakat yalnızca farklı bir vokabülere göre değiştirilerek dile getirilmiş olabilen bir yasa – olduğuna inanmamız için nedenler sunan genellemeler vardır. Bu tür genellemeleri *heteronomik* diye adlandırabiliriz.

Pratik kültürümüzün büyük bir kısmının (ve bilimin) heteronomik olduğunu düşünüyorum. Bu, bir yasanın kesin, açık ve eğer

kavramlarını kapsamlı kapalı (closed) bir teoriden çıkarıyorsa, mümkün olduğunca istisnasız (exceptionless) olması umut edildiği için böyledir.

.....bir ifadenin homonimik olduğu inancı, onun kendine özgü kavram alanı içindeki doğrulanabilirliği, kendi kavramlarını güçlü kurucu ögelere sahip bir teoriden çıkarmasını talep eder.

Herhangi bir objeye, nasıl kapsamlı bir teori bu türde objeler ihtiva etmedikçe anlaşılabilir bir yer (a length) tahsis edemiyorsak, aynı şekilde bir kimsenin inanç, arzu, niyet ve kararlarına ilişkin uygulanabilir bir teorinin çerçevesi dışında kalan bir faile de herhangi bir önermesel tavır isnat edemeyiz.⁴³

Davidson varsayılan psikofizik yasaların “Bütün zümrütler yeşil-mavidir(grue)’e* benzer olduğunu söyler. Bu yasalar, farklı vokabülerlerden alınan terimleri birleştirirler. Zümrüt-güllerden (emerose)** ve yeşil-mavilikten ya da zümrütlerden ve yeşillikten söz edebiliriz; fakat her ikisinden birden (en azından yararlı bir kuşatıcı teori istiyorsak) söz edemeyiz. Öyle olsa bile, eylemlerden ve inançlardan ya da hareketlerden ve sinirlerden bahsedebiliriz; fakat her ikisinden birden (kuşatıcı şekilde) söz edemeyiz. Ancak, ilk örnekte, seçtiğimiz yüklem dizisi ne olursa olsun, *aynı şeylerden* söz ettiğimiz duygusuna kapılırız. Öyle olsa bile, Davidson, sonraki örneği dile getirir. Vokabülerlerin seçimindeki farklılık, gerçek ile ontolojik olarak itibarsız [vokabülerler, çev] arasındaki farklılığın bir işareti olmadığı gibi, olgu ve mit [vokabülerleri, çev] arasındaki farklılığın işareti de değildir; tersine hattı zatında ulusların aktivitelerinden bahset-

43 Donald Davidson, “Mental Events”, *Experience and Theory*, ed. L. Foster and J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), ss. 94-96.

* Grue: Amerikalı filozof Nelson Goodman’ın *Fact, Fiction and Forecast* (1954)’da “Yeni Tümevarım Bilmecesi” dediği problemi aydınlatmak için kullandığı yeni bir renk sıfatı ya da yüklemi. Buna göre, bir obje belli bir t zamanından önce, mesela 1 Haziran 2000’den önce yeşil ise ve belli bir t zamanından sonra, 1 Haziran 2000’den sonra mavi ise “grue”dür.

** Goodman’ın tümevarım problemi ile ilgili verdiği bir başka örnek. Buna göre, bir emerose, belli bir t zamanından önce gözlemlenmiş bir zümrüttür veya belli bir t zamanından önce gözlemlenmemiş bir güldür.

mekle başkanların ve generallerin aktivitelerinden bahsetmek ya da mitokondrialardan bahsetmekle içerdikleri ilkel parçacıklardan bahsetmek arasındaki farklılığın işaretidir. Faydalı ve samimi şekilde, “Asquith başbakan kalmış olsaydı, İngiltere kaybederdi” ya da “Burada birkaç nötron daha olmuş olsaydı, mitokondrialar hayatta kalamazlardı” ya da “Bir elektrodu korteksdeki doğru yere tam olarak yerleştirmiş olsaydık, Napolyon Napolyon olduğuna hiçbir zaman karar veremezdi” ya da “Bir emerse’u tutarsak, yeşilin gerçek rengiyle karşılaşırız” gibi şeyler söyleyebiliriz; fakat kapsamlı teorilerin parçaları olan yasalar içinde bu tür heteronomik ifadeler (en azından şimdiye dek bildiğimiz kadarıyla) geliştiremeyiz. Diğer yandan, bu tür heteronomik ifadeleri ontolojik alanlar – özellikle, olgusal ve olgusal olmayan alanlar – arasındaki sınır çizgisini kesen şeyler olarak görmeye de ihtiyacımız yok. Davidson’ın farklı açıklayıcı vokabülerler arasındaki ilişkiye dair görüşünde, doğru-fonksiyonel formülasyonlara yol açan bu vokabülerlerin, *şu ya da bu şekilde*, niyetel/yönelimsel vokabülerlerin yapamadığı tarzda “gerçekliğin doğru ve nihaî yapısını tasvir ettiğini” düşünmek için hiçbir neden yoktur. Kapsam-içerik ayrımı uluslar ve insanlar arasındaki ayırmadan felsefî olarak ne daha az ne de daha fazla ilginç bir ayırmadır: Bu, indirgemeci projelere girişmek için özel bir neden sağlama becerisi değil, indirgemeci duyguyu körükleme becerisidir.

Davidson’ın yaptığı ayırım, şunu görmemizin yolunu açar; niyetel/yönelimsel bir vokabüler, kendisi olmadan da tam olarak tasvir edilebilecek bir dünyanın kısımları hakkında konuşmayı sağlayacak daha zengin (more) bir vokabülerdir sadece. Carnap’ın, herhangi bir şeyin hareketinin aslî parçacıkların hareketine dayanılarak tahmin edilebileceği ve bu parçacıkların izini kaybetmediğimiz takdirde varolan her şeyin izini sürebileceğimiz sezgisini, Quine ile birlikte, “nietel/yönelimsel deyimlerin temelsizliği ve bir niyet biliminin beyhudeliğinden” söz etmek sizin paylaşabiliriz. Bir vokabüler – parçacık fiziğinin vokabüleri – evren in *her* bölümü için işleyebilir, oysa mitokondrialardan,

emeroselardan, bakanlar kurulundan ve niyetlerden söz etmek sadece şurada burada olandan bahsetmektir. Fakat evrensel olan ile özel olan arasındaki ayrım, bırakın gerçek ile görünüş ya da teori ile pratik veya doğa ile konvansiyon arasındaki ayrımı, olgusal olan ile “gerçek dışı olan” (empty) arasındaki bir ayrım bile değildir.

Ancak Davidson, “zihinsel olan ile fiziki olanı birbirine bağlayan genel ifadelerin/önergelerin heteronom karakterinin, tercümenin bütün önerme tutumlarının tasvirindeki bu merkezî rolüne ve tercümenin belirsizliği”ne⁴⁴ uzandığını söylediğinde ve aynı zamanda Quine’ın “Brentano’nun niyetsel/yönelimsel ifadelerin indirgenemezliği tezinin tercümenin belirsizliği tezinin bir parçası olduğu”⁴⁵ yolundaki fikrini onayladığında, kendi projesini yanlış yola sevk edici bir tarzda Quine’ın projesine bağlar. Her ikisi de, tercümeler ve davranışlar sunan ifadeler arasındaki ilişkinin, mitokondrialar hakkındaki ifadeler ile ilkel parçacıklar hakkındaki ifadeler arasındaki ilişki tarzmdan farklı *özel* bir ilişki olduğunu telkin eder. Her ikisi de, Quine’ın tercümenin “çifte” belirsizliği yolundaki tuhaf doktrinini telkin eder. Ne var ki, şayet söylemekte olduğum şeyde haklıysam, indirgenemezlik her zaman *sadece* indirgenemezliktir ve hiçbir zaman “ontolojik” farklılıklar için ipucu olamaz. Dilde, insanın eşsesli genellemeler halinde ifade edilmiş kapsamlı bir teoriye ulaşmayı ümit edebileceği *birçok* vokabüler vardır ve bilim, politik teori, edebiyat eleştirisi ve bunun dışındakiler gittikçe artan bir şekilde bu tür vokabülerler yaratmaya – Tanrının izniyle – devam edecektir. Felsefede “sorumsuz maddeleştirme/şeyleştirme”ye karşı duran ve “ne tür objelerin varsayılabilirliği hakkındaki endişelerimizi” sistemleştiren bir disipline sahip olduğumuz nosyonunu bir kenara fırlatmak, indirgenemezliği soğukkanlılıkla karşılamak ve böylelikle her bir vokabüleri yalnızca pragmatik ve estetik temeller üzerinde yargılamak olurdu. Carnap’ın felsefeyi bi-

44 A.g.y., s.97.

45 A.g.y., s. 97not., zikreden Quine, *Words and Object*, s. 221.

limden ayırma çabalarına karşı Quine'in yergileri, böyle bir disiplinin bulunmadığını farketmemizi ve böylelikle, Brentano ve Dilthey'in kendi indirgenemezlikleri konusunda yanıldıklarının anlaşılması durumunda, *Geisteswissenschaften*'ın daha *wissenschaftlich* ya da ontolojik bakımdan daha saygın olmadığını görmemizi sağlamak için gerekli tek şeydir. Ancak ne yazık ki Quine'in sembolik mantığın her nasılsa "ontolojik imaları" bulunduğu yolundaki sabit fikri, tercüme, niyetselliğe ve "ide" idesine" gereğinden fazla anlam yüklemesine yol açar.

Bu uzun altbölümü, Quine'in farazî zorunlu doğruların bir açıklaması olarak "anlam bakımından doğruluğa" saldırısının dil davranışının yapamayacağı bir tarzda tercümelerin tamlığını belirleyen idelere, zihindeki ideler olarak "anamlara" yönelik saldırısıyla karıştırılmaması gerektiği tezini tartışmaya hasrettim. İlki gerçekten de bir sözde-açıklamadır; "İki Dogma"da sunulan nedenlerden ötürü *ayrıcalıklı* temsiller diye bir şey yoktur. Fakat Quine'in ayrıcalıklı temsillere ilişkin kuşkusu, onu, *bütün* temsillerden, "ide" idesi'nin bizatihi kendisinden kuşku duymaya sevkeder. Fakat zihindeki ideler beyindeki nöronlardan, hücrelerdeki mitokondrialardan, ruhtaki duygulardan veya tarihteki ahlakî ilerlemeden daha az ya da daha çok itibarsız değildir. Modern felsefede "ide" idesi'nin yaptığı tahribat, sözde-epistemik otorite açıklamasının, duyu verileri ve anlamlar gibi zihinsel kendilikleri "Zihnin Gözü"nü "doğrudan bilmesi" nosyonu ile yarattığı tahribattır. Fakat bu ontolojik değil, epistemolojik bir tahribattır. Eğer Quine'a yönelik eleştirilerimde (ve bu kitapta çizdiğim genel çizgide) haklıysam, kişinin *ontolojik* tahribat yapabileceği biricik yol, yeni iyi bir teorinin yitip gitmesi pahasına eski kötü bir teoride ısrar ederek araştırmanın yolunu tıkamasıdır. On dokuzuncu yüzyıl içebakış psikolojisinin araştırmanın yolunu tıkadığı öne sürülebilir, fakat öyle olsa bile, bu, *Geisteswissenschaften*'ın gerçekliği açık seçik görmemizi engellediğini ya da muğlak ontolojilerinin pratik sonuçlar uğruna hoş görülemeyeceğini söylemekten oldukça farklı bir şey olurdu. Epistemolojik davranışçılıktan çıkarılması gereken ders sadece şudur:

ne tercüme ya da niyetsellik/yönelimsellik hakkında ne de başka “ontolojik” herhangi bir konu (subject) hakkında öne sürülecek “felsefî görüş” vardır. Epistemolojik davranışçılık daha ziyade, açıklayıcı gücün onu bulduğumuz yer olduğunu ve “bilimsel” ile “bilimsel olmayan” açıklamalar arasında ayırım yapma yönündeki felsefî çabanın gereksiz olduğunu görmemize yardım eder.

5. Epistemolojik Davranışçılık, Psikolojik Davranışçılık ve Dil

Önceki bölümde, epistemolojik geleneğin nedensel bilgi edinme süreci ile [bilginin, çev] haklı kılınmasıyla/meşrulaştırılmasıyla ilgili soruları birbirine karıştırdığını söylemiştim. Bu bölümde, Sellars’ın Verilmişlik Mitine ve Quine’ın anlam bakımından doğruluk nosyonuna yönelik eleştirilerini bu daha genel eleştirinin iki detaylı gelişimi olarak takdim ettim. Bahis konusu eleştirileri kabul ettiğimiz ve böylelikle doğruluğun mihenk taşı olan bilinç alanında Descartes’ın başlattığı ayrıcalıklı kalemler arayışı olarak epistemoloji nosyonunu bir kenara attığımız takdirde, geriye epistemoloji için yapılacak bir şey kalıp kalmadığını soracak bir konumda oluruz. Kalmadığında ısrar etmek istiyorum. Descartes’ın kavramak istediği meseleleri – Yeni Bilimin Aristoteles’e üstünlüğü, bu bilimle matematik, sağduyu, teoloji ve moralite arasındaki ilişkileri – anlamak için, içten dışa, iç temsiller arasındaki ilişkilere değil, haklı kılmanın sosyal bağlamına dönmemiz gerekir. Bu tavır son on yılda ortaya çıkan pek çok felsefî gelişme, özellikle de Wittgenstein’in *Philosophical Investigations* [*Felsefî Soruşturmalar*]’ı ile Kuhn’un *Structure of Scientific Revolutions* [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*]’ından kaynaklanan gelişmelerce teşvik edildi. Bu gelişmelerin bazıları yedinci ve sekizinci bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacak. Ancak bunu yapmadan önce, Kartezyen gelenekteki kimi şeyleri muhafaza etme yönündeki iki teşebbüsü – Doğanın Aynası imajından

tümüyle vazgeçme kabiliyetimiz konusundaki şüphelere ışık tutar gibi görünen teşebbüsleri – ele alıp tartışmalıyım.

Bu teşebbüslerin ilki, inançların meşrulaştırılmasıyla eylemlerin meşrulaştırılması arasında zorunlu herhangi bir bağlantı olmaksızın, davranışı iç temsillere göre açıklamanın gelişimine öncülük ederek psikoloji felsefesinde mantıkçı davranışçılığa karşı başlatılan isyandır. Açıklama ile haklı kılmanın ayrı şeyler olduğu kavrandığında, bilgi edinmenin temsillerle bağlantılı biçimde açıklanmasına karşı çıkmak için hiçbir nedenin olmadığını ve geleneksel “zihin-beden problemi”ni canlandırmadan bu açıklamaların sunulamayacağını zaten söylemiştim. Ancak öyle sanıyorum ki bu tür açıklamaların Ryle ve Skinner’a karşı savunulması, kolaylıkla geleneksel on yedinci yüzyıl felsefi problematiğinin rehabilitasyonu ile tahrif edilmiş olabilir ve bu yüzden beşinci bölümü bu savunmalarla ilgili bir tartışmaya ayıracam. Amacım empirik psikolojinin, onu hem Wittgensteinci eleştiriler hem de Chomskyci övgüler karşısında savunarak, epistemolojiden geriye kalanlarla ilişkisini koparmak olacaktır.

Tartıştığım Kartezyen gelenekteki kimi şeyleri muhafaza etme yönündeki ikinci teşebbüs, düşüncenin dünyaya nasıl bağlı olduğu yolundaki Kartezyen problemin bir benzerini yaratmak suretiyle, yakın zamanların dil felsefesi içinde “dilinin dünyaya nasıl bağlı olduğunu (hook on to)” gösterme çabasıdır. Descartes’ı sıkıntıya sokan meselelerin anlaşılması amacıyla terimlerin referansı ve cümlelerin doğruluğu/hakikati nosyonlarını kullanma teşebbüsü başarısızlığa mahkûm gibi görünüyor; fakat böyle bir program yine de fazlasıyla baştan çıkarıcıdır. Düşünce “özel” bir ayna iken, dil Doğanın “kamusal” Aynası olduğu için, öyle görünüyor ki Kartezyen ve Kantçı büyük pek çok soruyu ve cevabı dilin terimleriyle yeniden formüle edebilmeli ve standart bir çok meseleyi (sözün gelişi, idealizm ile realizm arasında yapılması gereken tercih) rehabilite edebilmeliyiz. Altıncı bölümü, bu tip bir rehabilitasyonu gerçekleştirmeye yönelik çeşitli çabalara tahsis ettim ve semantiğin psikolojiyi olduğu gibi epistemolojiyi de pür/saf tutması gerektiğini öne sürdüm.

Hem psikolojik açıklamaların ihtiyaç duyduğu iç temsillerin hem de semantiğin doğal diller ile ilgili bir anlam teorisi ortaya koyacak semantik için gerekli söz-dünya ilişkilerinin haklı kılma sorunuyla bağlantısı bulunmadığı anlaşıldığında, ayrıcalıklı temsiller arayışından vazgeçmeyi bir “bilgi teorisi” amacından vazgeçme olarak görebiliriz. On yedinci yüzyılda bilgi teorisine duyulan arzu, dinî bir kültürden seküler bir kültüre doğru değişimin olduğu kadar bir doğayı anlama paradigmasından diğer doğayı anlama paradigmasına doğru değişimin de bir ürünüydü. Bize “hakikat arayışının doğru metodunu” vermeye muktedir bir disiplin olarak felsefe, mümkün bütün araştırmalar için ebedi nötr bir çerçeve bulmaya ve sözün gelişi hem Aristoteles’in hem Bal-larmine’in inandıkları şeye inanmakta niçin haklı olduklarını görmemizi mümkün kılacak bir anlayışa ulaşmaya dayanır. Doğanın Aynası olarak zihin, Kartezyen geleneğin böylesi bir çerçeve ihtiyacına verdiği cevaptı. Eğer bu aynada ayrıcalıklı temsiller yoksa, o zaman inançlarımızla ilgili meşru ve gayrimeşru iddialar arasında yapılacak seçim için bir mihenk taşı ihtiyacına artık gerek olmayacaktır. Böyle başka bir çerçeve bulunmadıkça Ayna imajından vazgeçmek, bizi, her birine uygun bir yer tahsis ederek bilim ve dinin, matematik ve şiirin, akıl ve duygunun iddialarını yargılayan bir disiplin olarak felsefe anlayışından vazgeçmeye götürür. Yedinci ve sekizinci bölümlerde, bu görüşü ilerletmeyi planlıyorum.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Epistemoloji ve Empirik Psikoloji

1. Psikoloji Hakkındaki Şüpheler

“Epistemolojik davranışçılık” adını verdiğim düşünce çizgisi, “zihinsel kendilikler/entiteler” ve “psikolojik süreçler” nosyonlarına karşı bir önyargı yaratmıştır. Descartes ve Locke’a ortak olan insanın daha yüksek fakülteleriyle ilgili bir resmi Dewey, Ryle, Austin, Wittgenstein, Sellars ve Quine gibi yazarların eserleri tedricen silmiştir. Ne var ki, bu resim – on yedinci yüz yılın “idelerin örtüsü” nosyonunun ve dolayısıyla epistemolojik skeptisizmin doğmasına yol açan bir resim – yerini yeni ve daha temiz bir resme bırakmamıştır. Tersine, anti-Kartezyenler arasında zihin hakkında, ille de aranacaksa, ne söylenmesi gerektiğine ilişkin husumet yaratan yaygın bir uzlaşmazlık vardır. Ryle’m büyüğü kavramı “yönelim” (disposition) artık popüler değildir; onun yerine “fonksiyonel durum” gibi daha çağdaş nosyonlar teklif edilmiştir. Skinnerci metodolojik davranışçılık ya da Ryleci “mantıksal” davranışçılık teşebbüsünden de aynı ölçüde şüphe edilmektedir; fakat “modern felsefenin geleneksel problemlerini” yaratan düalizme düşmeden bu tip indirgemeci çabalardan kaçınmanın bir yolunun olması gerektiğinde herkes hemfikirdir. İndirgemeci bir tarzda yorumlandığında davranışçılığın karşı-sezgisel sonuçlarını, Malcolm’un psikologların son çalışmalarının büyük kısmına karşı yürüttüğü polemik şöyle açıklar:

Bu yüzden, davranışa ifade edici tanıma/farkına varma özelliğini sağlayan şey olgular, yani, davranışı kuşatan şartlardır. Bu özellik içte olup biten bir şeye ait değildir.

Bana göre şayet bu husus filozoflar ve psikologlar tarafından anlaşılmış olsaydı, onlar artık tanıma, hafıza, düşünme, problem çözme, anlama ve diğer “bilişsel süreçler” için teoriler ve modeller inşa etme gereksinimi duymazlardı.¹

Eğer bu düşünce çizgisini takip edersek empirik psikoloji biliminin bir yanlışa dayandığı ve bütün bir davranışın sağduyuya dayalı açıklamaları ile nörofizyoloji arasında hiçbir orta yol bulunmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu görüşe göre, psikoloji için aranacak orta bir yol bulunduğu nosyonu, Malcolm’un “biliş süreçleri ve yapıları mitinin” – Ryle’in “Descartes’in Miti” dediği şeyin – bir ürünüdür. Malcolm, sözün gelişi, Chomskyci “içselleştirilmiş kurallar sistemi” nosyonunu, “geleneksel ide teorisinin” kökleşmiş yanlışının tipik örneği olarak tanımlarken, meseleyi bu noktada ele alma eğilimindedir:

Kişiye, konuşurken kılavuzluk etmesi gereken bir şey olması gerektiği...varsayımı. Ona nasıl konuşulacağını, kelimeleri gramer kurallarına uyacak ve tutarlı bir anlam ifade edecek şekilde nasıl bir araya getireceğini gösteren elde hazır bir şey olmalıdır....Açıklanan şey bilgidir – hem bir şeyi bilmenin (knowing that) hem de birşeyin nasıl gerçekleştiğinin (knowing how) bilgisi. Dilin yapısının ya da kurallar sisteminin kişide mevcut olmasının bu bilgiyi açıkladığı –kişinin bu bilgiyi nasıl bildiğini açıkladığı – varsayılır. (s. 389)

Malcolm “insanî bilme-kavrama güçleriyle ilgili anlayışımızın uyarıcı-tepki mitolojisinin yerine iç kılavuz sistemleri mitolojisini ikame ederek ilerlemediğini” (s.392) kavrar kavramaz, bu alanda aranması gereken *herhangi bir* açıklamanın bulunduğunu düşünmeyeceğimizi söyler.

1 Norman Malcolm, “The Myth of Cognitive Processes and Structures”, *Cognitive, Development and Epistemology*, ed. Theodore Mischel (New York ve London, 1971), s. 387.

Descartes ve Locke’u “geleneksel felsefî problemler” inşa etmeye sevk eden zihin modelinin genç psikoloji biliminin terminolojisiyle inşa edildiği kesinlikle doğrudur.² Bu modelin başarısızlığının ilgili bilim içinde yürütülen çalışmalar üstünde herhangi bir etki doğurmaması şaşırtıcı olurdu. Fakat bugün felsefî köklerinden birkaç kuşak uzaklaşmış bulunan bir disiplinin kendi ayakları üstünde duramaması da aynı ölçüde şaşırtıcı olurdu. Kurucularının kullandığı vokabülerlerin felsefî eleştirisiyle tehlikeye düşmeyecek psikolojik araştırma programları olması gerektiğinden şüphe duymalıyız.

Bu programlara yöneltlen (Malcolmunki gibi) Wittgenstein’i eleştiriler şu ilk [1] görüşten ikincisine [2] uzanan bir yanlışa dayanır:

1. Zihinsel olana atıfta bulunan terimlerin anlamı, davranışa (“davranışın” “şartlara bağlı fonksiyonlar ve davranışa sürükleyen uyaran”ın stenografiği (short-hand) olduğu yer) göre açıklanmalıdır.
2. Psikoloji yalnızca davranış ile dış şartlar arasındaki empirik bağlantılarla ilgilenebilir.

Ryle’in müteakip eleştirmenlerinin işaret ettiği gibi, bu çıkarım operasyonalist bilim filozoflarının fizik hakkında yapmış oldukları çıkarımdan daha güçlü değildir.³ Mesela Fodor, psikologun, davranış ve sosyal matrikstekki bazı özelliklerin düşüncelelerin, bilincine varmaların, duyguların vb oluşmasının zorunlu şartını meydana getirdiğini kabul etmeye hazır olduğunu söyler; fakat zorunlu “iç” şartların varolduğunda da aynı ölçüde ısrar eder.⁴ Bu yüzden eğer psikolog, sözün gelişi, “farkına varma/ta-

2 Sözün gelişi, bkz., J.C.Flugel ve Donald J.West, *A Hundred Years of Psychology* (London, 1964), birinci ve ikinci bölüm.

3 Ben bu görüşün ilk kez Albert Hofstadter tarafından “Professor Ryle’s Category-Mistakes”, *Journal of Philosophy* 47 (1951), 257-270 de dile getirildiğine inanıyorum.

4 Jerry Fodor, “Could There Be a Theory of Perception?” *Journal of Philosophy* 63 (1966), 371.

nıma eylemini” bütünüyle iç olaylara göre *tanımlamaktan* kaçınmada yeterince duyarlı (sense) ise, verilerini tespit için (identify) davranış ve çevreden istifade edebilir. Mitleştirme ithamından kaçınmak için bundan daha fazla ne gerekli olabilir ki? Gayet tâbiî, postüla etmeye değer “ara değişkenler” olmadığı sonucu da çıkarılabilir; fakat bu sonucu çıkarmak, görünen o ki, sadece deneme yanılma yoluyla bir a posteriori keşfetmek olabilir. P.C. Dodwell’in Malcolm’a cevaben söylediği gibi:

Malcolm’un görüşünde, psikologlar kendilerini hafıza kaybı ile uyuma zorluğu arasında bulunabilecek basit empirik ilişkileri araştıran kişiler olmakla sınırlamalıdır. Ne var ki, bu sınırlamanın nasıl meşrulaştırılabileceğini anlamak son derece zordur. Psikologların insan belleğinde araştırdıkları faktörler, az önce sözü edilen ilişki türünden çok daha komplike olsalar da, empirik ilişkilerdir. O halde, hangi empirik ilişkilerin araştırmanın yolunu açacağı kararını kim vermelidir? Filozoflar değil, elbette.⁵

Bu cevap bana yeterince ikna edici görünüyor, ancak yine de indirgemeci operasyonalizmin psikoloji için fizik için olduğundan çok daha hoş ve makul görüldüğünün nedenleri hakkında düşünmek bizim için yararlı olabilir. Psikologlar teorik kendiliklerin/entitelerin ve süreçlerin davranışımızı açıklamakta kendilerine bir şekilde yardımcı olabileceğini düşledikleri için filozoflar niçin onları kıskanmaktadırlar? Bunun nedenlerinden biri açıktır: Yukarıda ifade ettiğimiz (1) ile (2) iddialarını birbirine karıştırma. Winch ve Kenny gibi Wittgensteincılar kadar Husserl ve Dilthey’in da yaptığı bu karıştırma, insan davranışını “psikolojik süreçlere” göre mekanistik açıklamaya tâbi tutmanın kişi ile nesne, *Geisteswissenschaften* [*İnsan bilimleri*]’in incelediği insanî gerçeklik ile *Naturwissenschaften* [*Doğa bilimleri*]’in inceleme nesnesi durumundaki geriye kalan gerçeklik alanı arasındaki ayrımı muğlak hale getireceği korkusuna dayanır. Müteakip bölümlerde

5 P.C.Dodwell, “Is a Theory of Conceptual Development Necessary?”, *Cognitive Development and Epistemology*, s. 382.

bu ayrımla ilgili daha fazla şey söylenecektir, fakat şimdilik Dodwell'in cevabı ile yetinebiliriz. Mekanizmden ve kişilik kaybından korku, davranış bilimlerinin *tümüne* duyulan şüphenin temelini oluşturur ve bu filozofların bilhassa psikoloji hakkında şüpheli buldukları şeyi ıskalar. Söz konusu şüphe ile daha doğrudan ilişkili nedenler, psikologların daha az mekanistik değil, *daha* mekanistik olmaları ve zihinsel olan aracılığıyla doğrudan nörofizyolojiye geçmeleri gerektiğini telkin eden nedenlerdir.

İlk neden, basitçe dile getirmek gerekirse, on yedinci yüz yıl biliminin her şeyin atomlar ve boşluk yoluyla açıklanabileceği inancına paralel felsefenin bu vukufu korumak gibi moral bir görevi bulunduğu inancı, Çoğu Bir'e indirgeme arzusundan başka bir şey olmayan üniter bilim arzusudur. Ancak quantum mekaniğinin belirsizlik bilinci bu inancı, cansız maddeye ontolojik saygının yerini fizik profesörlerine sosyolojik saygı alacak şekilde yumuşattı. Filozofların "fizikî olana" atıflarına şimdi, herhangi bir kendiliğin/entitenin "fizik bilimleri" tarafından "fizikî" kabul edildiği için fizikî sayılacağını açıklayan standart bir not eşlik ediyor. Quine'dan önce, "indirgeme"nin hâlâ mantıksal-empirist programın can damarını oluşturduğu sıralarda, filozoflar sosyoloji, psikoloji vb içinde kullanılan terimlerin "anlamını analiz" ederek bilimin birliğine fiilen katkıda bulunabilecek yeterlilikte olduklarını düşünüyorlardı. Ancak Quine'ın anlama yaptığı saldırıdan bu yana fizikçilerin her şeyi fizikçilerin-iradi- onayına indirgeme ihtiyacı, fizik bilimleri dışında kalan bilimler teorik kendiliklere/entitelere (mesela, "gen") ilişkin fonksiyonel tanımlamaların yerine yapısal tanımlamaları (sözün gelişi "DNA molekülü") ikame ettikleri zaman "daha bilimsel" oldukları yolundaki daha belirsiz duyguyla yer değiştirdi. Bu, sosyoloji ve ekonomi gibi hiç kimsenin postüla edilmiş teorik kendiliklerin/entitelerin fiziki kavranışında ısrar etmediği alanlar söz konusu olduğunda silik bir duygudur; fakat bu duygu, psikolojide – teorik kendiliklerin kabaca nörofizyolojiyle yer değiştirmesi istenen somutluk türüne sahip olan psikolojide – varlığını devam ettirir. Ancak bir disiplinin terimlerinin tatbiki için hiçbir ilgi çekici ge-

rek ve yeter şartın diğer disiplinin terimleri içinde verilemeyeceğini düşünmenin Quineci nedenleri dikkate alındığında, bu tür bir yer değiştirme için neden bu kadar istekli olalım? DNA uzun zaman aldığı için genetiğin tartışmalı kendiliklere müracaatı gerektirdiğini düşünen kimse yoktur. Öyleyse psikologların araştırma yolunu tıkadıkları içgüdüsel duygusu ne anlama gelmektedir?

Bu soruya cevap vermek için postüla edilmiş zihinsel kendiliklere ve süreçlere duyulan şüphenin ikinci nedenine dönmek zorundayız. Bunu, Ryle’ı takip ederek, hayaletlerden korku diye adlandırabiliriz. Zihinsel olana, geçici tarzda da olsa teveccüh göstererek bilimsel ruhumuzu kaybettiğimiz düşüncesi, iki kaynaktan doğar. Bu kaynakların ilki – birinci bölümde – tartıştığım, post-Kartezyen “bilinç” kavramı ile ölümle birlikte bedeni bırakan bir şey olarak felsefe-öncesi ruh nosyonunun karıştırılmasıdır. İkincisi ise, içe bakışın ayrıcalıklı nüfuz etmeyi beraberinde getirdiği ve bu epistemik ayrıcalık bir ontolojik farklılığa (zihinsel kendiliklerin sahipleri için fizikî bir şeyden daha fazla bilinebilir oldukları) dayandığı için, içe bakılabilir-olmak sıfatıyla-zihinsel olanın varlığını doğrulanamaz raporlara dayanan gerçeklik bilgimizin parçası haline getirmekle cezalandırmayı reddetmek zorunda olduğumuz yolundaki epistemolojik argümandır. Böyle bir argüman nadiren bu kadar cesur bir biçimde sunulur; fakat buna benzer bir şey, zihinsel olana yönelik hem pozitivist hem de Wittgensteinci düşmanlığa büyük oranda temel teşkil eder.⁶ Ancak bir felsefî araştırma programı olarak “bilimin birliği” nosyonu Quine’in “anlama” yönelik saldırısını yaşatmayı nasıl sağlayamıyorsa, bu epistemolojik argüman da Sellars’ın “verilmişlik”i ele alış tarzını yaşatmayı sağlayamaz. Sellars’ın dolaylımsız bilgi yorumuna göre, içe bakış öğrenilen bir beceridir ve deneycilerin kendilerine içebakışla muktedir olmaları gerektiğini söyledikleri şey her ne olursa olsun, denekle-

6 Sözüün gelişi, Malcolm’un *Philosophical Investigations* içindeki bir pasaja dayanan birinci şahsın zihinsel raporları ile ilgili “ifade teorisine” bakınız.

rin içe bakarken sergiledikleri karanlık korkusu büyük ölçüde doğrulanmıştır. Sellars’a göre zihinsel olaylara dair dolayimsız bilğimiz ayırt edici ontolojik bir statünün işareti değildir ve birinci-şahsın raporlarının başa çıkılamazlığı, epistemik statü ile ilgili bütün meseleler gibi, metafizik değil, sosyolojik bir kaygıdır. Fakat ayrıcalıklı nüfuzu mümkün kıldığı varsayılan özel hayaletvari statüden vazgeçmek, içebakışa müracaatın metodolojik saygınlığını kurtarır. Zira, insanlara düşünceleri, nostaljiyi, kan basıncını ya da tuhaf alfa ritimlerini içe bakış yoluyla gözlemlemeyi öğretmenin, basitçe bilimsel enstrümanlar olarak organizma içindeki bağlantılardan – konuşma merkeziyle sinir sisteminin geri kalanı arasında varsayılan bağlantılardan – yararlanma meselesi olduğunu görebiliriz. Bu eğitimin hareket noktasını özneler arasında mevcut şartlardan alması gerektiği olgusu, hiçbir şeyin gizli tarzda olup bitmediğini garanti etmeye yeterlidir. İçe bakış raporlarının “sübjektif” ve “bilim dışı” karakteri, bu yüzden, felsefî açıdan spektroskopun kusurlarından daha önemli değildir. “Sübjektif” raporlar, umut vadeden bilimsel bir hipotezi çürütmek için söylenen temelsiz bir söze izin vermekten ziyade yaratıcı uyum (convenience) meselesi olarak görüldüğünde, içebakışçı psikolojinin talihsiz çağrışımlarını, açık ve seçik idelere müracaat ve Protestanlığın bireyin vicdanına müracaatı ile aklayabiliriz.

Önceki bölümlerde ana hatlarını çizdiğim Quineci ve Sellarsçı argümanlar, aynı zamanda, empirist ve fizikalist filozofların bu argümanlara duydukları standart şüphelerin psikolojisini açıklamaya da katkıda bulunur. Bir başka yönelimden – insanın biricikliğini, özgür iradeyi ve *Geisteswissenschaften*’ın bütünlüğünü koruma ihtiyacından – kaynaklanan şüpheler yedinci ve sekizinci bölümlerde tartışılacaktır. Bu bölümde, şu soruyu ele alacağım: *Bilgi* konusundaki geleneksel felsefî problemlerin empirik psikolojik araştırmanın fiili ya da beklenen sonuçlarıyla herhangi bir ilişkisini kurabilir miyiz? Bu soruya, “felsefî problemlerin” çözümlenmek yerine feshedilmesi gerektiğini söylemek istediğim için negatif bir cevap vereceğim tahmin edi-

lebilir. Fakat bu negatif cevap bir hayli savunma gerektirir; zira ayrıcalıklı temsiller aleyhine Quine ve Sellars tarafından sıralanan argümanlardan etkilenmiş pek çok filozof, yine de, genel bir iç temsil teorisi üretmek için geleneksel “temel arayıcı” epistemolojinin yerine psikolojik sonuçların kullanımını ikame etmek ister. Böyle bir “yeni epistemolojinin” haklı kılma meseleleriyle ilgili hiçbir şey sunmadığını ve sonuçta on yedinci ve on sekizinci yüz yılda epistemolojinin doğuşuna yol açan kültürel taleplerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığını öne süreceğim. Bu, son tahlilde ne empirik araştırmadan kopuk bir disiplin olarak felsefe imajının sürdürülmesine katkıda bulunur ne de bu tür bir araştırmanın sonuçlarının kültürün geriye kalan kısmıyla ilişkisini açıklar.

Bu hususu açık hale getirmek için, yakın zamanların hepsi de psikolojiye felsefî açıdan hak ettiğini düşündüğümünden çok daha fazla önem atfeden literatüründeki iki öneriyi ele alacağım. İlki Quine’ın, psikolojinin – epistemolojinin inceleme nesnesi olarak kullanılan – “teori ve kanıt arasındaki ilişkileri” araştırabileceği teklifidir. İkinci altbölümde bu ilişkilerin psikolojik terimlerle yeniden dile getirilemeyeceğini öne süreceğim. İkincisi, bilgisayarların program durumları ile kişilerin psikolojik durumları, bilgisayarların “donanım” (hardware) durumları ile canlıların nörofizyolojik durumları arasındaki analogilerin, bilgimizin dünyaya ilişkin bir “iç temsilden” oluştuğu nosyonuna yeni ve ilginç bir anlam kazandırdığı tezidir. Bu tez Fodor tarafından çok daha detaylı bir biçimde geliştirilmiştir: Üçüncü ve dördüncü altbölümlerde, Fodor’un “temsilin” temsillerin tam ve kusursuz ya da eksik olmaları bakımından yargılanabileceği fikriyle yargılanamayacakları fikrini bir arada ele aldığını öne süreceğim. Bu iki fikrin epistemoloji ve psikolojinin kendine has alanlarını belirlediğini savunuyorum.

2. Epistemolojinin Doğal Olmayışı

“Epistemology Naturalized” [Doğallaştırılmış Epistemoloji] adını taşıyan denemesinde Quine, “bilim için temel” sağlama çabalarının karşılaştığı çeşitli sıkıntıları gözden geçirir ve nihayetinde Wittgentsein’ın bu teşebbüse karşı alaycı ve küçümseyici tavrını şöyle değerlendirir:

Carnap ve Viyana Çevresi’nin diğer mantıkçı pozitivistleri, “metafizik” terimini anlamsızlığı çağrıştıracak şekilde, pejoratif bir anlamda kullanıma sokmuşlardı; ve sırada “epistemoloji” terimi vardı. Wittgenstein ve esas olarak Oxford’daki çoğu takipçisi, dokunulmamış şu felsefî çağrışı terapide buldular: epistemolojik problemlerin varolduğu yanılgısı içindeki filozofları iyileştirme çağrısı.

Fakat öyle sanıyorum ki bu noktada, yeni bir konum ve ayrı bir statüde de olsa, epistemolojinin varlığını koruduğunu söylemek daha yararlı olabilir. Epistemoloji ya da ona benzer başka bir şey psikolojinin ve dolayısıyla doğa bilimlerinin bir bölümü olarak yerli yerine oturdu. O doğal bir fenomeni, yani fiziksel insanî özneyi inceler. Bu insanî özne deneysel olarak kontrol edilmiş belli bir girdiye – mesela, farklı sıklıklardaki belirli radyoterapi modellerine – göre düzenlenir ve bu zamanın tümünde özne, dış dünyanın ve onun tarihinin üç boyutlu bir tasvirini çıktı olarak sergiler. Yetersiz girdi ile kuvvetli sonuç arasındaki ilişki her zaman, epistemolojiyi teşvik eden aynı nedenle bizi kendisini incelemeye sevk eden ilişkidir; yani, kanıtın teoriyle nasıl bir ilişki içinde olduğu ve bir kimsenin doğa teorisinin mevcut kanıtı ne tarzlarda aştığını görmek için.⁷

İlkin Quine’in epistemolojinin gerisindeki motifin her zaman “kanıtın teoriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ve bir kimsenin doğa teorisinin mevcut kanıtı ne tarzlarda aştığını görmek” olduğu tezini düşünün. Pek çok entelektüel tarihçi “bilgi teorisi” dediğimiz şeyin on yedinci yüz yıldan önceki yazarların düşüncesinde bu denli az rol oynamış olmasını çarpıcı bulmuşlardır.

7 W.V.O.Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969), ss. 82-83.

Quine'in epistemoloji yorumunda, bunun niçin böyle olduğunu anlamak zordur. Gezegenler ve balistik füzelere ilişkin birbirinden radikal ölçüde farklı teoriler arasında bir seçim yapma ihtiyacının, Galileo ve Descartes'ın yaşadığı dönemde kuvvetle hissedildiğini ve sonuçta Batı zihninin “bir kimsenin doğa teorisinin mevcut kanıtları aşma” tarzlarından yeni bir biçimde çarpıldığını öne sürebiliriz. Fakat bu görüldüğünden daha da zayıf bir tezdur. Eski ve Ortaçağda gökyüzü hakkında pek çok rakip teori vardı; fakat eğer epistemoloji teori ile kanıt arasındaki gediklere ve bu gedikleri kapatmanın karşılaştırmalı yollarına işaret etmek anlamına geliyorsa, Platon ve Aristoteles'te “epistemoloji” diye bir şey bulmak için her yere bakmak zorunda kalırız. *Theaetetus* ve *De Anima* içindeki bazı pasajları memnuniyetle göklere çıkarabiliriz; Zeller gibi neo-Kantçı Grek felsefesi tarihçileri çoğu zaman bunu yaparlar. Bu amaçla dördüncü yüz yıldaki başka yerlere bakılacak, fakat pratikte (rakip bilimsel teoriler arasındaki ihtilaf hakkında çok şey bilen ve bu teorilerin en iyisiyle yarışan Aristoteles'in bilimin statüsü ve metodolojisini tartıştığı) *Posterior Analytics*'te hiçbir şey bulunmayacaktır. Kartezyenizm on yedinci yüz yılın ürkmüş dünyasına aniden girdiğinde, bunun nedeni teori ve kanıt arasındaki ilişkiler hakkında tükenmek bilmez-tartışmalı sorularla ilgili yeni bir görüş sunmuş olması değildi. Aksine, Gilson'un öfkeyle ifade ettiği gibi, skolastiklerin cevaplayamayacak kadar çok hassasiyet gösterdikleri soruları ciddiyetle ele almasıydı.⁸

Teori ile kanıt arasındaki ilişkinin on yedinci yüz yılın ilgisini niçin çektiğini anlamak için, Descartes'ın fantezilerinin neden Avrupa'nın muhayyilesini ele geçirdiğini sormamız gerekir. Quine'in söylediği gibi: “Epistemologlar bilimden daha kesin ve

8 “Ortaçağ felsefesinin görüş noktasından, Descartes *indisciplinatus* – hangi disiplin söz konusu olursa olsun aynı kesinlik derecesinde ne kadar yersiz olursa olsun ısrar etmekle iftihar eden kişi – rolü oynar. Tek kelimeyle Descartes artık doğru ile yanlış arasında bir ara nokta tanımaz; onun felsefesi ‘muhtemel’ nosyonunun radikal eliminasyonudur.” (Etienne Gilson, *Etudes sur le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien* [Paris, 1930], s. 235.)

dış dünyaya ilişkin bilginin haklı kılınmasına/meşrulaştırılmasına hizmet eden bir ilk felsefenin rüyasını görmüşlerdir.”⁹ Fakat neden herkes birden bire aynı rüyayı görmeye başlamıştır? Neden bilgi teorisi Sextus Empiricus’a bir cevap verme yönünde ruhsuz akademik çabadan daha fazla bir şey haline geldi? Bilimden daha sağlam ve kesin ilk felsefe rüyası *Republic* (Devlet) kadar eskidir ve Dewey ve Freud’la, hem din hem de Platonculuğun ardında aynı asli (primordial) dürtülerin yattığı hususunda uzlaşabiliriz. Fakat bu bize, neden ilk felsefenin epistemolojiden ibaret olduğunun düşünülmesi gerektiği hakkında hiçbir şey söylemez.

Quine’in ifadelerini bu tarzda ele almak haksız ve zalimce görünebilir. Ben yine de bunu yapacağım; zira modern felsefeyi anlamamanın, Quine’in yapmak istediğinden ya da amaçları için ihtiyaç duyduğundan çok daha fazla bu gelenekten radikal bir kopuş gerektirdiğini düşünüyorum. Onun “epistemolojiyi reddetmeyelim – bırakalım psikoloji olsun” mealindeki ılımlı çizgisi, şayet amacımız dogmaları fırlatıp attığımızda empirizmden neyin kurtarılabilceğini göstermekse, her bakımdan mâkuldür. Fakat eğer bir empirist olmanın niçin değerli, daha az heyecan verici ya da moral açıdan bağlayıcı olduğunu düşündüğünü bilmek istiyorsak, konunun tamamından geri adım atmak ve Quine’in kendinden emin bir şekilde hesaba katmadığı soruları sormak zorundayız. Bu mesafeyi almaya katkıda bulunması amacıyla, şimdi, Quine’in psikoloji hakkında söylediği kimi şeylere dönelim. Quine’in öngördüğü türde herhangi bir psikolojik keşfin, bilimin temelleri ya da teori ile kanıt arasındaki ilişkiyle ilgili herhangi bir kaygıdan nasıl bir hayli uzak olduğunu göstermek istiyorum.

Empirik algı psikolojisi ile empirist epistemoloji arasındaki bağın geniş ölçüde “kanıt”, “enformasyon”, ve “tanıklık” gibi kelimelerin gevşek kullanımıyla kurulduğunu düşünüyorum. Bu kullanım Quine’a “sinir uçları.....dünya hakkında işlenmemiş en-

9 W.V.O.Quine, “Grades of Theoreticity”, in *Experience and Theory*, ed. L.Foster ve J. W. Swanson (Amherst, Mass., 1970), s.2.

formasyonun girdi yeridir”¹⁰ ve “En iyi durumda idrak/bilme-kavrama mekanizmamız için girdi olarak görülebilecek duyu alıcılarımızın uyarıcılarıdır”¹¹ gibi şeyler söyleme imkânı sağlar. Şunu sordüğümüzü varsayın: Psikoloji retinanın (ışık ışınlarından etkilenen ilk sinir hücrelerinin) enformasyonun işleminden geçirilmeye başlandığı yer olmadığını keşfedebilir miydi? Psikoloji retinanın gerçekte göz merceğinde bulunduğunu veya muhtemelen yalnızca optik sinirin görsel korteksle birleştiği yer olduğunu keşfedebilir miydi? Psikoloji her şeyin nihai noktada enformasyon değil sadece elektrik olduğunu keşfedebilir miydi? Muhtemelen keşfedemezdi, çünkü “enformasyonun” ya da “işlemin” deneysel kriteri olarak değerlendirilebilecek şeyin ne olduğunu görmek zordur. Ne var ki, Quine böyle bir kriter *varmış* gibi yazar. O epistemolojinin “veri niteliğinde” olmanın iki kriteri arasında her zaman bocaladığına dikkat çeker: “Fiziki uyarana nedensel yakınlık” ve “farkına varma odağı”. Fakat şöyle söyler:

Bilimden daha sağlam ve kesin ilk felsefe rüyasını terk ettiğimiz zaman bu dilemma ortadan kalkar ve gerilim azalır. Şayet yalnızca dış dünyaya ilişkin bilginin nedensel mekanizmasını arıyor ve bu bilginin haklılığını bilimi önceleyen terimler içinde aramıyorsak, her şeye rağmen iki boyutlu bir alandaki renk parçalarına dayalı Berkeleyci stilde bir görme teorisine razı olabiliriz. İnsanı, girdi olarak dışsal belirlenebilir uyarıcı güçleri açığa çıkaran ve çıktı olarak dış dünya hakkında dışsal belirlenebilir tanıklık sağlayan (spout) fiziki dünyadaki kara kutu olarak görebiliriz. Tıpkı kara kutunun iç işleyişinin farkına varmayla renklendirilebilir olması gibi, o da renklendirilebilir.¹²

Fakat haklı kılmayı unuttur ve nedensel mekanizmalar ararsak, iki-boyutlu görsel alanda yer alan renk parçalarından söz eder hale kesinlikle gelmeyiz. Verilmiş olan ile çıkarılmış olan arasındaki ayrımı kullanamaz ve ilkinin kabul etmek için “görsel

10 A.g.y.,s.3.

11 Quine, “Epistemology Naturalized”, in *Ontological Relativity*, s.84.

12 Quine, “Grades of Theoreticity”, *Experience and Theory*, ss. 2-3.

alan” nosyonuna ihtiyaç duymayız. İki-boyutlu retina üstünde röntgen ışınına tutulmuş renk parçalarından veya optik sinirde yer alan nabız atışlarından bahsedebiliriz; fakat bu araştırma için mihenk taşları keşfetme meselesi değil, bir kara kutu seçme meselesi olacaktır. Quine bir dilemmayı sadece araştırmanın itici gücünü değiştirerek ortadan kaldırır. Eğer bir kimse yalnızca nedensel mekanizmalara ilgi duyuyor olsaydı, hiçbir zaman farkındalık konusunda başını sıkıntıya sokmazdı. Ne var ki Quine’in tasvir ettiği rüyayı gören epistemologlar sadece nedensel mekanizmalara ilgi duymuyorlardı. Onlar, sözün gelişi, Galileo ile teleskobundan bakmayı reddeden profesörler arasında gücendirici bir ayırım yapmakla ilgileniyorlardı.

Eğer gerçek verilerin geldiği yerin ne olduğunun gerçekten de deneysel hiçbir kriteri yoksa, o zaman Quine’in “duyu verisi” nosyonundan vazgeçebileceğimiz ve sinir uçlarından nedensel olarak ve gözlem cümlelerinden epistemolojik olarak söz edebileceğimiz yolundaki teklifi¹³, epistemolojinin başına musallat olan bir dilemmayı ortadan kaldıramıyor demektir. Tersine bu teklif, epistemolojiyi çürümeye bırakır. Çünkü eğer nedensel mekanizmaları kuşatacak bir psikofizyolojiye, gözlem cümlelerinin teoriler kurar ve yıkarken yardımına başvuracağı veya kaçacağı olaylara dikkat çekecek bir bilim sosyolojisi ve tarihine sahip isek, o zaman epistemolojinin yapabileceği hiçbir şey yok demektir. Bunun Quine’a uygun bir sonuç olduğunu düşünebiliriz; fakat o bu sonuca da direnir. Bu direniş Polanyi, Kuhn ve Hanson gibi yazarları gözlem nosyonundan tümüyle vazgeçmek istedikleri için eleştirdiğinde apaçık hale gelir.¹⁴ Quine bunun mükemmel ölçüde iyi bir nosyon olduğunu düşünür ve onu öz-neler arasılık bakımından yeniden inşa etmek ister. Quine, “gözlem cümlesini,” “dili konuşan herkesin aynı anda ortaya çıkan uyaran verildiğinde aynı hükmü verdiği cümle” olarak tanımlar. Bu tanımı negatif bir biçimde ortaya koymak gerekirse, gözlem

13 A.g.y., s.3.

14 A.g.y., s.5; “Epistemology Naturalized”, s.87 ile karşılaştırın.

cümlesi konuşma cemaatinin geçmiş tecrübesinin ihtiva ettiği farklılıklara duyarlı olmayan bir cümledir.¹⁵ Quine kör, deli ve başka birkaç “arızî sapkın” dışında (s.88n), bu tür cümlelerin “mevcut duyu uyaranına bağlı cümleler ve cümleyi anlamaya götüren şeyin ötesinde hiçbir saklı enformasyon içermeyen cümleler olduğunu” (s.86) söyleyebileceğimizi düşünür. Bu “mevcut duyu uyaranını” belli türden cümlelerin tartışılmazlığı bakımından tanımlamakla eş değerdedir. Quine bunun, “‘ide’ idesi” ile ilişkili anlam hakkındaki nosyonlardan vazgeçmesine rağmen empirik öngörünün gücünü muhafaza ettiğini düşünür.

Quine’in empirizm içinde doğru olan şeyi muhafaza etmek amacıyla bu çizgiyi çekmekte haklı olduğunu düşünüyorum; zira böyle yapmak suretiyle bu çizgiyi – eğer epistemolojinin yerine “ikame edilecek” herhangi bir şey varsa, onun kesinlikle psikoloji değil fakat bilim tarihi ve sosyolojisi olduğunu – açık hale getirir. Fakat Quine’in öne sürdüğü neden, bu değildir. “Veri” hakkındaki şu pasajı düşünün:

Gözlem sayılabilecek şey, şimdi bilincin, konumlandırılabilceği yere denk gelmesi bir yana, duyu alıcılarının uyarılmasına göre konumlandırılabilir.

Psikoloji karşıtlığının yoğun olduğu günlerde epistemolojik öncelik sorunu tartışılırdı. Epistemolojik olarak ne neyi önceler? Gestaltlar duyu atomlarını...önceler mi? Fiziki uyarana müracaat etmemize izin verildiğinde, problem ortadan kalkar; eğer A duyu alıcılarına B’den nedensel olarak daha yakın ise A epistemolojik açıdan B’den önce gelir. Ya da bazı hallerde daha iyi olan şey, tümüyle duyu alıcılarına nedensel yakınlığa göre konuşmak ve epistemolojik öncelikten sözetmeyi bırakmaktır. (ss. 84-85)

Şaşırtıcı olan şey, “gözlem cümlesini” *consensus gentium* [çoğunluğun mutabakatı, çev.] bakımından tanımlamış olmamızdır; sınırların “işlemeye” ne kadar aşağıdan başladıkları bir yana, bedenimizin hangi parçalarının duyu alıcıları olduğunu bilmeden

15 Quine, “Epistemology Naturalized”, ss. 86-87.

ya da buna aldırış etmeden gözlemi teoriden ayırabiliriz. Öznel-ler arası uzlaşılabilir olan şeyi ayırt etmek için – bunu yalnızca gündelik konuşmada yaparız – nedensel mekanizmalara ilişkin psikofizyolojik herhangi bir yoruma ihtiyaç duymayız. Dolayısıyla psikolojinin nedensel yakınlık – “epistemolojiyi psikolojik bir çerçevede” sürdürmeyi dileyenlerin bilinmeye değer bulduğu yakınlık – hakkında bize muhtemelen söyleyebilecek hiçbir şeyi yoktur. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, gözlem cümlelerini nörolojik olarak ayırt etmek yerine sohbete göre ayırt ettiğimiz takdirde, “kanıtın teoriyle nasıl ilişkili olduğu”na yönelik ilave araştırma Polanyi, Kuhn ve Hanson için bir sorun gibi görünüyor. Zira psikoloji, bilim adamlarının teorilere nasıl şekil verdikleri ve onları nasıl ıskartaya çıkardıkları ile ilgili kendi yorumlarına ne ekleyebilir? Quine onlardan şöyle söz eder:

.....put kırıcı kimi bilim filozofları bugün artık problem olmaksan çıkan gözlem nosyonunu sorgulamışlardır. Bunun, eski veri nosyonunun belirsizliğine karşı gecikmiş bir tepki olduğunu düşünüyorum. Bugün problematik olmayan kavramlara yeni tarzda nüfuz etmekten çok, eski ilk felsefe rüyasından kurtulduğumuz için sevinelim. Sinirsel girdi bir şey, şimdi tanımlandığı şekliyle gözlem önermesi başka bir şeydir.¹⁶

Fakat problematik olmayan bu kavramlar yeni değildir. Elektrik, sinirsel girdi gibi, onlar da yeni değildir; “enformasyon” gibi onlar da problematiktir. Quine’ın tanımladığı şekliyle “gözlem önermesi” nosyonu, tanığa “Tamam da gerçekte gördüğün neydi?” diye soran ilk yargıç kadar eskidir. Eğer sevinecek bir şey varsa bu artık belli türden sorular sormamamızdır – yapacak yeni bir şey ya da içinde düşünebileceğimiz yeni terimler bulmamız değil. Quine rasyonel inşalardan vazgeçtiğimiz zaman bilinç konusunda sıkıntıya düşmekten de kurtulacağımızı söylemiştir. Fakat gözlemselliği öznel-ler arasılığına göre açıklayarak onu tekrar geriye döndürüyor gibi görünür. Bu yüzden o ya Po-

16 Quine, “Grades of Theoreticity”, ss. 4-5.

lanyı, Kuhn ve Hanson'un "gözlemin" şu günlerde yalnızca bir uzlaşma sorunu olduğunu söylemelerine izin vermeli ya da psikolojik keşiflerin bu nosyondan nasıl daha fazla birşeyden oluştuğunu göstermelidir. Eğer yapamazlarsa, o zaman "mevcut duyusal uyarana bağlılığı" öznelararasılığa göre tanımlamak, sadece psikolojik hiçbir amacı olmayan eski epistemolojik onur payesini yardıma çağırarak olacaktır.

Quine tartışmam, sözlerinin sıkıcı bir harfiyenlikle altını çizdi. Quine muhtemelen "epistemoloji" kelimesinin kaderinden endişe etmiyordu. Onun endişe ettiği şey, belki de, bilim ve felsefenin süreklilik arz ettiği – onların farklı metotlara ya da konulara sahip şeyler olarak görülemeyeceği – fikrini savunan Deweyci konumudur. O "kavramların analizi olarak felsefe" hakkında Oxfordçu esnek konuşma tarzına karşı çıkar ve Wittgenstein ile "terapatik pozitivizmi" bu tarz konuşma ile ilişkilendirir. Ben daha çok Dewey ve Wittgenstein'a ortak olan şeyi – anlamaya yönelik doğal bir arayışın modern filozoflar tarafından doğal olmayan bir kesinlik arayışıyla birleştirildiği yolundaki görüşlerini – vurguladığımı öne sürüyorum. Bu görüşe göre, psikolojinin çeşitli zamanlarda filozofların içinde uyandırdığı umutlar ve korkular, eşit ölçüde yanlış yola sevk edicidir.¹⁷ Wisdom ve Bouwsma ile birlikte, "epistemolojinin" terapi yoluyla çözümlenebilecek kesinlikle ilgili saplantılı kaygılar koleksiyonu olduğunu ve Quine'la birlikte, epistemolojik saiklerin psikolojik sonuçlarla yetinmesi gerektiğini söylemek; bunların her ikisi de

17 "Psikolojinin karıştırması ve kısırlığı" konusunda bkz., Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London, 1953), s. 232.: "Deney yönteminin varlığı, bizi rahatsız eden problemleri çözme yollarına sahip olduğumuzu düşünmemizi sağlar; problem ve metot birbirine aldırılmaz". Keza Dewey'nin Quine'ın hayranlık duyduğu ve giderek "davranışçı psikoloji" haline gelmiş olan bu hareket hakkındaki uyarılarına bakınız: "Duyum ve fikir arasındaki eski düalizm kenar ve merkezî yapılar ile fonksiyonlara ilişkin mevcut düalizmle tekrarlanır; eski beden ile ruh düalizmi bugünkü uyarın ile tepki düalizminde ayrı bir yanıkı bulur...": bir kez daha, "...uyaran olarak duyum müstakil fiziki herhangi bir *varoluşu* ifade etmez. Sadece bir fonksiyonu ifade eder ve onun değeri yapılması gereken özel işe göre değişecektir". ("The Reflex Arc Concept in Psychology", *The Early Works of John Dewey*, vol. 5 [Carbondale, 1972], ss. 96, 107)

şunu söylemenin yolları olarak görülebilir: Ya psikolojimiz olur ya da hiçbir şeyimiz.

Şayet bu kitaptaki tasalarımından biri kültürümüz içinde “felsefe” gibi bir fenomene niçin sahip bulunduğumuza cevap bulmak olmasaydı, bu mesele burada bırakılabilirdi. Ne var ki bu tarihsel sorundan dolayı, hiçbir şey ile psikoloji arasındaki farklılık önemlidir. Dewey felsefenin “bilim”-dışı boyutlarının ardındaki dinî ve sosyal motifleri vurgulamış ve felsefe ile bilim arasındaki süreklilik üstündeki ısrarını olduğu şekliyle felsefe ile olması gerektiği şekliyle felsefe arasındaki kışkırtıcı bir ayrım- la birleştirmiştir. Quine genetik bir yanılgıyla flört etmek konusunda gönülsüzdür ve samimi bir biçimde kendisini ve Locke’u “teori ile kanıt arasındaki ilişkiyi” arayan yoldaş-araştırmacılar olarak görür: O Locke’u kötü bir anlam teorisinin yanlış yola sürüklediğini, fakat iyi bir anlam teorisinin biz modernleri doğru bir yola (psikolojiye doğru) yönlendirebileceğini düşünür. Fakat bu içtenlik, tarihsel anlama açısından önemli olan şeyi tümüyle gizler: Locke’un, skeptiğin sübjektif anlayış modlarımızın gerçekliği bizden gizleyebileceği yolundaki telkini hakkındaki endişelerini ve Quine’in skeptisizmden tedirgin olmayı reddini.

Quine’in skeptik kaygılara mesafeli duruşu kendini, tecrübenin öğelerini bilginin öğelerine ve açıklamanın öğelerini haklı kılmaya massedişiyle gösterir. Psikoloji, bilgiyi, tecrübenin öğelerini keşfetmek suretiyle açıklar. Epistemoloji, elementer olmayan (nonelementary) bilgiyi, bilginin öğelerini keşfetmek suretiyle (farazî tarzda) meşrulaştırır. Skeptisizmden ürkmeden hiç kimse “insanî bilgiyi”(müstakil bir teoriye ya da rapora karşıt olarak) haklı kılmayı isteyemez. “İnsanî bilgiyi temellendirmeyi” küçük bir şaka olarak kabul etmek konusunda skeptisizmden bir parça da olsa korkmadıkça, hiç kimse epistemolojiyi psikolojiye massedemez. Dolayısıyla Quine ile, eğer insanî bilgi hakkında keşifler arasında muhtemelen psikoloji kaynaklı keşifler de olabileceği konusunda katiyetle uzlaşmama rağmen, Quine’in Wittgenstein’a atfettiği şu görüşe de sempati duyabiliriz: Episte-

molojiyle ilgili yegane şey, “filozofların epistemolojik problemlerin varolduğu yanlışsını tedavi etmektir”. Bu terapi felsefeyi bilimden ayırmaz: o felsefeyi tamı tamına “özel bir amaç için uyarılar veya hatırlatıcı mesajlar” temin etmek için seferber edilmiş sağduyu ya da bilim olarak kabul eder.¹⁸

3. Hakiki Açıklamalar Olarak Psikolojik Haller

Teori ile kanıt arasındaki ilişki hususunda ihtiyaç duyduğumuz türde şeyler söyleyen psikolojik bir teoriye ulaşmak için, minimum düzeyde, iddiaların şartlara ve başka türden iddialara göre gündelik “kamusal” meşruiyetini “içsel olarak” yeniden üretecek bir teoriye ihtiyaç duyarız. Başka bir deyişle, aynı ilişkileri kamu iddialarına, konuşmalardaki öncülleri ve sonuçları birbirlerine, tanıkların tanıklıklarını mahkemelerdeki suçlamalara vb. taşıyabilen zihinsel kendiliklere ihtiyaç duyarız. Fakat her ne zaman psikolojik bir teorinin bu ihtiyacı gidermesi tasarlanmışsa, “sonsuz geriye gidiş” şikayeti baş göstermiştir. Bu yüzden Malcolm’u şunları söylerken buluruz:

Bir kimsenin önündeki şeyin bir köpek olduğunu bilme tarzının bu yarattığın kendi “köpek” idesine uygun düştüğünü görmesiyle mümkün olduğunu söylersek, o zaman “O bunun bir uygun düşme örneği olduğunu nasıl biliyor?” sorusunu sorma gereği hissederiz. Onun bu noktada verdiği yargıya kılavuzluk eden şey nedir? O, kendisine bir İdeye uygun düşen bir şeyin neye benzediğini gösteren ikincil-düzen İdesine ihtiyaç duymaz mı? Yani, o bir *uygun düşme* modeline ihtiyaç duymayacak mıdır?....Sonsuz bir geriye gidiş hasıl olmuştur ve hiçbir şey açıklanmamıştır.¹⁹

18 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s.50.

19 Malcolm, “Myth of Cognitive Processes”, s.391. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949), 7. bölüm ve Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ss. 213-215 ile karşılaştıran. Aynı zamanda John Passmore’un Ryle’in argüman kullanımını tartıştığı *Philosophical Reasoning* (London, 1961) adlı kitabının 2. bölümüne (“The Infinite Regress Argument”) ha-

Ryle'in bildik hale getirdiği bu güçlük şudur: Eğer “O köpeği görüyor” olgusunu insanın önündeki şeyin bir köpek olduğunu bilmesi için yeterli bir haklı kılma olarak kabul etmekten hoşnut değilsek, o zaman haklı kılma olarak başka bir şeyi de kabul etmeyebiliriz. Çünkü mentalist bir yorum “O nasıl biliyor? sorusuna, vukufu tanımanın salt nedensel bir açıklamasını sağlayabildiği ölçüde cevap vermez. O insanın kendi görüşünün *kanıtı* hakkında bize hiçbir şey söylemez; yalnızca onu savunmaya geçişi hakkında bir şeyler söyler. Diğer yandan o, özgün kamusal-bilgi-iddiasının haklı kılmasını sunabildiği ölçüde ilave haklı kilmalar için zorlayıcı vesile olur.

Fodor Ryle'in “para-mekanik” hiçbir şeyin algısal tanıma anlayışımızı geliştirmeyeceği iddiasını eleştirir ve şöyle söyler: “Ryle'in konumunun insanı çeken basitliği, algı ve öğrenme teorilerinin geleneksel tarzda cevaplamaya çalıştığı soru türlerinin yardımına başvurularak kazanılmıştır”.²⁰ O “öğrenilmiş çağrışımlar/ilişkiler hakkındaki basit bir hikayenin” bu sorulara cevap veremeyeceğini öne sürerek şöyle devam eder:

Fakat eğer “Lillibulero*”’yu icra etmenin çeşitli yollarının müştereken sahip oldukları şey soyut bir şey olsaydı, buradan, bir kimşenin şarkı dinleme planını oluşturan beklentiler sisteminin aynı anlamda soyut olmak zorunda olduğu sonucu çıkardı...

.....Söz konusu beklentiler komplike ve soyut olmalıdır; çünkü algısal tespitler şaşırtıcı bir şekilde uyarılar arasındaki fiziki tekbiçimliliklerden bağımsızdır. Psikologların ve epistemologların geleneksel tarzda bilinçsiz çıkarımlar ve diğer para-mekanik icralar olarak kabul ettiği algı “değişmezliği” açıklama gerektirdiği için, bu, Ryle'in ele alış tarzının değişmezliğin doğurduğu sorunların tümünü kucaklayabileceğini söylemekle ilgili görünüyor. (ss. 377-378)

kınız. “Pragmatism, Categories and Language”, *Philosophical Review* 49 (1961), 197-223 de Wittgenstein ve Peirce'in bu argümanı anti-Kartezyen kullanımlarını karşılaştırdım.

20 Fodor, “Could There Be a Theory of Perception?” *Journal of Philosophy* 63 (1996), 375.

* Ünlü bir İrlanda şarkısı/operası.

Eğer “değişmezliğin doğurduğu meseleler” *mevcut* ise, o zaman Ryle’in onlara kucak açacağı” hususunda Fodor ile uzlaşabiliriz. Fakat Ryle, “komplike ve soyut beklentiler” (mesela, bazı kurallara ya da bazı soyut paradigmalara referansı içeren bilinçsiz çıkarımlar dizisi) nosyonunun, bu noktada sorunlar bulunduğunu gösteren bir nosyon olduğunu söyleyerek kolaylıkla cevap verebilirdi. Muhtemelen yalnızca zihindeki küçük bir insan resmi sözel olmayan fakat yine de “soyut” terimler halinde tanzim edilen kurallara başvurarak, “Bu nasıl yapıldı?” sorusunu yöneltmemizi sağlar. Ryle bu soruya şöyle cevap verebilir: Şayet bu resim bize empoze edilmemiş olsaydı, “yalnızca komplike bir sinir sistemine – şüphesiz bir gün bir fizyolog bize onun tam olarak nasıl çalıştığını söyleyecektir – sahip olduğundan dolayı mümkündür” gibi bir şey söyleyerek cevap verirdik. Başka bir deyişle, fiziki olmayan “modeller” nosyonu, elimizde daha önceden Kartezyen alet çantası bulunmasaydı ortaya çıkmazdı.

Bu cevap daha kesin bir şekilde yeniden ifade edilebilir. Benzerliği potansiyel bakımdan sonsuz farklılıklar arasında fark etmenin “soyut” bir şeyin – Lillibuleroluk mesela – farkedilmesi olduğunda Fodor ile uzlaştığımızı varsayın. “Bir kimsenin şarkı dinleme planının aynı anlamda soyut olmak zorunda olduğunu” söylemek ne anlama gelir? Muhtemelen, benzerliğin potansiyel sonsuz farklılıklar arasından çekilip çıkarılması anlamına gelir. Fakat o zaman “soyut-olmayan plan” nosyonunu kullanmaya gerek kalmaz; çünkü *her hangi bir* plan bunu yapabiliyor olmalıdır. Çikolata parçalı keklerin bileşenleri arasındaki muhtemel nitelik varyasyonları da potansiyel olarak sonsuzdur. Bu yüzden eğer “komplike beklentiler dizisinden” (ya da “programlardan” veya “kurallar sisteminden”) söz ediyorsak, her zaman “soyut” bir şeyden – kesinlikle, aslında farkına varılışını açıklamak istediğimiz hem karakteristik hem de soyut olan bir şeylerden – söz ediyoruzdur. Fakat o zaman kendimizi şöyle bir dilemma içinde buluruz: ya bu beklentiler ya da kurallar dizisinin kazanımı yeni beklentiler ya da kurallar dizisinin postüla edilmesi-

ni gerektirir, ya da onlar kazanılmamış şeylerdir. Eğer ilk seçenek tercih edilmişse, Malcolm'un sonsuz geriye gidişi aslında Fodor'un şu ilkesinden kaynaklanacaktır: soyutun farkına varılması soyutun kullanımını gerektirir; çünkü farkına varmayı sağlayan şey kazanımı da sağlar. Eğer son şıkkı seçersek, o zaman Ryle ile birlikte geriye döneriz: İnsanların benzerliği sonsuz farklılıklar arasında tanımları için kazanılmamış bir yeteneğe sahip olduklarını söylemek, "değişmezliğin doğurduğu meseleler" hakkında açıklayıcı hemen hiç bir şey söylememektir.

Dolayısıyla Ryle söz konusu meselelerin, ya "farkına varma" gibi terimlerin rutin tatbikinin yeter şartları hakkındaki "kavram" sorunları ya da fizyolojik mekanizmalarla ilgili sorunlar olduğu sonucunu çıkarabilir. Son türdeki mesele geriye gidişle ilgili hiçbir problem içermez; zira hiç kimse "değişmezliğin" foto elektrik hücreleri ya da diyapazonlar içine "soyut" mekanizmalar postüla etmeyi gerektirdiğini düşünmez. Fakat orta C ile "Lillibuleroluk" arasında, öncekine "somut akustik nitelik" sonrakine ise "soyut benzerlik" dememiz dışında, herhangi bir fark var mıdır? Tıpkı Lillibulero-bilenin (recognizer) yaptığı gibi, bizde Diyapazonun görmediği binlerce ilineksel niteliği (tını, ses düzeyi, ışığın mevcudiyeti, ses yayan objenin rengi) açıkça belirleyebildik. Soyut-somut ayrımı belirli bir veri-temeline kompleks-basit ayrımı kadar bağlı olduğu için, psikolojik açıklamanın soyut kendiliklere referansı gerektirdiğini söylemek, basitçe memeli hayvan türlerini açıklamanın amiplerin, diyapazonların, sezyum atomlarının ve yıldızların yapabileceği şeyi açıklamaktan farklı – *kategorik olarak* farklı – türdeki şeylere referansı gerektirebileceğini iddia ediyormuşuz gibi görünüyor. Fakat bunu nasıl biliriz? Ve "kategorik olarak" burada ne anlama gelir? Bir kez daha, Ryle eğer Kartezyen resme (zihinsel arenanın duvarları üstüne asılmış kurallara bakan bir İç Göz resmine) önceden sahip değilsek, bu iddiayı önemli kılan şeyi bilemeyeceğimizi söyleyebilir.

Sonsuz-geriye gidiş argümanının gücü, görüldüğünden çok daha fazladır. Şimdi fizyolojik-olmayan inşa-modelinin a priori, ne iyi ne de kötü fakat sonuçları itibariyle meşru olduğunu öne süren Dodwell gibileri tarafından ortaya konan görüşlere verilen cevabı düşünün. Dodwell beyin ile bilgisayar arasındaki analojiden etkilenmiştir: “Psikologların mevcut bilme-kavrama süreçleriyle ilgili fikirleri üstündeki en güçlü etki, bilgisayar programlaması için geliştirilen kavramlar ağının etkisidir”.²¹ O yine de şunu kabul eder:

Bilgisayar analojisinin önemsiz bir analoji olduğu öne sürülebilir, çünkü bir program sadece bilme-kavrama operasyonlarına benzeyen bir dizi operasyonu sistemleştirir (codify); fakat düşünmeyi aritmetik problemleri çözmek için bir dizi kural kaydetmeyi açıkladığından daha fazla *açıklayamaz*.....Bir bilgisayar programının düşünmeyi “açıklayabileceğini” söylemek, bir mantıksal formüller dizisinin, doğru tümdengelimli argüman yasalarını “açıkladığını” söylemekle aynı güce sahip olduğunu öne sürmek demektir. (ss. 371-372)

Dodwell bu argümana, bilgisayar analojisinin yalnızca düzeyler (levels) birbirinden ayrıldığında, güçlü olduğunu söyleyerek cevap verir:

.....bir bilgisayarın problem çözerken ne yaptığına ilişkin farklı düzeylerde açıklamalar verilmiş olabilir.....Bir programın *işleyişi* bilgisayar donanımına göre açıklanmalıdır; tıpkı düşünmenin gerçekleştirilmesinin bir anlamda merkezî sinir sisteminde fiilen meydana gelen süreçler yoluyla açıklandığı gibi. Özel hesaplamaların yapıldığı alt-yazılımlar “makine diline” ve çözümlerin bulunduğu adım adım ilerleyen algoritmalara referansla açıklanabilir... Donanım tetkik edilerek anlaşılması ve açıklanması gereken alt-yazılım ilkesinin kendisi değildir; tıpkı çarpım tablosunun amacının beyin tetkik edilerek kavranamaması gibi. Benzer biçimde, alt-yazılımların kendi kendilerine nasıl işlediklerine ilişkin bir anlayış, problem çözme ilkesini bir adımlar dizisine göre açıklayamaz.....Bu yüzden işlem sürecine – programın tümünü ve

21 Dodwell, “Is a Theory of Conceptual Development Necessary?”, s.370.

programın amacını makinede ve pek açık olmayan bir biçimde “amaç” yönelimli bir varlık olarak anlaşılan insanda cisimleştiren süreç – bakılmalıdır. (s.372)

Düzeylerin önemi, sözün gelişi, şu olguyla aydınlatılır: Deney bize, görsel modelleri özellik-çıkarımı sürecinden ziyade bir şablon-denkleştirme süreci yoluyla tanıdığımızı söylememiz için nedenler sunabilir.(s.379) Bunu söylemek ne (“işlem süreci” hakkında) “kavramsal” bir açıklama ne de (“donanım” hakkında) psikolojik bir açıklama anlamına gelir; yine de bu açıklayıcı olabilir. “Altyazılım” nosyonu bize psikolojinin ihtiyaç duyduğu şeyi – sağduyu ile psikoloji arasındaki orta noktanın neye yaradığının bir açıklamasını – verir.

Fakat bu nosyon sonsuz-geriye gidiş argümanından kaçınmamıza nasıl yardım edecektir? Muhtemelen, Malcolm ve Ryle, “şablonların” ya da çıkarılan özelliklere ilişkin soyut fikirlerin (hangi modelin tercih edildiğine bağlıdır) bizatihi kendilerinin, açıkladıklarını varsaydıkları “değişmezlik” ile aynı türden problemler ürettiklerinde ısrar edeceklerdir. Fakat Dodwell onların bunu ancak, “Soyutlama (tanıma, değişmezlik) nasıl mümkündür?” gibi genel soruların cevapları olduğunu varsaymaları durumunda yapabileceklerini söyleyerek cevap verebilir. Dodwell, doğanın bahsi geçen görevi gerçekleştirmek için uygun donanım geliştirdiği yolundaki manasız bir düşünce dışında bu soruların hiçbir cevabının olmadığını söyleyebilir. Dodwell’in modellerinden herhangi biri, onun (ya da modelinin) şablonlarını kontrol eden ya da özellikleri sıralayan (tick off) beyindeki birkaç çıkarımcı tahayyül etme anlamında, antropomorfik olacaktır. Bu çıkarımcının soyutlama ya da tanıma gücü, kendi organizması (host) kadar problematik olacaktır ve onun (ya da modelinin) küçük/kısa (little) bir insan değil küçük bir makine olduğunu söylemek onları daha az problematik kılmaz.²²

22 Bu bazı psikologlar tarafından şüpheyle karşılandı. Gregory, Helmholtz’un algının içerdiği “bilinçsiz çıkarımlar” nosyonunu onayladığını belirterek, şunları söyler.

Buradaki antropomorfik modeller, programcının antropomorfik şu fikrinden daha fazla yanıltıcı değildir: “Eğer Polonya işaret sistemini kullanıyorsanız, makine problemi anlayamaz, çünkü o yalnızca hakkında bir şeyler bilir”. “Şablonların” – Locke’un “ideleri” gibi – açıklanması gereken şeyin (explanandum) tekrar kopyalanması (reduplication) olduğundan şikayet etmek, Bohr atomunu oluşturan parçacıkların, onların davranışını açıkladıkları bilardo toplarının tekrar kopyalanması olduğunu iddia etmeye benzer. Buradan küçük bilardo toplarını büyük toplar içine postüla etmenin yararlı olduğu sonucu çıkar; o halde niçin küçük/kısa insanlar büyük olanlar içine (ya da küçük sıçanlar büyük olanlar içinde) postüla edilmesin? Sellars’ın ifadesiyle, böylesi her “modele”, modelden “soyutlanmış” model kendiliğinden özelliklerini listeleyen bir “yorum” eşlik eder.²³ Psikolojideki tüm antropomorfik modeller hakkındaki zımnî yorumun şuna benzer bir şey olduğunu öne sürmek makul görünüyor:

Alt yazılımlar düzeyinde kaldığımız sürece, kişinin “bilinçsiz bir şekilde” yaptığı çıkarımlardan ve diğer işlemlerden ya da beyin merkezleri ya da diğer organlar tarafından (ne “bilinçli” ne de

Düşünürken ya da tartışırken (the arguing) “içeride küçük insanlar” olmadığı konusunda açık olmalıyız; zira bu tahammül edilemez felsefî güçlükler yol açar. Helmholtz kesinlikle böyle düşünmez; fakat onun “bilinçsiz çıkarımlar” ifadesi ve algıyı “bilinçsiz sonuçlar” olarak tanımlaması, muhtemelen, bilgisayarlara aşina olmayan insanlara böylesi kabul edilemez kimi fikirler telkin eder. Fakat bizim bilgisayarlara aşinalığımız, bu türde karıştırma eğilimini ortadan kaldırmalıdır. Çünkü artık çıkarımı bilinç gerektiren üniter bir insanî aktivite olarak düşünemeyiz. (*The Intelligent Eye* [New York, 1970], s. 30)

Küçük insanların “tahammül edilemez felsefî güçlükler” yol açacağını söylemenin yanıltıcı olduğunu düşünüyorum; çünkü küçük makinelerin küçük insanlardan daha az “bilinçli” olduklarını sanmıyorum. Dennett’in transistörler ya da sinirler yığınınına karşı “niyet-sel/yönelimsel tutum” dediği şeyi benimsemek, onlardan âdetâ bilinçli varlıklarmış gibi söz etmektir ve “fakat gayet tabîi, *gerçekte* bilinçli değildirler” ifadesini eklemek, sadece, onlara karşı ahlakî hiçbir sorumluluğumuz olmadığını söylemek gibi görünüyor. Bu yığınların ne, Quine’in ifadesiyle, “bilinçle bezeli” olduğunu araştırabiliriz ne de bu çıkarımların bilinçle bezenmiş (tinged) olmayan varlıklar tarafından gerçekleştirildiğini *keşfedebiliriz*. Bilgisayarlara aşinalık, böyle bir keşfe neden olmaz; o yalnızca niyet-sel/yönelimsel tavrın isnadını daha genel ve nedensel hale getirir.

23 “Yorumlar” konusunda Wilfrid Sellars’ın *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), s. 182 ve kırmızı duyu-izlenimleri konusunda ss. 192 ve müteakip sayfalara bakınız.

“bilinçsiz” şekilde) gerçekleştirilen şeylerden, sanki onlar kişiler-miş gibi antropomorfik tarzda söz ederken kendimizi rahat hissedebiliriz. Bu ifadelerin kullanımı bizi beyin merkezlerine – bizi hem “iç” hem de kırmızı bir şeyin varoluşuna bağlayan çeşitli illüzyonlardaki ortak faktör olarak bir “kırmızı duyu-izleniminden” bahsetmekten daha fazla – zeka ve karakter atfetmek zorunda bırakmaz. Fakat bir kez “alt yazılım” düzeyinden çıkıp donanım düzeyine yükseldiğimizde, antropomorfizm artık vuku bulmayacaktır.

Bu yorumun gücünü görmek için, özel türde bir sinir akımının optik sinire, ancak ve ancak psikolojik bir teori kırmızı bir duyu izleniminin oluştuğunu öngördüğünde girdiğini varsayın. Eğer bu olguyu bilirsek, “alt yazılım” açıklamasından uzaklaşıp donanımına geçmek zorunda kalırdık. “Duyu-izlenimi” nosyonu artık herhangi bir rol (kendi açıklaması için bu nosyonu gerektiren psikolojik bir teorinin postüla ettiği başka teorik kendilikler varolmadıkça) oynamazdı. Eğer şeyler bu kadar basit olsaydı, o zaman “bilgisayar” analogisi bundan böyle davranıştan fizyolojiye atılan adımın “düzeyler” nosyonunu anlaşılır kılamayacak ölçüde yetersiz görüldüğü tek-hücreli hayvanlarla olduğundan daha fazla ilişkili görünmezdi.

Bu, eğer fizyoloji olduğundan daha basit ve daha açık olmuş olsaydı, hiç kimsenin psikolojiye ihtiyaç duymayacağını söylemek anlamına gelir. Bu sonuç, özellikle de Dodwell’in (yukarıda alıntılanan) şu ifadesinin ışığında tuhaf görünebilir: “Alt-yazılım işleminin ilkesinin kendisi donanım tetkik edilerek anlaşılamaz ve açıklanamaz, tıpkı çarpım tablosunun amacının beynin tetkik edilmesiyle kavranamayacağı gibi”.²⁴ Fakat bu ifade ciddi bir biçimde yanıltıcıdır. Bu

24 Fodor aynı zamanda psikolojideki “fonksiyonel” (ya da “program”) analizleri ile “mekanik” (ya da “donanım”) analizleri arasındaki ayrımın indirgenemez bir ayrım olduğunu ve sadece bir yararlılık meselesi olmadığını öne sürmüştür. Bakınız Fodor, “Explanations in Psychology”, *Philosophy in America*, ed. M. Black (Ithaca, 1965), s.177. “Functionalism, Machines and Incommensurability”, *Journal of Philosophy* 69 (1972), 203-220 de bu teklife karşı bir görüş öne sürdüm.

Eğer çarpımın ne olduğunu bilmiyorsak, beyne bakmanın bize asla bir şey söylemeyeceği kanıtı

ile

Çarpımın ne olduğunu biliyorsak, kişinin kendi beynine bakarak çarpım yaptığını söyleyemeyeceğimiz

şüphesi arasındaki karıştırmayı cisimleştirir. İkincisi şüphelidir, çünkü basit nörofizyolojik parametrelerin belli türden zihinsel operasyonlarla ilişkili olup olmadığını tam olarak bilemeyiz. Muhtemelen böyle bir ilişki yoktur, fakat mikroskop-altında-incelenen bir beynin niçin eğitilmiş gözlemcinin “Aaaa, yirmi beş ile kırk yediyi çarpıyorsunuz” şeklinde rapor ettiği (ve her zaman doğru olan) bir şeyi göstermeyebileceğinin a priori bir nedeni de yoktur. Daha genel olarak, donanım ve program terimlerine göre en iyi açıklanan şeyin ne olduğu sorusu, ad hoc [geçici, özel bir amaç için bir defaya mahsus, çev] donanımın nasıl meydana geldiğine ve onun açık bir şekilde nasıl sergilendiğine bağlıdır. *Ad hoc*luk ve açıklık vokabüler seçimine ve soyutlama düzeyine bağlıdır – o halde, donanım-yazılım ayrımının bizatihi kendisine de bağlıdır.²⁵ Doğru donanım türü ve doğru parametreler verildiğinde, “donanımı tetkik ederek alt yazılım ilkesini anlamak ve açıklamak” elbette mümkündür. Gerçekten de, makinenin yaptığı şeyi, içindeki programı okumak yerine onu açıp göz atarak öğrenmenin daha kolay olduğunu tahayyül edebiliriz.

Beyin kesinlikle böyle bir makine *olmadığından*, burada sorun bir ilke sorunudur; felsefi önemi haiz bir ilke sorunu. Zira, psikoloji ile fizyoloji arasındaki ayrımın, fizik ile kimya arasındaki ayırmadan daha güçlü bir anlamda birbirinden farklı iki ince-

25 Bu rölative türü hakkında, bkz William Kalke, “What Is Wrong with Fodor and Putnam’s Functionalism”, *Nous* 3 (1969), 83-94. Kalke’nin yazısına yönelik eleştirim ve (24.dipnotta zikredilen) ona paralel yazım için bkz., B.J.Nelson, “Functionalism and the Identity Theory”, *Journal of Philosophy* 73 (1976), 379 vd.

leme nesnesi arasındaki ayırım olmadığını gösterir. Bileşiklerin formasyonu gibi kimyevî bir fenomenin söz konusu unsurların mikroskobik alt yapısıyla hiçbir ilişkisi bulunmadığı ortaya çıkabilir. Fakat gerçekte vardır ve dolayısıyla bir reaksiyonu açıklamak amacıyla fizikçinin ya da kimyacının terimlerini kullanıp kullanmamamız bir yararlılık ya da pedagoji sorunudur. Elektronların patlamalarla ilişkili olması gibi, fizyolojinin çarpımla ilişkili olduğu ortaya çıkarsa, o zaman psikoloji-fizyoloji ayrımı eşit ölçüde pragmatik olacaktır. Bu yüzden daha önce sunulan paradoksal sonuç – yani, fizyoloji daha açık olsaydı, psikoloji asla doğmazdı – yeniden doğrulanmış olabilir. Gerçekten de, bu sonucu kuvvetlendirebiliriz ve eğer beden daha kolay anlaşılıysaydı hiç kimsenin zihne sahip olduğumuzu düşünmeyeceğini söyleyebiliriz.²⁶

Şimdi, sonsuz-geriye gidiş argümanını bu ele alma tarzını özetleyelim. Merkezî nokta, psikologların postüla ettiği açıklayıcı kendiliklerin, ancak bu problemler yine de kötü problemler olduklarında – sözün gelişi, “Tanıma/farketme nasıl mümkündür?” – açıklanacak kalemler (explananda) içindeki problemleri yeniden kopyalamasıdır. Malcolm ve Ryle gibi filozoflar kötü felsefî sorulara kötü felsefî cevaplar vermeye alıştırlar: “Hareket nasıl mümkündür?” – potansiyel olmak bakımından potansiyelin potansiyel aktüelleşmesi olarak”; “Doğa niçin yasaları takip eder?” – Tanrı’nın inayetinden ve kâdiri mutlaklığından dolayı”. Sonuçta, onlar bu soruları spesifik ve sınırlı araştırma programlarının ardında pusuya yatmış sorular olarak görme eğilimindedirler. Onlar bütünüyle de yanılmış değiller, zira psikologlar yine de kimi zaman kendi en son “modellerini” eski felsefî problemleri çözen modeller olarak

26 İkinci bölümde açıklandığını düşündüğüm şekliyle, bununla kendimizi inanç ve arzu sahibi, gören, çıkarımda bulunan vb kimseler olarak düşünmememiz gerektiğini kastetmiyorum. Fakat, kendi kendimize “ayrıştır edilebilir aktif zekâ”, Kartezyen “cisimsiz töz” ya da Locke’ü ideler nosyonunu yüklemeyiz. Zihin kavramımız halihazırda sahip olduğumuz Kartezyen zihin kavramından çok Ryleci ya da Aristotelesçi zihin anlayışına daha yakın olurdu.

sunarlar.²⁷ Dodwell'in zihnindeki bunlara benzer modellerin – ne içe bakışla gözlemlenebilir (“işlem süreci” gibi) ne de fizyolojik olarak deşifre edilebilir (“donanım” gibi) – ne Kartezyen sözde-problemleri çözme yönündeki katkılar ne de fiziki olmayan bir tür kendilik hakkındaki keşifler olarak görülmediğini varsayın. O zaman sonsuz geriye gidiş argümanı gücünü kaybeder. Zira bu alt yazılımların donanım-bağıntılarının ortaya çıkarılıp çıkarılamayacağını hiçbir önemi bulunmaksızın, bu tür alt yazılımların deneysel keşfinin mümkün kıldığı davranış tahmini ve kontrolündeki başarı psikolojik araştırmanın objelerinin gerçekliğini göstermek için yeterlidir.²⁸ Dodwell'in önerisi şudur: Bu, bir kimsenin kendi inceleme nesnesinin mitdışı ve “bilimsel” karakterini inşa etme meselesi haline geldiği zaman, hiçbir şey buna benzer bir başarı sağlayamaz ve bu, konuyla ilgili söylenebilecek son söz olabilir.

27 Mesela, Bkz., Seymour Papert'in Warren S. McCulloch için yazdığı “Introduction”, *Embodiments of Mind* (Cambridge, Mass., 1965. Papert, McCulloch'un eserinin önemini açıklarken bize “bundan böyle şu dilemmaya düşmemize gerek olmadığını” söyler:

mekanizme dayanan fakat düşüncenin kompleks özelliklerine ulaşma becerisi bulunmayan psikoloji ile düşüncenin özelliklerini ciddiye alan fakat makul bir mekanizmden hoşnut olmayan felsefe arasındaki.....bir gedik. (s. xiv)

Bu dilemmayı çözme öngörüsünün kendi “ilk kavramsal adımı” vardır:

Mekanik, elektrik ve hatta sosyal sistemler içerisinde, davranışın teleonomik [amaç-yönelimlilik, çev] düzenini içeren fiziki açıdan farklı durumlar yığınının, tek bir temel fenomenin belirtileri olarak anlaşılması gerektiğinin kabulü: enformasyonun kapalı bir merkezi devreyi şekillendirmek üzere geri dönüşü. (s.xvi)

Papert burada filozofları rahatsız eden “düşünce özelliklerinin” amaçlılıkla ilgili olduğunu varsayar. Fakat ne haklı kılma ile nedensel açıklama arasındaki ayrım ne de bilinçlilik ile bilinçsizlik arasındaki ayrım – epistemolojiyi psikolojiden ayırmanın iki büyük yolu – amaçlılığın açıklanmasıyla açıklığa kavuşturulmuştur. Aynı şekilde, amaçlılıktan kaygılanan Bergsoncuların endişeleri otomatik kayıt cihazı düşünülerek giderilemez.

28 Bu, psikologlar tarafından postüla edilen “ara değişkenleri” (onlara göre yazılan “alt yazılımlarla” birlikte) keşfedilmemiş nörolojik süreçlerin yerini tutan şeyler (place-holders) olarak düşünme eğilimidir. Gerçekten de biz, nörofizyoloji belli bir noktaya ulaştığı zaman, bunun rakip psikolojik “zihin modelleri” arasında seçim yapmak için bir mihenk taşı olarak hizmet edeceğini varsayarız. Ne var ki, nörofizyolojinin ulaşmasını umut ettiğimiz aşamaya hiç bir zaman gelemeyeceğini bir şekilde keşfetsek bile, bu hayal kırıklığının psikologların işini “metodolojik” ya da “metafizik” bakımdan şüpheli hale getirdiğinden daha şüpheli hale getirmeyeceğini görmek önemlidir.

Bu hususu kısaca tarif ettiğim kazanılmış ve kazanılmamış yetenekler hakkındaki Ryleci dilemmaya tatbik ederek, bu tür herhangi bir model-inşasının doğanın yüksek-düzeyde zihinsel işlemler icra edecek kazanılmamış yeteneklerle donatılmış olduğunu içtenlikle onaylayabiliriz. En azından çeşitli beyin-merkezleri içindeki alt yazılımları gerçekleştiren bu küçük insanlardan bazıları [bu tür yeteneklere, çev] doğumla birlikte sahip olacaklardır. Neden olmasın? Şayet bir kimse empirik psikolojinin İngiliz Empiristlerinin yapmayı başaramadığı şeyi – *tabula rasa*’nın çevresel/ikincil duyu-organları üstündeki etkileri yoluyla nasıl komplike enformasyon-işleme aygıtı haline geldiğini göstermek – gerçekleştirdiği anlayışından vazgeçerse, bu durumda, bir yetişkinin alt yazılımlarının yarısının bebeğin beynine kromozomlardan gelen direktiflerle girmesi dolayısıyla şaşırmayacaktır. Ayrıca bu, *hangisinin* önce *hangisinin* sonradan girdiğini keşfetmek, insanın ya da zihninin doğasıyla ilgili anlayışımız kadar önemli görünmeyecektir.²⁹ Nihayetinde, “soyut” bir şeyin (benzerlikleri farklılıklar arasında seçme gibi) C-diyezine difransiyel bir tepki oluşturacak kadar somut kazanılmamış “somut” kapasiteler olması da tuhaf görünecektir. Kendimize sadece, sonrakinin bir yetenek olduğu kadar “soyut” bir şey de olabileceğini ve bir yeteneğin olması gerektiğinden daha soyut olmadığını hatırlatabiliriz. Kant kadar Fodor tarafından da eleştirilmeden kabul edilen somut-versus-soyut yetenekler nosyonu, “iste-

29 “Doğuştan” gelen şeyin ne olduğunu keşfetmenin önemli olduğu anlayışı, “Her bilgi (enformasyon çağdaş bir terimdir) duyu organları aracılığıyla mı yoksa zihnin kendisinin katkısı mıdır?” gibi sorularla ortaya çıkar. (J. J ve E. J. Gibson, “Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?” *Psychological Review* 62 [1955], s. 32.) Gibson ve Gibson bu Kantçı sorunu çok ciddiye alır ve Hume ile Helmholtz’un izniyle, algısal öğrenmenin bellek-izlemlerinden bilinçsiz çıkarım olmadığını, tersine sadece “uyaran düzeninin çeşitliliğine gittikçe artan duyarlılık” olduğunu vurgularlar. Fakat deneyin, bu görüş ile Gregory’nin algı öğrenimi standart deneylerine ilişkin neo-Helmholtzcu yorumu arasında verilecek karara nasıl yardımcı olacağını tahayyül etmek oldukça zordur. Karş., R. L. Gregory, *Eye and Brain* (New York and Toronto, 1966), özellikle s. 11’deki gibi pasajlar: “Duyular bize doğrudan bir dünya resmi sunmaz; tersine onlar, önümüzde duran şey hakkındaki hipotezleri kontrol etmek için kanıt sunar. Fodor’un dördüncü altbölümde zikrettiğim ve tartıştığım Gibson tartışmasına bakınız.

nilen hale sokulamaz ölçüde fiziki” versus “istenilen hale sokulamaz ölçüde psişik” nosyonuna benzer. Araştırmanın geçici amaçlarıyla ilişkisi dışında, kimse bu sınır çizgilerinin nasıl çekileceğini söyleyemez. Ne var ki, ilk ve son Kartezyen sınır çizgisi çekme çabası ile birini diğerine indirgeme yönündeki “empirist” ve “davranışçı” çabalar, filozofların kafasını karıştıran derin gizemlere psikolojik araştırma yoluyla nüfuz edilebileceği görüşünü yaratmıştır. Sonsuz-geriye gidiş argümanının Malcolm ve Ryle tarafından tartışmaya yol açacak şekilde kullanılmasının, psikolojinin filozoflarca ortaya konan problemleri çözmede başarılı olabileceği nosyonuna karşı anlaşılabilir bir tepki olarak görülmesi gerektiğine inanıyorum.

İç temsiller olarak psikolojik haller nosyonunun karşı çıkılmaz ancak cazibesi bulunmayan bir nosyon olduğunu söyleyerek, “sonsuz geriye gidiş” argümanının analizinden çıkan sonucu son altbölümün sonucuna bağlayabiliriz. Psikolojik hallerin davranışı açıklamak için postüla edilen haller – yani psikolojik durumlarla nasıl aynileştirilmesi gerektiğini henüz bilmediğimiz haller – olduklarını söylemek, zihnin doğası hakkındaki hakikati keşfetmek anlamına gelmez; bu sadece keşfedilmeyi bekleyen “doğa” diye bir şeyin olmadığını yeniden vurgulamak anlamına gelir. Zihinler ile bilgisayarlar arasında Dodwell ve Fodor tarafından kurulan analogi, Platon’un zihin ile kuşhane arasında kurduğu analogiden daha iyidir; zira ilk analogi *epistemolojik olarak* (metafiziksel olarak değil) içimizin gözlemi gibi yanıltıcı bir içe bakış resminden kaçınır. Bu analogilerin yarattığı ışık filozofların hakkında endişeye düştükleri şeye tepkide bulunmaları sorunudur ve onlar bir yandan üniter bilimden diğer yandan “sübjektiviteden” kaygı duyarlar. Donanımımızın (hardware) daha açık olmuş olması durumunda mentalist açıklamaların doğmamış olacağına uzlaşırsak, bu, zihin-beden ayrımını ontolojik değil pragmatik bir ayırım haline getirmekte yeterli olacaktır. Bu, mühendisin donanımın bilgisayar programını nasıl “çalıştırdığı” hakkındaki açıklamasıyla ilgili olduğu kadar psikolojik durumlarla da açıkça ilişkili olan içimizde olup biten şeyin nörofizyo-

lojik bir yorumuna *hiçbir zaman* ulaşamayabileceğimiz gerçeğinde uzlaşmamız için de yeterlidir. Quineci nedenlerden dolayı, böyle bir yorumun imkânı ya da imkânsızlığının “felsefî analiz” yoluyla belirlenebileceğini düşünmeyi bir kez bırakırsak, bilimin birliğini bilinmeyen ya da değiştirilemez bir şeyin değil, hayaletlerin tehlikeye düşüreceğini de görebiliriz. Democritus’un atomlarının ve Newton’un parlayan ışıklarının sadece geometrik-dinamik çarpımlar olduğu tezi nasıl herhangi bir kimsenin “fizikalist” sezgilerini rahatsız etmiyorsa, aynı şekilde Putnam’ın kare çivilerin yuvarlak deliklere niçin asla uymayacağını mikro-parçacık açıklamasına sahip olamayacağımız görüşü de rahatsız etmez. Mentalist tarzda konuşma duyulan değişmez ihtiyaç, yalnızca, “zihinsel” hayaletlere referansı içeren bir şey olarak düşünüen filozoflara tehlikeli görünür ve Sellars’ın zihinsel olanın verilmişliğini ele alış tarzı bunları dikkate alır. Sellars içe baktığımız zaman fiziki olmayan bir gözlemci için fiziki olmayan hiçbir kalemin mevcut olmadığını gösterir. O, böylece “bilimsel objektivite” kaybı korkusunu önler. Bir kez daha, metafizik problemlerin tohumları, epistemolojik güçlüklerde ve özellikle de nostaljik olduğumuzdan nasıl bu kadar emin olduğumuzu anlamak için nostalji ile nöronlar arasında ontolojik bir ayrımın bulunmamız gerektiği anlayışında bulunur.

4. Temsiller Olarak Psikolojik Haller

Ancak soyutu somuttan, temsilleri temsil olmayanlardan ayıran daha kalın ve belirsiz çizgilerle değil, daha kesin çizgilerle ayırmanın önüne yeni türde bir zihinsel-fiziksel engel koyma teşebbüslerinin farkında olmalıyız. Böyle bir teşebbüsün nasıl bir teşebbüs olduğunu görmek için, Fodor’un geleneksel empirist algı yorumlarına ilişkin şu rehabilitasyon nosyonunu düşünün:

Bunu, psikolojik süreçlerin hesaplama süreçleri olup olmadığı yolundaki empirik bir soru olarak kabul ediyorum. Fakat şayet

öyleyse, o zaman algıda vuku bulması gereken şey, terimleri fiziki değişkenlerin değerini oluşturan bir vokabülerle dile *getirilemeyen* bir çevre tasvirinin bir şekilde böyle bir vokabülerle dile getirilen bir tasvir temelinde hesaplandığıdır.³⁰

Fodor haklı olarak “psikolojik algı problemi” gibi bir şeye sahipsek, zihnimizde psikolojik bir algı modelimizin olması gerektiğini söyler. Fodor, Gibson’un şu önerisini eleştirir: “*Duyu ileti sistemi* (sensory transducers) (mesela, fiziki enerjiler) uyararı ile *algı organları* (mesela, soyut değişmezler) uyararını birbirinden ayırmak suretiyle” “(varsayılan) uyararı değişmezlerinin nasıl keşfedildiği probleminden” kaçınabiliriz.

.....bu yol değersizleştirmeye yol açar. Eğer insan retinaya giren girdiyi (ışık enerjisi) optik sisteme giren girdiden (mesela algısal değişmezliklerin açıklanmasıyla ilgili değişmezleri sergileyen ışık enerjisi modelleri) ayıracak güçte bir uyararı nosyonunu kullanmayı kabul ediyorsa, niçin *bütün organizma* (mesela, algılanabilirler) için uyararıdan da söz edilmesin? Bu yüzden, “Şişeleri nasıl algılarız?” sorusunun cevabı şöyledir: “Kişinin değişmez şişe uyararının mevcudiyetini keşfetmesi, şişenin algılanması için gerekli ve yeterlidir”.

.....Sanırım bunun gösterdiği şey, psikolojik algı probleminin bir zihin karışıklığı problemi değil, problemi *ortaya koymanın* girdilerin temsili için tescilli bir vokabüler seçimini (ve motivasyonu) gerektirdiğidir. Fiziki parametrelerin değerleriyle ilgili vokabülerin, duyu ileti sistemlerinin fizikî parametrelerin değerini ortaya çıkardığı ve algıların sağladığı bilgilerin tümüne duyu ileti sistemlerinin aktivitesinin aracılık ettiği yolundaki mâkul varsayıma uygun düştüğünü kabul ediyorum.(s.49.not)

Bu noktada Fodor, Quine’in psikolojiyi doğallaştırılmış epistemoloji olarak görme çabasını tartışırken yönelttiğim şu soruyla karşı karşıya kalır: Eğer veriyle ilgili şeyin seçimi, gözlemciler arasında, gündelik dilde ifade edilebilir konsensustan daha derin bir şeyle ilgili bir mesele ise, o zaman psikolog “idrak me-

30 Jerry Fodor, *The Language of Thought* (New York, 1975), s.47.

kanizmamızdaki girdiyi” izole ederken ne tür bir kriter kullanabilir? Quine bu noktada tereddüde düşer; fakat Fodor kesin ve duyarlı bir şekilde bize, öznenin bilmeye ihtiyaç duymadığı bir şeyi onun girdisi olarak düşünmedikçe “bilme-kavrama mekanizması içinde işleme” nosyonunu değerden düşürebileceğimizi söyler. “Psikoloji bilişsel mekanizmaya giren girdinin retinaya değil, orta noktadaki optik sinire geldiğini keşfedebilir miydi?” şeklindeki evvelki retorik soruma Fodor muhtemelen şöyle cevap verirdi: Elbette, bunu şu tarzda değil de bu tarzda yaptığı için siyah kutular etrafına sınır çekme tarzı, en iyi, organizmayı ileti sistemleri ile tanımlanmaları genel ve yararlı bir idrak işlem teorisi oluşturan işlemci türleri halinde ayırmaya bağlıdır.

Bu cevabın “Şişeleri nasıl ayırt ederiz?” sorusu ile “Çıkarım için yanılmaz bir mihenk taşı olarak hizmet etmek üzere, zihne şüphe edilemez tarzda verilmiş olan şey nedir?” sorusu arasındaki bağlantının etkisini azalttığına dikkat edin. Zira, “öznenin bilinçli çıkarım olmadan inanma hakkına sahip olduğu şey nedir?” ya da daha kesin bir dille ifade edilirse, “o ‘Ben şu anda seni gördüğüm kadar açık bir şekilde onu gördüm’ ya da ‘İngilizce biliyorum’ gibi sözlerle ne tür bir şeyi haklı kılabilir?” sorusunun, “Hangi organizma parçasını dünya ile bağ kuran parça olarak seçmeliyiz?” ya da daha kesin olarak “‘Ne tür seçimle girdilerin temsili için tescilli bir vokabülere anlam verebiliriz?’” sorusuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Fodor bu noktada hayranlık verici bir şekilde açıktır:

Fakat organizma halleri ile organizmanın sinir sisteminin halleri arasındaki ayrım *bazı* amaçlarla ne ölçüde ilişkili olursa olsun, idrak psikolojisinin amaçlarıyla ilişkili olduğunu varsaymak için hiçbir özel neden yoktur. (s.52)

.....bilme-kavrama/idrak teorilerinde postüla edilen organizma halleri, mesela yasal ya da ahlakî sorumlulukla ilgili bir teorinin amaçlarına elverişli organizma halleri sayılamaz. Bunu kim savunmaz? Mesele, onların *bazı* yararlı amaçlar açısından organizma halleri olarak görülmeleri gerektigidir. Özellikle mesele, on-

ların doğru psikolojik teoriler inşa etme amaçlarından dolayı organizma halleri olarak düşünölmelerinin gerektiğidir. (s.53)

Buna yalnızca moral ya da yasal sorumluluk için geçerli şeyin epistemolojik sorumluluk için de geçerli olduğunu – organizmanın şuna ya da buna inanma hakkının bulunduğunu – ilave etme ihtiyacını duyuyoruz. Organizmanın dünyayla çeşitli karşılaşma noktalarının keşfinden onun dünya hakkındaki görüşlerinin eleştirisine ya da daha genelde psikolojiden epistemolojiye giden hiçbir yol yoktur. Empiristlerin algı konusunda haklı oldukları şey, duyu-organlarının “hipotezlerin dile getirildiği vokaböler” – ya işleyen birim(ler)i ya da öznenin kendisi tarafından dile getirilen vokaböler – ile karşılaştırıldığında yoksul bir vokabölere sahip organlar olarak düşünölmeleri gerektiğidir. Onlar Galileo’yi kendi gözlerini Aristotelesinkilere tercih ettiğii için överken de kuşkusuz haklıydılar; fakat bu epistemolojik yargının kendi algı teorileri ile özel hiçbir bağı yoktur.

Fodor’un iç temsiller sistemi olarak zihin resminin, eleştirmekte olduğum Doğanın Aynası imajı ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını görebiliriz. Can alıcı nokta, Fodor’un “düşünce dili” hakkında “Öznenin iç temsilleri gerçekliğı ne ölçüde temsil eder?” şeklindeki skeptik soruyu yöneltmenin hiçbir yolunun bulunmadığıdır. Özellikle de, spontanelik teorilerinin ürünlerinin kabule hazırlığın kanıtının kaynağını nerede ya da ne kadar temsil edeceğini sormanın ve dolayısıyla görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda skeptik olmanın hiçbir yolu yoktur. Aynı şekilde, kabule hazırlığın sağladığı kanıt ile spontaneliğın sağladığı teoriler arasındaki gedik hakkında söylenilebilecek genel hiçbir şey yoktur. Farklı türde bir gedik, bir duyu mekanizmasının vokabölerinin “(ideal olarak tam) bir fizik bilimi içinde doğal türde terimlerden” oluşması gerekliliğince kapatılır.(s.45) Bu vokaböler fiziki parametrelere ilişkin değerler dizisi ile işlemcinin kendi hipotezlerinde kullandığı terimler arasında bir-çok ilişkisi olacak olması anlamında “işlemcininkinden” “daha yoksul” olacaktır. Bu yüzden bu ilişki bilim ve sağduyu arasındaki ilişki-

ye benzer bir ilişki olacaktır. Quineci “teorinin kanıt yoluyla belirlenemezliği (underdetermination)”, bu yüzden, sağduyuya dayalı konuşma tarzlarının dünyanın fizik bilimince yapılan doğru (ideal olarak tam) tasviriyle uyduğu ve mümkün bir çok “işlemci” dilinin bunlar arasında aracı olabileceği model içinde inşa edilir. Epistemolojik bir şeyi “düşünce dilinin” özelliklerini öğrenerek keşfetmek ancak duyu mekanizmaları tarafından kullanılan bilimsel vokabüler ile öznenin bilinçli bir şekilde kullandığı çeşitli vokabülerler arasında eğer işlemcilerin kullandığı bir vokabüler – bilgisi öznenin genel nesneler hakkındaki hakikati keşfetmesine yardım edecektir – varsa mümkün olabilirdi. Sadece bu “psikolojik gerçeklik” türü haklı kılmanın epistemolojik mihenk taşı olarak “zihne yorumsuz verili olan şeyin” yerini alabilir. Fakat bazı renklerin, gramerlerin ya da moral ilkelerin psikolojik gerçekliğinin niçin psikolojik olmayan gerçeklikleri açıklamadaki ya da yargılamadaki kullanımlarına tekabül edeceğini görmek zordur. Böyle bir mütekabiliyeti ancak, eğer psikolojik teorinin yalıttığı işlem birliklerini bir şekilde “en iyi parçamız”, ruhun geri kalanı üstünde doğal yasa koyucu olarak aklın halefi ya da gerçek benliğimiz olarak görürsek, ümit etmeliyiz. Fodor ve idrak psikolojisi iç koda böyle onurlu bir statü vermekle ilgilenmez; tıpkı FORTRAN veya sayıların ikili temsili gibi, bu kod da doğruyu yanlıştan ayırmada bir yardımcı değil, *sadece* bir koddur.

Bu hususu önceki bölümlerin arkaplanı doğrultusunda görmek için, epistemolojik geleneğin inançların edinilmesiyle ilgili nedensel açıklamalar ile inançların haklı kılınmalarını/meşrulaştırılmalarını birbirine karıştırdığı iddiasına dönelim. Nedensel açıklamalar iç koda verildiği zaman, bu kodun *doğru* inancın kazanımını ortaya çıkarmakta kullanılabileceği varsayımı, “doğruluk-üreten zihinsel süreçlerin” psikolojik teori içindeki doğal türde süreçler oldukları varsayımına denk olurdu. Fakat Fodor muhtemelen değerlendirici terimlerin doğal türlerin sınırlarını gösterdiklerini düşünmenin hiçbir nedeni olmadığını kabul ederdi. Yaratıcılık hakkında söylediği gibi:

Yaratıcı olduğunu düşündüğümüz bu süreçler; psikolojik açıklamanın amaçları için doğal türde süreçler olmayabilir; fakat, yine de böyle bir sürecin her *örneği*, şu ya da bu türde kural-kılavuzlu, hesaplayıcı aktivite örneğidir.....*Yaratıcılık* kategorileri, psikolojinin kullandığı taksonomiye sadece çaprazlamasına-sınıflandırabilir.

Ancak benim temel görüşüm, apaçık bir gerçektir ki, yaratıcı zihinsel süreçlerin *zihinsel* süreçler olması olgusunun, bu süreçlerin kendi tanımlamalarından herhangi *biri* altında psikolojinin dilinde açıklamalara sahip olduklarını garanti etmeyeceğidir. Belki de iyi fikirler.....zihinsel nedenleri olmayan zihin hallerinden doğan fikirlerdir. (ss. 201-202)

Bilgi nosyonunun düzenli iç temsiller – Doğanın açık va tahrifatsız Aynası – meselesi olarak doğuşu, inançları doğru olan insanlarla inançları yanlış olan insanlar arasındaki farkın “bu insanların zihinlerinin nasıl çalıştığı” ile ilgili bir mesele olduğu fikrine bağlıydı. Eğer bu ifade “insanların sohbet/söyleşi içinde söyleyebilecekleri şey” anlamında alınırsa doğru, fakat sığ ve felsefe dışı bir ifadedir. Onu derin ve felsefî hale getirmek için, Descartes ve Locke’la birlikte, bir zihin entiteleri ve süreçleri taksonomisinin yalnızca zihin hakkındaki hakikati değil, aynı zamanda hakikati keşfetme yöntemi sağlayacak keşiflere götüreceğine inanılması gerekir.³¹ Ne var ki, Fodor’un düşündüğü psikolojik taksonomi epistemolojik bir taksonomi değildir. Bu taksonomi kültürlerin kendileriyle batmasını veya yüzmesini sağlayacak farklı başka disiplinlerin hem metodunu hem tözünü terk eder. Yalnızca, bir gün çeşitli taksonomilerin birleşeceği, sözün gelişi, Chomsky, Piaget, Levi-Strauss, Marx ve Freud’un hep

31 Karş., Hiram Caton, *The Origins of Subjectivity: An Essay on Descartes* (New Haven, 1973), s. 53: “Aristotelesçi ve Kartezyen metodoloji arasındaki büyük farklılık, Descartes için, zihnin bir bilim ilkesi olmasıdır”. *De Anima* ve *Posterior Analytics*’i, Locke’un “inanç, kanı ve kabul ilke ve derecelerine” yönelik bir araştırmanın, “tarihsel, açık seçik bir metotla” – “bir insanın gözlemlediği ve zihninde taşıdığının bilincinde olduğu bu ide-lerin, nosyonların ya da her ne ad veriyorsanız onun ilk biçimlerinden ve anlama yetisinin teçhiz edildiği” tarzlardan yola çıkan bir metotla – gerçekleştirilebileceği nosyonu ile karşılaştırınız. (*Essay* I,1, ii-iii)

birlikte hareket edecekleri ve bir büyük Evrensel Doğa Dili'ni konuşacakları varsayımı – bazen yapısalcılığa atfedilen bir varsayımdır – idrak psikolojisinin epistemolojik bir öneme sahip olduğunu gösterecektir. Fakat bu tez yine de, hareket halindeki madde hakkında yeterince şey bilerek her şeyi öngörebileceğimiz için, eksiksiz bir nörofizyolojinin Galileo'nun çağdaşlarına üstünlüğünü göstermemizi sağlayacağı tezi kadar yanıltıcı bir tez olurdu. Kendimizi açıklama ile kendimizi haklı kılma arasındaki gedik, açıklamalarda ister program dili ister donanım dili kullanılsın, yine de çok büyük bir gediktir.

Ancak, eğer epistemolojiyi *hakikati* keşfetme başarısını teyit eden bir şey olarak değil, *rasyonalitenin* kanonlarını geliştiren bir şey olarak yorumlasaydık, o zaman iç kodun bilgisi bize olup bitmekte olan bir şeyi verebileceği düşünülebilirdi. Fodor, muhtemelen bilmeden, bu kodun keşfinden “rasyonalitenin nasıl yapıya kavuştuğunu” gösteren bir şey olarak bahsettiğinde böyle bir görüş öne sürer. Fakat onun bu “rasyonalite” nosyonuna verdiği yegane içeriği şu pasaj sağlar:

bu kitabın ana çizgisi doğruysa, o zaman düşüncenin dili, organizmanın çevresinin psikolojik açıdan belirgin boyutlarını içsel temsil ortamını sağlıyor demektir; bu dille belirlenebilir olması ölçüsünde – ve yalnızca bu ölçüde – bu tür bir enformasyon organizmanın idrak repertuarını oluşturan hesaplama rutinleri kapsamına girebilir....Fakat şimdi, bazı organizmaların, en azından, bu temsil sisteminin nasıl kullanılacağına belirlenmesinde hatırı sayılır bir özgürlüğe sahip görüldüğünü ve bu özgürlüğün hemen her zaman rasyonel olarak istismar edildiğini ilave etmek istiyorum....Eğer özneler de iç temsillerin nasıl kullanılması gerektiğini gerçekten *hesaplıyorsa*, o zaman bu hesaplamaların da temsillere göre tanımlanmaları gerekir; yani, temsillerin temsillerine göre. Düşüncenin dilinin bazı özellikleri, kısacası, düşüncenin dili içinde temsil edilmek durumundadır; çünkü temsilleri temsil etme becerisi, muhtemelen, temsilleri rasyonel olarak manipüle etme becerisinin önşartıdır.³²

32 Fodor, *The Language of Thought*, s.172.

Burada “rasyonalite” araçların amaçlara göre düzenlenmesini ifade eder ve organizmaların bunu kendi temsilleriyle ilişkilendirme yeteneği, hormonlarıyla ilişkilendirme yeteneğinden farklıdır; çünkü birinci yetenek türü ancak bir metalingüistik dilde tanımlanabilir. Fakat organizmanın bu amaç için kullandığı metalingüistik vokabüleri kavramak, “rasyonalitenin yapısı” ifadesinin sergileyebileceği ölçüde genel bir şeyi kavramak değildir; tersine bilgisayarın verimliliği arttırmak için gerekli bir şey olarak bir alt yazılımdan diğerine geçebilmesini garantilemek amacıyla programcının başvurduğu hamleler kadar tikel bir şeyi kavramaktır. Bu hamleleri anlamamızdan yola çıkarak, rasyonel bir araştırmacının ya da failin nasıl olması gerektiğini, hipofiz bezinin şu hormondan çok bu hormonu salgılamasını sağlayan şeyi anladığımızdan daha fazla anlayamayız. Öznenin çevresini *bilinçli* temsilini/tasarımını – yani, onun kendisiyle görüşlerini dile getirdiği vokabüleri – onun bu boyutları “organizmanın idrak repertuarını oluşturan hesaplama rutinleri” kadar iyi temsil etmemesi zemininde eleştirmek de aynı şekilde anlaşılamaz. “Rasyonel” nosyonu, kendi zihnimizin nasıl çalıştığını bilmek suretiyle daha iyi anlayabileceğimiz yolundaki değerlendirci bir nosyon adayı olarak “doğru” (ya da “onurlu”, “saf” ya da “iyi”) nosyonundan daha iyi değildir. Zira evrimin bizi rasyonel olarak nasıl dizayn ettiği ya da rasyonel evrimin bizi nasıl oluşturduğu konusundaki yargımız, hizmet ettiğimiz amaçlar temelinde amaçlarla ilgili görüşlerimize referansla verilmiş olmalıdır. Zihnimizin nasıl çalıştığının bilgisi, bu tür görüşlerin gelişimi ve tashihiyle, bezlerimizin ya da moleküllerimizin nasıl çalıştıklarının bilgisinden daha fazla ilişkili değildir.

Şayet iç temsiller doktrinde epistemolojik bir ilişki bulmamız gerekiyorsa, o zaman, bu ilişki Chomsky ve Fodor’un açık anti indirgemeci niyetlerinden değil, her ikisine de ortak olan “doğuşancı” görüşlerin rasyonalist imalarında yer alıyor olmalıdır. Chomskyci-Fodorcu rasyonalist bir epistemolojiyle bağlantılı düşünce dili (ve metadil) nosyonundan yapılan bir çıkarım,

Vendler tarafından ortaya konulmuştur. Kışkırtıcı anti-Wittgensteinci şu pasajını düşünün:

.....en mâkul açıklama bir çocuğun kendi ana dilini, ikinci bir dili nasıl öğreniyorsa o tarzda öğrenmesi gerektiğidir. Başka bir deyişle, o, mümkün herhangi bir insan dilinin temel konuşma dı-şı (illocutionary), sentetik ve semantik özelliklerini kodlayan do-ğal bir aygıtı sahip olmalıdır.....Böyle bir doğuştan “ideler” sis-temi, ana dilin özelliklerini temsil eden daha spesifik bir kodun etkisiyle tedricen dolan çerçeveyi temin eder....Bu doğal kavram-lar stokunun içeriği konusunda, halihazırda, isabetli tahminlerde bulunmaktan daha fazla bir şey yapamayız. Fakat, bunu ayrıntılı olarak açıklama görevinin imkânsız bir görev olmadığını düşünü-yorum: Aristoteles, Descartes, Kant ve son yıllarda Chomsky bu çerçeveye ait olması gereken alanları belirlemeyi başarmış-tır.....Demek ki, bunlar dışında kalan şeylere anlaşılabilirlik ka-zandıran “açık ve seçik” idelerdir. Onlar kaynakları bakımından “a priori”dirler ve gelişimleri boyunca kendi kendilerine-yeterli-dirler: tecrübe onların içeriğini değiştiremez. İnsanın neyi ileri sürdüğü veya neye ihtiyaç duyduğu; inanmanın ya da karar ver-menin ne olduğu; doğruluğun ya da gerekliliğin ne olduğu; kişi-nin, nesnenin, sürecin ya da bir durumun ne olduğu; değişmenin, amacın, nedenselliğin, zamanın, genişleme ya da sayının ne oldu-ğu ile ilgili düşüncesinin hiçbir tecrübeyle bağlantısı olamaz. Eğer bu ideleri sınıflandırmak gerekiyorsa, bunu başarmanın yo-lu, onları dilin doğru kullanımıyla zımnen bildiğimiz ve açıkça gösterdiğimiz şeye yansıtmaktır.....³³

Yalnızca “açıklanabilen” ve değişmeyen bir inançlar dizi-siyle örülmüş bir vokabülerden doğan bu çıkarım, Quine’ın dil ile olgu, bilim ile felsefe, açık anlamlar ile değişen inançlar ara-sındaki ayrımlara ilişkin eleştirisi ile karşı karşıya kalır. Fakat daha temel bir itiraz, yalnızca Vendler’in sabit bir düşünce dili-nin varolduğu öncülüne değil, aynı zamanda bu dilin doğasına ilişkin bilginin kendisinin tecrübe temelinde düzeltmeden mu-af olduğu öncülüne de ihtiyacının olduğudur. Bu, Kant’ın sente-tik a priori hakikatlere sahip olmamızı ancak ve ancak zihnimiz

33 Zeno Vendler, *Res Cogitans* (Ithaca, N.Y., 1972), ss. 140-141.

bu hakikatlere katkıda bulunuyorsa anlayabileceğimizi ifade ederken kullandığı öncülle aynı öncüldür.³⁴ Fakat Fodor'un düşüncenin dilinin keşfinin uzayıp-giden empirik bir süreç olacağı iddiasının, bu dilin ve buna bağlı olarak a priori olan şeyin ne olduğu hakkında her zaman yanılmış olabileceğimiz şeklinde doğal bir sonucu vardır. Kant'ın içte neler olup bittiğini bildiğimiz takdirde, kesinliklerimizi, saf akıl mahkemesinin önünde haklı kılabilceğimiz iddiası, Descartes'ın "zihin için kendini bilmekten daha kolay bir şey yoktur" iddiasına kadar geri gider. Fakat epistemoloji bir masa başı disiplini olsa da, psikoloji değildir; bu, psikolojinin niçin epistemolojik amaçlara hizmet edemeyeceğinin nedenlerinden biridir.³⁵

İç temsillere ilişkin bu tartışmayı açıklama ile haklı kılma arasındaki karıştırmaya bir kere daha dönerek özetleyebilirim. Psikologlar tarafından kullanıldığı şekliyle "temsil" nosyonu, kabaca, resimler ile önermeler arasındaki – sözün gelişi, retinal imajlar (ya da onların görsel kortekst içinde derin bir yerlerdeki karşı parçaları) ile "şu kırmızı ve dikdörtgen bir şeydir" gibi inançlar arasındaki – temsil nosyonu olarak belirsizdir. Yalnızca ikinciler öncüller olarak hizmet eder; yalnızca birinciler "aracıdır" ve İngiliz empirizm geleneği onları bildik sonuçlarla birleştirir. Fodor'un işlemciler-içindeki-temsilleri resimler değil

34 K.d.r.V., Bxvii.

35 Epistemolojiyi psikolojiyle ilişkilendirmeye yönelik ilgi çekici Chomskyci-olmayan bir teşebbüs Gilbert Harman tarafından *Thought* (Princeton, 1973)'da sunulmuştur. Harman, ikisi arasındaki bağlantıyı "Gettier örnekleri" – haklı kılınmış/meşrulaştırılmış doğru inancın bilgi olmadığı, çünkü bir kişinin, onu sözkonusu inanca götüren çıkarımda yanlış bir öncül kullandığının varsayıldığı örnekler – temasında bulur. Harman inanmak için "gerçek nedenler" sunan bir teoriye ihtiyaç duyar ve bu onu "psikolojizm" (ss. 15 vd) olarak tanımladığı şeye götürür. Ancak, Harman'ın empirik psikolojik araştırma ile Gettier örnekleri hakkındaki sezgilerimizin talep ettiği spesifik bilinçsiz masabaşı çıkarımlar ("gerçek nedenler" de dahil) postüle etmek arasında bir bağlantı bulup bulamayacağı açık değildir. Bkz., Michael Williams, "Inference, justification and the Analysis of Knowledge", *Journal of Philosophy* 75 (1978), 249-263, ve Harman'ın "Using Intuitions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams", a.g.y., 433-438. Eğer Harman böyle bir bağ kurulabilirse, Locke'un bilgiyi iç alanın mekanizmalarına göre ele alma teşebbüsündeki doğru şeyi bulmuş olacaktır. Fakat *haklı kılma/meşrulaştırma* ile psikolojik süreçler arasındaki bağ bu durumda da hâlâ ıskalanmış durumdadır.

önermelerdir; dolayısıyla onlar Green ve Sellars'ın empirist “verilmişlik” nosyonuna yönelttikleri eleştiriye tâbi değildirler. Diğer yandan, onlar zorunlu olarak öznenin onlar doğrultusunda tavır aldığı önermeler de değildir. Gerçekten de, öznenin farkında olduğu bu önermeler karşısında aldığı tavır, işlemcilerin görüşlerinden bağımsızca dolaşır. Dennett'in Fodor eleştirisinde ifade ettiği gibi, iki özne, mukabil işlemcileri aynı dili konuşmuyor olsa bile, aynı inancı savunabilir.³⁶ Bu yüzden, işlemcilere çeşitli önerme tutumları atfetmek, öznenin sahip olduğu inancı nasıl savunduğunu açıklamanın muhtemel en iyi *yolu* olsa bile, işlemcilerin savunduğu önermelerden öznenin savunduğu önermeleri *çıkarıma* gerek yoktur. Empiristlerin “idelerinin” aksine, çeşitli işlemcilerin takındığı tutumlarla imajlardan konuşan öznenin çıktısına uzanan nedensel süreçlerin, öznenin görüşlerini meşrulaştıran çıkarım zincirine tekabül etmesi gerekmez. Açıklama, bildiğimiz veya ilgi duyduğumuz kadarıyla, fizyolojik tuhaf davranışların sarı insanlara ya da kızıl saçlı insanlara enformasyonu, beyaz insanların, perde-ayaklı insanların ya da başka türden insanların istediğinden çok farklı dillerde ve farklı yöntemlerle işleme imkânı vermesi anlamında özel olabilir. Fakat haklı kılma, bu farklı insanlar arasındaki neye inanılması gerektiğiyle ilgili tartışmanın kendi tuhaf zihinlerinin nasıl işlediğine ve işlemesi gerektiğine muhtemelen referansta bulunmayacak olması anlamında, kamusaldır. Bu yüzden, bir iç temsil sistemine sahip olduğumuz iddiası, en kötü durumda, yalnızca resimler ile önermeler arasında yapılan bir karıştırmayı değil, nedensellik ve çıkarım arasındaki daha genel bir karıştırmayı da cisimleştirir.

Ancak, gerçekte bu karıştırma fiili psikolojik açıklamada değil, yalnızca idrak psikolojisinin felsefî yorumlarında mevcut-

36 Daniel Dennett, “Critical Notice,” *The Language of Thought, Mind* 86 (1977), 278: “Eğer insan Fodor’la idrak psikolojisinin görevinin insanlardaki gerçek süreçlerin haritasını psikolojik açıdan çıkarmak olduğunda uzlaşırsa, o zaman, inanç ve arzuya atıf yalnızca dolaylı olarak bu süreçlere bağlı olduğu için, kişi inançların ve arzuların bilme-kavrama/idrak psikolojisinin uygun inceleme nesneleri olmadığını pekâlâ söyleyebilir”.

tur. Wittgensteincılar psikolojisini eleştirdiklerinde, gerçekte psikolojiyi değil, epistemolojinin kendi hedefleri olan psikolojiyle karıştırılmasını eleştiriyorlardı. Psikologlar bu karıştırmayı kimi zaman, “felsefî” olma yönündeki aldatıcı bir arzu sonucu yaptılar. Davranışçılığa isyan halindeki çağdaş psikologlar bazan kendilerini, Locke ve Kant’ın masaları başında yaptıkları şeyi “bilimsel olarak” yapan kişiler olarak görmekten hoşlanırlar. Fakat şu iki şeyi söylemek arasında büyük fark vardır:

Önermelere inancın temeli olan önerme dışı bilinç kalemelerini ayırmalıyız.

Sinirsel heyecan modelleri gibi kalemleri, “zihinsel süreç modelleri inşasında” “veriden çıkarım” metaforunu kullanmak için, sanki onlar inançlarmış gibi ele alabiliriz.³⁷

Psikologlar yalnızca sonrakini söyleme ihtiyacı duyar. Şayet kendilerini bunu söylemekle sınırlarlarsa, “donanım tanımı” ile “program tanımı” arasındaki ayırmadan felsefî olarak daha ilginç olmayan “beyin süreci” ile “zihin süreci” arasındaki ayrımı ele alırken Putnam’ı takip edebilirler.³⁸ Öncekini söyleme yönündeki baştan çıkarıcı eğilim – epistemolojik amaçlı “beden ile zihin arasındaki bağı keşfetme” eğilimi – “telden geçen elektrik yükü örneklerinin günün nakit alımlarının toplamı olduğunu bilgisayar nasıl söyleyebilir?” sorusunu doğuran baştan çıkarıcı eğilimle aynı şekilde ele alınabilir. Nasıl işlediğimizi daha iyi anlayarak inanmamız gereken şey hakkında daha fazla şey öğrendiğimiz yolundaki on yedinci yüzyıl nosyonunun, robotların nasıl çalıştıklarını daha iyi anlayarak onlara yurttaşlık hakları tanınip tanınamayacağını öğrenebileceğimiz nosyonu kadar aldatıcı birşey

37 Bu farklılık konusunda, J. O. Urmson’un, “Recognition”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-56), 259-280’deki eleştirilerine bakınız.

38 Putnam’ın 1960 tarihli, *Mind, Language and Reality* (Cambridge, 1975)ss. 362-385’de yeniden yayınlanan “Minds and Machines” (özellikle sonuç paragraflarına) adlı yazısına bakınız. Putnam bilgisayarlar ve insanlar arasındaki analogiden çıkarılması gereken dersin, “Bilgisayarların zihin ile beden arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardım edecekleri” değil, “zihin ile beden arasında hiçbir problem olmadığına” açıkça işaret eden ilk filozoftu

olduğu görülebilir. İnsan-makine analojisi bize, yalnızca yararlı organizma modelleri için kaynak olarak yardım eden bir analogi değil, açıklamanın nesnesi olarak insan ile inançlarını ve eylemlerini haklı kılma kaygısı .aşıyan moral fail olarak insan arasındaki farkı aklımızda tutmamıza yardım eden bir şey olarak da görülebilir. Bu analogi bize, yedinci ve sekizinci bölümlerde iddia ettiğim gibi, kendimizi görmenin bu iki yolunun “birleştirilmesi” gerektiği nosyonundan vazgeçmemize de yardım edebilir.

ALTINCI BÖLÜM

Epistemoloji ve Dil Felsefesi

1. Pür ve Pür Olmayan Dil Felsefesi

Şimdilerde adına “dil felsefesi” denilen disiplinin iki kaynağı vardır. Bu kaynaklardan ilki, Frege’nin işaret ettiği ve mesela Wittgenstein’in *Tractatus*’ta ve Carnap’ın *Meaning and Necessity* [Anlam ve Zorunluluk]’de tartıştığı problemler kümesidir. Bunlar anlam ve referans nosyonlarımızın nicelikler mantığından yararlanmak suretiyle nasıl sistematize edileceği, modaliteye dair sezgimizin nasıl korunacağı ve genellikle “hakikat/doğru”, “anlam”, “zorunluluk” ve “ad” gibi nosyonların birbiriyle bağdaşma tarzı hakkında nasıl açık ve sezgisel bakımdan tatmin edici bir resim üretileceği hakkındaki problemlerdir. Bu problemler dizisini “pür” dil felsefesinin – epistemolojik *parti pris* [önyargı, çev]’i olmayan ve aynı zamanda modern felsefesinin geleneksel kaygılarının pek çoğuyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bir disiplinin – inceleme nesnesi olarak adlandıracam. Frege’nin ele aldığı problemlerin bir kısmı Parmenides’te, Platon’un *Sophist*’inde ve başka bazı Grek ve Ortaçağ yazılarında bulunabilir; fakat bunlar karakteristik “felsefe problemleri” ile nâdiren kesişen sorunlardır.¹

¹ *Sophist*’i *Republic* ile ya da *Meaning and Necessity*’yi *Logical Structure of the World* ile ilişkilendirmenin zorluğunu düşünün.

Çağdaş dil felsefesinin ikinci kaynağı apaçık suretle epistemolojiktir. “Pür olmayan” dil felsefesinin bu kaynağı araştırmaya, bir bilgi teorisi formunda tarih dışı sabit bir çerçeve temin etme olarak Kantçı felsefe resmini muhafaza etme teşebbüsüdür. Dördüncü bölümde ifade ettiğim şekliyle, “dilsel dönüş” felsefi soruları mantıkla ilgili sorular olarak yeniden formüle ederek (rephrase) psikolojik olmayan bir empirizm yaratma teşebbüsü olarak ortaya çıktı. Empirist ve fenomenalist doktrinlerin, bugün, empirik psikolojik genellemelerden ziyade “mantıksal dil analizinin” sonuçları olarak ortaya konulduğu düşünülebilirdi. Daha genelde, insan bilgisinin doğası ve kapsamı hakkındaki felsefi görüşlerin (sözün gelişi, Kant’ın Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük ile ilgili bilgi-iddiaları hakkında öne sürdüğü görüşler) dil ile ilgili düşünceler oldukları söylenebilirdi.

Felsefeyi dil analizi olarak ele almak, Hume’un meziyetleriyle Kant’ınkileri birleştirir gibi görünüyordu. Hume’un empirizmi kendi başına ele alındığında doğru, fakat metodolojik bakımdan zayıf görünüyordu; çünkü bu empirizm bilginin kazanımıyla ilgili empirik bir teoriden daha fazla bir şeye dayanmıyordu. Kant’ın “kötü” felsefeye (mesela doğal teolojiye) ilişkin eleştirileri Hume’unkinden hem daha sistematik hem de daha güçlüydü; fakat öyle görünmekle birlikte, empirik olmayan bir metodoloji imkânını varsayıyordu. Transendental sentezin aksine dil yeterince uygun bir “doğal” araştırma alanı izlenimi yaratır – içe bakış psikolojisinin tersine dil analizi a priori bir hakikat vadinde bulunur. Maddî bir tözü a priori bir kavram altında çeşitli sezgilerin sentezinin oluşturduğunu söylemek “metefizik” bir şey söylemektir; oysa böylesi bir töze ilişkin anlamlı herhangi bir düşünce hem zorunlu olarak doğru hem de metodolojik olarak gizemsiz görünen fenomenalist hipotetik önermelere göre dile getirilmelidir.² Kant apriori bilginin mümkün olabileceği biri-

2 Hilary Putnam’ın *Mind, Language and Reality*’deki idealizm ve fenomenalizm tartışması ile karşılaştırm, ss.14-19. Putnam burada, benim reddettiğim “dile dönüş” filozoflarının geleneksel problemlere müstakil çözümler sağlamalarını mümkün kıldığı yolundaki geleneksel görüşü takdim ediyor.

cik yolun, şayet varsa, bilginin nesnesinin inşasına olan katkımının – spontanlık fakültemizin katkısı – bilgisi olduğunu öğretmişti. Bertrand Russell ve C. I. Lewis tarafından bir kez daha dile getirildiğinde bu görüş, her doğru önermenin dünyanın olduğu kadar (duyu-algısının olguları formunda) bizim katkımızı da (her bir terimin anlamı formunda) içerdiği görüşü haline geldi.

Dördüncü bölümde açıkladığım bu son nosyona yapılan saldırı yakın zamanların dil felsefesinde çarpıcı bir biçimde iki farklı akıma yol açtı. Bunlardan ilki en iyi Davidson'un, ikincisi ise Putnam'ın temsil ettiği akımlardır. İlk tepki saflaştırılmış ve epistemolojiden-arındırılmış (de-epistemologized) dil felsefesi anlayışıdır. Bu tepki özneyi, Davidson'ın empirizmin “üçüncü dogması” dediği şeyi, yani “şema ile içerik, organize edici sistem ile organize edilmesi beklenen şey düalizmini” – dördüncü bölümde özelde empirizm için olduğu kadar genelde epistemoloji için de merkezî olduğunu öne sürdüğüm bir dogma – iskartaya çıkaracak şekilde yeniden konumlandırır.³ Davidson “uygun biçimde anlam teorisi denilen şeyi” şekillendiren felsefî projeler ile “arızî felsefî püritanizmin” motive ettiği projeleri birbirinden ayırır.⁴ Kabaca, Frege ve Tarski ilk türdeki projeyi sürdürürken, Russell, Carnap ve Quine pür anlam teorisi ile pür olmayan epistemolojik mülâhazaları – çeşitli zaman ve yerlerde onları operasyonalizmin, doğrulamacılığın, davranışçılığın, konvansiyonalizmin ve indirgemeciliğin çeşitli formlarına götüren mülâhazaları– birleştirmiştir.⁵ Bunların her ikisi de (duyu verisi veya dil kuralları gibi) kesinlikler dışında “mantıksal olarak inşa edilmeye” yeteneksiz herhangi bir şeyin şüpheli olduğunu savunan temel bir “felsefî püritanizmin” ifadesiydi.

3 Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings of the American Philosophical Association* 17 (1973-74), 11'e bakınız.

4 Donald Davidson, “Truth and Meaning”, *Synthese* 7 (1967), 316.

5 Putnam bu hususta Quine'ı şiddetle eleştirir. Putnam, *Mind, Language and Reality*, ss.153-191 ile karşılaştırın. (“Refutation of Conventionalism”) Ancak, ifade ettiğim gibi, Putnam'ın kendisi de aynı karıştırma hatasına düşmüştür.

Davidson'ın görüşüne göre, “dilnin nasıl işlediği” sorusunun “bilginin nasıl işlediği” sorusuyla hiçbir özel ilişkisi yoktur. Hakikatin her iki soruyla bağlantı içinde tartışılması olgusu, bizi yanlış yola sevkedici bir tarzda

“Empirik doğrular için tek kanıtımız duyu alanımızda yer alan duyusal girdi tecrübesi (qualia) modelleridir”

ifadesinden

Anlam teorisi her ifadenin anlamını, duyusal girdi tecrübelerinden ziyade duyusal girdi tecrübelerine atıfta bulunan ifadelerle göre analiz eder.

sonucunu çıkarabileceğimizi düşünmeye götürmemelidir.

Davidson için anlam teorisi müstakil terimlerin anlamlarının “analizinin” oluşturduğu bir küme değil, cümleler arasındaki çıkarım ilişkilerinin anlaşılmasıdır.⁶ Bu ilişkileri anlamak İngilizce cümlelerin doğruluk-şartlarını anlamaktır; fakat basit cümleler (“Meşe bir ağaçtır”, “Rusya anavatanımızdır”, “Ölüm kaçınılmazdır”) söz konusu olduğunda “kar beyazdır” için mevcut doğruluk şartlarından daha aydınlatıcı doğruluk-şartları yoktur.

Ancak bu durum, inançlara ya da eylemlere atıfta bulunan cümlelerle ilgili örneklerin ya da zarf niteleyiciler içeren örneklerin; veya cümle ile komşu cümleler arasında geçerli çıkarım ilişkileri gramerleri yeniden çözümlenmeksizin (reparsing) nicelik mantığının sıradan araçları yoluyla ortaya konulamayan diğer cümlelerin durumundan farklıdır. Bu durumlarda, saçma olmayan, inşa edilmesi zor ve yalnızca diğer cümlelerin geliştirildiği bir doğruluk-şartları teorisiyle entegre edilmeye duyarlılıklarıyla test edilebilir olan doğruluk-şartlarına ulaşırız. Davidson şöyle söyler: “Arzu edilen etki teori inşa etmede standarttır: formel bir yapıyı yeterli miktarda parçaya yükleyerek az miktarda delilden

6 Davidson, “Truth and Meaning”, ss.316-318’e bakınız.

(burada cümlelerin doğruluk değerleri) zengin bir kavram (burada tercümeyle mâkul ölçüde yakın bir şey) çıkarmak”.⁷ Bu program yalnızca epistemolojiyle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir program değil, “ontolojik” sonuçları zayıf bir programdır da. Sözün gelişi, Davidson’dan, eylem-cümlelerine yönelik bir doğruluk-teorisine sahip olmak için onları şeylere “indirgemek” yerine belki de şahıslarla başlamak ve sayıya dökmek zorunda kalacağımızı öğrenmek, metafizik sistem-inşa etmenin yararlı hassas amaçlarından herhangi birine hizmet edemez. Gerçekten de söz konusu programın felsefi ilgisi geniş ölçüde negatiftir: bu program dil felsefesinin Kant’ı ya da Hume’u taklit etme teşebbüsleri saflaştırıldığı zaman neyin hasıl olduğunu göstererek, önceki programların “tesadüfi püritanizmlerini” gün ışığına çıkarır. Zarf modifikasyonu üzerine bu sıkı çalışmanın fiili sonuçları ile Davidson’ın önerilerini planlı bir şekilde yerine getirme çabalarından doğan benzeri sonuçlar, standart felsefe problemlerinin herhangi bir çözümüne pek az katkıda bulunur ya da herhangi bir çözümü engellerdi.

Davidson’ın çalışmaları, en iyi, anlam sorunları ile olgu sorunları arasındaki ayrımın Quineci feshini – duyunun alma kapasitesi ile spontan bir şekilde verilmiş a priori kavramlar arasındaki Kantçı ayrımın dile özgü yeniden yorumuna saldırısını – sürdüren bir şey olarak görülebilir. Davidson, eğer a priori bir anlam bilgisinden vazgeçmek konusunda ciddi isek, bu durumda anlam teorisinin empirik bir teori olmaya başlayacağını söyler. Bu yüzden böyle bir teori için, gramercinin geleneksel uzmanlık alanı – cümlelerin nasıl kullanıldığını açıklamaya katkıda bulunan cümleleri tanımlama yolu bulma teşebbüsü – dışında elverişli hiçbir faaliyet alanı olamaz. Bu perspektiften Quine’in “kanonik işaretleme sistemi” gerçeğin doğru ve nihai yapısını res-

7 Donald Davidson, “In Defense of Convention T”, *Truth, Syntax and Modality*, ed. H. Leblanc (Amsterdam, 1973), s.84. Bu teorisinin ılımlı metafiziksel sonucu için, Davidson’ın “The Method of Truth in Metaphysics”, *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), ss.244-254, özellikle sonuç paragraflarına bakınız.

metme teşebbüsü“ olarak düşünülemez;⁸ bu kanonik işaretleme sistemi daha çok gerçekliğin küçük bir kısmını – dil kullanımını – tanımlamanın en zekice yolunu bulma teşebbüsü olarak düşünülmelidir. Bir “İngilizce hakikat/doğruluk teorisi” inşa etmenin amacı felsefi problemlerin formel bir konuşma modu içine yerleşmesini mümkün kılmak ya da kelimeler ile dünya arasındaki ilişkiyi açıklamak değil, sadece sosyal pratiğin parçaları (belli cümlelerin kullanımı) ile diğer parçaları (başka cümlelerin kullanımı) arasındaki ilişkiyi gereğince göz önüne sermektir.

Yakın zamanların dil felsefesine Davidson’ın yaklaşımının karşıtı yaklaşımlar Dummett ve Putnam’ın yaklaşımlarıdır. Dummett hâlâ Viyana ve Oxford’daki ortak sloganı sayınur – yani, “felsefenin, biricik görevi değilse de ilk görevi anlam analizidir” iddiasını. Gördüğüm kadarıyla, Davidson’ın “anlamları analiz etme” nosyonuna herhangi bir bağlılığı yoktur. Dummett Davidson’ın söylemediği ve anladığım kadarıyla söylemesi için hiçbir nedeninin olmadığı bir şeyi söyler: “anlam teorisi – bir model arayışıdır – her felsefenin temelidir; Descartes’ın yanlış yola sürükleyecek şekilde bizi inanmaya teşvik ettiği gibi, epistemolojinin temeli değil.”⁹ Bu kitapta öne sürdüğüm görüş açısından, çok yönlü bir aldatmacadır. Çünkü Descartes’ın bizi epistemolojinin bütün felsefenin temeli olduğuna inandırarak yanlış yola sevkettiğini söylemek aldatıcıdır. Tersine, onun yaptığı şey, Locke ve Kant’ın skolastik problematiğin yerine epistemolojik bir problematik geliştirmelerini mümkün kılmaktır. Descartes, metafiziğin dünyayı açık ve seçik fikirler ile ahlakî yükümlülük için emin kılma meselesi olduğu ve ahlak felsefesinin problemlerinin meta-etik problemleri – ahlakî yargının haklı

8 W.V.O.Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960),s.221.

9 Michael Dummett, *Frege’s Philosophy of Language* (London, 1973), s. 559. Davidson’ın holizmine karşı yürüttüğü polemiklerinde Dummett, Quine ve Sellars’ın hücum ettiği iki Kantçı ayrım (verili olan-versus-yorumlanmış olan ile zorunlu-versus-muhtemel) olmaksızın yeterli bir dil felsefesinin olamayacağına ısrar eder. Bkz., özellikle “What Is a Theory of Meaning? (I)”, *Mind and Language*, ed. Samuel Guttenplan, (Oxford, 1975), ss. 97-138. İlk ayrımın savunması en açık s.137’de, ikincisinin ise ss. 117vd.

kılınması ile ilgili problemler – haline geldiği bir disiplini mümkün hale getirdi. Bu, “felsefe” adını taşıyacak yeni bir şey – epistemoloji – icat ederek, epistemolojiyi felsefenin temeli haline getirmek değildi. *Şeylere* ilişkin bir resim olarak Eski ve Ortaçağ felsefesi resmi, *idelerle* ilgili bir resim olarak on yedinci ve baştan sona dokuzuncu yüz yıl felsefesi ve *kelimelerle* ilgili bir sahne olarak aydınlanmış çağdaş felsefe sahnesi hatırı sayılır ölçüde akla yatkındır. Fakat bu seri, öncelikli ya da temel olan şey hakkında birbirine karşıt üç görüş sunan bir ardışıklık olarak düşünülmemelidir. Bu, Aristoteles’i, insanın ideleri ve kelimeleri en iyi şeylere göre açıklayabileceğini düşündüğü, oysa Descartes ve Russell’in açıklama düzenini yeniden tanzim ettiği anlamına gelmez. Aristoteles’in bir bilgi teorisine – buna hiç de ihtiyaç duymamıştır – ve Descartes ile Locke’un bir anlam teorisine sahip olmadığını söylemek daha doğru olurdu.¹⁰ Aristoteles’in bilme hakkındaki sözleri Locke’un sorularına, Locke’un dil hakkındaki sözlerinin Frege’nin sorularına sunduğundan daha iyi ya da kötü cevaplar sunmaz.

Dummett epistemolojik sorunları, en azından şimdilik, anlam teorisi içinde doğru biçimde formüle edilmiş sorunlar olarak düşündüğü için, dil felsefesini zorunlu görür. O Descartes’la “idelerin yolunda” ortaya çıkan sorunların önemi konusunda uzlaşır; ancak onları yalnızca son zamanlarda uygun bir biçimde dile getirebildiğimizi düşünür. Spinoza ve Leibniz’in skolastik metafizikçilerin acemice yaptıkları şeyi (mesela, tözün doğasını araştırmak) çok daha iyi bir şekilde yaptıklarını düşünmüşlerse, Dummett ve Putnam da epistemologların acemice yaptıkları şeyi (realizm ve idealizm arasındaki meseleyi araştırmak) daha iyi yaptıklarını düşünürler. Fakat Descartes’ın, geriye dönüp bakarak, kendini-aldattığını görebiliriz; Kant’ın zamanında, Kartezyen ilgilerden yola çıktığımız takdirde, eski iyi metafizik soruları yöneltemeyebileceğimiz açık hale geldi. Davidson, bu bakım-

10 Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge, 1975), s.43.

dan Russell, Putnam ve Dummett‘ye Kant‘ın Descartes, Spinoza ve Leibniz‘e durduğu kadar yakın durur. Davidson‘ın bir anlam teorisi sunmak ile “arızı felsefi püritanizm“ arasında yaptığı ayırım, Kant‘ın aklın meşru ve gayrimeşru kullanımı arasında yapmış olduğu ayırımın çağdaş paralelidir.

Eğer eski problemleri yeni ifade etme ya da çözme yolları bulmaktan ziyade onları bir yana fırlatan bu yeni felsefi paradig-malar görüşünü benimsersek, o zaman ikinci (“pür olmayan“) dil felsefesi tipini, eski bir problematiği yeni türde felsefi bir aktiviteye bağlama yönündeki son nostaljik teşebbüs olarak görebiliriz. Dummett‘nin “ilk felsefe” nosyonunun yanlış bir felsefe nosyonu olduğunu göreceğiz; “ilk” bir başka alan olduğu için yanlış değil, temellere sahip bir şey olarak felsefe nosyonu temellere sahip bir şey olarak bilgi nosyonu kadar yanlış olduğu için. Bu anlayışa göre, “felsefe” ebedi problemleri ele alan ve ne yazık ki onları yanlış bir biçimde ifade eden ya da onlara biçimsiz diyalektik araçlarla saldıran bir disiplinin adı değildir. Felsefe daha çok kültürel bir tür; diyalektik zorunluluğun değil, sohbet/söyleşide bir yerlerde oluşan çeşitli şeylerin (Yeni Bilim, Fransız Devrimi, modern roman) ya da yeni bir şeyler düşünen gerçek dâhi bireylerin (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger) ya da belki de başka güçlerin sonucu olarak belirli zamandaki şu temadan çok bu tema etrafında odaklanan (Michael Oakeshott‘un ifadesini kullanmak gerekirse) “insanlığın sohbeti içindeki bir ses“tir. İlgi çekici felsefi değişmeler (“felsefi ilerleme” diyebiliriz, ne var ki bu tartışmaya-açık olur) eski bir problemle meşgul olmak için yeni bir yol bulunduğu zaman değil, yeni problemler dizisi ortaya çıktığı ve eskileri tedavülden kalktığı zaman vuku bulur. (Hem Descartes‘ın hem de bizim zamanımızda) baştan çıkarıcı eğilim yeni problematiğin gerçekte eski olduğunu düşünmektir. Fakat Kuhn ve Feyerabend‘in araştırma tarihine “ders kitabı” yaklaşımına yönelttikleri eleştirilerinde sundukları nedenlerden dolayı bu eğilim karşısında direnmek gerekir.

Bu bölümde, dil felsefesi ile geleneksel felsefi problemler arasındaki ilişki konusunda, Dummett'nin ikisi arasında kurduğu ilişkiyle ilgili daha bildik (ve öyle sanıyorum ki genellikle kabul gören) görüşüne karşıt olarak büyük ölçüde bu “Kuhncu“ anlayışa bağlı kalacağım. Bunu “gayri pür” dil felsefesini ve onun epistemolojiden dil felsefesine gayri meşru problem transferini eleştirerek yapacağım. Açıkça anlaşılacağı gibi, alanın tümünü taramam; dilin nasıl işlediğine ilişkin açıklamaların aynı zamanda “dilın dünyaya nasıl bağlı olduğunu” ve dolayısıyla hakikatın/doğrunun ve bilginin nasıl mümkün olduğunu görmemize de katkıda bulunacağını düşünme yönündeki güçlü baştan çıkarıcı eğilimi sağlayan bir temaya odaklanacağım. Bu tema, “realizm”, “pragmatizm”, “doğrulamacılık”, “idealizm”, “konvansiyonalizm” hakkındaki son polemiklerin üzerinde odaklandığı kavramsal değişme sorunu denilen sorundur. Davidson'ın “kavramsal değişme” nosyonunun bizatihi kendisinin tutarsız olduğunu söylemekte haklı olduğunu ve ona ilişkin tartışmaların niçin bu kadar önemli ve çözülmesi imkânsız görüldüğünü fark etmek için onu anlamaya ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

Bu yüzden müteakip altbölümde teori-değişiminin, bir yandan epistemolojide diğer yandan dil felsefesinde doğurduğu sorunları tartışacağım. Daha sonra müteakip alt-bölümlerde Putnam'ın bu sorunlara “realist” tepkisini detaylarıyla ele alarak tartışacağım; çünkü Putnam'ın eserleri bana “pür olmayan” programın en açık ifadesi gibi görünüyor. Bu tepkiyi, Davidson kadar Sellars ve Wittgenstein'in (üçünün de birbirine karşıt görünebilen farklılıkları bulunsa da) örneğini verdiğini düşündüğüm dile “pür”, “pragmatist” ya da “dil-oyunu” yaklaşımıyla karşılaştıracam. İki yaklaşım arasındaki meselenin, realistleri felsefenin-epistemoloji-olduğu günlerde idealistlerden ve pragmatistlerden ayıran meselelerin tekrarı olmadığını ve bu sorunun aslında hiç de dil hakkında bir sorun olmadığını göstermeyi umut ediyorum. Eğer Quine ve Davidson'ın dil-olgu ve şema-içerik ayrımlarına yönelttikleri eleştirilerini yeterince ileri götürürsek, artık “dilın dünyaya nasıl bağlı olduğu” ile ilgili bir meseleyi dile getirmek

için “realist” ile “idealist” (ya da “pragmatist”) arasındaki diyalekteğe yer açmaya gerek kalmayacağını öne süreceğim. Bu tip bir inşa ihtiyacı bana, içinde geçmişteki ve gelecekteki araştırmaya “yer açılacak” ve onu eleştirecek sabit nötr bir matrikse Kantçı ihtiyacın ilave bir tezahürü gibi görünüyor. Temel (arkitektonik) ve kuşatıcı bir disiplin olarak felsefeye duyulan bu nostalji, çağdaş dil felsefesi yalnızca “dilin” “a priori” olanla ve a priori olanın felsefeyle müphem ilişkisinden dolayı varlığını devam ettirir. Çağdaş dil felsefesi içinde “realistler” ile “pragmatistler” arasında sorun olduğu kadarıyla, bu sorun bana metafizik bir sorun – felsefenin a priori bilginin kaynağı olarak dil nosyonundan vazgeçtiği takdirde Kantçı ben-imajını muhafaza edip edemeyeceği meselesi – gibi görünüyor. *Bu* noktada, gayet tâbiî, “pragmatistlerle” aynı tarafta yer alacağım. Fakat umut ederim ki, tartışmam bu meta felsefi meselenin genellikle, dile getirildiği Ezopçu dilden daha az Ezopçu bir dilde çizilmesine katkıda bulunacağım umut ediyorum.

2- Atalarımız Ne Hakkında Konuşuyorlardı?

Aristoteles’in hareketi doğal ve zorlamayla yapılan hareket olarak ikiye ayırması yanlış mıydı? Ya da o hareketten söz ettiğimizde hakkında konuştuğumuz şeyden farklı bir şeyden mi bahsediyordu? Newton Aristoteles’in yanlış cevaplar verdiği sorulara doğru cevaplar mı vermişti? Veya, onlar farklı sorular mı sormuşlardı? Bu bilmecemsi türde sorular yakın zamanlarda bilim ve dil felsefesinde yapılan en iyi çalışmaların büyük kısmına ilham kaynağı oldu. Ne var ki, pek çok felsefi bilmece gibi, onların ardındaki motif ve varsayımlar da takdim edilen çözümlerden daha ilgi çekicidirler. Hepsinden önemlisi, bu soruların Theseus’un gemisinin döşemelerinin tahtalarının değişmeye dayanıp dayanamayacağı sorusundan daha ilgi çekici cevapları bulunduğunu niçin düşünmemiz gereksin? “Onlar ne demek istiyorlar-

dı?” ya da “Neye göndermede bulunuyorlardı?” sorularının kesin bir cevabı bulunduğunu niçin düşünmeliyiz? Bu sorular, hangi yaratıcı mülhazanın belirli bir tarih yazımı amacına uygun olduğuna bağlı olarak, niçin her iki şekilde de cevaplanabilir olmasınlar?

Bunların kesin cevapları olması gerektiğini düşünmemizin nedeni, ilk bakışta, doğrunun/hakikatin izini sürme tarihinin, şiirin, politikanın ya da giyim-kuşam tarihinden farklı olması gerektiğini düşünmemizdir. “Grekler *σωφροσύνη* [sōphrosynê, çev] ile “ölçülülüğü” mü kast etmişlerdi? ve “Nuer’ler ruha *kwoth* [gökteki ruh, gökyüzünün ruhu, çev] olarak mı göndermede bulunur?” gibi soruların, bir kültürdeki belli bir sözel-ifadenin farklı bir kültürdeki sözel bir ifadeyle karşılaştırılabileceğini düşünmek için hiçbir özel neden bulunmadığı söylenerek defedilebileceğini hissedebiliriz. Gerçekten de, uzun açıklamaların pek az yardımı olacağını ve egzotik dil-oyununun salımmına dahil olmamız gerektiğini hissedebiliriz.¹¹ Ne var ki bilim söz konusu olduğunda bu tavır garip ve ters gibi görünebilir. Burada, ister istemez insanların ya göndermede bulunduklarını düşündükleri ya da en azından bilmeden göndermede bulunmuş *oldukları* orada (out there) bir şey – mesela, hareket ve onun yasaları – olduğunu söyleme eğilimindeyizdir. Bilimsel araştırmanın dünyada ne tür objeler bulunduğunu ve bu objelerin ne tür özelliklere sahip olduğunu keşfettiği varsayılır. Ciddi araştırma yapan herhangi biri, yalnızca, tahminlerin ne tür şeylere bel bağladığını sorabilir. Aristoteles’in ne hakkında konuştuğunu söylemekte zorlandığımız zaman, bunun bir yerlerde doğru bir cevabının olması gerektiğini hissederiz; çünkü o *bizim* de haklarında konuştuğumuz *ki-mi* şeyler hakkında konuşuyor olmalıdır. O konuşmasına, gerçekdışı objeler ve örneklendirilemeyen özellikler tahayyül etmiş olsa bile, onları *gerçekten* varolan şeyle bağlantılandırarak ya da onunla etkileşim içine sokarak anlam vermiş olmalıdır. “Hareke-

11 Bkz., Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

tin türleri ve yasaları hakkındaki bütün konuşma duygu tecrübesini sınıflandırmanın komplike bir yoludur” gibi enstrümentalist mülâhazaların kökü bu duygudur. Bu, farketmediğimiz bir şeyden söz etmenin “aslında” farkında olduğumuz bir şeyden söz etmek olduğunu söyleme ihtiyacı, yanlış yola sapmış atalarımızın “gerçekte” her nasılsa en-tescilli çağdaş araştırmacılarımızın kendisinden bahsettiklerini iddia ettikleri şey her ne olursa olsun ondan söz etmiş olduklarını (“Whigci” bir tarzda) varsayarak tatmin olmak demektir. Bu yüzden bize Aristoteles’in aşağıya yönelimli doğal hareketten söz ederken yerçekimi hakkında konuştuğu, cahil denizcilerin canavarlardan bahsettiklerinde aslında deniz gergedanlarının boynuzlarına göndermede bulundukları, “ısı akışının” sıçrayan moleküller arasındaki enerjinin iletilmesini tanımlamanın yanıltıcı bir yolu olduğu ve Kierkegaard’ın İbrahim’in Tanrıyla ilişkisinden söz ederken yaşayan papazlarla ilişkimizi tanımladığı söylenmiştir.

İki gelişme, filozofları, son zamanlarda, “onların aslında sözünü ettikleri şey” stratejisi konusunda rahatsız etti. Bu gelişmeler, kabaca, Quine tarafından tesbit edilen “empirizmin iki dogmasının” ikisinin birden çöküşüdür. İlk dogma Quine’in “özcülük” diye adlandırdığı şeyi – insanların hakkında konuştukları şey ile hakkında tartışılabilen objenin özünü keşfederek söyledikleri şey arasında ayırım yapılabileceği anlayışı – dediği şeyi kutsallaştırmıştır. Lingüistik formunda bu, dilimizdeki terimin kadim bilim adamlarının dilindeki bir terimin tercümesi olduğu için keşfedilebileceği ve sonra da terimlerin anlamından sözeden analitik önermeler ile muhtemelen atıfta bulunulan şey hakkındaki yanlış inançları ifade eden sentetik önermeler arasında ayırım yapılarak her iki terimin atıfta bulunduğu şeyin özünün keşfedilebileceğini söyleyen doktrindir. İkinci dogma ise böyle bir tercümenin her zaman *keşfedilebileceğini* ve bu tür analitik önermelerin her zaman formüle *edilebileceğini* savunur; zira atıfta bulunan herhangi bir ifadenin anlamını belirlemek için insan yalnızca atıfta bulunulan bahis konusu şeyin varlığını ileri süren bir önermeyi, bir “nötr gözlem diliyle” yazılmış hangi raporların

doğrulamayacağını ve hangi raporların doğrulamayacağını keşfi-ne ihtiyaç duyar.

Bilimin “oradaki” şeylere “objektif referansa” sahip daha esnek bir söylemden farklı olduğu inancını, Quine-öncesi dönemlerde şu düşünce destekliyordu: Zihinde cisimsiz tarzda mevcudiyet kazanabilen Aristotelesçi özler türünde bir şey olmasa bile, kesinlikle dünya ile duyu sunumlarında (presentations) temas kurma noktaları vardır. Bu temas, artı atıfta bulunulan şeyin özünü ondan beklenenecek sunumlara göre karakterize edecek operasyonalist “anlam-analizi” yeteneği, dinin ve politikanın yoksun olduğu şeyi – gerçek olanla ilişkiyi hakikatin/doğrunun mihenk taşı olarak kullanma yeteneğini – bilime vermiş görünüyor. Quine’ın dogmaları yıkmasının ve Kuhn ile Feyerabend’in gözlemin “teori-yüklülüğü” örneklerinin yarattığı şok, böyle bir mihenk taşının olmayabileceği korkusunun bir sonucuydu. Zira eğer Newton’un, kelimeleri gerçekliğe daha iyi tekabül ettikleri için değil, sadece gerçeklikle başa çıkmamızı daha iyi sağladıkları için Aristoteles’ten daha iyi olduğu bir kez kabul edilirse, bilimi dinden ya da politikadan ayıracak hiçbir şey yok demektir. Bizimle “irrasyonalizm” arasında duran biricik şey, sadece analitik olanı sentetik olandan ve gözlemsel olanı teorik olandan hareketle dile getirme yeteneğiydi.

Önceki bölümde rasyonalitenin o günün psikolojik dogmalarıyla bu özdeşleştirilmesinin, Kant’tan bu yana felsefenin işini kültür için sabit bir nötr çerçeve sunmaya dönüştürmesini yansıttığını öne sürmüştüm. Bu çerçeve, gerçek olanın incelenmesi – “bilimin güvenilir yolu” üstünde yürüyen disiplinler – ile kültürün geriye kalan kısmı arasındaki bir ayrım etrafında inşa edilir. Bu, Hume’un *Soruşturma [Enquiry]*’sının son paragrafında, *Saf Aklın Eleştirisi [Critique of Pure Reason]*’nin ikinci basımının ilk paragrafında ve Russell ile Husserl’in dördüncü bölümde zikredilen manifestolarında bulduğumuz ayrım türüdür. Eğer felsefe aslî olarak bilim ile bilim dışı arasındaki ayrımın formülasyonu demekse, o zaman, halihazırdaki tehlikeli formülasyonlar,

felsefenin kendisini ve onunla birlikte (felsefenin karanlığın güçlerini sadık bir biçimde kovan tetikteki gardiyan olarak görülen) rasyonaliteyi de tehdit ediyor demektir. Quine’ın yıktığı bu dogma anlayışı dikkate alındığında, birçok filozofun tepkisi (a) dil felsefesini Viyana Çevresi zamanından bu yana olduğu ölçüde resmin merkezinde tutacak (b) dil, a priori bir alan olarak herhangi bir müracaatı gerektirmeyecek (c) Newton ile Aristoteles’in ortak bir referansının bulunup bulunmadığı (ve eğer varsa, bunun ne olduğu) hakkındaki sorulara cevap temin edecek cazip ayrımı formüle etmenin yolunu bulmak olmuştur. Bu arzu, “pür olmayan dil felsefesi” dediğim şeyle birlikte ortaya çıkan bir terimin, yani “referans teorisi” denilen şeyin kaynağıydı.

Ancak, bu arzu açık hale gelmeden önce, başlangıçta, filozofları bir “anlam-değişimi” teorisi talep etmeye götüren bir düzensizlik evresi vardı. Bu talep öncelikle Feyerabend’in geleneksel empirist görüşün – yani, gelecekteki bütün teorilerin açıklamalardaki kullanımlarının (diğer) teorilerce söylenen şeyi ya da açıklanan olgu raporlarını etkilemeyecek tarzda ifade edilmesini zorunlu kılacak bir – “değişmez anlam şartı” varsaydığı görüşüne tepkisinden doğdu.¹² Kuhn gibi Feyerabend de, “gözlem” önermeleri dahil dildeki pek çok önermenin anlamının, yeni bir teori ortaya çıktığı zaman “gözlem” önermeleri dahil dildeki pek çok önermenin anlamını değiştirdiğini göstermekle ilgileniyordu; ya da, en azından, böyle bir değişimin vuku bulmasını sağlayan şeyin bilim tarihinin olgularını, anlamları sabit tutan ve yalnızca inançların değişmesine izin veren standart ders kitabı görüşünden daha anlamlı hale getirdiğiyle ilgileniyordu. Bu tarihsel örneklerle filozofların pek çoğunun tepkisi, anlamların yeni keşiflerin bir sonucu olarak *değişebileceğini* – rasyonel araştırmanın içinde gerçekleştirildiği değişmez nötr anlam çerçevesinin düşünüldüğü gibi değişmez olmadığını – kabul etmek olmuştur. Fakat onlar “rasyonel” ve ilkeli anlam değişimi gibi bir şeyin olması

12 Paul Feyerabend, “How To Be a Good Empiricist”, *Challenges to Empiricism*, ed. Harold Morick (Belmont, Calif., 1972), s.169.

gerektiğini ve rasyonalitenin doğa bilimcilerine göre açıklayıcıları ve hakikatin doğal gardiyanları olarak şu anki görevlerinin, ilkelerin içerdiği şeyi açıklamak olduğunu söylediler. Feyerebend'in kendisi, anlamların, kullanımın niteliğinin değiştiği her vakit değiştiğini önermekten memnundu; fakat temkinli kafalar, “değişmeden kalan anlamlar ve değişen inançlar” ile “anlamların inançların değiştiği her durumda değişmesi” arasında orta bir yol bulunması gerektiğini düşündüler. Bu Kuhn'un “normal bilimi” içindeki inanç değişimlerini “bilimsel devrim” içinde vuku bulan normlardaki değişimlerden ayırmanın bir yolunun olması gerektiği duygusuna yol açtı. Filozoflar, teori değişiminin ders kitabı yorumunun yine de yanlış yola sevk edici olduğunu söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda, bilim tarihi yazarların ihtiyaç duydukları her şeyi felsefenin temin edebileceğini söylediler. İnançtaki birbirini izleyen değişmelerin yalnızca inanç değişimini değil, aynı zamanda “kavramsal şema” değişimini de doğurduğu şartları keşfetme teşebbüsünde bulunabiliriz.¹³

Anlamanı aynılığını, objektiviteyi ve doğruluğu bir kavram şemasına göre rölativize etmenin tümüyle meşru olduğu anlayışı, yeni bir kavramsal şemayı benimsemenin ne zaman ve niçin rasyonel olduğunu bilmenin bazı kriterleri varolduğu sürece, baştan çıkarıcı bir anlayıştı. Çünkü bu durumda, rasyonalitenin

13 Fred Suppe, “The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories” (*The Structure of Scientific Theories*, ed. Suppe [Urbana, 1974], ss. 3-241) adlı yazısında bu projeyi bilimsel teori-değişimin bir “*Weltanschauungen* [dünya görüşü, çev] analizi” inşa etme teşebbüsü olarak tasnif eder. (karş., özellikle, ss. 127 vd) Suppe'yi tartışan yazarların çoğu, terimin içerimleri ve Suppe'nin gösterdiklerinin detaylarıyla uzlaşmazlar. Fakat Suppe'nin bu dönemi yakın zamanların bilim felsefesinin gelişimi içinde ele almasının genel çizgileri, bana göre, eksiksiz ve aydınlatıcıdır. Bu dönemin anlaşılmasına katkıda bulunabilecek bir başka doküman *Conceptual Change*, ed. Glenn Pearce ve Patrick Maynard (Dordrecht, 1973)dir; kitap, “anlam değişimi” problemi hakkında yararlı pek çok makale, özellikle Binkley, Sellars, Putnam, Barrett ve Wilsoninkileri, içerir. Bu bölümde yürüdüğüm hat Binkley ve Sellarsinkilerle uyum içindedir; fakat öyle sanıyorum ki, her ikisi de Binkley'in “Epistemik değerlendirmeler sistemimiz değişen anlamlar bağlamına nasıl tatbik edilebilir?” (s. 71) şeklinde formüle ettiği soruyu gereğinden fazla ciddiye alır. Benim görüşümce, böyle bir sistem – rasyonalitenin birleştirici yapısı – yoktur. Barrett'in Putnam'a yönelik eleştirileri, aşağıda 26.dipnotta zikredilen makalelerde ben ve Fine tarafından sunulanlarla uyur.

gardiyanı filozof, size söylemek istediğiniz şeyi söyleyen birinden ziyade farklı bir şey söylemeye başladığınız zaman sizinle konuşan biri haline geliyordu. Fakat filozofun geleneksel rolünü bu muhafaza etme teşebbüsü mahkum edilmiştir. “Dile dönüşün” başlangıcından bu yana filozof, kavramları kelimelerin anlamını bildiği için bilen ve bu yüzden çalışmaları empirik olanı aşan bir insan olarak tarif edilmiştir. Fakat “empirik mülahazaların” (mesela, ayın üstünde lekelerin bulunduğu, *États-Généraux’un* eve dönmediğinin keşfi) “kavram değişmesi”ni (mesela, gök ya da devletle ilgili farklı bir kavram) teşvik ettiği, ancak gerekli kılmadığı kabul edildiğinde, filozof ile tarihçi arasındaki iş bölümü artık anlamını yitirdi. Şu ya da bu keşfin sonucu Aristotelesçi kavram şemasından vazgeçmenin rasyonel olduğu söylendiği takdirde, o zaman “anlam değişimi” ya da “kavram şeması değişimi” “merkezî inançlardaki değişim”den daha fazla bir şeyi ifade etmez. Tarihçi eski şemadan yenisine doğru değişimi anlaşılır kılabilir ve o zamanın entelektüeli ise, bir şemadan diğerine geçiş nedeninin anlaşılmasını sağlayabilir. Filozofun, tarihçinin bu akıllıca ve makul sürecin “rasyonel” bir süreç olduğunu göstermek amacıyla yapmış olduğu şeylere ekleyecek hiçbir şeyi yoktur. Feyerabend’in “anlam değişmezliği” dediği şey olmaksızın, filozofun başvurabileceği hiçbir özel yöntem (anlam analizi) yoktur. Zira “anlam değişmezliği” sadece şu Kantçı iddiayı dile getirmenin “lingüistik” yoluydu: araştırmanın rasyonel olması gerekiyorsa, a priori bilinebilir daimî bir çerçeveye, hem mümkün empirik içeriği sınırlayan hem de ortaya çıkan herhangi bir empirik içerikle ne tür bir rasyonel ilişkisi olduğunu açıklayan bir şemaya göre yürütülmelidir. Şemalar geçici hale gelir gelmez, şema-içerik ayrımının bizatihi kendisi ve onunla birlikte, araştırmaya (şematik, formel unsur – mesela “dil”) kendi katkımızın a priori bilgisinin mümkün ıldığı bir şey olarak olarak Kantçı felsefe nosyonu da tehlikeye girdi.

3. İdealizm

Filozoflar, devrim hakkı nosyonu egemenlik incelemesi sıfatıyla politika felsefesi için ne kadar yıkıcı ise, anlam değişimine yönelik kriter arayışının anlam analizi sıfatıyla felsefe nosyonu için de o kadar yıkıcı olduğunun çok geçmeden farkına vardılar. Dolayısıyla Feyerabend'in "anlam-değişimi"nden sözettiği zaman kendi görüş noktasını yanlış ifade ettiğini de farkettiler. Bu eleştiri en etkili biçimde Putnam tarafından şöyle yapılmıştır:

Feyerabend de Pozitivistlerin başına bela olanlarla aynı olan zorluklardan kurtulamaz.....Bunun ne ölçüde doğru olduğunu görmek için, Feyerabend'e göre bir terimin anlamının, terimi içeren bütün *teoriye* bağlı olduğunu hatırlamak yeterlidir. gayet tâbiî, teorideki *herhangi* bir değişimin terimlerin anlamındaki bir değişim olduğu şeklindeki radikal bir çizgi takip edilebilir.....Fakat Feyerabend'in bu çizgiyi izlemeyeceğini ümit ediyorum. Zira Xs hakkındaki empirik inançlarımızdaki herhangi bir değişimin X teriminin anlamındaki bir değişim olduğunu söylemek, anlamla ilgili sorular ile olgularla ilgili sorular arasındaki ayırmadan vazgeçmek olurdu. İngilizce'nin semantik kurallarının İngilizce konuşanların empirik inançlarından ayrılamayacağım söylemek, tam olarak, İngilizce'nin semantik kuralı nosyonunu fırlatıp atmak olurdu.... "Duyularla algılamamanın" her görünüşü, eğer Feyerabend bu istikamette ilerleseydi, ortadan kaybolmuş olurdu. Çünkü "duyum" burada alışılmadık bir anlam konsepsiyonu ile alışıldık bir konsepsiyon arasında bir ileri bir geri gitmeye bağlıdır.¹⁴

Bu noktanın değerlendirilmesi filozofları, atalardan kalma teoriler ile egzotik kültürleri ilişkilendirmemiz konusunda ikinci tartışma evresine sevketti. Eğer "anlam" nosyonuna karşı tavrında içtenlikle Quineci olursa, insan " -'?" ile aynı şeyi mi söylemek istediler? sorusunu sormak bile *istemeyeceğinin* farkına varıldı. O zaman, bu kadar yaygaraya ne gerek vardı? Muhtemelen

14 Putnam, *Mind, Language and Reality*, ss. 124-125.

bu yaygara, farklı önermelere nasıl doğruluk değeri atfettiğimiz konusundaydı. “Aristoteles’in hareket hakkında fazlasıyla yanlış şeyler söylemiş” olup olmadığını ya da tersine “Aristoteles’in kendisinin hareket dediği şey konusunda tümüyle doğru şeyler söylemiş” olup olmadığını bilmek isteriz; fakat böyle bir şeyin olduğuna inanmayız. Üstelik, bazı durumlarda, “Aristoteles burada, kendi terimleri içinde bile saçmaladı” ve başka bazı durumlarda “Burada, Aristotelesçi fizikte doğru *bir* şey varsa, doğru fakat ne yazık ki varolmayan ve bu yüzden yanlış bir şeye atıfta bulunan bir cümleye sahibiz” demek de isteriz. Ya da, başka bir şekilde ortaya koymak gerekirse, hakkında konuştuğu şeyin varolmayışının sonucu Aristotelesçi yanlışlar ile kendi teorik aygıtlarını yanlış kullanmasından kaynaklanan yanlışları birbirinden ayırmak isteriz – tıpkı “Holmes’un Baker sokağında yaşadığı” yanlış ile “Holmes’un evli olduğu” yanlış arasında ayırım yapmak istememiz gibi. Dahili (cevapların o kültür, teori, hikaye, oyun içinde verili olduğu yer) sorular ile harici (soruların üyesi olunan bir kültür, kabul edilen bir teori, inanılan bir hikaye, oynanan bir oyun olup olmadığına göre cevaplandırıldığı) sorular arasında ayırım yapmak için, “referans” nosyonundan uzaklaşıp “anlam” nosyonuna geçebiliriz. “Anlam” yalnızca, dünyadaki bir objeyi ayırt edebilmemizi – ve böylece o objenin kendi kültürümüz, teorimiz, hikâyemiz ya da oyunumuz tarafından kabul edilen objeyle aynı olup olmadığını belirleyebilmemizi – sağlayacak bir yol sunduğu için önemli görünüyor. Anlam nosyonundan vazgeçtiğimiz takdirde, anlamın referansını ayırt eden “tanımlayıcı niteliklerin” belirlediği bir şey olarak referans nosyonundan da vazgeçeriz.

Filozoflar, nesneleri tanımların, özlerin ve üretilen terimlerin anlamlarının yardımı olmaksızın ayırt etme ihtiyacının, Quine’in şüpheyle baktığı Fregeci makineyi kullanmayan bir “referans teorisi” ihtiyacı olduğunu düşündüler. Bu, bilimsel araştırmanın aynı nesneler hakkında gittikçe daha fazla şey keşfederek ilerlediği yolundaki Kuhn-öncesi ve Feyerabend-öncesi nosyona eski statüsünü verecek “realist” bir bilim felsefesi talebine asimi-

le edilen bir referans teorisini gerektirir.¹⁵ Ne Kuhn ne de Feyerabend bunu reddetmişlerdi; daha çok, alternatif teorilerin mukayese edilemezliği hakkındaki kendi görüşlerinin, fiilen anladığımız şekliyle “hakikat/doğruluk” ve “referans” nosyonlarını bir “kavram şemasına” göre rölativize eden yegane hakikat ve doğruluk nosyonları olduğunu öne sürüyorlardı. Eğer, Feyerabend ve Kuhn’un öne sürdüğü (ve Quine ile Sellars’ın inanmak için ilave nedenler sunduğu) gibi, alternatif teorilerin tümü için ortak tek bir gözlem dilinin varoluşuna gerek yoksa, o zaman daima teorik terimlerin operasyonel tanımlarını verebileceği yolundaki empirist nosyonun bir tarafa fırlatılması gerekir. Quine’ın ilk dogmaya saldırısı “tanım” nosyonunu şüpheli hale getirirken, ikinci dogmaya – Sellars’ın “duyuya verilmişlik”in kültürlerarası bir etkileşim (acculturation) meselesi olduğu iddiasıyla uyumlu – saldırısı ise “operasyonel tanım” nosyonunu kuşkulu hale getirir. Bu anti-empirist polemiğin fazlasıyla idealizmi andıran bir şeyin içerimleri olan anti-indirgemeci içerimleri entelektüel açıdan saygın hale gelmeye başladı. Neyin gerçek ya da doğru olduğu sorusunun verili bir kavram çerçevesinden bağımsız bir şekilde cevaplandırılmayacağını söylemek mümkün görünüyordu ve bunun sonraları, muhtemelen hiçbir şeyin bu tür çerçevelerden bağımsız varolamayacağını telkin edeceği anlaşıyordu.¹⁶ Böyle-

15 Karş.: ss. 196 vd.

16 Gerçekte, bu teklif yalnızca Quine ve Kuhn’un *eleştirmenlerinin* – ki sonraları bir *indirgeme* olarak gördükleri bu teklife hücum etmişlerdir – aklına geldi. Karş., Suppe, “Search for Philosophical Understanding”, s. 151: “.....eğer bilim daima dünyayı bir disipliner matris aracılığıyla görüyorsa.....o zaman Kuhn bir anti empirik idealizm formuna bağlı değil midir?” Israel Scheffler idealizm saldırısına *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1976) adlı kitabının birinci bölümünde karşı koyar, fakat bana göre o, son bölümlerde, C. I. Lewis’in “verili” nosyonunu terkettikten ve empirist mitolojinin çoğu dördüncü bölümde tartışıldıktan sonra bile, yine de teorinin gözlem yoluyla kontrolünü (daha çok tartışmalı inançların daha az tartışmalı inançlar tarafından kontrol edilmesi formunda) nasıl yapabileceğimizi gösterir gibi görünüyor. Scheffler’in “gözlemin ya farklılığı olmayan bir verili olanla tam bir yüzyüze gelme/karşılaşma ya da bir hipotezin herhangi bir gözlemle testini döngüsel kılmak zorunda olduğu için, kavramsal olarak lekelenmiş olması gerektiği nosyonunda yanlış bir dikotomiye sahip olduğumuz” iddiası (s. 39) Kuhn’un bizatihi kendisinin bu mesele hakkında söylemek istediği şeymiş gibi görünüyor. Michael Williams’ın bana gösterdiği gibi, Kuhn sadece skeptisizmle, onun lehinde ya da aleyhindeki önerilerle, ilgilenmiyordu; fakat o filozoflar tarafından hemen her zaman sanki o skeptik argümanlar geliştiren biriymiş gibi okundu.

ce ortak bir araştırma matriksi – her fiili ve muhtemel “kavram çerçevesini kuşatan birşey – *bulabileceğimiz* nosyonu, Quine ve Kuhn öncesi doğanın kendi aynasında bulunan giderek daha tam ve kusursuz temsilleri nosyonunda doğru *bir şeylerin* olması gerektiğini hissedenler için fazlasıyla cazipti.

Ancak, gerçekte, “idealizm” hakkında kopartılan bu yaygara meseleyi saptırıp ilgiyi başka yöne çevirmekten başka bir şey değildir. Nesneleri kelimeleri kullanarak oluşturduğumuzu (saçma bir biçimde) söylemek bir şey, kendi terimlerimiz dışında doğaya yönelik geçmiş ve gelecekteki araştırmanın dayanılabilir bir matriksini tanımlamanın bir yolunu nasıl bulacağımızı bilmediğimizi söylemek – dolayısıyla “alternatif kavram şemalarına” karşı olmanın doğruluğunu varsaymak – oldukça farklı bir şeydir. İlkini söylemek isteyen hemen hiç kimse yoktur. İkincisini söylemek, “Dünyayla teması yitirmek” ile ilgili korku veren retorikten uzaklaşıldığında, doğayla ilgili mevcut görüşlerimizin doğa ile kelimelerimiz arasındaki ilişkiden bahsederken rehberimiz olduğunu söylemenin bir yoludur. Dünyada olan şeyle ilgili nosyonlarımızın ışığı altında, terimlere referanslar, cümlelere doğruluk değerleri atfetmemiz gerektiğini söylemek, basmakalıp bir şeydir. Hakikatin/doğruluğun ve referansın “bir kavram şemasına göreli” olduğunu söylemek sanki bundan daha fazla bir şey söylemek izlenimi yaratıyor; fakat bu, “kavram şemamız” sadece halihazırda inanmakta olduğumuz şeye – o an ki kültürümüzü oluşturan görüşler koleksiyonuna – referans olarak anlaşıldığı sürece, böyle değildir. Bu Quine’ın, Sellars’ın, Kuhn’un ya da Feyerabend’in öne sürdüğü herhangi bir argümanın, “kavram şeması”yla söylenilmek istenen şeye izin verecek her şeyi içerdiği anlamına gelir. Ancak Putnam Feyerabend’in anlam-değişiminden söz ederek yarattığı karışıklığı kısmen gidererek, ne yazık ki, Feyerabend ile kendisi arasındaki farklılığı “anlam” nosyonundan söz etmek ile onu bir kenara fırlatmak arasındaki farklılık olarak değil, “idealist” ile “realist” anlam teorisi arasındaki farklılık olarak ele almayı sürdürdü.

Bu sözde-meselenin nasıl geliştiğini görmek için, “referans teorisinin” kavram değişimi denilen problemin sonucu olarak gelişmesindeki son evreyi anlamak gerekir. Sözün gelişi, Putnam şöyle söyler:

Pozitivist bilim teorisinde yanlış olan şey, onun idealist ya da idealist-eğilimli bir dünya görüşüne dayanması ve bu görüşün gerçekliğe tekabül etmemesidir. Ancak, çağdaş pozitivizmdeki idealist unsur, kesinlikle anlam teorisi yoluyla sahneye çıkar; bu yüzden pozitivizmin herhangi bir realist eleştirisi en azından rakip bir teori taslağını kısmen içermek zorundadır.¹⁷

“İdealist-eğilimli bir dünya görüşüyle” Putnam kabaca, ‘katı (hard) olguları’ fiili ve potansiyel *tecrübeler* hakkındaki olgular sayma ve diğer tüm konuşmaları bir biçimde büyük ölçüde fiilî ve potansiyel tecrübeler hakkındaki konuşmadan türetilmiş konuşmalar sayma eğilimi gösteren” (s. 209) bir görüşü kasteder. Buna bağlı olarak o, pozitivizmin operasyonel tanımlar talebini, analitik-sentetik ayrımını ve dolayısıyla sabit bir araştırma çerçevesini (yukarıda ele aldığım tarzda) garantiye alma ihtiyacının değil, tecrübe ile bağımsız bir gerçeklik arasındaki ilişki hakkındaki sorulardan kaçınma yönündeki Berkeleyci arzunun motive ettiği bir arzu olarak ele alır. Bunun tarih kadar dik başlı olduğunu, fakat özellikle önemli olmadığını düşünüyorum. Önemli olan şey, Putnam’ın “pozitivistin bugün bilimsel teori ve pratiği benimsemeye Berkeley’den daha fazla hak kazanmadığı” konusundaki ısrarıdır – “başka bir deyişle, onun hikâyesi, bilimsel teorisinin doğruya ya da bilimsel pratiğin hakikati keşfe yöneldiğini düşünmeyi sağlayacak hiçbir nedene götürmez.” (s. 209) Putnam filozofları genellikle kuvvetle “anti realist ya da kuvvetle realist sezgilere sahip” kimseler olarak düşünür:

.....antirealist kendi teorimiz ile Arşimed’in teorisini teori-den-bağımsız sabit kendilikler alanının yaklaşık olarak doğru iki

17 Putnam, *Mind, Language and Reality*, s. 207.

tasviri olarak görmez ve bilimde “bir noktada buluşma” (convergence) fikri konusunda skeptik olma eğilimindedir – o kendi teorimizin Arşimed’in tasvir ettiği kendiliklerle *aynı* olan kendiliklerin *daha iyi* bir tasviri olduğunu düşünmez. Fakat eğer bizim teorimiz *sadece* bizim teorimiz ise, o zaman, onu X’in *χρυσός* kapsamında yer alıp almadığına karar vermekte kullanmak, tıpkı Neandertal teorisini X’in *χρυσός* kapsamında yer alıp almadığına karar vermekte kullanmak kadar keyfidir. Kullanmanın keyfi *olmadığı* biricik teori, konuşucunun bizatihi kendisinin onayladığı teoridir.

Sıkıntı, güçlü bir antirealist için *hakikatin/doğrunun* bir teori-içi (intra-theoretic) nosyon olmak dışında anlamsız olmasıdır....Antirealist hakikati “bir fazlalık teorisi” (redundancy theory) anlamında teori-içi kullanabilir; fakat *teori-dışı* mevcut hakikat referans nosyonlarına sahip olamaz. Fakat *kapsam hakikat nosyonuna bağlıdır*. Bir terimin kapsamı tamı tamına terimin *hakkında doğru olduğu* şeydir. Kaba bir operasyonalizm ile kapsam nosyonunu elinde tutmak yerine, antirealist hakikat nosyonunu (teori dışı anlamda) reddettiği gibi kapsam nosyonunu da reddeder. Mesela, Dewey gibi, hakikat yerine “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” nosyonuna başvurabilir....O zaman “Arşimed’in zamanında X’in altın (*χρυσός*) olduğunun haklı kılınmış bir şekilde iddia edilebilir olduğunu, ancak bugün için olmadığını....fakat tıpkı “X’in altın olduğunun doğru olduğu” iddiası gibi X’in *χρυσός*’un kapsamı içinde yer aldığı iddiasının da anlamsız olduğu için reddedileceğini söyleyebilir.(s. 236)

Putnam’ın “antirealist” olma kriterini karşılayan bir filozof bulmak zordur. Kuhn “aynı kendilikler hakkında daha iyi bir tanım” nosyonunu karşı çıkılabilir bulduğunu arada bir ima eder; fakat onun pozitivist bilim felsefesi eleştirisinden etkilenmiş pek çok filozof bu kadar uzağa gitmeye gerek görmez. Bir kez daha, kelimeler ile dünya arasındaki bağlantılar ile ilgili bir teori nosyonuna şüpheyile bakan filozoflar ile Sellars gibi “doğru”yu kavram şemalarına göreli kılmaya eğilimli olanlar, her şeye rağmen,

Putnam'ın anlamsız olduğunu düşündüğü iddiaları hiçbir zaman anlamsız bulmazlardı. Sellars “doğru değil fakat kendi kavram şemamıza göre haklı kılınmış iddia edilebilirliği”, içinde söz konusu önermenin haklılığı iddia edilebilir olmayan, muhtemelen henüz icat edilmemiş bir başka kavram çerçevesine yapılan zımnî bir referans olarak yorumlardı. Ancak James, Dewey ve Strawson gibi “mütekabiliyetçi doğruluk teorisine” şüpheyile bakan filozoflar, düşünceyle şekillendirilebilir (malleable) bir şey olarak doğa nosyonuna ya da “kimse bir şeyin teoriden-bağımsız bir şey olarak tanımını yapamaz”dan türetilen “teoriden-bağımsız hiçbir şey yoktur” çıkarımına sempati duymaz. “İdealistler” ile “realistler” arasındaki tartışmalardan alışık olunduğu üzere, her iki taraf da diğerinin ispat mecburiyetini üstlenmesini ister. Bu idealist tezler sağduyunun ve hatta dil felsefesinin söylemek istediği şeylere tatmin edici bir anlam verebildikleri iddiasındadırlar ve realistin muhtemel katkısının ne olabileceğini sorarlar. Realist, idealist görüşün, yalnızca “düşünce (ya da kelimeler) ile dünya arasındaki mütekabiliyet” denilen ilişkiye dair bir teorinin bizi kendilerine karşı koruyabileceği yolundaki karşı-sezgisel sonuçlara sahip olduğunda ısrar ederler.

Putnam, her biri, realist ile karşıtı arasında önemli bir sorun bulunduğunu ve realistin haklı olduğunu göstermek üzere tasarlanmış üç argüman hattına sahiptir. İlki, “doğru”yu “gerekçelendirilerek öne sürülebilir” anlam ya da meşruiyet ilişkileriyle bağlantılı başka bir “zayıf” (soft) nosyon olarak yorumlama aleyhine geliştirilmiş bir argümandır. Bu argümanın, yalnızca kelimeler ile dünya arasındaki ilişkiler hakkındaki bir teorinin tatmin edici bir yorum (construal) sunabileceğini gösterdiği varsayılır. İkincisi, açıklama gerektiren – bilimsel araştırmanın standart metodlarının güvenilirliği ya da dilimizin dünyayla başa çıkmakta bir araç olarak yararı – belirli bir sosyolojik olgu türünün yalnızca realist temellere dayanılarak açıklanabileceği mealinde bir argümandır. Üçüncüsü, “geçmişin bilimlerinde kullanılan pek çok terimin göndermede bulunmadığı” öncülünden “bilim adamlarımız tarafından kullanılan hiçbir terimin göndermede bulunmadı-

ğı” sonucunu – realistin karşı çıkılabilir bulduğu bir sonuç – çıkarmaktan yalnızca realistin kaçınabileceği yolundaki argümandır.¹⁸ Bu argümanlardan yalnızca üçüncüsünün sorunu gerçek-hayat karşıtıyla ilişkilendirdiğini düşünüyorum. Bu argümanla ilgili değerlendirmem, sonraki üç altbölümde referans, hakikat/doğru ve rölativizm tartışmalarından oluşacaktır. Ancak, bu altbölümün geri kalanında, niçin yalnızca üçüncüsünün ciddiye alınması gerektiğini göstermek adına Putnam’ın ilk iki argümanının eleştirisi için yeterince şey söylemeye çalışacağım.

Putnam’ın “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” benzeri hiçbir nosyonun “doğru” ile aynı sentaktik niteliklere sahip olamayacağı tezi, mükemmel biçimde gerekçelendirilir. Fakat bunun herhangi bir filozofun teziyle ilgili olduğu açık değildir. “Doğru”nun “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” demek olduğunu öne süren filozoflar, genellikle, ya (a) hakikat nosyonunu bir dile, teoriye, araştırma evresine ya da bir kavramsal şemaya göreli kıllarlar ya da (b) bir kez “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” nosyonuna sahip olduk mu artık “doğru” nosyonuna ihtiyacımız kalmayacağım söylerler. Başka bir deyişle, onlar “doğru”yu olağan kullanımımızda ya bir revizyon yapmayı ya da terimden tümüyle vazgeçmeyi önerirler. Putnam’ın bizzat kendisinin işaret ettiği gibi, “doğru”nun *analizleri* olarak bu tür nosyonlara karşı geliştirilen argümanlar, “iyi”yi tanımlama çabalarına karşı Moore’un geliştirdiği argümanlar kadar, aşağı yukarı aynı nedenden dolayı, kolay argümanlardır. “Doğru ama meşru şekilde iddia edilebilir değil,” sözgelimi “iyi ama en yüce mutluluğa götürmez” ya da “iyi fakat şimdiye kadar ki bütün kültürler tarafından kabul edilmemiş” kadar anlaşılırdır. Bize hakikat hakkında, hakikat *arayı*şımızın başarısını açıklayacak ve garantileyecek bir şeyler söylemekle (Tarski ve Davidson’ın *ilgilendiği* bir şeyler söylemekle değil) ilgilenen filozoflar, “iyi” – övmek için kullanılan “iyi” de-

18 Putnam, “What Is ‘Realism’?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, s. 194. (*Meaning and the Moral Sciences* [London, 1978] adlı bu bölüm yazıldıktan sonra yayınlanan kitabında II-III Dersler olarak yapılan değişikliklerle yeniden basıldı)

ğil – hakkında bize ahlakî ilerlemeyi açıklayacak ve garantileyecek daha fazla şey söylemek isteyen filozoflara benzerler. Fakat bu konuda pek de söylenebilecek bir şey olmayabilir. Ahlak felsefesiyle ilgili bu analojiyi bir kez daha kullanmak gerekirse, o ne “iyi”nin neden tanımlanamaz olduğunu ne de iyi bir eylemin İyi Formuna ya da Ahlak Yasasına karşılık gelen bir eylem olduğunu açıklamakta nasıl kullanıldığını anlamaya hiçbir katkıda bulunmaz. Doğru önermelerin dünyanın dünya olma tarzına te-kabül ettiğini söylemek de aynı ölçüde anlamsızdır.¹⁹

“Antirealist”e uygun düşen konum, tıpkı hiçbir şeyin “araçsal olmayan iyilik” ya da “fonksiyonel olmayan güzellik”i açıklayamayacak olması gibi, hiçbirşeyin “teoriden-bağımsız hakikat”i açıklayamayacağını kabul etmek ve ıspat sorumluluğunu tekrar Putnam’a havale etmektir. Geriye doğru katedilmesi gereken yol kabaca, alınması gereken yol, “Eğer hiçbir tarih-dışı, teoriden bağımsız hakikat/doğruluk nosyonuna sahip olmasaydık, ne kaybederdik? sorusunu yöneltmektir. Bu soru, “Sokrates bize ‘iyi’yi, ‘benim için kötü, fakat yine de iyi’, ‘Atinalılar için kötü, fakat yine de iyi’ ve hatta ‘tanrılar için nefret uyandırıcı, fakat yine de iyi’yi anlamlı kılacak tarzda kullanmayı öğrettiği zaman ne kazandık?” sorusu kadar mâkuldür. Hakikat/doğruluk ve iyilik gibi nosyonlara – haklı kılmayla ilgili bütün sorulardan muaf olan nosyonlara – sahip oluşumuz sorgulanamaz. Bu hakikat nosyonunun iddia edilebilirlik ya da haklı kılma nosyonunun sahip olamayacağı (mesela, Putnam’ın işaret ettiklerinden bazıları-nı zikretmek gerekirse: eğer bir önerme doğruysa, onun mantıksal sonuçları da doğrudur; eğer bir önerme şimdi doğruysa, her zaman doğrudur) birtakım özelliklere sahip olduğu da aynı ölçüde sorgulanamaz bir şeydir. Bu nosyonun kaynağı, Sokrates ve Aristoteles’in zamanından – “mantıksal sonuç” anlaşılabilir ol-

19 Bkz., Nelson Goodman, “The Way the World Is”, *Problems and Projects* (Indianapolis, 1972), ss. 24-32, özellikle s. 31: “Dünyanın pek çok olma tarzı vardır ve her doğru tasvir aralarından birini yakalar.” Goodman’ın görüşü bana en iyi Davidson tarafından “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (aşağıda tartışıldı) ve “Mental Events” (yukarıda, dördüncü bölümün beşinci altbölümünde tartışıldı)’da geliştirilmiş gibi görünüyor.

mazdan önceki zamanlardan – çok daha gerilerde olmayabilir. Fakat kökeni her ne olursa olsun, böyle bir nosyona sahip olmamız, kendi başına, onun hakkında ilgi çekici felsefi bir teoremin olmasını garanti etmez. Felsefe kitaplarında “hakikat/doğru” tartışması diye önümüze sürülen şeyin büyük bir kısmı, gerçekte, tıpkı “iyilik” tartışması denilen şeyin çoğunun haz ve acı hakkındaki olması gibi, haklı kılma (justification) hakkındadır. *Transcendentalia* [aşkınları, çev.] sağduyudaki/akl-ı selimdeki muadillerinden daha kesin şekilde ayırmanın bedeli, insanı teori-inşası için materyalden ve çözmek için probleminden mahrum bırakmak olabilir.

Ancak, Putnam haklı kılmayla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve çözümlenmeyi bekleyen problemlerin olduğu hususunda fazlasıyla kendinden emindir ve atıfta bulunduğum argümanların ikincisi, “Haklı kılma nosyonuna karşıt bir nosyon olarak hakikat/doğru nosyonuna ne için ihtiyacımız var?” sorusuna doğrudan bir cevaptır. Putnam’ın bu soruya verdiği cevap, hakikat/doğru nosyonuna, araştırma prosedürlerimizin güvenilirliğini açıklamak için ihtiyacımız olduğu şeklindedir. Daha spesifik olarak, bu nosyona, bilimde “bir noktada uzlaşma (convergence)” olgusunu – Eski kötü teorilerin, kendi zamanımızla uyumlu oldukları ölçüde, mevcut teorilerimizin daha iyi yaklaşık değerleri olarak mevcut oldukları olgusu – açıklamak için ihtiyaç duyarız.²⁰ Bu hareket noktasına açık itiraz, bahsi geçen “bir noktada uzlaşma/buluşma”nın bir tarih yazımının kaçınılmaz ürünü (artifact) olmasıdır. Açıktır ki atalarımızın şu an bulunduğumuz yere doğru tedricen, irkilerek de olsa, ilerlediğini gösteren birbirini izleyen teori serilerinin hikâyesini (ya da dinlerin veya yönetim biçimlerinin birbirlerini izlemelerinin hikâyesini) anlatmanın her zaman doğal bir yolu olacaktır. Antirealistin mevcut teorimizin söz ettiği nesnelerin atalarımız üstündeki kozal (causal) etkileri

20 Bkz., Putnam, “Reference and Understanding,” *Meaning and the Moral Sciences*, ss. 97-119. Bu makale hakkındaki bilgimi, Profesör Putnam’ın içtenlikle sağladığı bir önbasıma borçluyum.

konusunda anlatacak bir hikâyeden mahrum olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. O da bu objelerin kendilerinin meşru, fakat yanlış – eşit ölçüde meşru, birbirine tezat ve cüzi derecede daha iyi tanımlamaların ve günümüze kadar gelen diğerlerinin tanımlamalarının izlediği – tanımlamalar yapılmasına nasıl katkıda bulunduklarını anlatabilir. Ancak, “bir noktada uzlaşma” muhtelif disiplinlerin tarihi hakkındaki bir olgu olarak değil, yeni teorilerin testlerinin sonuçları hakkındaki bir olgu olarak görülürse, o zaman realist bu olgudan yararlanacağı daha iyi bir konuda olabilir. Bu argüman çizgisini geliştirmek konusunda Putnam ile işbirliği yapan Boyd, “bir noktada uzlaşmayı” şu ilkenin “güvenirliği” olarak yorumlar:

teori tarafından ortaya konan kozal iddiaların hangi şartlar altında makul biçimde yanlış görünebildiği mevcut teorik bilgi ışığında incelenmelidir, çünkü ya varolan bilginin ışığı altında makul alternatif kozal mekanizmalar teorinin işaret ettiklerinin yerine işliyor olabilir ya da zaten bilinen türdeki kozal mekanizmaların teorinin öngörmediği tarzlarda söz konusu teori tarafından gerçekleştirilen mekanizmalarla çatışması, makul bir şekilde beklenebilir.²¹

Böylesi bir ilkeden dolayı gücenen birini tahayyül etmek zordur; dolayısıyla sorun, Boyd bu ilkenin yalnızca “konuyla ilgili ikincil teorilerin realistik kavranışı konusunda” yararlı sonuçlara kılavuzluk etmesini açıklayabileceğimizi iddia edinceye kadar sonuca bağlanmış (join) değildir:

Kesin olarak kabul edilmiş yasaların olası kozal bilgiyi temsil ettikleri varsayımı göz önünde bulundurulduğunda, teorilerin kozal ilişkilerin açıklamaları olarak muhtemelen nerede yanlış yaptıklarını sorarak, muhtemelen deneysel açıdan yanlış yönde ilerledikleri yeri “tahmin” ettiğimizi varsayın. Ve tahmin etme prosedürünüzün, tıpkı realistin beklediği tarzda yanlış deneysel tah-

21 Richard N. Boyd, “Realism, Undetermination and a Causal Theory of Evidence,” *Nous* 7 (1973), 11.

minlere yol açacak tarzda – teoriler gerçekte genellikle yanlış tarzda işler – işlediğini düşünün.....Bilimsel realizmin ardındaki ne tür açıklamalar mümkündür? Kesinlikle konvansiyonel ya da keyfi olarak benimsenmiş bilimsel geleneklerin salt etkisi *değil*.....hiçbir empiristin önermeyeceği üzere, dünyayı *konvansiyonlarımız* şekillendirmediğimiz, bu ilkenin güvenilirliği hiçbir şekilde sadece bir konvansiyon sorunu değildir. (s.12)

Boyd burada, bir prosedürün bağımsız bir teste göre güvenilir olması hissini (termometrelerin dışarısının nasıl rahatsız edici olduğunun güvenilir göstereni olması gibi), bir prosedürün alternatifini tahayyül edemediğimiz için güvenilir olması hissiyle karıştırır. Yeni teorileri eski teorilerle kontrol etmek tercihe bağlı bir prosedür değildir. Peki onları başka nasıl kontrol edebiliriz? Yeni teorilerin çoğu zaman tam da eski teorilerin yapabileceklerini söyledikleri noktada yanlışlıklar yaptıkları olgusu açıklama gerektiren bir şey değildir. Eğer onlar başka bir noktada yanlışlık yapsalardı, bu, açıklama gerektirirdi. Biz yalnızca “realist olmayan birinin,” bu beş para etmez adamın eşit ölçüde yeni gözlem dilleriyle, test etme prosedürleriyle ve kendine özgü düzenleyici ilkelerle mücehhez olduğunu iddia edeceğini dikkate alırsak, yalnızca, eski teorilerin yeni teorilerin teste uygunluklarını açıklamak konusunda ne yapacağını bilmez durumda olduğunu açıkça ortaya koyabiliriz. Fakat “yeni teori” daha çok, sadece geniş bir inançlar ağındaki küçük bir değişimi ifade eder. James’in söylemiş olduğu gibi, onun doğruluğu büyük ölçüde, eski doğrunun/hakikatin depozitosu ile onu ilk kez ortaya çıkaran “anomali” arasında “bir birleşme fonksiyonu” icra edebilme kapasitesi sorunudur. Yeni bir teoriyi eski teorinin sonuçlarına dayanan herhangi bir testten muaf kabul etmemiz gerektiğini yalnızca Feyerabend’in soğuk nükteleri telkin eder. Bu telkinlerin, “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” nosyonunun yanı sıra bir “hakikat” nosyonuna ihtiyacımız olup olmadığı sorunuyla hiçbir ilişkisi yoktur.

4. Referans

Böyle bir nosyona ihtiyaç *duyduğumuzu* göstermek için, Putnam'ın üçüncü argümanına, bizi şimdiye kadar [bu konuyu] tartışanlardan daha akli başında “antirealist” biriyle tanıştırma meziyetine sahip argümanına dönmeliyiz. Bu argüman, Putnam'ın “hiçbir teorik terimin ilelebet (ever) göndermede bulunamayacağı” sonucuna götüren yıkıcı meta-indüksiyonu” bloke etme ihtiyacı dediği şey etrafında merkezileşir.²² Bir teoriyi hangi elektronların *filogiston*'a benzer olduğu görüşünden hareketle kabul ettiğimiz takdirde, ne olur?

Bu durumda elektronların gerçekte varolmadıklarını söylemek durumunda kalırız. Şayet bunu savunursak, ne olur? Bir neslin postula ettiği teorik kendiliklerin tümü (elektronların yanı sıra moleküller, genler vb) daha sonraki bilimin bakış açısından aynı şekilde “varolmayacak” olursa, ne olur? – bu, kesinlikle, eski skeptik “hatadan türeyen argüman”ın – *şu an* yanılmadığınızı nasıl bilebilirsiniz? – bir formudur Fakat bu hatadan türeyen argümanın bugün pek çok insan için yalnızca “felsefî bir şüphe” değil *ciddi* bir endişe kaynağı olma formudur.

Bunun ciddi bir endişe kaynağı olmasının tek nedeni, sonunda, aşağıdaki meta-indüksiyonun ezici bir şekilde zorlayıcı hale gelmiş olmasıdır: *nasıl elli yıldan daha uzun süre öncesinin biliminde kullanılan hiçbir kavrama atıfta bulunulmuyorsa, aynı şekilde bugün kendisine atıfta bulunulan hiçbir terim de (eğer var iseler gözlem terimleri istisna teşkil edebilir) yoktur.* (ss.183-184)

Putnam bu meta indüksiyonu bloke etmenin “Referans Teorisi için açıkça gerekli olduğunu” söyler. Bu, iki nedenden dolayı kafa karıştırıcıdır. İlkin, felsefî görüş noktasının bilimde devrimci değişimin nihayete ereceğini – primitif animist atalarımızın bizi harekete geçirdikleri gibi bizim de torunlarımızı harekete geçireceğimizi – gösterdiği açık değildir. Kendi kültürü-

22 Putnam, “What Is Realism?,”s. 194.

müzün dışına çıkabileceğimizi ve onun yerini araştırmanın sonucuna göre değerlendirebileceğimizi nasıl varsayabiliriz? İkinci olarak, böyle bir felsefi görüş noktası olsa bile, referans teorisinin bunu nasıl mümkün kıldığı açık değildir. “Şayet Jones ona atfedilen büyük işleri yapmamış, fakat bu büyük işleri daha önce Tarih’in bilmediği Smith yapmışsa, “Jones Jones’a mı yoksa Smith’e mi atıfta bulunur gibi soruların cevabı konusunda kesin sezgilere sahip olduğumuzu varsayalım. Daha az mâkul olmakla birlikte, bunun gibi karmaşık durumlar hakkındaki sezgilerimizin bizi bilgilendirecek genel bir teoriye götürmeye yetecek ölçüde sağlam olduğunu varsayalım; fakat bunu, bizim ile Dalton’un “molekül” ile aynı şeye göndermede bulunduğumuz oysa ‘kalorik sıvı’nın hiçbir zaman moleküllerin hareketine göndermede bulunmadığı sezgisine başvurmaksızın yapalım.²³ Böyle bir teori önerilen meta-indüksiyonun öncüllerini geçmişe dek götürebilir – çünkü şu anda teorik terimleri hiçbir şeye atıfta bulunmayan bir bilim için elli yıl öncesine değil, beş bin yıl geriye bakabilirdik. Ancak bu, bilimimizin sözcelimi geleceğin galaksi uygarlığına göre statüsü konusunda ciddi endişeleri olan bir skeptiği güç bela tatmin eder. Böyle bir skeptiği ancak bir referans teorisi – bilim adamlarının genellikle bütün çağlarda ve mekânlarda aynı şeylere atıfta bulundukları, bu nedenle ilgi çekici *herhangi bir* öncülün bahis konusu meta-indüksiyonundan yoksun bulunduklarını gösteren bir teori – tatmin edebilir.

Şimdi apaçık şekilde, herhangi bir teoriden önce – onların aynı şeylere atıfta bulunduklarını mükemmelen – biliyoruz. Onlar aynı evrenle başa çıkmaya çalışıyorlardı ve kuşkusuz çoğu zaman verimsiz ve aptalca tanımlar altında olsa da, *ona* atıfta bulunuyorlardı. Daha sonraki bilimsel devrimin sonucu, genlerin, moleküllerin, elektronların vb olmadığını, sadece zaman-mekân sarsıntılarının ya da Galileo’nun zamanından bu yana bilim adamlarımızı manipüle eden galaksi hipnotizmacılarının hipnoz

23 Bu örneği Rom Harrée’nin *The Principles of Scientific Thinking* (Chicago, 1970), s. 55 borçluyum.

telkinlerinin varolduğunu keşfetmek hem dünyayla hem de atalarımızla temasımızı kesmemize yol açardı. Çünkü biz dünyanın en iyi tasvirlerinin doğuşunun hikâyesini, hakkında konuştuğumuz dünyanın hatalı, karışık, verimsiz tasvirlerinin ortaya çıkışının – mesela Milet biliminin doğuşunun – hikâyesiyle aynı türde hikayelermişçesine anlatmayı sürdürürüz – her iki durumda da bu hikâyeler aklın zaferinin hikayesi olurdu ve her iki durumda da bu hikâyeler aklın aynı dünyaya tatbiki olurdu. Genelde, dünyanın gerçekten “ciddi endişe” kaynağı gibi görüldüğünü ortaya çıkarabilecek anlaşılabilir hiçbir teori olamaz. (Dünyanın anlaşılabilir bir tasvirinin – tercüme edilemez bir kavram şemasına maruz kalmış bir tasvirinin – bulunabileceği tezi de aynı şekilde, indüktif destek gerektirmeyen ve böyle bir destek alma ihtimali bulunmayan bir başka endişe konusudur. Bu diğer endişeyi, Davidson’ın müteakip altbölümde “kavram şeması” nosyonuna saldırısıyla bağlantılı olacak şekilde tartışıyorum)

Yine de “aynı şeyin kötü tasviri” nosyonu meseleyi yarım yamalak ele almak gibi görünebilir. “Referans” ya hep ya hiç meselesi gibi görünebilir. “Kalorik sıvı”nın ve “moleküllerin hareketi”nin aynı fenomenin tanımına ilişkin iki kısaltma (iyi ya da kötü) olduğunu söylemekten ziyade “kalorik sıvı”nın moleküllerin hareketine göndermede bulunduğunu ya da bulunmadığını söylemek daha iyi olabilir. Moleküllerin hareketine atıfta bulunmanın birey insana ya da orta-boy fiziki objelere atıfta bulunmaya benzemesi gerektiğini düşünebiliriz– *onları* ya seçeriz ya da seçmeyiz. Bu duygu şayet son zamanlarda Tarski’yi okur ve dahası teorik ifadeleri Sellars’ın yaptığı tarzda – diğer ifadelerin telaffuzuna ruhsat veren maddî çıkarım ilkeleri olarak – görme eğilimindeyse daha da artar. O zaman “Isı moleküllerin hareketidir” gibi cümleleri, “Beyaz karın tipik rengidir” cümlesinin doğru olma tarzına birebir “tekabül edecek” tarzda doğru olmasını isteriz. Dolayısıyla bu, gerçekten de, “gerçekliği tasvir etmekten” ziyade ifadelerin “kendilikleri ayırt edişine göre düşünmek, “dilini nasıl işlediğini” anlamak bakımından önemli görünüyor. Öyle olsun.. Yine de, tarihyazımımızda neden “Whigci” olmak yerine skepti-

ği yatıştırma ihtiyacı duyduğumuzu anlamak zordur. Şeyleri, en primitif animistlerin bile, diyelim, moleküllerin hareketi, radyum, genler ya da buna benzer başkaca şeylerden söz etmelerini sağlayacak şekilde yazabiliriz. Bunu yaparak, moleküllerin varolamayabilecekleri korkusunu yatıştıramayız; ancak bunu, kelimelerin dünyayla ilişkili olma tarzıyla ilgili hiçbir keşif de yapamaz. Çünkü bu teori tarafından bilindiği şekliyle “dünya”, sadece, o günün bilimince bilinen dünya olarak dünyadır.

O halde şimdiye kadarki ikilemimiz şu: ya referans teorisi çağdaş bilimin başarısını tasdik etmek için başvurulmuş bir teoridir ya da sadece bilim tarihinin (böyle bir tarihyazımının “felsefi temeli”nin şartı olmaktan çok) nasıl yazılması gerektiği konusunda bir karardır. İlk görev, istenemeyecek kadar zor ikincisi ise “teori” başlığını almaya layık olamayacak kadar kolay (light) görünebilir. Bu noktada, “referans teorisi” nosyonunun ilkin nereden geldiğini sormak iyi olur. Skeptisizmin yolunu tıkama ve dolayısıyla epistemolojinin hep yapmasını umut ettiğimiz işi yapma görevi ne türden şeylerdir? Bana göre, böyle bir teorinin olduğu nosyonu, birbirinden oldukça farklı iki düşünceyi birarada ele almaktan kaynaklanır:

Kripke, Donnellan ve diğerleri tarafından dikkat çekildiği üzere, Searle-Strawson referans kriterine – yani, S’nin “X”i kullanırken, X hakkındaki merkezi inançlarının çoğunu doğru kılan her tür kendiliğe göndermede bulunduğu kriterine – karşı-örneklerin varolması.²⁴

İnançlar ya da niyetler (ya da daha genel olarak, kelimelerin kullanıcılarının kafalarındaki kendilikler anlamında anlamın referansı belirlediği yolundaki bildik varsayımın (Frege, Searle, Strawson) inançlar yanlışlandıkça “dünyayla daha az temas” içinde olacağımızı ortaya koyması.

24 Bu karşı-örneklerle ilgili en yeni tartışma, kaynağını Keith Donnellan, “Proper Names and Identifying Descriptions” ve Saul Kripke, “Naming and Necessity”’de bulur; her iki çalışma *Semantics of Natural Language*, ed. Davidson and Harman (Dordrecht, 1972) de yayınlanmıştır. Bu karşı-örneklerle ilgili genel bir teori oluşturmaya çalışan ilave makaleler ve editörün “Giriş”inde yer alan literatüre yönelik kullanışlı bir eleştiri için bkz. Ed. Stephen P. Schwartz, *Naming, Necessity and Necessity and Natural Kinds* (Ithaca, 1976).

Birlikte ele alınan bu iki düşünce, kelimelerin dünyaya nasıl bağlandığına dair bildik “niyet selci/yönelimselci” nosyonun hem tikel durumlarda yanlış hem de felsefi olarak yıkıcı olduğunu telkin eder. Bu yüzden, son “pür olmayan” dil felsefesinde Quine’ın, Wittgenstein’in, Sellars’ın, Kuhn’un, Feyerabend (ve bu kitabın diğer kahramanlarının)’in “idealist”-görünümlü doktrinlerinin semantiğin ilk ilkelerine dönülerek, Frege’nin “niyet selci/yönelimselci” referans teorisini altüst ederek ve yerine daha iyi bir şey konularak reddedilmesi gerektiği düşüncesi neredeyse bir dogma haline gelmiştir.²⁵ Bu dogma, eğer dünya dile olgusal yani, kozal (causal) ilişkiler içinde temas eder ve bağlanırsa, o zaman daima “dünyayla temas içinde” olabileceğimiz, oysa eski Fregeci görüşte dünyayla teması kaybetme tehlikesi içinde olduğumuz ya da hiçbir zaman ona bağlanamayacağımız fikridir.

Ancak, eski – niyet selci/yönelimselci – ve yeni, yani kozal (ya da daha genel olarak niyet selci/yönelimselci olmayan ve dolayısıyla “realist”) referans teorisi arasındaki bir çarpışma nosyonuna kuşkuyla bakmalıyız. Bu çarpışmayı yaratan “atfetme/gönderme”nin çift anlamlılığıdır. Bu terim ya (a) bir ifade ile gerçekliğin diğer parçasını birleştiren olgusal ilişki – bu ilişki ister bilinsin isterse bilinmesin– ya da (b) bir ifade ile varolmayan bir obje arasında kurulan pür “niyet selci/yönelimselci” bir ilişki anlamına gelir. Birinin “referans” dediği şeye diğeri “-den sözetmek” diyebilir. Sherlock Holmes’a *göndermede* bulunmayız; fakat onun *hakkında konuşabiliriz*; aynı şey filogiston için de geçerlidir. “-den sözetmek” bir akli selim/sağduyu nosyonudur; “referans” bir felsefe sanatı terimidir. “-den sözetmek” gerçekliklerin yanı sıra kurguları da içerir ve realist amaçlar için yararlıdır. İnsanların inançlarının, hakkında konuştukları şeyi belirlediği varsayımı, varolan şeyle ilgili sorunlar doğmadığı sürece varolan ve varolmayan şeylere göre iyi de işleyebilir kötü de.

25 Putnam’ın “The Meaning of Meaning” ve “The refutation of Conventionalism”i (her ikisi de onun *Mind, Language and Reality* kitabındadır) bu tavrın eksiksiz ifadeleridir.

Çatışan hiçbir teorinin (fiziksel, tarihsel, “ontolojik” vs) olmadığı, fakat bazı insanların ve şeylerin çatıştığının iyi bilindiği bir komünitede, gerçekten de Searle-Strawson kriterini kullanabiliriz. Her ne olurlarsa olsunlar, inançlarımızın çoğunun doğru olduğundan sözederiz. Kafa karıştırıcı durumlar (sezginin bize insanların ne tür varlıkların inançlarının çoğunu doğru kıldığından sözemediklerini söylediği durumlar) yalnızca onların bilmediği bir şeyi bildiğimiz zaman ortaya çıkar. Bu yüzden, eğer mitik bir Jones’a atfedilen eylemlerin yüzde doksan dokuzunun sorumlusu Smith adında şimdiye kadar bilinmeyen bir adamın var olduğunu, fakat aslında Jones hakkındaki söylentilerin Robinson adındaki bir adam etrafında geliştiğini keşfedersek, Jones’tan sözederken *gerçekte* Smith hakkında değil Robinson hakkında konuştuğumuzu söylemek istiyor olabiliriz.

Eğer bu “gerçekte –den sözetmek” nosyonu *referans* nosyonu ile karıştırılmazsa, referansla ilgili “sezgilerimizin” – niyet-sel/yönelimsel olmayan ve “teoriden bağımsız” “referans teorisi” için temel olabilecek sezgilerimizin – bulunduğunu düşünmek (Kripke ve Putnam’ın yaptığı gibi) kolaylaşır. Fakat bu

- a) Jones hakkındaki bildik inançların yanlışlığını ifade etmenin en iyi yolu – bu inançların hiçbir şey hakkında olmadıklarını söyleyerek, bir kurguyla ilgili doğrular olduklarını söylemek mi yoksa gerçeklikle ilgili yalanlar olduklarını söylemek mi? – nedir?

sorusunun

- b) dünyada Jones’u “gönderge” ile ilişkili biçimde kullanmamızla bağlantılı bir varlık var mıdır?

sorusuna verilecek bir cevap temelinde cevaplandırılmasını gerektirir.

Putnam ve Kripke’nin benimsediği bakış açısına göre, b) hassas bir sorudur ve (a)’yı önceler. Bu görüşte (a)’yı cevaplamak bir açıklama ya da tarih yazımına elverişlilik sorunu değildir, katı olgu –(b)’ye verilecek cevabın belirlediği bir olgu – so-

runudur. Benim tavsiye ettiğim görüşte, (b) sorusu ortaya çıkmaz. Komşuluktaki biricik olgu sorunu, hakkında konuşulan kendiliklerin varlığı ya da yokluğu ile ilgilidir. İkinci sorun olan olgu sorunu hakkında bir kez karara vardığımızda, sözkonusu kişinin (akl-ı selime dayalı Searle-Strawson kriteriyle) varolmayan varlıklardan sözeden inançları karşısında dört tutumdan birini benimseyebiliriz.

- 1) bu inançların tümünün yanlış olduğunu (Russell) veya hakikat/doğruluk-değerine sahip olmadıklarını (Strawson) söyleyebiliriz.
- 2) onları herhangi bir şey hakkında olmadıklarından yanlış veya hakikat/doğruluk-değerine sahip olabilecekler ile “gerçekten de” kimi gerçek şeyler “hakkında” olanlar ve dolayısıyla muhtemelen doğru olabilecekler diye ikiye ayırabiliriz.

ya da

- 3) onları herhangi bir şey hakkında olmadıklarından yanlış veya hakikat/doğruluk-değerine sahip olmayanlar ile “gerçekten” kurgusal varlıklar “hakkında” olanlar ve bu yüzden doğru olmaları muhtemel olanlar diye ikiye ayırabiliriz.

ya da

- 1) (2) ile (3)’ün stratejilerini birleştiririz.

“Gerçekten hakkında” ifadesindeki “gerçekten” kelimesi hakkındalıkla ilgili Searle-Strawson kriterinden saptığımızı ya ayrıldığımızı işaret eder, fakat olgu sorunuyla ilgili sezgilerimize başvuru anlamına gelmez. Bu, bir kimse ilk bakışta utanılacak bir tarzda davranmış olsa da, meseleyle ilgili daha kuşatıcı ve daha enforme edilmiş bir görüş bu sağduyuya özgü ahlakî değer kriterinin bir tarafa bırakılması gerektiğini telkin ettiğinde kullanılan “gerçekten yapılabilecek iyi bir şey” nosyonuna benzer. Ahlakî durumlar sözkonusu olduğunda, İyinin Formu ile amel/eylem arasındaki olgusal bağlantı hakkında herhangi bir sezgiye sahip değilizdir; sadece durumla ilgili kendi tasvirimizi paradokstan kaçınacak ve tutarlılığı maksimum hale getirecek şekilde yeni baştan düzenleriz. Kimin aslında ne’den sözettiğiyle ilgili karar durumlarında da aynı şeyi yaparız.

Önerdiğim görüş ile Putnam-Kripke görüşü arasındaki sorun, “Menonculuk” – kurgulara göndermede bulunulup bulunulmadığı – sorununda düğümlendiği izlenimi verebilir. *Gönderme/atıf* (refer) teriminin kullanımına “N” göndermede bulunur ve N $\emptyset$ ’dur dan N vardır (bir kurgu değildir) sonucuna varan çıkarımın yön verdiği anlamıyla gayet tâbiî, kimse kurgulara gönderme yapamaz. Bu *gönderme* teriminin alışıldık kullanıma tarzıdır ve onu farklı bir şekilde kullanmak istemiyorum. Ancak bu durumun “referans” nosyonunu tanımladığı olgusundan çıkardığım ders, “referans”ın özelde ne “-den söz etmek” ne de “gerçekten –den söz etmek” ile hiçbir ilgisinin bulunmadığıdır. “Referans” yalnızca, insan dünyada gördüğü yanlışları ifade etmek için kullanılan çeşitli stratejiler hakkında karar – yukarıda bahsi geçen (1) ile (4) arasında bir karar – verdiğinde ve böylelikle kararının sonucunu “kanonik” bir forma, yani bir matriks olarak standart nicelik mantığını kullanan bir dile yansıtmak istediği zaman zuhur eder. Bu, “referans”ın bir sanat terimi olduğunu söylerken kastettiğim şeydir. Onun, hakkında sezgilerimizin olmadığı bir şey olmasının sebebi de budur. Searle-Strawson kriteriyle çatışan bu sezginin, yalnızca, neyin varolduğu konusunda tartışma çıktığında “gerçekten kendisinden sözedilen şeyin ne olduğu” konusunda da tartışma çıkabileceği sezgisi olduğu ve “gerçekten hakkında”nın kriterinin Searle-Strawson kriteri olmadığı sonucuna varıyorum.

O halde, bu kriter nedir? Bu sorunun cevabı yoktur, böyle bir “kriter” de yoktur. Yukardaki (1)-(4) stratejileri arasında seçim dikte eden mülahazalar birbirinden kriter arayışını yersiz halle getirecek kadar farklılık sergiler. “Gerçekten mevcut” bir şey hakkında konuşmanın, bir ifade ile kullanıcılarının varolduğunu düşündüğü şey arasında olup biten “hakkında konuşma”ya ve yalnızca bir ifade ile gerçekten ve hakikaten varolan şey arasında olabilen “göndermede bulunma”ya karşıt bir ilişki olarak bir ifade ile *bizim* varolduğunu düşündüğümüz şey arasındaki bir ilişki olduğunu söylemek isteyebiliriz. Fakat bu yanlış olurdu, çünkü, bir kez daha, biz yalnızca varolmayan varlıklar hakkında

konusmakla kalmaz, gerçekte varolmayan varlıklar hakkında *gerçekten* konuştuğumuzu keşfetmiş olabiliriz de. Gerçekten X hakkında konuşmak gerçek bir X hakkında konuşmakla aynı şey değildir. “Gerçekte”, burada tartışılan şahsın görece cehaletini, konuşucunun öne sürdüğü görece daha fazla bilgi kontekstinde bir “yere yerleştirme” meselesidir sadece. Ne kadar söylem konteksti varsa, bunu yapmanın da o kadar çok yolu vardır. Mesela, şunları düşünün; “Thales hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa gerçekte Herodotus’un söz ettiği bir hikâye hakkında konuşuyorsunuz”; “analistiniz hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa kendiniz hakkında konuşuyorsunuz”; “Artemis adlı kurgusal bir tanrıça hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa M.Ö 9.yüzyılda Teb’de yaşamış kanlı-canlı bir kadın hakkında konuşuyorsunuz”; lityum hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa gerçekte kriptonit hakkında konuşuyorsunuz”.²⁶

Böylece bir referans teorisi arayışının, insanların “gerçekte hakkında konuştukları” şeye yönelik umutsuz “semantik” bir genel teori arayışı ile eşit ölçüde umutsuz bir skeptiği epistemolojik çürütme ve kurgusal olmayan şeyler hakkında konuşma iddiamızı destekleme yolu bulma arayışı arasında bir karıştırmayı temsil ettiğini düşünüyorum. Ne ilk ne de ikinci istek veya talep, Davidsoncı bir “pür” dil felsefesinin amaçlarını karşılar. İlk istek veya talep, kabaca dile getirmek gerekirse, tarihyazımında ve antropolojik tasvirdeki vb güç durumları – hiçbir şeyin ölçüyü koruyamayacağı ve muhayyilenin hiçbir yarar sağlayamayacağı durumları – çözme yönünde bir karar-prosedürü talebidir. İkinci si ise, mevcut temsiller dizimizin dışında aşkın bir görüş noktası –ki kendisinden hareketle sözkonusu temsiller ile onların objeleri arasındaki ilişkileri yargılayabileceğimiz bir aşkın görüş noktası – talebidir. (Bu Berkeley’in bize yerine getiremeyeceğimizi

26 Referans hakkındaki bu görüşü “Realism and Reference”, *The Monist* 59 (1976), 321-340’da daha geniş bir şekilde geliştirdim. Bu tema üstünde Putnam’a yönelik paralel bir eleştiri için, bkz, Arthur Fine, “How to Compare Theories: Reference and Change”, *Nous* 9 (1975), 17-32.

söylediği, Kant’ın yalnızca “görünüş” dünyası diyerek karşılayabildiği ve Doğanın Aynası imajının bizi karşılamamız gerektiğini düşünmeye sevkettiği istektir) “Referansı belirleyen şey nedir?” sorusu, kendimizinkilerle mukayese etmek için gerekli en iyi prosedür hakkında bir sorun ile (başka çağların, kültürlerin vb) tutarlı yanlış inançlar dizisini skeptiğin nasıl çürütüleceği hakkındaki bir sorun arasında belirsizdir. Referans teorileriyle ilgili tartışmalar somutluklarını, bu sorunun ilk parçasına cevap verme çabalarından, felsefi ilgileri ise bir şekilde ikincisine cevap verebilecekleri ipuçlarından alır. Fakat hiçbir şey skeptiği çürütemez—hiçbir şey epistemolojinin yapmayı umut ettiği şeyi yapamaz. Çünkü dilin nasıl işlediğini yalnızca dünyanın geri kalan kısmıyla ilgili mevcut teori içinde keşfedebiliriz ve hiç kimse kendi mevcut teorisinin bir parçasını, dünyanın geriye kalan kısmını garanti altına almak için kullanamaz. Referans teorisi, bu amaç için geliştirilen “objeye ilişkin tranzendental oluşum teorisi” kadar umutsuzdur.

Putnam (bu bölümün ana kısmı yazıldıktan sonra yaptığı bir konuşmada) büyük ölçüde kendi “metafizik realizm”ini – başarılı referansı, bu başarıyı varsaymayan bir takım araçlarla açıklama projesidir – terkettiğini açıkladı. Bu konuşmada, o tam da benim “kozal (causal) teoriler” hakkında işaret ettiğim noktaya işaret eder. Putnam, metafizik realistin istediği, ancak sahip olamadığı şeyin, “radikal ölçüde epistemoloji-dışı hakikat” – yani, operasyonel yararlılık, iç güzellik ve açık-seçiklik, ‘akla uygunluk’, ‘basitlik’, ‘muhafazakarlık’ vb görüş noktasından ‘ideal’ “teorinin” *yanlış olabileceği* – görüşü olduğunu söyler.²⁷ Metafizik realist, bunu söylemeye ihtiyacı olduğunu *düşünür*, çünkü bu, “doğru”yu “gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik”ten net bir biçimde ayırmanın biricik yolu gibi görünür. Ancak, Putnam’ın da söylediği gibi, “doğru” Tarski *tarzında* tatmin ilişkisine göre

27 Putnam, “Realism and Reason”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, vol.59 (1977), s.485. (Bu yazı, yakınlarda *Meaning and Moral Sciences*’da yeniden basıldı. Zikredilen pasaj burada s.125’dedir)

tanımlanacak olsa bile, bu ilişkiyi dikkate alarak bir dizi dünyaya inancın haritasını çıkarabiliriz. Dahası, bunun yapılabileceği pek çok *farklı yol* olacaktır ve *genelde teoriler üzerinde değil, bunu yapma yolları üzerinde hiçbir sınırlama yoktur*. Göndermede bulunduğumuz şey konusundaki en iyi teorimiz, genelde şeyler hakkındaki en iyi teorimizden doğan tartışmaların mevcudiyetidir. Putnam'ın söylediği gibi: “bir ‘kozal’ referans teorisinin bu noktada herhangi bir yardımı yoktur (olamaz da): çünkü ‘nedenler’in nasıl eşsiz bir tarzda göndermede bulunacağı, “kedinin” metafizik realist resme nasıl göndermede bulunacağı kadar belirsizdir.”²⁸ Benzer biçimde, şeylerin içeriklerine nasıl ulaşacağımıza ve şemayı kuran temsillerin referansını nasıl belirleyeceğimize ilişkin açıklamamızdaki “nedenin (cause)” yerine hangi niyetsel-yönelimsel olmayan ilişkinin ikame edileceğinin hiçbir önemi bulunmaksızın, dünyayı oluşturan şey hakkındaki teorimiz, basitçe, bu ilişki hakkında kendi kendisini-meşrulaştıran bir teori üretecektir.

5. Aynalar Olmaksızın Hakikat

Putnam'ın [metafizik realist konumunu] terkedişi, transenden-tal felsefenin yapamadığı şeyi yapacak bir empirik disiplin oluşturmanın hiçbir yolunun bulunmadığı söylenilerek – yani, onun temsil etmesini istediğimiz içerikle bağını açık hale getirmekte kullandığımız temsiller şeması hakkında bir şeyler söylenerek – özetlenebilir. Ancak, eğer bunu yapmanın hiçbir yolu yoksa, o zaman, şema-içerik ayrımından tümüyle vazgeçmemiz gerektiği yolundaki Davidsoncu tezi kabul edebiliriz demektir. “Şema” nosyonu, filozofların geleneksel olarak onunla yapmak istedikleri şeyi yapmalarının – yani, “rasyonalite”nin buyurduğu belirli özel sınırları ortaya çıkarmak ve ide-

28 Putnam, “Realism and Reason”, s.486 (*Meaning and Moral Sciences*'da s.126)

al teorilerimizin neden “gerçekliğe tekabül etmeleri” gerektiğini açıklamak – hiçbir yolunun bulunmadığını da kabul edebiliriz. Putnam şimdilerde Goodman ve Wittgenstein ile şu hususta uzlaşır: dili dünyanın bir resmi – felsefenin temsil ettikleri şeyle niyetssel/yönelimsel olmayan bir ilişki içinde duran bir şey olarak sergileme ihtiyacı duyduğu temsiller dizisi – olarak düşünmenin, dilin nasıl öğrenildiğini ya da anlaşıldığını açıklamakta hiçbir yararı *yoktur*. Fakat, hiç değilse konumunu terketmeden önceki yazılarında Putnam, hâlâ, dilin bu resmini doğallaştırılmış bir epistemolojinin amaçları için kullanabileceğimizi düşünüyordu; resim-olarak-dil insanın dili nasıl kullandığını açıklamak için kullanışlı bir imaj değildi; fakat araştırmanın başarısını açıklamakta kullanışlıydı; tıpkı “bir haritanın yeryüzünün belli bir parçasına uygun bir tarzda tekabül ediyorsa başarılı olması gibi.” Putnam, burada, Sellars ve Rosenberg ile aynı hamleyi yapar. Bu adamlar, “doğru”yu “gerekçelendirdiğimiz iddia edilebilirlik” ile özdeş *kırlarlar* (böylelikle varolmayan objeler hakkında hakikate/doğruya imkân sağlarlar); ancak bu durumda onlar, “resmetme”yi, dünyayla ilgili mevcut teorimizin, kesinlikle *doğru* olsa bile, dünyayı halef bir teori kadar yeterince resmedemeyeceğini söyleyebilmemize göndermede bulunarak bir Arşimed noktası sağlayan niyetssel/yönelimsel olmayan bir ilişki olarak tarif etmeyi sürdürebilirler. Terminolojideki farklılık önemsizdir; çünkü bu üç filozofun da istediği şey yalnızca, “dünyayla ilgili değişen teorilerimizin giderek daha iyi olmasını garanti eden şey nedir?” sorusuna cevap vermeyi mümkün kılmaktır. Üçü de, “pür” dil felsefesi problemi dediğim şeyi ele alacak bir Wittgensteinci kullanım-olarak anlam teorisi ile epistemolojik problemleri ele alacak Tractarian bir resmetme ilişkisi peşindedirler.

Putnam’ın böylesi bir aşkın garantiyi anlamlı kılmak amacıyla daha önce yapılan teşebbüslere yönelik eleştirisi, eşit ölçüde Sellars ve Rosenberg için de geçerlidir. O şunları söyler:

Metafizik realizm Peirceçi realizm’den – başka bir deyişle,

.....ideal bir teorinin varolduğu tezinden – ayırtedilebilir olduğunu iddia ettiği noktada çöker. Peirce’ın bizatihi kendisi (ve doğrulamacılar) daima metafizik realizmin, *tam da* bu noktada tutarsızlık içine düştüğünü söyledikleri ve benim gibi realistler onların *yanıldıklarını* düşündükleri için, en azından hakiki öneme sahip bir meselede “onların haklı bizim haksız olduğumuz” şeklindeki tatsız kabulden kaçınılamaz.²⁹

Bu pasajı, Sellars’ın Peirce tartışmasındaki şu pasajla karşılaştırın:

..... “ideal hakikat” ve “gerçekte varolan şey” kavramları Peirceçı kavram yapısına göre tanımlanmış olmalarına rağmen, Peirceçı bir komünitenin varlığını gerektirmezler. Peirce’ın bizatihi kendisi, ideal olanı kendilerine göre tanımlayacak fiilî ve mümkün inanç serilerinin veya bu serilerin üyelerinin yaklaşabilecekleri sınırın dışında bir Arşimed noktasına sahip olmadığı için bu güçlüklerle karşılaşmıştır.³⁰

Sellars’m buradaki fikri, Peirce’ın “hakikat”i “son tahlilde herkesçe üstünde uzlaşılması kaçınılmaz kanı” ile özdeşleştirilmesi, tam da hakikatin ve gerçekliğin varlığını ırkın ve Aydınlanma’nın rasyonel araştırma nosyonunun sürmesi türünde tehlikeli meselelere bağladığı izlenimi yaratmasıdır. Sellars, bunun yerine, “üstünde uzlaşmanın kaçınılmaz” görüldüğü insani araştırmaya, evrenin kendi-temsillerini yaratmasına yol açan kozal bir sürecin tasviri olarak bakmanın bir yolunu koymak ister. Bu yüzden, Rosenberg’i geç dönem Peirce’ın idealist evrimci aşk metafiziğini yankılamak buluruz:

Temsil aktivitelerimizi..... onları yalnızca fiziki bir sistem – doğal bir zorunlulukla bütünün uygunlukları giderek zarureten artan temsillerini yansıtan alt sistemlerini evrime uğratar – olarak *total* bir evren teorisinin kavramlarına göre yeniden tanımlamak suretiyle anlayabiliriz. Daha tam bir ifadeyle ortaya koymak ge-

29 Putnam, “Realism and Reason”, s.489 (*Meaning and Moral Sciences*’da s.130)

30 Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London and New York, 1968), s. 142.

rekirse, fiziki evreni, zorunlu olarak “bilenleri besleyen” ve bu suretle kendi içine ayna tutan entegre bir fiziki sistem olarak görmeye başlamak durumundayız.³¹

Hem Sellars hem de Rosenberg haklı olarak Doğanın Aynasının varlık-kazanmasını zihinlerin varoluşuyla mümkün hale gelen bir şey olarak görürler; fakat onlar (Putnam’ın yaptığı gibi) zihinsellik ve niyetselliğin/yönelimselliğin Aynanın nasıl ayna tuttuğunu anlamak bakımından önemsiz veya konu dışı olduğunda ısrar ederler. Temsil etmenin can alıcı türü – atalarımızdan neden ve nasıl üstün olduğumuzu söylememize yardım eden türü – konvansiyonlar şemasına, niyetlere bağlı olmadan vuku bulan türüdür: “resmetme kompleks bir olgusal ilişki durumudur ve hattı zatında işaret etme/gösterme ve hakikat kavramlarından oldukça farklı bir kutuya aittir”.³²

Şayet Putnam [eski konumunu,çev] terkedişinde haklıysa, bu doğrudan Sellars ve Rosenberg’in can alıcı önemi haiz olduğunu düşündükleri noktayla bağlantılıdır. Putnam, niyetsel/yönelimsel olmayan bir ilişki türünü (kozal (causal) bir referans teorisinin ya da Sellarsçı “daha uygun resmetme” nosyonunun sunduğu ilişki türü gibi) elde etme teşebbüsünü, her zaman, bu ilişkilerin o günün dünyasıyla ilgili teorisinin yalnızca ilave parçaları olmasının zayıflatacağını söyler. Putnam, epistemolojinin her mümkün doğallaştırılmasına yönelik bu eleştirinin bizi, “içsel realizm (internal realizm)” – “dilinin dünyaya değil, konuşanların dünyaya, yani kendi çevrelerine – *bu çerçevenin sembolik bir tasvirini inşa etme anlamında* – ayna tuttuğu söylenerek, bildik dil kullanımının amaçlarımızı gerçekleştirmemize katkıda bulunması, tatmin sağlaması ya da ne isterseniz onu yapması olgusunu açıklayabileceğimiz görüşü – dediği şeyle başbaşa bırakacağını düşünür.³³ Bu anlamda içsel realizm, işte tam bu kendimize özgü temsil konvansiyonlarımıza göre evreni her zamankinden

31 Jay Rosenberg, *Linguistic Representation* (Dordrecht, 1974), s.144.

32 Sellars, *Science and Metaphysics*, s.136.

33 Putnam, “Realism and Reason”, s.483 (*Meaning and Moral Sciences*’da s.123)

daha iyi temsil ettiğimiz görüşüdür. Fakat yeri gelmişken bu, bütün bu yıllar boyunca temsil edilememiş olan lityumu temsil etmek için *lityum* terimini icat ettiğimiz için kendimizle iftihar etmemiz anlamına gelir. Terkedilen “metafizik” realizm ile tartışmasız içsel realizm arasındaki fark, Doğayı, onun kendi temsil konvansiyonlarına göre başarılı bir biçimde temsil ettiğimizi söylemekle kendimize göre başarılı biçimde temsil ettiğimizi söylemek arasındaki farklılıktır. Doğanın Aynası olarak bilim ile doğayla başa çıkmak için geliştirilmiş bir dizi işleyen diyagram olarak bilim arasındaki farklılıktır. Doğayla kendi ışıklarımızla çok iyi biçimde başa çıktığımızı söylemek doğru, fakat önemsizdir. Hatasız bir şekilde ayna tuttuğumuzu söylemek, “yalnızca bir resim”dir ve hiçbir zaman anlaşılır hale getiremeyeceğimiz bir resimdir. Hepimiz bilen varlıklar olduğumuz için, Doğa, zorunlu olarak, kendisini temsil edecek biliciler yetiştirir; fakat temsil konvansiyonlarımızın doğanınakilere giderek daha benzer hale geldiklerini ve böylelikle doğayı şimdi geçmişte olduğundan daha uygun bir şekilde temsil edildiğini hissetmenin Doğa için ne anlam ifade ettiğini bilemeyiz. Ya da, tersine, bunu yalnızca, eğer Mutlak idealistlerle aynı safta yer alır ve epistemolojik realizmin kişiselci panteizme dayanması gerektiğini farzederek anlaşılır kılabiliriz.

Bu altbölümde Putnam’ın basit fakat yıkıcı niyetsel olmayan ilişkilerin niyetsel ilişkiler kadar teoriye bağlı olduğu görüşünü, epistemolojiyi, ilkin dil felsefesine dönüştürerek ve sonra da naturalistik bir anlam ve referans teorisi haline getirerek doğallaştırma teşebbüsünün genel eleştirisi olarak sunmayı denedim. Quine’in “Dağallaştırılmış Epistemoloji”sinin, Daniel Dennett’in “evrimci epistemoloji” imalarının, Kripke ve Fisk’in Aristotelesçi öz ve doğal zorunluluk nosyonlarını, çeşitli kozal referans teorilerini canlandırmalarının ve Sellarsçı resmetme teorilerinin ortak motifi, her ne kadar epistemolojiden daima söylemesini umut ettiğimiz şeyi – başarılı araştırma kriterlerimizin neden yalnızca *kendi* kriterlerimiz olduğunu değil, aynı zamanda neden doğru kriterler, doğanın kriterleri, bizi *hakikate/doğruya* götüre-

cek kriterler olduğunu da – söylemesini istemeleri iken, epistemolojiyi aşkınlıktan arındırmak (de-transcendentalize) olmuştur. Eğer bu motiften vazgeçilirse, o zaman dil felsefesi sadece “pür” Davidsoncı semantik, ayna-imaına dayanmayan, tersine anlam ve referans hakkında felsefî açıdan ilgi çekici sorunlar ortaya koymayı mümkün merteye zorlaştıran bir semantik olur.

Bu yüzden, şimdi, Davidson’ın kendi hakikat tartışmasını “şema-içerik” ayırımına ve genelde ayna-imaına yönelik saldırısına nasıl bağladığını ele almama izin verin. İlkin, o, önermelerin gerçekliğe tekabül ettikleri (“resim”, “tam temsil”) için doğru oldukları nosyonunun, felsefî açıdan tartışmasız bütün örnekler – “Kar beyazdır” gibi örnekler – için gayet iyi olduğunu söylemek ister. “Sebat onuru gizemli kılar”, “Dünyaya ilişkin teorimiz fiziki gerçekliğe tekabül eder” ve “Ahlak felsefemiz İyi İdesine uygun düşer” gibi örnekler için bile iyidir. Keza bunlar da, ancak ve ancak dünya doğru türde şeyler içeriyorsa ve önermelerin telkin ettiği tarzda düzenlenmişse, doğrudur. Davidson’ın görüşünde, insanları onur dünyasından, fiziki gerçeklikten ya da İyi İdesi’nden kapı dışarı eden “felsefî püritanizm”e yer yoktur. Şayet biri böyle şeylerin olmadığını söylemek istiyorsa, o zaman dünyayla ilgili bu tür şeyler içermeyen alternatif bir teori ortaya koyabilir; ancak bu *semantik* bir teori olmayacaktır. Hakikatin gerçekliğe tekabül etme tarzına ilişkin tartışmalar, gökte ve yerde nelerin varolduğuyla ilgili tartışmalardan bağımsız şekilde boşlukta yüzer. İngilizce (konuşulduğu şekliyle, türlü şeyler hakkında türlü teoriler içeren İngilizce) cümleler için doğruluk/hakikat-şartları verme projesinden teori-seçimi ya da “gerçekliğin doğru ve nihai yapısını gösteren” kanonik bir işaret sisteminin inşası için gerekli kriterlere götüren hiçbir yol yoktur. Davidson için, mütekabiliyet ontolojik tercihler içermeyen bir ilişkidir – her tür kelimeyi her tür şeye bağlayabilir. Davidsoncı görüşe göre, bu nötrlük, doğanın hiçbir tercihten temsil tarzına sahip olmadığı ve bu yüzden kanonik bir notasyona ihtiyaç duymadığı olgusunun ifadesidir. Doğaya, basit anlamda az ya da çok doğru inançlara sahip ola-

bilmemiz dışında, ne daha iyi ne de daha kötü tekabül etme diye bir şey yoktur.³⁴

İkincileyin, Davidson “temsil şeması” ya da “kavram çerçevesi” veya “tasarlanmış mütekabiliyet” nosyonunun “hakat/doğru” nosyonunu “anlam” nosyonundan ayırma işini üstlendiğini ve bu yüzden başarısızlığının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Onun bunu en etkili ortaya koyma tarzı, “alternatif bir kavramsal şema” – mesela, kullandığımız atıf/gönderme ifade-

34 Davidson’ın kurgular hakkındaki hakikat sorunda nerede durduğundan ve bir “tatmin” ilişkisinin “Sherlock Holmes” ile Sherlock Holmes arasında kurulabileceğini kabul edip etmediğinden emin değilim. Kabul ettiğini umuyorum, çünkü bu, Tarskici semantik ile “realist” epistemoloji arasında bulunduğunu vurguladığım ayrımı vurgulamış olurdu. Öne sürdüğüm görüşte, “Sherlock Holmes Dr. Watson ile oturuyor” önermesi “Kar beyazdır” cümlesi kadar doğrudur ve pek az “felsefi analiz” ihtiyacı içindedir. Bu, referans ifadeleri içermeyen doğru cümlelerin bulunabileceği anlamına gelir. Bu sonuç, “göndermede bulunma” ile “hakkında konuşma” arasındaki ayrım ve dolayısıyla “göndermede bulunmama” ile “hiçbir şey hakkında konuşma” arasındaki ayrım hatırlanırsa, endişe verici olacaktır. Fakat Tarski’nin “tatmin” nosyonuna ilişkin yorumunu kuşatan meseleler hakkında, bu nosyon ile diğer ikisi arasındaki ilişki konusunda rahat ve emin hissedecek kadar açık olduğumu sanmıyorum. Yakalamak istediğim genel çizgi, paspasın üstündeki kediler gibi kurgular, değerler ve sayılar hakkında da doğru cümlelerin olduğu ve ilk türde hakikatleri sonrakileri model alarak “analiz etme” bakımından “mütekabiliyet” gibi bir şey bulma çabasının anlamsız olduğudur. Sellars bu noktayı bütün doğru önermelerin dünyayı “resmetmediği”ni –yalnızca “temel empirik” önermelerin resmettiği – söyleyerek ortaya koyar. Doğru hiçbir önermenin dünyayı resmetmediğini söylemeyi tercih ederdim – resmetme “yalnızca bir resim”dir, yalnızca daha da karışık *Sprachstreit* üretmeye yarayan bir resimdir.

Tarski’nin yorumunda, Sellars’ın “Tarski-Carnap farklılığının semantik önermelerin, dil ile dil-dışı kalemler arasındaki ilişkileri” (*Science and Metaphysics*, s.82) ve ‘mütekabiliyet’in ‘resim’ anlamı ile ‘mütekabiliyet’e Tarski ile Carnap’ın yüklediği anlamlar arasındaki karşıtlığı belirtmediği tezine bakm.(s.143) Sellars’ın görüşü, bütün semantik önermelerin niyetler hakkında olduğu ve “resmetme”nin semantikle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı şeklindedir. Karşıt görüşler için, bkz, John Wallace, “On the Frame of Reference”, *Semantics of Natural Language*, ed.Davidson and Harman, ve Hartry Field, “Tarski’s Theory of Truth”, *Journal of Philosophy* 69 (1972).

Doğruyu, “dil-dışı bir mütekabiliyet ilişkisi içinde duran” bir şey olarak” kavramaya çalışmaksızın, “iddia edilebilir” den ayıran bir “doğru” görüşü ortaya koyma çabası için, bkz, Robert Brandom, “Truth and Assertibility”, *Journal of Philosophy* 73 (1976), 137-149.Brandom, “pür” dil felsefesi dediğim şeyin amacı – dilin dünyaya nasıl bağlı olduğuna karşıt olarak nasıl işlediğini anlama – bakımından “iddia edilebilir’e ilaveten “doğru”ya niçin ihtiyaç duyduğumuza ilişkin bir yorum sunar. Dolayısıyla onun, semantikte bu kavrama duyulan ihtiyaç ile epistemolojide ona duyulan ihtiyaç arasındaki temel karı ıklığı – “pür olmayan” dil felsefesini motive eden bir karışıklığı – teşhis ettiğine inanıyorum.

lerinden hiç birini içermeyen bir şema – nosyonunun “doğru fakat tercüme edilemez” bir dil nosyonu olduğu tezinden doğar. Geleneksel ayna-imajı üzerine farklı varyasyonlara (gerçekliğe iyi ya da kötü “uygun düşen” bir şey olarak kavramsal şemalar veya gerçekliği bir başkasından farklı biçimde “sınıflama”) yönelik inatla sürdürülen bir eleştiriden sonra, Davidson şu sonuca varır:

Sıkıntı, olgulara uygun düşme ya da olgularla doğru olma nosyonları gibi, tecrübenin bütünlüğüne uygun düşme nosyonunun da yalın doğru olma kavramına anlaşılır hiçbir şey eklememesidir. Kanıt ya da olguların bizatihi kendileri yerine duyu tecrübesinden söz etmek, kanıtın doğası ya da kaynağı hakkındaki bir görüşü ifade eder; fakat kavram şemalarının karşısında test edileceği evrene yeni bir varlık eklemesiz.

Sonra şöyle devam eder:

Dilleri ya da kavram şemaları bir varlığa uygun düşme nosyonuna göre karakterize etme çabamız, bir şeyin şayet doğruysa kabul edilebilir bir kavram şeması ya da teorisi olduğu yalın düşüncesine indirgenir. Muhtemelen, bir şemayı paylaşılanların ayrıntılarda farklılaşmalarına imkân sağlamak için *büyük ölçüde* doğru olduğunu söylemek daha iyidir. Ve bir kavram şeması kriteri halihazırda sahip olduğumuzdan farklı olur: büyük ölçüde doğru fakat tercüme edilemez. Bunun kullanışlı bir kriter olup olmadığı sorunu, dile tatbik edilen bir nosyon olarak hakikat/doğru nosyonunu tercüme nosyonundan bağımsız ne kadar iyi anladığımız sorudur sadece. Bunun cevabının, onu hiç de bağımsız bir şekilde anlayamayacağımız olduğunu düşünüyorum.³⁵

Davidson’ın bunu anlayamayacağımızı söyleme nedeni, “kesin holistik bir anlam görüşü” dediği şeyden çıkar:

35 Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, s.16. Ne yazık ki Davidson bu yazıda Kuhn’u “aynı ölçülemez/mukayese edilemez”den “tercüme edilemez”i anlayan biri olarak yanlış yorumlar.(s.12) Bu husus, elinizdeki kitapta bu iki nosyonu keskin bir biçimde ayırmak amacıyla ortaya koyduğum argümanım için önemlidir. Bkz, yedinci bölümün 1. altbölümü.

Eğer önermeler anlamlarını kendi yapılarına borçluysalar ve bu yapıdaki her kalemin anlamını içinde rol oynadığı cümleler totalitesinden bir soyutlama olarak anlıyorsak, o zaman, herhangi bir cümleye (ya da kelimeye) anlamını yalnızca dildeki her cümlelerin (ya da kelimenin) anlamını vermek suretiyle verebiliriz.³⁶

Bu holistik anlam görüşü, dil için geliştirilmiş bir anlam teorisinin “cümlelerin anlamlarının kelimelerin anlamlarına nasıl bağlı olduğunun bir açıklamasını vermek” (s.304)ten *daha fazla bir şey yapamayacağı* görüşüne eşittir. Can alıcı adım, “tek başlarına kelimelerin, içinde yer aldıkları cümlelerin anlamları üzerinde sistematik bir etkiye sahip olmalarını aşan bir anlamda herhangi bir anlama sahip olamayacaklarını” (s.305) düşünemeyeceğimizi söylemektir. Geleneksel görüş, dili dünyaya, tekil bazı kelimelerle gösterme (ostension) yoluyla (ya da başka bir niyet-sel/yönelimsel olmayan mekanizma yoluyla – “dilde sahne düzeni” olmadığını varsayan bir mekanizma yoluyla) anlamlandırdıktan sonra bunu holistik tarzda sürdürmek suretiyle – bağladığımız şeklindedir. Davidson’ın neo-Wittgensteinci görüşü, “kırmızı” ve “anne” kelimelerinin bile, yalnızca cümleler ve dolayısıyla bütün bir dil bağlamı içinde – doğruluk önermelerini mümkün kılabilen – kullanımlara sahip olduklarıdır. (Karş, s.308) Bir dili öğrenmede göstererek öğretme hangi rolü oynarsa oynasın, insanın ne dili ne de bu dilin nasıl tercüme edileceğini bilmesi için bu mekanizmalar hakkında bir şey bilmesi gerekmez. Davidson, aynı şeyin İngilizce cümlelerin Tarskici doğruluk-şartları için de geçerli olduğunu söyler ve bunun, şu sonucun çıkarılmasının nedeni olduğuna işaret eder: “L diline yönelik bir anlam teorisi, şayet L-içinde- bir (yinelenen) doğruluk tanımı içeriyorsa, cümlelerin anlamlarının kelimelerin anlamlarına nasıl bağlı olduğunu” gösterir. Çünkü

36 Davidson, “Truth and Meaning”, s.308.

Bir L diliyle ilgili bir anlam teorisi için gerek duyduğumuz şey, herhangi bir (ilave) semantik nosyona başvurmaksızın, ...[ve] tatmin edici anlam onun “T’dir” yüklemine şu sınırlamayı koymasısıdır: S T’dir ancak ve ancak ‘s’ L ve ‘p’ önermesinin yapısal tasviri/tanımı o cümlelerin yerini aldığı anda, her cümlelerin anlamını T şemasından almasını icabettiriyorsa T’dir ve [işte bu yüzden] tatmin edici anlam teorilerine yüklediğimiz koşul, özü itibarı ile Tarski’nin T konvansiyonudur (s. 309).

Bu yüzden, Davidson bize şu sonuca varma çağrısı yapar:

T konvansiyonu hakikat/doğru kavramının nasıl kullanılacağı konusundaki en iyi sezgimizi cisimleştirdiği için, bir kavramsal şemanın radikal ölçüde bizimkinden farklı olduğu testi için – şayet bu test hakikat nosyonunu tercüme nosyonundan ayırabileceğimiz varsayımına dayanıyorsa – pek fazla umut yokmuş gibi görünür.³⁷

Bu tartışmanın ana fikrini, Davidson’ın anlam konusundaki holizmi ile “şema” nosyonuna yönelik aşağılayıcı tavrı arasındaki bağlantıya işaret ederek yeniden özetlemeye çalışayım. Bu anlamda holist olmayan biri, bir dili anlamamanın iki ayrı süreçle – tek başlarına kelimeleri dünyaya sunum yoluyla bağlamak ve daha sonra diğer kelimelerin süreç içinde bu merkezî çekirdek etrafında anlam inşa etmelerine izin vermek – ilgili bir mesele olduğunu düşünecektir. O aynı zamanda “hakikat”ın ne ifade ettiğini anlamamanın her doğru cümleyi, sunumlar doğruluğunu açık hale getirinceye kadar, “analiz etme”yi gerektirdiğini düşünecektir. Referansın en az problematik aşamaya geldiği noktada, – dil ile tanıtlamaların işler hale getirdiği dünya arasındaki ara noktada – geçerliliğini kaybeden bu holistik anlam resmi, şema içerik ayırımından kurtulmanın bir yoludur. Şayet dili bu tarzda düşünersek, bazılarının (mesela, galaksidekilerin) dünyayı kendi sunum yollarına göre farklı bir şekilde “parçalara ayıracakları” ve dolayısıyla tekil kelimelere kendi dillerinin “öz”ü içinde farklı anlamlar verecekleri düşüncesiyle sarsılabiliriz. Kendi dilleri di-

37 Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, s. 17.

şında kalan diller, İngilizce'nin "özüne/çekirdeğine" anlam verme tarzımızdan bu ayrılmayla bozulmuş olacak ve dolayısıyla iletişimde bulunmamız için hiçbir yol – hiçbir referans noktası, hiçbir tercüme imkânı– kalmayacaktır. Davidson'ın bu metaforlara saldırısı, Max Black'ın Wittgensteinci tersine çevrilmiş-tayf problemi denilen problemin – bazı insanların (renkler ve diğer bütün algıya ait "nitelik alanları" konusunda) yanlış ayakla yola çıkabilmeleri ihtimali – eleştirisine paraleldir. Black, bize gösterilen şeyin ne olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın eşit sayılacak her iletişim dilinin amaçlarındaki farklılıkları "ayırt edebileceğimize" işaret eder.³⁸ Benzer şekilde, Davidson, eğer ilk gösterme eylemindeki bir farklılık holistik düzeyde – kelimeyi içeren cümlelerin kullanımında – ortaya çıkmıyorsa o zaman dile yönelik anlam teorisi bu farklılığa göre farklılaşabilir.

Yine de, Davidson'ın argümanının yalnızca bir anlam *teorisi* ve bir doğruluk *teorisi* vermekle ilgili olduğunda ısrar etmek isteyebiliriz. Yapabileceği yegane şeyin, bizim dilimize tercüme edilmedikçe dünyanın doğru bir tasvirini veren bir dilin varlığını *doğrulamayacağımızı* ve bunun böyle bir dilin *olmadığını* göstermeyeceğini öne sürmektir. Bu argüman çizgisi, Black'ın "tersine çevrilmiş-tayf" problemini ve benzeri Wittgensteinci anti-skeptik stratejileri "doğrulamacı" teoriler olarak ele alış tarzına yönelik eleştirilere paralel bir argüman çizgisi olacaktır.³⁹ Elinizdeki bölümü bu itiraza cevap vererek kapatacağım.

38 bkz., max Black, "Linguistik Method in Philosophy", *Language and Philosophy* (Ithaca, 1949), özellikle ss. 3-8. Black, "tersine çevrilmiş-tayf"ı, skeptik argüman türünün bir paradigması olarak ele alır ve onun tavsiye ettiği dile bu tarz yaklaşım putları kırmaya yardım eder. Ben, onun bu konuda haklı olduğunu düşünüyorum. Gerçekten de, dördüncü bölümde "epistemolojik davranışçılık" dediğim şeyin tamamının Black'ın burada sunduğu argüman türünden türetilebileceği bir perspektif vardır.

39 Bu tür itiraz için, bkz., Barry Stroud, "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65 (1968), 241-256. Bu itirazı, "Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (1971), 3-14'de ele almaya çalıştım ve aynı zamanda konuyla ilgili başkaca itirazları şurada ele aldım: "Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism", *Transcendental Arguments and Science*, ed. Peter Bieri, Rolf Horstmann and Lorenz Krüger (Dordrecht, 1979), 77-103.

6. Hakikat, İyilik ve Rölativizm

Doğrulamacılık ile ilgili meseleye daha geniş bir açıdan bakmak için, aşağıdaki önerileri mülahaza edin:

Terimlerimizden hiç biri göndermede bulunmaz.

İnançlarımızdan hiç biri doğru değildir.

İngilizce ile dünyayı olduğu tarzda temsil eden dil arasında tercüme mümkün değildir.

Ahlakî sezgilerimizden (İyi İdeasından pay almak, Ahlak Yasasını yansıtmak ya da başka herhangi bir şey) hiçbirisi doğru değildir.

Bunların en az makul olanının, sonuncusu olduğunu düşünüyorum. Bunun nedeni, ahlak olarak kabul ettiğimiz şeyin – İyi İdeasından pay almaya *aday* olmak bile – kabaca tatmin edici bir şey olmasıdır ya da en azından mevcut ahlakî sezgilerimiz açısından fazla itici görünmemesidir. “Ahlakî açıdan doğru”yu ‘kendi davranış idealimize benzer olmaktan ziyade anlamı bundan daha fazla’ bir şey olarak düşünmekte acele mi ediyoruz? Bu gerçek bir imkânı, sezgimize ahlaklılık hakkında söyleyecek şeyleri bulunan bir şey olarak başvurmayan birini onaylayamayacağımız yolundaki doğrulamacı sezgiden dolayı görmezlikten gelmek midir?

Bu sorulara en iyi, “iyi”nin “doğalcı yanlış”tan doğan felsefi anlamı ile böyle bir yanlıştan kaynaklanmayan sıradan anlamı arasında ayırım yaparak cevap verebileceğimizi düşünüyorum. Şayet, G. E. Moore ile birlikte “Bir şeyin iyi olmasının gerek ve yeter şartları nelerdir?” diye sorarsak, bunun, iyinin zikredilebilecek herhangi bir şartla bir ilişkisinin olup olmadığı yolunda açık bir soru olacağını söyleyebiliriz. “İyi” gibi kelimeler, *felsefi geleneğin onları ele alma tarzına göre ele alındıklarında*, böyle bir anlam kazanırlar. Onlar, bir *focus imaginarius*’un [salt İde, çev] adı, bütün amacı bir şartlar dizisinin ifasıyla özdeşleştirilemeyen Saf Aklın İdesi olurlar. Bu *ἀγαθός* [agathos]’un pre-Pla-

toncu Greklere böylesi şartsız bir şeyin adı olarak hizmet ettiği anlamına gelmediği gibi, Pythagorasçılar, Orpheusçular ve Platon (her iki anlamında da) idealizmi icat etmeden önce bu amaçla hizmet eden *her hangi* bir kelime de yoktu. Fakat şimdi, “iyi”nin özgül felsefi bir kullanımı, Platon, Plotinus, Augustine ve diğerleri ezelî-ebedî olan ile zamansal-mekânsal olan arasındaki mutlak ayrımla ilgili özgül Platoncu bir teori inşa etmeye katkıda bulunmasalardı, mümkün olamayacak bir kullanımı mevcuttur. Moore, “iyi”nin anlamı ile ilgili duygumuza işaret ettiğinde, bu anlam – Batı düşüncesinin tarihinin bilgisi olmaksızın, Birmingham’daki sade yurttaştan ziyade Bloomsbury’deki sade yurttaş için ele geçirilmesi çok daha zor bir anlam – dışarıda bir anlama işaret etmiş değildi.. *Principia Ethica*, belli bir lingüistik ya da entelektüel pratiği tasvir etmeye yönelik bir çabadan ziyade, *Euthyphro*’nun okunması gerektiği gibi, edifiye edici bir pedagoji eseri ve bir ahlakî devrim olarak okunmalıdır.

Ancak, “iyi”nin sıradan anlamı, yani bu kelimenin övmek – bir şeyin ilgiye cevap verdiğini ifade etmek – amacıyla kullanıldığı zaman sahip olduğu bir anlamı daha vardır. Keza bu anlamda da hiç kimse, İyi Hayatı bulmasını, ahlakî ikilemleri çözmesini, elmaları sınıflandırmasını ve başkaca benzeri şeyleri yapmasını mümkün kılacak iyiliğin gerek ve yeter şartlar dizisini bulamaz. Böyle bir gerek ve yeter şartlar dizisinin bulunması için, karşılık verilecek çok farklı türde ilgi, methedilecek pek çok türde şey ve onları methetmek için çok farklı nedenler vardır. Fakat bu, “iyi”nin tanımlanamazlığının, benim “iyi”nin felsefî anlamda tanımlanamazlığıyla ilgili olarak verdiğim nedeninden çok farklı bir nedenidir. Yalın ve artık klişeleşmiş anlamında “iyi”nin tanımlanamaz olmasının nedeni, iyi insanların ya da iyi elmaların ne olduğu konusunda tümüyle yanılabilecek olmamız değildir; sadece hiçbir ilgi çekici tanımlayıcı terimin ilgi çekici gerek ve yeter herhangi bir şarta sahip olmamasıdır. İlkinde, yani “iyi”nin felsefi anlamında “iyi” terimi tanımlanamaz; çünkü iyinin ne olduğu hakkında söyleyebileceğimiz hiçbir şey, “mantıksal olarak” iyiliğin ne olduğuyla ilgili olmayacaktır. Bu ilk anla-

mı kavrayacak yalın ve normal bir zihne ulaşmanın biricik yolu, Platon ya da Moore ile yola çıkarak İdea'ya ulaşmayı umut etmektir.

“İyi”nin iki anlamı olduğunu önermekteki amacım, gayet tâbiî, “doğru”nun, “gerçek”in ve “gerçekliğin doğru temsili”nin iki anlamı olduğu ve epistemolojinin karışıklıklarının çoğunun onlar arasındaki bocalamadan (tıpkı meta-etğin karışıklıklarının çoğunun “iyi”nin anlamları arasındaki bocalamadan kaynaklanması gibi) kaynaklandığı önerisini makul hale getirmektir. İyilik ile hakikat arasındaki analogiyi takip ederek, “doğru”nun yalın kullanımının kabaca “tüm katılımcılar karşısında savunabileceğiniz şey” anlamına geldiğini düşünün. Burada bir inancın meşrulaştırılması ile doğru olması arasındaki çizgi çok incedir. Sokrates’in muhataplarına bu iki nosyon arasındaki farkı açıklamakta sıkıntı çekmesinin nedeni budur ve biz felsefe profesörleri birinci sınıf öğrencilerine bunu açıklarken hâlâ aynı sıkıntıyı yaşıyoruz. Pragmatistler hakikati/doğruyu “eğer araştırmayı kendi mevcut cephemizden ve kendi gücümüzle yapıyorsak inanacağımız şey” ile ya da “bizim için inanmanın en iyi olduğu şey” ile veya “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” ile özdeşleştirdiklerinde, kendilerini Mill’in izinden giden ve faydacıların ahlâklılık için yaptıklarını – onu yalnızca saygı duyabileceğiniz bir şey yerine kullanabileceğiniz bir şey, akl-ı selimden Tanrının Zihni kadar uzak olabilecek bir şey yerine akliselimle süreklilik taşıyan bir şey haline getirerek – bilim için yapan kimseler olduklarını düşünüyorlardı.

Tarski’nin ve Davidson’ın önem verdikleri ve Putnam’ın “natüralist hata” argümanını kendisine tatbik ettiği özel felsefî anlam, “doğru”nun yalın ve bayağı anlamıdır.⁴⁰ Bu iki ilgili taraf da birbirine aldırılmaz. Davidson’ın amacı, İnsanların daha uzun cümlelere “doğru” demelerinin nedenini, bunu daha kısa cümle-

40 Bkz., “Reference and Understanding” (*Meaning and the Moral Sciences*, s.108), Putnam’ın kendi “doğru” ile ilgili stratejisi ile Moore’un “iyi” ile ilgili stratejisi arasındaki analogiyi açıkça ortaya koyar.

lere “doğru” demelerinin bir fonksiyonu olarak görmek suretiyle, kavranılır kılacak şekilde, İngilizce cümleler arasındaki ilişkilerin “pür bir diyagramını – çizme” yolunu bulma projesidir. Putnam’ın amacı, size şunu “pür olmayan” gösterme projesidir: bu meseleye ilişkin mümkün en eksiksiz anlama, sizi hiç de doğru olmayan inançlara sahip olma ihtimaline mümkün merteye açık bırakacaktır. Öyle olacaktır; fakat elde yine konu dışı olanı karşıta dönüştüren bir belirsizlik vardır. Davidson, araştırmanın hedefini tahmin etmeye ve Putnam’ın “meta-indüksiyonu”nu engellemeye çabalamaksızın, inançlarımızın çoğunun doğru olduğunu söyleyebilir. Bu tez, onun, inançlarımızın çoğunun yanlış olduğu önerisini – ancak sahte bir “alternatif, tercüme edilemez kavram şeması” nosyonuyla desteklendiği zaman anlamlı bir öneri – anlayamayacağımız tezinden çıkar. Fakat bunun skeptik karşısında, tümüyle yanıldığımız önerisini –“.....ahlakî açıdan doğrudur” ile son bulan tüm cümlelerimizin yanlış olduğu yolundaki daha sınırlı iddiayı somutlaştırdığı ölçüde zorlaştıran bir proje –somutlaştırmasına meydan okuması dışında, hiçbir gücü yoktur. Kant gibi, Davidson da şu ya da bu merkezi inancın yanlışlığının ya da şu ya da bu ahlakî sezginin mantıksız ve önyargılı olduğunun ortaya çıkması olgusundan *hepsinin* böyle olacağı ihtimaline sığırayamayacağımızı söyler. Yalnızca genel uzlaşma bağlamında hem hakikat hem de iyilik hakkındaki şüphe anlaşılır hale gelir. Skeptik ve Putnam bundan, “iyi”nin ve “doğru”nun kesinlikle Koşulsuz olanın yerine geçmesi için tasarlanmış bulunan Saf Aklın İdeleri gibi söylemin icra edildiği araştırmanın yapıldığı söylemden kaçarak yeni bir kontekst tesis etmeyi amaçlayan özel felsefi anlamına dönerek kaçınırlar.

Davidson, onun “pek çok inancın doğru olduğu” tezi, araştırmanın hedefine, olduğu şekliyle dünyayı kavramaya ve tümüyle berrak Doğanın Aynası’na ulaştığımız tezi olarak yorumlanıyorsa doğrulamacı, konvansiyonalist ve rölativist gibi görünür. Ancak bu onu Platon’un bölünmüş çizgisinin üst noktasına, İyi İdeasının açık bir vizyonuna ulaştığımızı öne süren biri olarak yorumlamaya benzer. Böyle bir yorum, hem “doğru”yu hem

de “iyi”yi, bir temsil şemasının, şemaya içeriğini veren bir şeyler bakımından bir temsiller şemasının eksiksiz ve uygun adları olarak kabul eder. Fakat Davidson şöyle söyler:

Farklı şemalara, imkânsız birşeye, yani nötr bir zemine ya da ortak bir koordinat sistemine ihtiyaç duymaksızın işleyen bir tarza sahip insanlar arasında iletişimin nasıl mümkün olduğunu gösterdiğimizi söyleyerek özetlemek yanlış olurdu. Çünkü kendisine dayanarak şemaların farklı olduğunu söylenebileceği anlaşılır bir temel bulamayız. Bütün insanlığın – en azından bütün dil konuşucularının – ortak bir şema ve ontoloji paylaştıkları yolundaki şanlı haberler yaymak da eşit ölçüde yanlış olurdu. Çünkü eğer şemaların farklı olduğunu söylemeyi anlaşılır bulmuyorsak, onların aynı olduğunu söylemeyi de anlaşılır bulamayız.

Yorumlanmamış bir gerçeklik, bütün şemaların ve bilimin dışındaki bir şeye dayanmaktan vazgeçmekle, objektif hakikat nosyonundan vazgeçmiş olmayız. Şema ile gerçeklik düalizmi dogması dikkate alındığında, kavram rölativizme varırız ve hakikati bir şemaya göreli kılarız. Bu dogma olmaksızın, bu tür bir görelilik terkedilir. Gayet tâbiî, cümlelerin doğruluğu dile göreli hale gelir; fakat bu olabildiğince objektiftir. Şema ile dünya düalizmini terk etmekle dünyadan vazgeçmiş olmayız; tuhaflıkları cümlelerimizi ve fikirlerimizi doğru ya da yanlış hale getiren tanıdık objelerle dolayimsız teması yeniden tesis ederiz.⁴¹

Davidson’ın inançlarımızın çoğunun doğru olduğunu ya da her dilin İngilizce’ye tercüme edilebileceğini söylerken doğrulamacı ve rölativist olduğunu öne sürmek, onun “Platoncu” Hakikat, İyilik ve “realistlerin” kendi realizmlerini dramatik ve tartışmalı (Putnamcı anlamda “içsel olmaktan ziyade” metafiziksel) kılma ihtiyacı duydukları Gerçeklik nosyonlarını kullanmadığını söylemeye benzer. Ancak bu Platoncu nosyonları “tutarsızlıklarını” sergileyerek “çürüten” Davidson ne doğrulamacı ne de rö-

41 Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, s. 20. (Akliselimin kabul ettiği) dünyadan vazgeçmek ile (Kendinde-şey olarak, hiçbir zaman doğruluğunu kanıtlayamayacağımız Dünya) Dünyadan vazgeçmek arasındaki karşıtlığı “The World Well Lost”, *Journal of Philosophy* 69 (1972), ss.649-666, özellikle 662-663’te geliştirmeye çalıştım.

lativisttir. Onun bu nosyonlarla yapabileceği tek şey, Kant'ın Saf Aklın İdeleriyle yaptığı şeyi yapmaktır – yani, onların nasıl çalıştıklarını, ne yapabileceklerini ve ne yapamayacaklarını göstermek. Platoncu nosyonların sıkıntısı, “yanlış” olmaları değil, haklarında söylenebilecek çok fazla şeyin olmamasıdır – spesifik olarak, onları “natürelleştirmenin,” ya da araştırmanın geri kalanıyla, kültür ya da hayatla ilişkilendirmenin hiçbir yolu yoktur. Şayet Dewey'ye Batı kültürünü niçin en ufak bir biçimde iyilik nosyonuna sahip olmayan bir kültür olarak düşündüğünü ya da Davidson'a neden gerçekten varolan şeyler hakkında konuştuğumuzu ya da onlarla ilgili doğru şeyler söylediğimizi düşündüğünü sorarsanız, muhtemelen size şunu soracaklardır: sizi bu konu hakkında şüphe duymaya sevkeden şey nedir? Eğer sorumluk onlara ait ise ve eğer skeptik kendi haklı olma ihtimali konusunda haklıysa, asla bilemeyeceğiniz birşeyden yola çıkarak tartışmanın kendilerine yasaklanmış olduğu cevabını verirsiniz, hem Dewey hem de Davidson size, bu şekilde savunmayacaklarını söyleyebilirler. Onlar doğrulamacı argümanların yardımına ihtiyaç duymazlar; sadece şüpheyi somut bir temel verinceye kadar skeptik alternatiften niçin kaygı duymaları gerektiğine cevap vermeye ihtiyaç duyarlar. Sorumluluğu değiştirme çabasını skeptik “doğrulamacılığa” dönüş ya da varlığın düzeniyle bilgi düzeninin karıştırılması diye adlandırmak, somut bir alternatif bulununcaya kadar “kırmızı” dediği şeylerin gerçekten de kırmızı olup olmadığı konusunda hiçbir endişe duymayacağını söyleyen insana “doğrulamacı” demeye benzer. “Doğru”, “iyi” ya da “kırmızı” gibi kelimelerin kullanılması için bildik standartlardan daha yüce standartların olup olmadığı konusunda verilecek karar, görebildiğim kadarıyla, tartışmalı bir mesele değildir. Ancak, bunun realistler ile pragmatistler arasındaki yegane mesele olduğundan kuşkuluyum ve dil felsefesinin bize ilgi çekici herhangi bir yeni tartışma noktası sunamayacağından da bir o kadar eminim.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Felsefe

YEDİNCİ BÖLÜM

Epistemolojiden Hermeneutiğe

1. Mukayese Edilebilirlik (commensuration) ve Sohbet/Söyleşi

(Üçüncü bölümde) bir bilgi teorisi isteğini sınırlama (constraint) arzusu – insanın tutunabileceği “temeller”, ötesine geçmemesi gereken çerçeveler, kendilerine reddedilemeyecek temsiller empoze edilecek nesneler bulma arzusu – olduğunu öne sürmüştüm. (Dördüncü bölümde) son zamanlarda temeller arayışına gösterilen tepkiyi “Epistemolojik davranışçılık” diye tanımlarken, Quine ve Sellars’ın yeni ve daha iyi türde bir “davranışçı” epistemolojiye sahip olmamıza imkân sağlayabileceklerini öne sürmedim. Tersine, onlar bize karşı karşıya gelme ve sınırlama arzusundan vazgeçtiğimiz zaman şeylerin nasıl görüneceklerini gösterirler. Bununla birlikte, temel arayıcı epistemolojinin çöküşünün, genellikle, doldurulması gereken bir boşluk bıraktığı düşünülür. Beşinci ve altıncı bölümlerde, bu boşluğu doldurma yönündeki muhtelif teşebbüsleri eleştiriye tâbi tuttum. Bu bölümde ise hermeneutikten bahsedeceğim; bununla, konuya geçmeden önce, hermeneutiği epistemolojiye “halef bir tema” ve epistemoloji merkezli felsefenin daha evvel doldurmuş olduğu kültürel boşluğu dolduran bir aktivite olarak teklif *etmediğimi* açıkça ifade etmek isterim. Sunduğum yorumda, “hermeneutik” ne bir disipli-

nin, ne epistemolojinin ulaşmayı başaramadığı türden sonuçlara ulaşmanın yöntemi, ne de bir araştırma programının adıdır. Tam tersine, hermeneutik epistemolojinin çöküşünün bıraktığı kültürel alanının doldurulamayacağı umudunun – kültürümüzün sınırlama ve karşı karşıya gelme talebinin artık hissedilmeyeceği bir kültür haline gelmesi gerektiği – umudunun ifadesidir. “Yapısını” felsefenin ortaya koyabileceği daimi nötr bir çerçevenin bulunduğu nosyonu, zihnin karşı karşıya geldiği nesnelerin ya da araştırmayı sınırlandıran kuralların her söylem veya en azından belirli bir konudaki her söylem için ortak nesneler ya da kurallar olduğu nosyonudur. Bu yüzden epistemoloji belli bir söyleme yapılan her katkının aynı kriterlerle ölçülebilir/mukayese edilebilir olduğu varsayımı üstünde ilerler. Hermeneutik büyük ölçüde bu varsayıma karşı verilen mücadeledir.

“Aynı kriterlere göre ölçülebilirlik/mukayese edilebilirlik” le, önermelerin birbiriyle çatışır görüldüğü her noktada meseleyi karara bağlayacak şeyin ne olduğu hususunda bize rasyonel uzlaşmaya nasıl ulaşabileceğimizi söyleyecek bir kurallar dizisi çerçevesi kapsamına girmeyi kastediyorum.¹ Bu kurallar bize, içinde her artakalan anlaşmazlığın “idrakle ilgili olmayan” ya da sadece sözel veya hatta sadece geçici anlaşmazlıklar olarak – ilave bir şeyler yapılarak çözümlenmeye elverişli– görülebileceği ideal bir konumun nasıl inşa edileceğini söyler. Sorun, bir çözüme ulaşılmış *olsaydı* yapılacak şeyin ne olacağı konusunda bir uzlaşmanın gerekliliğidir. Bu arada, muhataplar – birbirlerinin rasyonalitesinden hoşnut şekilde – farklı düşüncelere sahip olduklarında uzlaşabilirler. Egemen epistemoloji nosyonu rasyonel olmak, tümüyle insani olmak ve yapmamız gereken şey neyse onu yapmak için

1 “Ölçülebilirliğin/Mukayese edilebilirliğin” bu anlamının “terimlere aynı anlamı yüklemek” anlamına gelmediğine dikkat edin. Bu anlam – çoğunlukla Kuhn tartışılırken kullanılan anlam – bana “anlamın aynılığı” nosyonunun kırılabilirliği dikkate alındığında, yararlı ve kullanışlıymış gibi görünmüyor. Bir konuda ihtilafa düşmüş grupların “terimleri farklı şekillerde kullandıklarını” söylemek, bana göre, meselenin ne şekilde konumlandırılacağı konusunda uzlaşmanın bir yolunu bulamayacakları olgusunu tanımlamanın aydınlatıcı olmayan bir yoldur. Bu konu hakkında altıncı bölümün üçüncü altbölümüne bakınız.

diğer insanlarla uzlaşmanın bir yolunu bulmaya ihtiyaç duyduğumuz şeklindedir. Bir epistemoloji tesis etmek, diğerleriyle maksimum ortak temeli bulmaktır. Bir epistemolojinin tesis edilebileceği varsayımı böylesi bir ortak temelin varolduğu varsayımına dayanır. Kimi zaman bu ortak temelin bizim dışımızda bir yerde – sözün gelişi, Oluş alanına karşıt olarak Varlık alanında, hem araştırmaya rehberlik eden hem de onun amacı olan Formlarda – ikamet ettiği tahayyül edilir. Kimi zaman ise bu ortak temelin, onyedinci yüzyılın kendi zihinlerimizi anlayarak hakikati bulmanın doğru yöntemini anlayabileceğimiz nosyonunda olduğu gibi, kendi içimizde olduğu düşünülmüştür. Analitik felsefe içinde, bu ortak temelin çoğunlukla muhtemel tüm içeriğe evrensel şema sağladığı varsayılan dilde yattığı düşünülmüştür. Böyle bir ortak temelin *bulunmadığını* öne sürmek, rasyonaliteyi tehlikeye atıyor görünüyor. Aynı ölçülerle mukayese etme ihtiyacını sorgulamak, herkesin herkese karşı savaşına geri dönüşün ilk adımı gibi görünüyor. Bu yüzden, sözün gelişi, Kuhn ya da Feyerabend'e gösterilen ortak tepkilerden biri, onların iknadan ziyade cebri (force) savunduklarını öne sürmek olmuştur.

Mukayese arayışından kesin olarak vazgeçtikleri ve bu yüzden “rölativist” oldukları için, Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars ve Davidson'da bulduğumuz bilgiyi ve anlamı holistik, anti-temel arayıcı, pragmatist açıdan ele alma tarzı, pek çok filozof için aynı ölçüde mütecaviz ve tahkir edicidir. Bilgi-iddialarını yargılamak amacıyla ortak bir esas olarak hizmet edecek temellerin varolduğunu reddettiğimiz takdirde, rasyonalitenin gardiyanı olarak filozof nosyonu tehlikeye düşer. Daha genelde, epistemoloji gibi bir şeyin olmadığını ve sözün gelişi empirik psikoloji ya da dil felsefesi gibi onun yerini alacak hiç bir temsilcisinin de bulunmadığını söylersek, rasyonel uzlaşma ve uzlaşmazlık gibi bir şeyin varolmadığını söyleyen biri gibi görünebiliriz. Holistik teoriler herkese kendisine has küçük bütünler –kendi küçük paradigması, kendi küçük pratiği, kendi küçük dil-oyunu– inşa etme izni verir ve dolayısıyla çok yavaş ilerler.

Öyle sanıyorum ki, epistemolojinin ya da ona uygun bir hâlef-disiplinin kültür için zorunlu olduğu görüşü, filozofların oynayabileceği iki rolü birbirine karıştırmıştır. İlki, herşeyi bilen diletant (diletante), çok yönlü-pragmatik, farklı söylemler arasında Sokratik arabulucu rolüdür. Bu arabulucunun salonunda hermetik düşünürler, tâbir caizse, kendi-içine kapalı pratiklerin büyüleriyle yaşarlar. Disiplinler ile söylemler arasındaki uzlaşmazlıklar sohbetin/söyleşinin akışı içinde çözümlenir ve aşılır. İkinci rol, herkesin ortak temelini bilen kültürel denetçinin – insanların içinde yaşadıkları nihaî kontekst (Formlar, Zihin, Dil) hakkında her şeyi bildiği için, kendilerinin ne yaptıklarını bilip bilmemelerinin hiç bir önemi bulunmaksızın, başkalarının gerçekte ne yaptığını bilen Platoncu filozof-kralın – rolüdür. İlk rol hermeneutiğe ikincisi epistemolojiye uygun düşer. Hermeneutik mümkün bir sohbetteki/söyleşideki ilişkileri – sohbetin konuşan muhataplarını bir araya getiren hiçbir disipliner matriksin bulunmadığını varsayan, fakat sohbet/söyleşi devam ettiği sürece uzlaşma umudunun hiç bir zaman kaybolmayacağı bir sohbetteki/söyleşideki ilişkiler – olarak görür. Bu umut önceden varolan ortak temelin keşfi için beslenen bir umut değildir; tersine *sadece* uzlaşma umudu ya da en azından heyecan verici ve yararlı bir uzlaşmazlık umududur. Epistemoloji uzlaşma umudunu, muhatap konuşucularının bilmedikleri, fakat onları ortak bir rasyonalitede biraraya getiren ortak bir temelin varoluşunun göstergesi olarak görür. Hermeneutiğe göre rasyonel olmak, epistemolojiden – sohbete yapılan tüm katkıların yerleştirilmesi gereken özel bir terimler takımının varolduğunu düşünmekten – kaçınmaya ve konuşan kişinin jargonunu kendi jargonuna tercüme etmekten ziyade geliştirmeye istekli olmaktır. Epistemolojiye göre rasyonel olmak, eğer tartışma mümkün hale gelecekse, bütün katkıların tercüme edilmesi gereken doğru terimler dizisini bulmaktır. Epistemolojiye göre sohbet/söyleşi zımnî araştırmadır. Hermeneutiğe göre ise araştırma sıradan sohbettir/söyleşidir. Epistemoloji, katılımcıları Oakeshott'un *universitas* [bütün, total, evren, dünya, çev] dediği şey etrafında bir araya gelmiş ki-

şiler – ortak bir amaca ulaşmak için ortak çıkarların bir araya getirdiği bir grup – olarak görür. Hermeneutik ise Oakeshott'ın *societas* diye adlandırdığı şey etrafında toplanmış kişiler – hayatları boyunca yolları beraber kat eden, ortak bir temel bir yana ortak bir amaçtan çok nezaketin bir araya getirdiği kişiler – olarak görür.²

Bu ideal karşıtları sembolize etmek için *epistemoloji* ve *hermeneutik* terimlerini kullanmam zorlama görünebilir. Holizm ile “hermeneutik daire” arasındaki bağlantılara dikkat çekerek bunu gerekçelendirmeye çalışacağım. Tam ve kusursuz temsil olarak bilgi nosyonu, kendisini, doğal olarak bazı temsillerin, bazı ifadelerin, bazı süreçlerin “temel”, “ayrıcalıklı” ve “temel kurucu” olduğu anlayışına borçludur. Önceki bölümlerde ayrıntılı olarak ele aldığım bu nosyona yöneltilecek eleştiriler, şu formdaki holistik argümanlarla desteklenir: temel unsurları, bu unsurların içinde vuku bulduğu yapının tümünün apriori bilgisi temeli dışında, izole edemeyiz. Bu yüzden “tam ve kusursuz temsil” (bire bir) nosyonunu bir pratiğin başarılı icrasının yerine ikame edemeyiz. Unsurlar arasında yapacağımız tercihi, pratiğin unsurların “rasyonel yeniden inşasıyla” “meşrulaştırılması” değil, söz konusu pratiğe ilişkin anlayışımız dikte eder. Bu holist argüman çizgisi “hermeneutik daireden” hiçbir zaman kaçamayacağımızı ifade eder – yani, parçalarını anlayıncaya kadar bütünün nasıl işlediği hakkında bir kavrayışa ulaşamayacak olsak bile, yabancı bir kültürün, pratiğin, teorinin, dilin ya da başka herhangi bir şeyin parçalarını, bütünün nasıl işlediğini anlamadıkça anlayamayacağımızı. Bu yorum nosyonu, anlamaya varmanın bir gösteriyi izlemekten çok, bir kişiyi yakından tanımaya benzediğine imada bulunur. Her iki durumda da, belirli ifadelerin ya da başka olayların nasıl karakterize edileceği hakkındaki tahminler ile şimdiye kadar yabancı olan şey konusunda kendimizi tedricen huzurlu hissedinceye kadar durumun tümü hakkındaki tahminler arasın-

2 Karş., “On the Character of a Modern European State”, Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford, 1975).

da tereddüde düşeriz. Temeller üstüne inşa edilmiş bir yapı olarak kültür nosyonu yerine bir sohbet/söyleşi olarak kültür nosyonu, bu hermeneutik bilgi anlayışıyla harfiyen örtüşür; çünkü yabancılarla sohbele açık olma, modelleri taklit ederek yeni bir değer ya da beceri kazanmak gibi, ἐπιστήμη (episteme, çev.) değil, φρόνησις (phronesis, çev.) meselesidir.

Hermeneutik ile epistemoloji arasındaki ilişkiyi ele almanın alışıldık yolu, kültürü – (rasyonaliteye karşı yükümlülüklerimizi yerine getirdiğimiz unsur) epistemoloji ile başka her şeyden sorumlu hermeneutik arasında – bölüştürmek gerektiğini öne sürmektir. Böyle bir bölüştürmenin ardında yatan fikir, dar anlamda bilginin – ἐπιστήμη (episteme, çev.) – bir λόγος (logos, çev.)’a sahip olması gerektiği ve bizi λόγος’a yalnızca bir ölçme/mukayese yönteminin keşfinin götürebileceğidir. Aynı kriterlerle mukayese edilebilirlik fikri, “hakiki idrak/bilme-kavrama” nosyonunun ayrılmaz parçasıdır; öyle ki “yalnızca bir zevk” ya da “kanat meselesi” olan şey epistemolojinin sorumluluğuna girmeyebilsin ve aksi durumda epistemolojiyi ölçülemez/mukayese edilemez kılan şey ise, salt “sübjektif” bir şey olarak damgalanabilsin.

Bilgiye epistemolojik davranışçılığın telkin ettiği pragmatist yaklaşım, ölçülebilen/mukayese edilebilen söylemler ile edilemeyenler arasındaki çizgiyi sadece “normal” ve “normal olmayan” söylem arasındaki çizgi – Kuhn’un “normal” ve “devrimci” bilim arasındaki ayrımını genelleştiren bir ayrım – olarak yorumlar. “Normal” bilim, hangi açıklamanın fenomenlerin iyi bir açıklaması sayılacağı ve hangi çözümün bir problemin çözümü olacağı konusundaki bir arkaplan mutabakatı önünde problem çözme pratiğidir. “Devrimci” bilim yeni bir açıklayıcı “paradigmanın” ve dolayısıyla yeni problemler takımının ortaya çıkışıdır. Normal bilim gerçek hayata, epistemologların rasyonel olmanın ne olduğuyla ilgili anlayışlarına yakın olduğu kadar yakındır. Herkes başkalarının söylediği şeylerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda uzlaşır. Daha genelde, normal söylem, ancak bir katkı sayılan şeyin, herhangi bir soruya verilecek iyi bir

cevap olarak görülen şeyin, bu cevaba yönelik uygun bir argümanın ya da iyi bir eleştiri olarak kabul edilen şeyin ne olduğu konusunda üzerinde-uzlaşmış konvansiyonlar takımı dahilinde yürütülen şeydir. Normal olmayan söylem, insan bu konvansiyonlardan habersiz ya da onları bir tarafa bırakan kişinin söylemine katıldığı zaman vuku bulan şeydir. *Επιστημη* (episteme, çev.) normal söylemin – diğer katılımcıların da “rasyonel” saydıkları ve tüm katılımcılarınca doğruluğunda uzlaşılan ifade türü – ürünüdür. Saçmadan entelektüel devrime kadar herhangi bir şey anormal söylemin ürünü olabilir ve tahmin edilemez olanın ya da “yaratıcılığın” incelenmesine hasredilmiş bir disiplin dışında onu inceleyebilecek hiç bir disiplin yoktur. Fakat hermeneutik anormal söylemin normal bir söylemin görüş noktasından incelenmesidir – hakkında hala tanımlayamayacak ve dolayısıyla epistemolojik yorumunu yapamayacak kadar şüpheye kapıldığımız aşamada olup-bitmekte olan şeyi anlamlı kılma teşebbüsüdür. Hermeneutiğin bir takım normları kaçınılmaz şekilde sorgusuz sualsiz kabul etmesi, şimdiye kadar, onu “Whigleştirmiştir.” Fakat o indirgeyici olmayan bir tarzda ve şeylere yeni bir bakış açısı getirme umuduyla ilerlediği ölçüde Whigliğini aşabilir.

O halde, bu görüş noktasından epistemolojinin ve hermeneutiğin kendilerine has alanları arasındaki sınır çizgisi, ne “doğa bilimleri” ile “insan bilimleri”, ne olgu ile değer ne teori ile pratik ne de “objektif bilgi” ile değersiz (squishier) ya da daha şüpheli bir şey arasındaki farklılık sorunudur. Farklılık kesinlikle âşına olma sorunudur. Vuku bulan şeyi mükemmelen anladığımız fakat onu genişletmek, kuvvetlendirmek, öğretmek veyahut “temellendirmek” amacıyla kodlamak istediğimiz yerde epistemolojik oluruz. Vuku bulan şeyi anlayamadığımız, fakat onu *pervasızca* “Whigci” addetmek yerine anlayamadığımızı dürüstçe kabul ettiğimiz yerde hermeneutik olmamız gerekir. Bu demektir ki, yalnızca araştırma (ya da, daha genelde söylem) pratikleri üzerinde önceden uzlaştığımız yerde epistemolojik mukayese edilebilirliğe ulaşabiliriz – “akademik” sanatta, “skolastik” felsefede ya da “parlamentar” politikada ne kadar kolay şekilde ulaşabiliyorsak “nor-

mal” biliminde de o kadar kolayca ulaşabiliriz. Ona “insan bilgisinin doğası” hakkında bir şeyler keşfettiğimiz için değil, sadece bir pratik onu mümkün kılan – ve nasıl parçalara ayrılacağı konusunda bir konsensusa ulaşmaya imkân verecek ve ayırt edilmelerini görece kolaylaştıracak – konvansiyonları yeterince uzun süre yaşattığı için ulaşabiliriz: Nelson Goodman indüktif ve dedüktif çıkarımın kurallarını, alışkanlık yoluyla kabul ettiğimiz çıkarımların neler olduğunu bularak keşfettiğimizi söylemiştir;³ öyleyse bu genelde epistemoloji için de geçerlidir. Bu kültür alanları “normal” olduğunda, teolojide ya da ahlakta veyahut edebiyat eleştirisinde hiçbir ölçülebilirliğe/mukayeseye ulaşma güçlüğü yaşanmaz. Belli dönemlerde deneycilerin tam ve kusursuz gözlemler yapmaya ya da kesin ölçümlerde bulunmaya muktedir olduklarını belirlemek ne kadar kolay olmuşsa, eleştirmenlerin bir şiirin değerinin “tam algısına” sahip olduklarını belirlemek de o ölçüde kolay olmuştur. Diğer dönemlerde – sözün gelişi, Foucault’nun Avrupa’nın yakın zamanlardaki entelektüel tarihinde tespit ettiği “arkeolojik katmanlar” arasındaki geçişler sırasında – bilim adamlarının fiilen akla uygun açıklamalar sunduklarını bilmek, ressamların ölümsüzlüğe yazgılı olduklarını bilmek kadar zor olabilir.

2. Kuhn ve Aynı Ölçüye Vurulamazlık/Mukayese Edilemezlik

Yakın zamanlarda, epistemolojinin hermeneutiğe karşıt birşey olarak epistemolojinin imkânı konusundaki tartışmalar T. S. Kuhn’un eserlerinin bir sonucu olarak yeni bir somutluk kazandı. Onun *Structure of Scientific Revolutions* [*Bilimsel Devrimle-*

3 Nelson Goodman’ın mantığa yönelik pragmatist tavrı, ayrıca “hermeneutik daire” denilen şeyin ele alındığı bir pasajda da çok güzel bir şekilde özetlenmiştir: “bu apaçık şekilde dairesel görünür....Fakat bu daire erdemli bir dairedir...Bir kural, kabul etmeye isteksiz olduğumuz bir çıkarımla sonuçlanıyorsa düzeltilir; bir çıkarım, düzeltmeye isteksiz olduğumuz bir kuralı ihlal ediliyorsa reddedilir.” (*Fact, Fiction and Forecast*, Fact, Fiction and Forecast [Cambridge, Mass., 1955], s.67.)

rin Yapısı]'ı, Wittgenstein'in standart epistemolojiye yönelttiği eleştirilere çok şey borçludur; fakat kitap bu eleştirileri yeni bir tarzda ortodoks düşünceye taşımak amacıyla kullanmıştır. Aydınlanma ve özellikle Kant'tan bu yana fizik bilimleri, kültürün geri kalanının kendisine dayanılarak ölçüldüğü bilgi paradigması olarak görülmüştür. Kuhn'un bilim tarihinden yola çıkarak anlattığı dersler, fizik bilimlerindeki ihtilafın, Aydınlanmanın iddia ettiği şeye değil, (bir eylemin uygunsuzluğu, iş arayan bir kişinin vasıfları, bir şiirin değeri, yasamanın arzu edilebilirliği konusundaki) gündelik sohbete/söyleşiye benzer olduğunu öne sürüyordu. Kuhn özellikle de, bilim felsefesinin bilimsel teoriler arasında tercihte bulunulmasını sağlayacak bir algoritma oluşturup oluşturmadığını sorguluyordu. Bu husustaki şüphe Kuhn'un okuyucularının, bilimden hareketle epistemolojinin, "idrake dayalı" ya da "rasyonel" olduğu ölçüde büyük oranda insani söylemden müteşekkil bir şey olarak da düşünülen ortak temeli keşfederek, kültürün geri kalanının dışında işleyip işlemediği sorusu konusunda iki misli kuşku duymasına yol açmıştır.

Kuhn'un bilimde vuku bulan "devrimci" değişmeye ilişkin verdiği örnekler, bizzat kendisinin ifade ettiği üzere, hermeneutiğin daima kendine tahsis ettiği türden durumların – bilim adamının onu hakkıyla anladığımıza inanmamızı engelleyecek kadar aptalca görünen şeyler dediği durumlar – örnekleri olmuştur. Kuhn öğrencilere şu maksimi sunduğunu söyler:

Önemli bir düşünürün eserlerini okurken ilk önce metindeki apaçık saçmalıklara bakın ve kendinize zeki bir adamın bunları nasıl yazabildiğini sorun. Bir cevap bulduğunuzda...pasajlar anlaşılır ve anlamlı hale geldiğinde, o zaman önceden anladığınızı düşündüğünüz daha merkezi pasajların anlamlarının değiştiğini fark edebilirsiniz.⁴

Kuhn bu maksimin "bilinçli ya da değil, hepsi de hermeneutik yöntemin uygulayıcıları" olan tarihçilere söylenmesinin gereksiz olduğunu söyler. Ancak Kuhn'un böyle bir maksime baş-

4 T.S.Kuhn , *The Essential Tension* (Chicago,1977),s.xii.

vurması, epistemolojik gelenek içinde çalışan, sözün gelişi Aris-
toteles ile Newton'ı aynı kriterlere göre mukayese edilebilir hale
getiren nötr bir şemaya (“gözlem dili”, “birleştirici yasalar”, vb)
göre düşünmekle yükümlü bilim filozofları için tedirgin ediciy-
di. Onlar böyle bir şemanın hermeneutik tahminde bulunmayı
gereksiz hale getirdiğini düşünüyorlardı. Kuhn'un başarılı bir
açıklamanın farklı paradigmlarına sahip ya da aynı disiplinler
matriksi paylaşmayan veya her ikisinin de geçerli olduğu⁵ bilim
adamlarının oluşturduğu gruplar arasında mukayese edilebilirli-
ğin olmadığı iddiası, pek çok filozofa bilimde teori-seçimi nos-
yonunu tehlikeye sokan bir iddia gibi göründü. Çünkü “bilim
felsefesi” – mantıkçı empiristler arasına “epistemoloji” adı altın-
da örtülü şekilde devam ediyordu – kendisini, teori-seçimi için
algoritma temin eden bir şey olarak tasarlamıştı.

Bununla birlikte, Kuhn'un *post factum* ve Whigci bir algo-
ritmanın (bilimsel bir tartışmada epistemolojiyi kazanan tarafın
vokabüleri ya da varsayımları temelinde tesis eden bir algoritma)
dışında muhtemel hiç bir algoritmanın bulunmadığı iddiası, onun
“idealist-izlenimi bırakan” ilâvesiyle (Kuhn'un *Bilimsel Devrim-
lerin Yapısı*'na yazdığı ek söylemek istediği şeyi) belirsizleşmiş-
ti. İçinde farklı teorilerin taraftarlarının kendi kanıtlarını sunduk-
ları “nötr gözlem dilinin” teoriler arasında karar vermede pek az
katkıda bulunduğunu söylemek bir şey, taraftarların “farklı şey-
ler gördükleri” ya da “farklı dünyalarda yaşadıkları” için böyle
bir dilin bulunmadığını söylemek ise başka bir şeydir. Kuhn, ta-
lihsiz bir şekilde, tesadüfen bu son türde şeyler söyledi ve filo-
zoflar onlara saldırdı. Kuhn “bir paradigma ile birlikte değişen
şeyin yalnızca bilim adamının çevrenin ve algılama aygıtlarının
doğasının nihaî şekilde sabit hale getirdiği gözlemlere ilişkin yo-
rumu” olduğu iddiasına karşı çıkmak istiyordu.⁶ Fakat bu iddia

5 Bkz., *The Structure of Scientific Revolutions*' da harmanlanmış fakat şu an için ayrılmış –
ulaşılacak sonuç olarak “paradigma” ile “disipliner matriks” olarak paradigma – “paradigma-
nın” iki “merkezi” anlamı arasında Kuhn'un yaptığı ayrım için, “Second Thoughts on Pa-
radigms”.

6 T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ikinci basım. (Chicago, 1970), s.120.

sadece gözlemin sonuçlarının her zaman her iki taraf için de (“daha karanlık görünen sıvı”, “sağa dönmüş pusula ibresi” ya da icabında “kırmızı işte şimdi burada”) kabul edilebilir terimlerle ifade edilebileceği anlamına geliyorsa, zararsız bir iddiadır. Kuhn böyle zararsız bir dilin kullanılabilirliğinin, bir algoritma-ya bağlı jüri heyetinin suç ya da suçsuzluk konusunda karar vermesi dışında, bir algoritmaya bağlı teoriler arasında şu ya da bu yönde karar vermeye hiç bir suretle yardımcı olmayacağını göstermekten memnuniyet duymuş olmalıdır. Buradaki problem, nötr dil ile eldeki mesele hakkında karar vermede yararlı biricik dil arasındaki gediğin “anlam postülalarıyla” ya da geleneksel empirist epistemolojinin başvurduğu diğer mitolojik varlıklarda herhangi birine “müracaat edilerek” kapatılamayacak kadar büyük olmasıdır.

Kuhn’un bu epistemolojik projeyi tümüyle ıskartaya çıkarması gerekiyordu. Fakat bunu yapmak yerine, “geleneksel epistemolojik paradigma için geçerli bir alternatif”⁷ aradı ve “en azından ‘sonradan [devrimden sonra] farklı bir dünyada yaşayan bilim adamı’ benzeri ifadeleri anlamlı ve anlaşılır kılmayı öğrenmek zorunda olduğumuzu” söyledi. Aynı zamanda “Aristoteles ve Galileo’nun yuvarlanan taşlara baktıkları zaman, ilkin sınırlı düşünüş, ikincileyin ise sarkaç gördükleri” ve “sarkaçların gestalt değişimine/algı kalıbı değişimine-yolaçan-paradigma türünde bir şey yoluyla varlık kazandıkları” iddialarını anlaşılır kılmak zorunda olduğumuzu düşündü. Bu fikirlerin talihsiz sonucu, sallanan sarkacı bir kez daha realizm ile idealizm arasına yerleştirmek oldu. Kendimizi geleneksel empirizmin karıştırmalarına karşı korumak için, söz konusu gestalt değişimine, müdahil bir çıkarımda bulunmadan, duyuşal uyaranlara sarkaçlarla ilgili fikirlerle karşılık verebilir hale geldiği olgusundan daha fazla ihtiyacımız yoktur. Kuhn “Descartes tarafından yürürlüğe konulan ve aynı zamanda Newtoncu dinamik olarak geliştirilen bir paradig-

7 Bu paragrafta Kuhn’dan yapılan bu ve diğer bütün alıntılar ibid., ss.120-121.

manın” alaşağı edilmesi gerektiğini söylerken haklıydı; fakat Kuhn, başarılı ayna tutmanın realist yorumunun yerini alacak yegane adayın ayna tutulan dünyanın idealistik şekillendirilebilirliği mealindeki idealist yorum olduğu yolundaki Kantçı nosyonun “felsefî paradigma” sayılan şeye ilişkin anlayışını belirlemesine izin verdi. Gerçekten de, eğer dil seçimimizle kirlenmemiş *gerçek* verilere ulaşabileceksek, rasyonel tercihi “temellendirmemiz” gerektiği önerisiyle birlikte “veri ve yorum” nosyonunu da terk etmeliyiz. Ancak bu nosyondan, epistemolojide idealist olarak değil, davranışçı olarak kurtulabiliriz. Hermeneutik, liberal politik düşüncenin yeni bir egemenlik paradigması gerektirdiğinden daha fazla yeni bir epistemolojik paradigmaya ihtiyaç duymaz. Hermeneutik, daha ziyade, artık epistemolojik olmadığı-mızda ulaşacağımız şeydir.

Kuhn’un tesadüfi “idealizmini” bir tarafa bırakarak, yalnızca Kuhn’un teori-seçiminde kullanılabilir hiç bir algoritmanın bulunmadığı iddiasına odaklanabiliriz. Bu, eleştirmenlerinin onun her bilim adamına kendi paradigmasını tesis etme ve bu yolla objektivite ve rasyonaliteyi kendi paradigmasına göre tanımlama iznini verdiğini iddia etmelerine yol açtı – bu eleştiri, yukarıda söylediğim gibi, alışıldık bir şekilde holistik, temel-arayıcı olmayan bir bilgi teorisine yöneltilmiş bir eleştiriydi. Bu yüzden Kuhn şöyle yazmıştır:

Bilim adamı bir paradigmayı öğrenirken, hemen her zaman kaçınılmaz bir karışım halinde, teoriyi, yöntemleri ve aynı zamanda standartları da öğrenir.....

Bu gözlem....bize rakip paradigmalar arasında yapılacak tercihin neden mütemadiyen normal bilimin kriterine başvurularak çözülemeyecek sorunlar doğurduğunun ilk apaçık göstergesini sağlar....Rakip standartlar sorunu gibi, [bu sorunlar]da yalnızca tümüyle normal bilimin dışında bulunan kriterlere göre çözülebilir ve paradigmayı en açık biçimde devrimci tartışmalara açan şey de bu haricî kriterlere başvurudur.⁸

8 Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1.basım. (Chicago, 1961), ss.108-109.

Ve Scheffler gibi eleştirmenler, onu, çoğu kez şu şekilde serh etmişlerdir:

.....rakip paradigmaların mukayeseli değerlendirmesi çok makul biçimde, en azından bir dereceye kadar, ikinci-düzey tartışmaya elverişli paylaşılmış standartlara göre düzenlenmiş....ikinci bir söylem düzeyinde gerçekleşen bir müzakere süreci olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, zikredilen pasaj ikinci-tür standartların paylaşılmasının imkânsız olduğunu telkin eder. Çünkü bir paradigmayı kabul etmek yalnızca teori ve yöntemleri değil, aynı zamanda paradigmayı rakipleri karşısında haklı kılmaya hizmet edecek kriterleri yöneten standartları da kabul etmektir.....Paradigma farklılıkları bu yüzden ikinci düzeydeki kriter farklılıklarındaki kaçınılmaz artışı yansıtır. Buradan, her paradigmanın aslında kaçınılmaz olarak kendi kendini-meşrulaştırdığı ve paradigma tartışmalarının objektiviteden yoksun olduğu sonucu çıkar: bir kez daha bilim cemaati içindeki paradigma değişimlerinin nihai karakterizasyonu olarak rasyonel-olmayan ihtidalar sürükleniyor görünüyoruz.⁹

“Paradigma farklılıklarının bu yüzden.....kaçınılmaz artışı yansıttığını” öne sürmek kesinlikle mümkündür; fakat Kuhn aslında bunu öne sürmemiştir. O sadece meta-söyleme bu tür bir yansımanın normal bilim içindeki ihtilafların çözümünü değil, paradigma değişimi ihtilaflarını çözmeyi daha da güç hale getirdiğini söylemiştir. Şimdiye kadar, Scheffler gibi eleştirmenler, uzlaşmaya varamamış değillerdi; gerçekten de, Kuhn’un dikkat çektiği üzere, “bilim filozoflarının büyük çoğunluğu geleneksel olarak ulaşılamaz bir ideal olarak peşinde koşulan bir algoritma türünü kabul ederler”.¹⁰ Kuhn’u eleştirmenlerinden ayıran biricik gerçek sorun, bilimlerdeki paradigma değişimleriyle ilgili olarak vuku bulan “müzakereye dayalı süreç” (Kuhn’un *The Copernican Revolution* [Kopernik Devrimi]’da gösterdiği şekliyle bir yüzyılı aşan türde bir süreç) türünün, sözün gelişi, *ancien regi-*

9 Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1967), s.84.

10 Kuhn, *Essential Tension*, s.326.

me'den burjuva demokrasisine ya da Augustine'den Romantiklere geçişle ilgili olarak vuku bulan müzakereye dayalı süreçten farklı türde bir süreç olup olmadığıdır.

Kuhn teoriler arasındaki tercih kriterlerinin (hermeneutik problemlerin ortaya çıkmayabileceği normal bilim içinde bile) “seçim yapmayı belirleyen kurallar olarak değil, seçim yapmayı etkileyen değerler olarak iş gördüğünü” söyler. (s.321) Eleştirmenlerinin büyük kısmı bu hususta bile mutabıktırlar; fakat can alıcı sorunun, “müzakereye dayalı sürecin” sahneye çıkmasına izin vermeyen “konu dışı mülahazalara” (bilimin teoloji üstündeki etkisi, hayatın yeryüzündeki geleceği vb gibi) karşıt olarak, bu seçimi etkileyen bir spesifik *bilimsel* değerler dizisi bulup bulamayacağımız sorunu olduğunda ısrar ederler. Kuhn bu kriterleri, “kesinlik ve kusursuzluk, tutarlılık, kapsam, basitlik ve yararlılık” (s.322) – aşağı yukarı bir standartlar listesidir – olarak tespit eder ve seçimimizi etkileyen bu değerler dışında herhangi bir değere izin vermenin “bilimsel olmadığını” söyleme ayarısına kapılabiliriz. Fakat bu farklı kriterlerin yaratacağı tatminler arasında denge kurmak sonu gelmez bir rasyonel tartışmaya yol açar. Kuhn’un söylediği gibi;

Tarihçi hemen her zaman [yeni bir teoriye] direnmeyi mâkul bulmayan insanlarla – sözün gelişi, papazlar – karşılaşabilecek olsa da, onlar bunu yaptıkları sürece, direnişin hangi noktada mantıksız ya da bilim dışı hale geldiğini bulamazlar.¹¹

Ancak, bu durumda Kardinal Bellarmine’in Kopernikçi teoriye karşı geliştirdiği mülahazalarının – gökyüzü sisteminin Kutsal Kitaba dayanan tasvirleri – “mantıkdışı ya da bilim dışı” olduğunu söylemenin bir yolunu bulabilir miyiz?¹² Bu yol, bel-

¹¹ Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, ikinci basım., s.159.

¹² Bellarmine’in Kopernikçi teoriye sofistike itirazlarının tarihsel rolü Giorgio de Santillana tarafından *The Crime of Galileo*da (Chicago, 1955)’da açıklanmıştır. Bellarmine’in konunun önemi Michael Polanyi tarafından *Personal Knowledge*’da (Chicago, 1958) tartışılmıştır.

ki de, Kuhn ve eleştirmenleri arasındaki savaş hattının en keskin şekilde çizilebileceği noktada bulunmaktadır. On yedinci yüzyılın bir “filozof” olmanın ne demek olduğu nosyonu ve Aydınlanmanın “rasyonel” olmanın ne demek olduğu nosyonu, Galileo’nin mutlak suretle doğru ve haklı, kilisenin ise yanlış ve hatalı olması sonucunu doğurur. Burada rasyonel uzlaşmazlığın yerinin olmadığını – yalnızca akıl ve hurafe arasındaki siyah-ve-beyaz kavgasından dolayı değil – öne sürmek tam da “felsefe” nosyonunu tehlikeye atmak demektir. Çünkü bu Galileci ve Newtoncu mekaniği paradigma olarak kabul eden bir “keşif yöntemi” bulma nosyonunu tehlikeye atar.¹³ Bütün bir karşılıklı birbirini takviye edici fikirler kompleksi – bilimlerden farklı bir metodolojik disiplin olarak felsefe, mukayesenin gerçekleştirilmesi olarak epistemoloji, mukayeseyi mümkün kılan ortak temel olarak rasyonalite – Bellarmine hakkındaki soru, negatif bir şekilde cevaplandırıldığı takdirde tehlikeye girer.

Kuhn bu soruna açık bir cevap vermez; fakat yazıları negatif bir cevap lehine bir argüman cephaneliği sağlar. Her ne olursa olsun, bu kitabın argümanı da negatif bir cevabı imâ etmektedir. Bu can alıcı mülâhaza, bilim ile teoloji arasında, gökyüzünü doğru anlamak “bilimsel” bir değer, kiliseyi ve Avrupa’nın genel kültürel yapısını korumak ise “bilimdışı” bir değer olacak şekilde nasıl bir sınır çizgisi çekileceğini bilip bilmediğimizdir.¹⁴ Di-

13 Mekanik, “modern felsefenin” kurucuları tarafından iki anlamda paradigma olarak kabul edilmişti. Bir yandan, “hakikati keşfetme yöntemi” Newton’un takipçisi olduğu ya da en azından Newtoncu sonuçlar ortaya koyan bir metot olmalıydı. Diğer yandan, Locke gibi yazarlarda, Newtoncu mekanik “iç alanın” (Reid ve Ryle tarafından hicvedilen “para-mekanik” zihinsel işlemler) mekanizması için de bir modeldi.

14 Aynı türde bir başka örnek, kültür alanları arasındaki geleneksel ayrımın “objektivitesi” hakkında Marksist eleştirmenlerin yönelttikleri sorudur. Sözün gelişi Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1964) adlı kitabının 6. ve 7. Bölümlerine bakınız. Daha somut olarak, “bilimsel” zekanın kalıtımsallığını doğru anlamamanın bilimsel değerini, ırkçılığı önlemeye çalışma yönündeki “politik” değerden ayırmanın açık bir yolunun bulunup bulunmadığını sorabiliriz. Öyle sanıyorum ki Marcuse Aydınlanmanın entelektüel (“burjuva”) araçlarının büyük kısmının bu ayrımın yapılmasını gerekli kıldığını söylerken haklıdır. Ancak, Marcuse’den farklı olarak bu aracın – epistemoloji merkezli “temel arayıcı” felsefenin – bir parçası elden çıkarıldıktan sonra bile, bu ayrımı muhafaza edebileceğimizi umut ediyorum.

siplinler, inceleme nesneleri ve kültürün parçaları arasında sınır çizgileri bulunduğu tezi etrafında bir araya gelemeyeceğimiz argümanının bizatihi kendisi yeni müstakil tezlerce tehlikeye atılmıştır. Bu argüman “kapsam”–yukarıda listesi sunulan teoriler için gerekli standartlardan biridir – kriterinin kapsamı bakımından ele alınabilir. Bellarmine Kopernikus’ın teorisinin kapsamının düşünülebilenden daha dar olduğu fikrindeydi. O Kopernikçi teorisinin muhtemelen yalnızca, söz gelimi denizcilikle ilgili amaçlar ile diğer pratik yönelimli göksel hesap türleri için geliştirici bir aygıt olduğunu öne sürdüğünde, söz konusu teorisinin, kendine has sınırları içinde, tam, tutarlı, basit ve muhtemelen başarılı olduğunu bile kabul ediyordu. Bellarmine, bu teorisinin bundan daha geniş kapsama sahip bir teori olarak düşünülmemesi gerektiğini ifade ettiğinde, gökyüzünün kabaca Batlamyusçu olduğuna inanmanın mükemmel bağımsız (Kutsal) kanıtına sahip olduğumuzu söyleyerek kendi görüşünü savunmuştu. Kanıtını bir başka alandan mı sağlamıştı ve onun kapsamı planlı bir şekilde sınırlandırması bu yüzden mi “bilim dışı” idi? Kutsal kitabın göklerin konumlanma tarzları için mükemmel bir kanıt kaynağı olmadığını ne belirleyecektir? Bir yığın şey, özellikle de Aydınlanmanın Hristiyanlığın genellikle yalnızca papazlık sanatı olduğu şeklindeki hükmü. Ancak Bellarmine’in – çoğu Kutsal Kitabın Tanrının sözü olduğunu düşünen – çağdaşları Bellarmine’e ne söylemeyi tasarlıyorlardı? Onların söyledikleri şey, başkaca şeyler arasında, Kutsal Kitaba bağlılığın Kutsal Kitabı yorumlamakta kullanılan çeşitli arazi (şözün gelişi, Aristotelesçi ve Batlamyusçu) nosyonlara bağlılıktan ayrı olduğuydu. (Bu, on dokuzuncu yüzyıl liberal rahiplerinin, daha sonra Yaratılış ve Darwin hakkında söyledikleri türde bir şeydi) Bu argümanların hepsi, liberal birinin Kutsal Kitap hermeneutiğinin meşru şekilde nasıl konu dışı hale gelebildiği ile ilgili miydi? Onlar, tâbir caizse, Kutsal Kitabın (ve dolayısıyla kilisenin) kapsamını daraltma teşebbüsleri – Bellarmine’in Kopernikus’ın kapsamını daraltma teşebbüsüne gösterilen karşı tepki – idi. Bu yüzden Bellarmine’in (ve ister istemez Galileo’nin savunucularının) konuyla ilişkisz

“bilim dışı” mülahazalar sunup sunmadığı sorununun, bir ifadenin bir başkasıyla ilişkisini belirlemenin daha önce bir yolunun bulunup bulunmadığı sorunu, yani ne türde kanıtların gezegenlerin hareketleriyle ilgili önermelerin kanıtları *olduğunu* belirleyen (Foucault’nun terimini kullanmak gerekirse) bir “şebeke/izgara” sorunu olduğu anlaşılıyor.

Açıkça dile getirmek gerekirse, çıkarmak istediğim sonuç, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya çıkan “şebekeye” on yedinci yüzyılın başında, Galileo’nin yargılandığı dönemde başvurulmuş şebeke olmadığıdır. Ayrıntılı olarak görüşülüp bir karara varılmadan önce, “keşfedilmiş” hiç bir makul epistemoloji; insan bilgisinin doğasına dair hiç bir inceleme yoktu. “Bilimsel” olması gereken şey nosyonu şekillenme süreci içindeydi. İnsan Galileo ve Kant’a ortak değerleri – ya da muhtemelen rakip değerler dizisini – onayladığı takdirde, Bellarmine gerçekten de “bilim dışı” hale gelir. Fakat, elbette, pek çoğumuz (Kuhn dahil, fakat muhtemelen Feyerabend hariç) bu değerleri onaylamaktan mutluluk duyarız. Biz, bilim ile din, bilim ile politika, bilim ile sanat, bilim ile felsefe ve benzeri şeyler arasında keskin ayrımlar yapmanın önemiyle ilgili üç yüzyıllık bir retoriğin varisleriyiz. Avrupa kültürünü bu retorik şekillendirdi. O bizi bugün neyse o yaptı. Epistemoloji ya da bilim tarihi yazımı içinde bu retoriği savunmak konusunda pek az zihni karışıklık olduğu için şanslıyız. Fakat bu ayrımlara bağlılığımızı ilan etmek, onları benimsemek için “objektif” ve “rasyonel” standartların bulunduğunu söylemek anlamına gelmez. Deyim yerindeyse, tartışmayı, Galileo kazandı ve biz tümüyle “modern felsefenin” bu zaferin sonucu olarak geliştirdiği ortak bir alakalı–alakasız “şebeke” temeli üzerinde duruyoruz. Ancak Bellarmine–Galileo meselesinin Krensky ve Lenin arasındaki ya da Royal Akademi (*takriben* 1910) ve Bloomsbury arasındaki meseleden “türce farklı bir mesele olduğunu” gösterecek olan nedir?

Bahis konusu “türce farklılık” nosyonunu, mukayese edilebilirlik nosyonuna dönerek açıklayabilirim. Arzulanan bu ayrım

Bellarmino-Galileo ihtilafının mâkul herhangi bir tarafsız gözlemcisinin, konuyla ilgili bütün mülahazaları dikkate alarak, Galileo'nun tarafında yer aldığını, oysa makul insanların zikrettiğim diğer meseleler hakkında yine de farklı fikirlere sahip olduklarını söylememize izin veren bir ayırmadır. Gayet tâbii, bu sadece bizi Bellarmine'in başvurduğu değerlerin tümüyle “bilimsel”, duruşunun “tarafsız” ve kanıtının “konuyla ilişkili” sayılıp sayılamayacağı sorunu etrafında dolanmaya sevk eder. Bu noktada, bana öyle görünüyor ki, mevcut eğitim ve kurumsal modellerden bağımsız mutlak değerler (“rasyonalite”, “tarafsızlık”) nosyonunu bir kenara atarsak çok iyi bir şey yapmış oluruz. Galileo'nin ilerlerken yalnızca “bilimsel değerleri” yarattığını, bunu yapmasının muhteşem bir şey olduğunu, bunu yaparken “rasyonel” olup olmaması sorununun bahis dışı bir sorun olduğunu söyleyebiliriz.

Kuhn'un açıkça pek az ilişkili olsa da, konuyla bağlantılı olarak söylediği gibi, bilimsel cemaatleri “inceleme nesneleriyle” değil, eğitim ve iletişim modellerini” titizce inceleyerek ayırt edebiliriz.¹⁵ Belli bir konudaki teoriler arasında tercihte bulunmakla ilgili görülen şeyi bilmek, Kuhn'un “disipliner matriks” dediği şeye bağlıdır. İlgili araştırmacılar cemaatinin sorun teşkil ettiği, yani “bilgin insanlar,” “salt empirikler” ile manyaklar arasındaki sınır çizgilerinin (ya da, sözün gelişi, örneği değiştirelim, “ciddi politik düşünürler” ile “devrimci broşür yazarları” arasındaki sınır çizgilerinin) belirsizleştiği dönemlerde, konuyla ilişkili olma sorunu kapanın elinde kalmaya hazır bir sorundur. İlişkiyi inceleme nesnesi üstüne odaklanarak ve sözün gelişi “Kutsal Kitabın Tanrı'nın yaptığını söylediği şeyden dolayı canını sıkma, sadece gezegenlere bak ve onların ne yaptıklarını izle” diyerek belirleyemeyiz. Sadece gezegenlere bakmak gökyüzüyle ilgili model seçimimize, sadece Kutsal Kitabı okumaktan daha fazla katkıda bulunmuş olmayacaktır. 1550'deki bazı mülahazalar ta-

15 Kuhn, *Essential Tension*, s. XVI.

kımı astronomi hakkındaki “rasyonel” görüşlerle ilişkiliydi ve 1750’deki büyük ölçüde farklı bir mülahazalar takımı da aynı ölçüde ilişkili hale gelmişti. Uygun/ilişkili olduğu düşünülen şeydeki bu değişme, geriye bakılarak yapılan bir değerlendirmeye, dünyada gerçekte varolan şeyler arasında yerinde ayrımlar yapma (astronominin otonom bir bilimsel araştırma alanı olduğunu “keşfetme”) olarak ya da kültürel iklimde meydana gelen bir değişme olarak görülebilir. “Rasyonelin”, sözün gelişi toplumun köleliğe, soyut sanata, homoseksüellere ya da risk altındaki türlere yönelik tavrında meydana gelen değişmelerin “rasyonel” *sayılamayacağı* bir anlamda bu değişmeye “rasyonel argüman”ın neden olmadığı konusunda net olduğumuz sürece, bu değişimi görme tarzımız büyük ölçüde sorun yaratmaz.

Bu düşünce çizgisini özetlemek için Kuhn ve eleştirmenleri hakkında bir şeyler söyleyeceğim: aralarındaki ihtilaf, gerçekten de orada, dünyada olan şeyin keşfi olarak bilimin, kendi argümantasyon modelleri içinde “gerçekliğe mütakabiliyet” nosyonunun daha az uygun görüldüğü söylemlerden (sözün gelişi, politika ve edebiyat eleştirisi) farklı olup olmadığı hakkındadır. Mantıksal-empirist bilim felsefesi ve Descartes’tan bu yana epistemolojik geleneğin tamamı, Doğanın Aynası’nda tam ve kusursuz temsiller elde etme prosedürünün “pratik” ya da “estetik” konularda uzlaşmaya varma prosedüründen derinden farklı olduğunu söylemek istemişlerdir. Kuhn bize “normal” ve “normal olmayan” söylemler içinde vuku bulan şey arasında, olduğundan daha derin bir farklılığın bulunmadığını söylemek için nedenler sağlar. Bu ayrım bilim ve bilim olmayan arasındaki ayrımın ötesine geçer. Kuhn’un kitabının büyük bir öfkeyle karşılanması doğaldı; çünkü Aydınlanmanın idealleri yalnızca bizim en kıymetli kültürel mirasımız değildir, aynı zamanda totaliter devletler giderek insanlığı yok ettiği için yokoluş tehlikesi içinde olan ideallerdir de.¹⁶ Fakat Aydınlanmanın bilimin teolojiden ve politika-

16 Bununla birlikte bu gaddarlık, esasen profesyonel filozoflar arasında görülmüştür. Kuhn’un bilimin nasıl işlediğine ilişkin açıklaması, rasyonalitelerini filozofların korun. ayı

dan bağımsız olması idealinin Doğanın Aynası olarak bilimsel teori imajıyla birlikte işlemesi, bu karışıklığı muhafaza etmenin nedeni olamaz. On sekizinci yüzyıldan olduğu şekliyle miras aldığımız ilişkililik ve ilişkisizlik şebekesi, bu imajla bağını kopardığında, daha câzip hale gelecektir. Eskimiş ayna-metaforları Galileo'nin – hem ahlakî hem de bilimsel – mirasının eleştiriden muaf tutulmasına hiçbir katkıda bulunmaz.

3. Mütakabiliyet ve Uzlaşma Olarak Objektivite

Kuhn'un eleştirmenleri, yalnızca gerçekliğe mütakabiliyetin olduğu yerde – “rasyonelin” bilimin paradigması olması özel anlamında – rasyonel uzlaşma imkânının bulunduğu dogmasının yaşamasına katkıda bulundular. Bu karıştırmaya, “objektif”i hem “konudışı mülâhazaların yolundan saptırmadığı argümanın sonucu olarak üstünde uzlaşmaya varılan görüşü karakterize etme” hem de “şeyleri gerçekte neyseler o şekilde temsil etme” anlamına gelecek şekilde kullanmamız katkıda bulunmuştur. İkisi de büyük ölçüde birlikte varolan şeylerdir ve felsefi bakımdan onların birlikte varolmaları hiç bir sıkıntı doğurmaz. Fakat eğer “ahlâkî sorunlar üzerine rasyonel tartışma ürünü tam ve kusursuz bir biçimde temsil edilmesinin beklenmesi dışında İyilik tam olarak ne anlama gelir?” ya da “gerçekliğin yalnızca diferensiyel eşitlikler ya da gerilimlerle tam ve kusursuz şekilde temsil edilmeye yetenekli fiziki özellikleri, insanlar onları bu şekilde temsil etmeyi düşünmeden önce, tam olarak ne anlamda vardırırlar?” gibi so-

üstlendikleri bilimadamları için çok edici olmamıştı. Fakat filozoflar ayna-metaforlarına profesyonel bağlılığı bu metaforların Aydınlanma'da ve dolayısıyla modern bilimin kurumsal temelini mümkün kılmada oynadıkları merkezi role ilişkin bir kavrayışı birleştirdiler. Onlar Kuhn'un sözkonusu geleneğe yönelttiği eleştirilerinin derinlere uzandığını ve modern bilimin doğuşunu sağlayan ideolojinin tehlike altında olduğunu düşünmekte haklıydılar. Onlar bu kurumların hâlâ bahsi geçen ideolojiye ihtiyaç duyduğunu düşünürken yanılıyorlardı.

ruharı ciddiye almaya başladığımız zaman, bu iki nosyon arasında bir gerilim doğmaya başlar. İlk türdeki sorudan Platon’u, ikinci türdeki sorudan ise idealizmi ve pragmatizmi sorumlu tutarız. Bu soruların ikisi de cevaplanabilir sorular değildir. İlkine kabaça “anlamsız” ikincisine ise eşit ölçüde kaba bir şekilde “mümkün en yüksek ve en açık anlama sahip” cevabını verme yönündeki doğal eğilimimiz, şayet hâlâ epistemolojik ve metafizik teoriler inşa ederek verilen cevapları *haklı kılma* ihtiyacı hissediyorsak, bu sorulardan kurtulmamıza katkıda bulunmayacaktır.

Kant’tan beri bu tip teorilerin temel işi, sübjektif-objektif ayrımı ile ilgili sezgileri desteklemek – ya doğa bilimlerinin dışında hiçbir şeyin “objektif” sayılamayacağını ya da dürüstlüğe imâda bulunan bu terimi ahlâka, politika ya da şiire tatbik etme teşebbüsleri – olmuştur. Hakkında objektif olunabilecek şeyi keşfetme teşebbüsü olarak metafizik, sözün gelişi, (eskiden beri süregelen ahlakî ikilemin nihaî çözümünün sonucu olarak) yeni bir Ahlak Yasası maddesinin keşfi, (matematikçiler tarafından) yeni türde sayıların ya da yeni bir yasalar takımının keşfi, quantum belirsizliğinin keşfi ile kedinin paspasın üstünde olduğunun keşfi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkında sorular yönelmek zorunda kalır. Sonuncu keşif – “gerçeklikle ilişki kurma”, “mütekabiliyet olarak doğruluk” ve “temsilin tamlığı ve kuresuzluğu” nosyonları için kesin bir *point d’appui* [destek noktası, çev] – diğerlerinin objektivite bakımından mukayese edilmesini sağlayan standarttır. Metafizikçi bu yüzden değerlerin, sayıların ve dalgaların kedilerle eş tutulmasından kaygı duymalıdır. Epistemolog daha ilginç ifadelerin – “Kedi paspasın üstündedir” şeklindeki uygun ifadelerin– ayna tutmanın (mirroring) zaferi sayesinde sahip olunan objektiviteyi paylaşmasından kaygılanmalıdır. Kaynağını epistemolojik davranışçılıktan alan bu görüşe göre, sözün gelişi, Ahlak Yasasının kendisine tekabül eden bir şeyin olup olmadığını keşfetmenin ilgi çekici hiç bir yolu yoktur. Sözün gelişi, “insanın doğasının gerekli kıldığı ahlakî standartların”, Aristoteles’in hilomorfik evrenine Newton’un mekanistik evrenine uygun düştüğünden daha fazla uygun düş-

mesi bir “objektif” Ahlak Yasasının olduğunun ya da olmadığı-
nın düşünülme nedeni değildir. Aynı şekilde başka herhangi bir
şey de bu nedeni sağlamaz. Pozitivistlerin söyledikleri üzere,
metafiziğin sıkıntısı, aynı şey pozitivistlerin uygulamaya koy-
dukları (mesela, Quine’in niyetsel/yönelimsel olanın “gayrı-ol-
gusallığı” tezi) “gayrısaf” dil felsefesi için geçerli olsa da, hiç
kimsenin onda tatmin edici bir argüman sayılacak şeyin ne oldu-
ğu konusunda açık bir fikre sahip olmamasıdır. Teklif ettiğim
görüşe göre, bu alanlarda ulaşılan mutabakatın neredeyse eksik-
siz olduğu hayalî bir çağda ahlaklılığı, fiziği ve psikolojiyi aynı
ölçüde “objektif” olarak görebiliriz. Böylelikle edebiyat eleştiri-
si, kimya ve sosyoloji gibi daha tartışmalı alanları “idrake daya-
lı – idrake dayalı olmayan” alanına dahil edebilir ya da “onları
operasyonalistik şeyler olarak yorumlayabilir” veya başka bir
“objektif” disipline “indirgeyebiliriz”. Bu “objektif” ve “idrake
dayalı” gibi onur ve saygı belirten terimlerin kullanılışı, araştı-
rmacılar arasında uzlaşmanın mevcudiyetinin ya da ona ulaşma
umudunun ifadesinden başka bir şey değildir.

Az evvel söylenilen şeyin tekrarını gerektirse de, Kuhn ile
eleştirmenleri arasındaki tartışmanın, “objektif-sübjektif” ayrı-
mına ilişkin bir tartışma kontekstinde bir kez daha ele alınmayı
hak ettiğini düşünüyorum; çünkü bu ayrıma ilişkin kavrayış çok
güçlü ve fazlasıyla ahlakî duygu yüklüdür. Bir kez daha, bu ah-
lakî duygu Aydınlanma değerlerinin muhafaza edilmesinin en
büyük dileğimiz ve umudumuz olduğu (tümüyle meşru) anlayı-
şının bir sonucudur. Bu yüzden, okuduğunuz altbölümde bu de-
ğerleri Doğanın Aynası imajına bağlayan halkaları kesmeyi de-
neyeceğim.

İşe Kuhn’un kendi görüşünün “sübjektiviteye” kapı araladı-
ğı iddiasını ele almakla başlamak uygun olacaktır. Kuhn şöyle
söyler:

“Sübjektif” muhtelif yerleşik kullanımlara sahip bir terimdir:
bunlardan biri “objektif’e karşıt olma, bir diğeri ise “yargısal”
(judgmental)dır. Eleştirmenlerim kullandığım alışılmadık özel-

likleri sübjektif diye tanımladıklarında, öyle sanıyorum ki, hatalı bir şekilde bu anlamlardan ikincisini kullanıyorlar. Bilimi objektiviteden mahrum bıraktığımdan yakındıklarında, sübjektifin ikinci anlamını ilk anlamıyla birleştiriyorlar.¹⁷

Kuhn “Sübjektif niteliklerin” yargısal olmamaları anlamında, onların “kişisel beğeni meselesi” – bir kimsenin kendi zihin hali ile ilgili basit raporları tartışmaktan hiç kimsenin rahatsızlık duymayacağı türde bir şey – olduğunu söyleyerek devam eder. Ancak gayet tâbii bir şiirin ya da bir kişinin değeri bu anlamda bir kişisel beğeni sorunu değildir. Bu yüzden, Kuhn aynı anlamda bilimsel bir teorinin değerinin “beğeni değil yargı” meselesi olduğunu söyler.

“Sübjektivite” saldırısına verilen bu cevap, olabildiğince yararlıdır; fakat bu saldırının ardında yatan daha derin korkuyu teğet geçer. Bu korku, kişisel beğeni meseleleriyle önceden ifade edilebilir algoritma tarafından konumlandırılmaya elverişli meseleler arasında hiç bir orta zeminin bulunmaması korkusudur. Öyle sanıyorum ki, böylesi bir orta zemin aramayan bir filozof, kabaca, aşağıdaki gibi akıl yürütecektir.

1. Bütün önermeler ya beşeri varlığın iç hallerini (onların Aynavari Özünü, muhtemelen bulanık bir Ayna’yı) ya da dış gerçeklik (doğa) ile ilgili durumları tanımlar.
2. Önermelerin, üzerlerinde evrensel uzlaşmaya nasıl ulaşılacağını bildiğimizi görerek varlık kazandıklarını söyleyebiliriz.
3. Dolayısıyla ebedi uzlaşmazlık ihtimali, nasıl bir rasyonel tartışma yapılabileceğinin önemi olmaksızın, gerçekte hakkında tartışılacak hiçbir şeyin bulunmadığının göstergesidir – çünkü konu yalnızca iç haller olabilir.

Platoncular ve Pozitivistlerin paylaştığı bu akıl yürütme istikameti, cümlelerin “analizini” yaparak – burada “analiz” aklı ba-

17 Kuhn, *Essential Tension*, s. 336.

şında ve rasyonel insanlar arasında cümlelerin doğruluklarını teyit edecek şeyin ne olduğu hususunda genel bir uzlaşmanın olup olmadığını keşfetme anlamına gelir – onların gerçekten de “objektif” ya da “sübjektif” olup olmadıklarını keşfedebileceğimiz yönündeki bu son anlayışı yarattı. Geleneksel epistemolojide bu son nosyonun ne olduğuna pek dikkat edilmemiştir: kullanılabılır yegâne “objektivite” anlayışımızın ayna tutma değil “uzlaşma” olduğu kabulüne pek dikkat edilmemiştir. Sözün gelişi, Ayer’in rahatlatıcı ve içten “rasyonel inancı şimdi güvenilir saydığımız metotlarla ulaşılan bir inanç olarak tanımlarız”¹⁸ sözünde bile “güvenilirlik” nosyonu hâlâ yalnızca gerçekliğe mütekalibiyet yoluyla rasyonel olabileceğimizin imâsı olarak iş görür. Dünyadaki her ayrıcalıklı temsilin bir insana her şeye rağmen “gerekli *ad hoc* varsayımlarda bulunmaya hazır ise, apaçık karşıt deliller karşısında düşüncelerini muhafaza etme” (s.95) imkânı vereceği yolundaki eşit ölçüde samimi ifadesi bile, Ayer’in “empirik olanı” “duygusal olandan” ve “analitik olandan” ayırırken “dünya ile ilgili doğruyu” başka birşeyden ayırdığı düşüncesini yıkmak için yeterlidir. Ayer’in, tıpkı Platon gibi, yukarıdaki akıl yürütme zincirine şu temel arayıcı öncülü eklemesinin nedeni budur:

4. Ebedî, belirlenemez rasyonel uzlaşmazlık ihtimalini yalnızca dış gerçeklikle sorgulanamaz bağların tartışmacılara ortak bir zemin sağladığı alanlarda bertaraf edebiliriz.

Ayna tutulmuş objelerle sorgulanamaz hiç bir bağ bulamayacağımız yerde hiç bir algoritma imkânının da bulunmadığı iddiası – bir algoritma imkânının bulunmadığı yerde rasyonel uzlaşmanın sadece bir *görünüş* olabileceği iddiasıyla birleştirilen bir iddia – uygun ayrıcalıklı temsillerin yokluğunun sadece “bir beğeni meselesine” sahip bulunduğumuzu gösterdiği sonucuna yol açar. Kuhn, bunun, sıradan “beğeni” nosyonundan çok farklı olduğunu, tıpkı eşit ölçüde uzlaşmayla ilgili hiçbir şeye ihti-

18 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York, 1970), s.100.

yaç duymayacağımız bir şey olarak sıradan doğru nosyonu gibi onun da felsefede uzun bir tarihe sahip olduğunu söylerken haklıdır.¹⁹ Bu tarih, eğer Kuhnunkiler gibi ılımlı tarih yazımı tek-
liflerinin eğitim görmüş felsefi zihninin daha derin bilinçdışı dü-
zeylerinde neden sıkıntı doğurdukları anlaşılıysaydı, anlaşılmış
olurdu.

Kuhn’a yapılan “sübjektivizm” saldırısının üstesinden gel-
menin muhtemelen en iyi yolu, “sübjektifin” zikrettiğim pasaj-
da Kuhn’un bizzat kendisinin ifade ettiği anlamından farklı an-
lamları arasında ayırım yapmaktır. “Objektifin”, “sübjektifin”
daha önce ayırt edilen iki anlamının her birine keskin biçimde
karşıt iki anlamını birbirinden ayırabiliriz. İlk anlamda “objek-
tivite”, iyice tartışıldıktan sonra uzlaşmayla seçilen teorilerin
özelliğidir. Tam tersine “sübjektif” mülâhaza, rasyonel tartış-
macılar tarafından dikkate alınmamış ya da alınmayan veya
alınmaması gereken – teorinin inceleme nesnesiyle ilişkisiz ola-
rak görülen ya da görülmesi gereken – mülâhazadır. Bir kimse-
nin “sübjektif” mülâhazaları objektivite talep eden bir tartışma-
ya soktuğunu söylemek, kabaca, diğerlerinin konu dışı olduğu-
nu düşündükleri mülâhazalarda bulunduğunu söylemektir. Eğer
o bu *tuhaf* mülâhazalarda ısrar ederse normal araştırmayı anor-
mal söyleme dönüştürür – ya (bahsi kaybederse) “manyak” ya
da (kazanırsa) “devrimci” olur. Bu anlamda, bir mülâhazanın
sübjektif olması sadece onun alışılmadık olmasından kaynakla-
nır. Bu yüzden sübjektiviteyi yargılamak, ilişkiyi yargılamak
kadar tehlikelidir.

19 Kant gerçeklikle ilgili bu hakikat nosyonunu Alman felsefesinin (ve, daha da kesin olarak, Alman üniversitelerini model alan profesyonelleşmiş bir disiplin olarak felsefenin) ayrılmaz bir parçası olarak inşa etti. Kant bunu fenomenle başa çıkmayı numeni entelektüel olarak sezmekten ayırarak yaptı. Aynı zamanda bilişsel ile estetik yargı arasındaki ayrımı ve estetik yargı ile salt kişisel beğeni arasındaki ayrımı, Avrupa kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak tesis etti. Ancak, mevcut tartışmanın amaçları açısından doğru ya da yanlış olabilen “estetik yargı” ile doğru ya da yanlış olamayan “kişisel beğeni” arasında yaptığı ayırım terk edilmiştir. Kuhn’un eleştirmenleri bilimde teori-seçimini bilişsel yargı meselesinden ziyade estetik yargı meselesi haline getirdiği için onu daha dikkatli bir şekilde (fakat, kendi bakış açılarından eşit ölçüde yıkıcı bir şekilde) eleştirdiler.

Öte yandan, “sübjektif”in daha geleneksel anlamında “sübjektivite” “orada olan şeye tekabül etme”yle çelişir ve bu yüzden “yalnızca burada (ayrıcalıklı temsiller içermeyen ve bu yüzden tam ve eksiksiz bir biçimde orada olanı yansıtmayan kalpte ya da zihnin “karmaşık” bölümünde) olan bir şeyi ifade eder. Bu anlamda “sübjektivite” “duygusal” ya da “fantastik” ile ilişkilidir; çünkü kalbimiz ve tahayyüllerimiz tuhaf, oysa zihnimiz (intellect), en iyi durumda, dışımızdaki objeleri birebir yansıtan aynalardır. Bu noktada “kişisel beğeni meseleleri” ile bağlantı kurabiliriz; çünkü (sanat eserine düşünmeden gösterdiğimiz anlık tepkimizin örneğini oluşturduğu) belli bir andaki duygu halimiz gerçekten de tartışılmazdır. İçimizde olup biten şeye ayrıcalıklı nüfuz etme yoluna sahibiz. Bu bakımdan, Platon’dan bu güne uzanan gelenek “algoritma versus algoritma olmayan” ayrımını “akıl versus tutku” ayrımı ile birlikte kullanır. “Objektif” ve “sübjektif”in muhtelif belirsizlikleri, karışıklığın gelişme tarzını aydınlatır. Eğer bu ayrımların geleneksel ilişkisi söz konusu olmasaydı, bilim adamlarının ihtilaflarıyla edebiyat eleştirmenlerinin ihtilafları arasındaki benzerlikleri vurgulayan bir araştırma tarihçisi, kalplerimizi iyileştirerek, zihinlerimizi tehlikeye sokan biri olarak yorumlanmazdı.

Ancak Kuhn’un kendisi, özellikle de bilimsel faaliyetin neden ancak son zamanlarda bu ölçüde ustalıkla bir tarzda yapılmakta olduğu konusunda ciddi ve çözülmemiş bir problem bulunduğunu öne sürdüğünde, söz konusu geleneğe, gereğinden fazla taviz verir. Nitekim Kuhn şöyle söyler:

beni bu uzaklıktan takip edenler bile, tanımladığım türde değer temelli bir teşebbüsün, bir bilimin yaptığı gibi güçlü yeni tahmin ve kontrol tekniklerini nasıl tekrar tekrar üretebildiğini bilmek isteyeceklerdir. Bu soruya, ne yazık ki, verecek hiç bir cevabım yok; fakat bu yalnızca tümevarım probleminin çözümü konusunda hiçbir iddiamın olmadığını söylemenin bir başka yoludur. Şayet bilim ortak ve bağlayıcı bir tercih algoritmasının ürünü olarak geliştirse, başarısını açıklamak konusunda o ölçüde kafam karışık demektir. Bu gedik keskin şekilde hissettiğim bir şeydir; fa-

kat bunun mevcudiyeti konumumu, gelenekten koparıyor değildir.²⁰

Önceki bölümde Putnam'ın “metafizik realizmi” ile bağlantılı olarak öne sürdüğüm gibi, bu gedik açıkça hissedilmiyor olmalıdır. Nasıl gerçekleştirileceğine dair hiç bir fikrimizin bulunmadığı bir işi yapma kabiliyetsizliğimizden dolayı hayıflanmamız gerekmez. Bu gediği kapatmaya yönelik bir meydan okumayla karşı karşıya bulunduğumuz anlayışı, Platoncu *focus imaginarius*'u (salt İde, çev) – uzlaşmadan muaf (disjoined) bir şey olarak hakikat – kerameti kendinden menkul bir şey haline getirmenin ve insanın kendisi ile kendi varoluş şartlarını henüz anlamadığı duygusunu hissetmesine neden olacak bu koşulsuz ideal arasındaki gediğe izin vermenin bir başka sonucudur.

Savunduğum görüşe göre, “eğer bilim sadece....ise o zaman niçin güçlü yeni tahmin ve kontrol teknikleri üretir?” sorusu, “Şayet 1750'den bu yana Batıdaki ahlakî bilinçte meydana gelen değişme sadece....ise, insan özgürlüğünü neden bu ölçüde başarılı bir şekilde gerçekleştirebilmiştir?” sorusuna benzer. İlk boşluğu “müteakip geçerli algoritmaya bağlılık....” ya da “Kuhncu kurumlaşmış disiplinler matrikslerin ardışıklığı” ile doldurabiliriz. İkincisini ise “seküler düşüncenin ahlakî meselelere tatbiki” ya da “burjuvanın suçlu vicdanı” ya da “güç araçlarını kontrol edenlerin duygusal yapılarındaki değişmeler” ya da diğer bir çok ifadeyle doldurabiliriz. Hiç kimse bu sorulara verilebilecek en iyi cevabın ne olduğunu bilemez. Geçmişe

20 Kuhn, *Essential Tension*, ss. 332-333. Bu kitapta Kuhn'un epistemolojik geleneğin hakkını teslim ettiğini öne sürdüğüm başka pasajlar da vardır. Bunlardan biri, filozofların “referans belirleme ve tercüme” anlayışlarının bu meseleyi açıklığa kavuşturmakta katkı sağlaması umudunu dile getirdiği s. xxiii de yer alır. Bir başkası bilim felsefesinin bilim tarihinin hermeneutik aktivitesinden bir hayli farklı bir misyona sahip olduğunu öne sürdüğü s. 14 tür: “felsefenin işi rasyonel yeniden inşadır ve konusunun bilim için temel teşkil eden unsurlarını, sağlam bilgi olarak muhafaza etme ihtiyacı duyar”. Bu pasaj bana filozofların zamanın kültürünü oluşturan çeşitli disiplinler matriksler içinde meşrulaştırma olarak sayılan şeyin tasvirinden epeyce farklı bir aktiviteyi tanımlamak için kullandıkları “doğru bilginin doğası” denilen bir şeyin varolduğu mitini koruduğu izlenimi veriyor.

“Whig”ci ve “realist tarzda” dönerek, arzulanan başarıyı, her zaman (doğanın tahmin ve kontrolü, baskı altına alınanın özgürleştirilmesi) orada olan şeye (elektronlar, galaksiler, Ahlak Yasası, insan hakları) ilişkin açık bir görüşe ulaşmanın sonucu olarak görebiliriz. Fakat bunlar asla filozofların istedikleri açıklama türleri değildir. Putnam’ın ifadesiyle, onlar “dahili” açıklamalardır –dünya ile etkileşimimiz hakkında tutarlı bir nedensel hikâye anlatma ihtiyacımızı karşılar, fakat dünyanın hakikatle/doğruyla nasıl örtüştüğünü göstererek tranzendental ayna tutma faaliyetimizi garanti etme ihtiyacımızı karşılamazlar. Kuhn’un kastettiği anlamda “tümevarım problemini çözmek” “olgu ve değer problemini çözmekle” aynı şeydir; her iki problem de yalnızca belli bir dile getirilmemiş tatminsizliğin adları olarak yaşamaya devam ederler. Onlar “normal felsefe” içinde formüle edilemeyen problem türleridir; vuku bulan her şey, şu ya da bu teknik zimbırtıların, belirsiz geçmişle ya da ebediyetle ilişki kurma umuduyla, arada bir böyle bir problemin “çözümü” diye etiketlenir.

İhtiyacımız olan şey “tümevarım problemine” çözüm bulmaktan ziyade, bilimi, varlığı “değer-temelli bir girişime” yol açması sürpriz olmayacak şekilde düşünme kabiliyetidir. Bizi bunu yapmaktan alıkoyan tek şey, “değerlerin” “içte,” oysa “olguların” “dışarıda” bulunduğu ve değerlerle işe başladığımızda bombaları nasıl üretebileceğimizin, mahrem iç episodlarla başladığımızda şeylere toslamaktan nasıl kaçınabileceğimiz kadar muamma olacağı yolundaki kökleşmiş anlayıştır. Bu noktada bir kez daha “idealizm” belasının ve bir algoritma arayışıyla bilime “realist” yaklaşımın birlikte ortaya çıktığı, oysa idealiste sadece tarihçinin hermeneutik yönteminin esnekliğinin ihanet ettiği nosyonunun bilincine varırız. Teori ile pratik, olgu ile değer, metot ile sohbet/söyleşi arasındaki ayrımların her ne zaman yumuşatıldığı öne sürülmüşse, dünyayı “insan iradesiyle şekillendirilebilir” hale sokma teşebbüsü şüpheli olmuştur. Bu, yeniden, ya “bilişsel olmayan” ile “bilişsel olan” arasında açık bir ayrım yapmamız ya da öncekini ikinciye “indirgemek” gerektiği şeklindeki

pozitivist iddiaya yol açar. Üçüncü ihtimal – sonrakini öncekine indirgeme – onu tarih ya da edebiyata benzer bir şey, insanların *buldukları* bir şeyden ziyade *yaptıkları* bir şey haline getirerek doğayı “tinselleştiriyor” görünüyor. Kimi eleştirmenlerine göre Kuhn’un teklif ettiği üçüncü seçenek budur.

Ancak bu Kuhn’u mütemadiyen “idealizm”e yakın biri olarak görme teşebbüsü, yukarıda sözünü ettiğimiz (4)e benzer bir şeyin doğru olduğu iddiasını – bilim adamlarını “dış gerçekliğe temas eden” kişiler olarak görmemiz gerektiği ve bu yüzden politikacılar ve şairler için mümkün olmayan rasyonel uzlaşmaya ulaşabilecekleri iddiasını – tekrarlamamın karışık bir yoludur. Karışıklık Kuhn’un, bilim adamlarının metotlarını politikacıların metotlarına “indirgeyerek”, nötronların “keşfedilen” dünyasını sosyal ilişkilerin “inşa edilen” dünyasına indirgediği iddiasından oluşur. Bu noktada bir kez daha uygun algoritmayla programlanmış bir makine tarafından her ne olursa olsun keşfedilemeyen şeyin “objektif olarak” varolamayacağı ve bu yüzden her nasılsa “insan yaratımı” olması gerektiği anlayışıyla karşılaşırız. Müteakip altbölümde, objektivite hakkında söylemekte olduğum şeyi, epistemoloji ile hermeneutik arasındaki farklılığın “orada olan” şey ile bizim “oluşturduğumuz” şey arasındaki ayrımla paralellikler taşıyan bir ayrım olarak düşünülmemesi gerektiğini gösterme umuduyla, bu kitabın ilk bölümlerinden alınan bazı temalarla bir araya getirmeye çalışacağım.

4. Tin (Spirit) ve Doğa

“Soft” disiplinlere – *Geisteswissenschaften* – uygun özel bir metotlar dizisi olduğu anlayışının idealizmle tarihsel bağlara sahip olduğunun itiraf edilmesi gerekir. Apel’in söylediği gibi, felsefi stratejiler olarak analitik felsefe ile “hermeneutik” arasında mevcut karşıtlık doğal gibi görünüyor çünkü

Geisteswissenschaften [Anlam Bilimleri]'in temelleri sayılması gereken on dokuzuncu yüzyıl İdealizmindeki tinin metafiziği ile öznenin metafiziği (sonraki kesinlikle somut/maddi araştırmaya daha fazla vurgu yapmasına rağmen) geç dönem Wittgenstein tarafından Batı felsefesindeki diğer bütün metafizik kavramlarla birlikte bir dil “hastalığı” olarak ele alınmıştır.²¹

Empirik benin doğa bilimlerine havale edilebileceği, fakat fenomenal dünyayı oluşturan ve (belki de) ahlakî bir fail olarak iş gören transendental benin havale edilemeyeceği anlayışı gerçekten de tin-doğa ayrımını anlamlı hale getirmekten başka hiç bir şey yapmamıştır. Bu yüzden, bu metafiziksel ayrım *Geistes* [Anlam Bilimleri] - ve *Naturwissenschaften* [Doğa Bilimleri] arasındaki ilişkiler ile ilgili her tartışmanın arkaplanında pusuya yatmış haldedir. Bu resim “hermeneutik”ten söz etmeyi sevenlerin diğer metotların (“bilimsel metot” ya da doğrusu, muhtemelen “felsefi analiz,” diyelim) yerine yeni bir metot türü (kuşkulu bir şekilde “soft” bir tür) ikame etmeyi önerdikleri belli belirsiz anlayışıyla komplike hale getirilmiş ilave bir resimdir. Bu altbölümde, mukayese edilemez-söylemler hakkındaki söylem olarak hermeneutiğin ne (a) Kartezyen düalizmin “zihin” tarafıyla ne (b) spontan kurucu ve yapıcı fakülte ile pasif alırlık fakültesi arasındaki Kantçı ayrımın “kurucu” yönüyle ne de (c) felsefe-dışı disiplinlerde kullanılan normal metotlarla yarışan cümlelerin doğruluğunu keşfetme metodu nosyonu ile özel hiç bir bağlantısının bulunmadığını göstermeyi umut ediyorum. (Bununla birlikte, öyle sanıyorum ki “hermeneutiğin” kullandığım bu sınırlı ve saflaştırılmış anlamı, terimin Gadamer, Apel ve Habermas gibi yazarlar tarafından kullanımı ile ilişkilidir. Müteakip bölümde bu bağlantıları ortaya koymaya çalışacağım)

Standart bilim felsefesi (ve daha genelde epistemoloji) nosyonlarını reddetmek üzere Kuhn tarafından baştan çıkarılanlara musallat olan “idealizme düşme” korkusu, eğer bilimin fiziki ev-

21 Karl-Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht, 1967), s.35. keza s.53 ile karşılaştırm.

ren konusundaki hakikat arayışı faaliyeti hermeneutik açıdan görülürse, bunun ayna tutan fakültelerin, yani doğanın zaten [kendisinin, çev.] yapmış olduğu şeyi keşfeden fakültelerin işi olmaktan çok tinin aktivitesi –*inşa eden* fakülte– olarak görüleceği düşüncesi yüzünden artmıştır. Kuhn’la ilgili tartışmanın arkaplanında varlığını gizlice sürdüren bu romantik-klasik karşıtlığına Kuhn’un klasik “dünyaya ilişkin yeni bir tasvirin kullanımı” yerine “yeni dünyayla birlikte temsil edilme” gibi romantik ifadeleri talihsiz kullanımı (ikinci altbölümde eleştirildi) kapı aralamıştır. Salık vermek istediğim görüşe göre, bu iki ifade arasında – yapma ve keşfetme muhayyilesi arasında – yapılacak tercihte etkisi olabilecek derin hiç bir şey yoktur. Bu yüzden onlar önceki bölümde tartıştığım “objektif” ile “objektif olmayan” ya da “bilişsel olan” ile “bilişsel olmayan” arasındaki karşıtlığa benzerler. Ancak, fizik açısından klasik “zaten orada olan şeyi daha iyi tanımlama” nosyonuna bağlı olmak daha az paradoksaldır. Bu, derin epistemolojik ya da metafizik mülahazalardan dolayı değil, sadece atalarımızın zirvesinde durduğumuz (muhtemelen yanlış) dağa nasıl bin bir güçlkle yavaş yavaş tırmandıkları hakkında Whigci hikâyelerimizi anlatırken, bazı şeyleri hikâye boyunca değişmez tutmaya ihtiyaç duyduğumuz için böyledir. Revaçtaki fizik teorisi tarafından tanımlandığı şekliyle doğa güçleri ve küçük madde parçaları bu rol için iyi seçimlerdir. Fizik “keşfetmenin” paradigmasıdır; değişmeyen bir Ahlak Yasası ya da poetik kanon arkaplanında değişen fiziki evrene dair bir hikâye anlatmak (en azından Batıda) zor olduğu için değil sadece, karşıt türde bir hikâye anlatmak daha kolay olduğu için de değişmenin paradigması. Tinin doğaya indirgenebilir olmasa bile en azından ondan beslendiği mealindeki “natüralist” sabit-fikirli anlayışımız, fiziğin bize içinde tarihsel değişmeye ilişkin hikâyelerimizi anlattığımız iyi bir arkaplan sağladığı öngörüsünden daha fazla bir şey değildir. Söz konusu gerçekliğin doğası konusunda, bize atomlar ve boşluk dışındaki her şeyin “konvansiyona” dayalı (ya da “tinsel” veya “yapılmış”) olduğunu söyleyen derin bir öngörüye sahip değilmışiz gibi görünüyor. Demokritus’un öngö-

rüsü, şeylerin en küçük parçaları hakkındaki bir hikâyenin, bu parçaları oluşturan şeyler arasındaki değişmeler hakkında anlatılacak hikâyeler için iyi bir arkaplanı şekillendirdiği idi.. Bu (Lucretius, Newton ve Bohr tarafından peş peşe ayrıntılarıyla açıklanan) dünya-hikayesi türünün kabulü, Batıyı tanımlayan bir şey olabilir; fakat bu epistemolojik ya da metafizik garantiler sağlayan ya da gerektiren bir seçim değildir.

Bütün bunlardan, Kuhncuların “farklı dünyalardan” söz ederek Whigleri haklamanın baştan çıkarıcılığına direnmeleri gerektiği sonucunu çıkarıyorum. Onlar bu ifadeleri terk ederek, epistemolojik geleneğe hakkını teslim etmiş olmazlar. Bilim tarihi incelemesinin, tıpkı tarihin geri kalanının incelenmesindeki gibi, hermeneutik olmak zorunda olduğunu söylemek ve mevcut bilimsel pratiği meşrulaştırabilen “rasyonel inşa” denilen ekstra bir şeyin bulunduğunu reddettiğini söylemek (benim yaptığım fakat Kuhn’un yapmadığı bir şey), yine de fizikçi bilim adamlarının keşfettiği atomların, dalga kütlelerinin vb insan tininin yaratımları olduklarını söylemek değildir. Irkın tarihi hakkında anlatılacak mümkün en geniş hikayeyi inşa ederken bir kimsenin zamanının normal bilimini kabul etmesi, aynı zamanda önceki bölümde zikredilen çeşitli Platoncu dogmaları kabul etmedikçe, fiziğin politika ya da şiirin olamayacağı tarzda “objektif” olduğunu söylemesiyle aynı şey değildir. İnşa etme ve keşfetme arasındaki çizginin ölçülemezlik/mukayese edilemezlik ve ölçülebilirlik/mukayese edilebilirlik arasındaki çizgi ile hiç bir ilgisi yoktur. Ya da, başka bir şekilde ifade etmek gerekirse – Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Marjorie Grene gibi anti-indirgemecilerin dikkatlerini hasrettikleri anlamda – insanın sadece doğal bir varlık değil, aynı zamanda tinsel bir varlık olduğu fikri onun dünyalar inşa eden bir varlık olması fikri değildir. Sartre ile birlikte, insanın kendisini yarattığını ve dolayısıyla onun atomlardan ve mürekkep hokkalarından farklı olduğunu söylemek, kendi kendisini-yaratmasının payının atomları ve mürekkep hokkalarını “inşa etmekten” ibaret olduğu tezini reddetmekle pekâlâ bağdaşabilir. Fakat kendi kendini-yaratan bir varlık olarak Ro-

mantik insan nosyonu, fenomenal dünyayı oluşturan bir şey olarak Kantçı insan nosyonu ve özel cisimsiz bileşen içeren bir şey olarak Kartezyen insan nosyonu arasındaki karışıklıkların detaylı bir şekilde tetkik edilmesi gerekir. Bu karışıklıklar dizisi “tinin doğası”, “kişinin indirgenemezliği”, eylem ile hareket (motion) arasındaki ayrım ve *Geistes* ile *Naturwissenschaften* arasındaki ayrım ile ilgili pek çok tartışmada dile getirilmiştir. Görünen o ki, hermeneutik ve diğer metotlar arasındaki ayrımla birlikte varolduğundan, son ayrımı, takdim ettiğim hermeneutik nosyonunu açıklığa kavuşturmak için ele almak özellikle önemlidir.

Hermeneutiğin özellikle “tine” ya da “anlam bilimlerine”, oysa diğer bazı metotların (“objektivize edici” ve “pozitif” bilimlerin metotlarının) “doğaya” uygun olduğu iddiasını ele alarak, bu üç katlı karışıklığı açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Eğer benim yaptığım gibi epistemoloji ile hermeneutik arasındaki sınır çizgisini, normal söylem ile normal olmayan söylem arasında bir karşıtlık olarak çekersek, o zaman ikisinin rekabet halinde olmayıp daha çok birbirlerine yardım ettikleri açık hale gelir. Egzotik bir kültüre yönelen hermeneutik araştırmacı için, bu kültürde yazılmış bir epistemolojinin keşfi kadar değerli hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey, bu egzotik kültürün bu egzotik kültürün sahiplerinin doğrularının saçmaya dönüştürülmeksizin nasıl tercüme edileceğinin keşfinden değil, söz konusu kültürün sahiplerinin (kendi zaman ve mekanlarının normal söyleminin standartlarıyla – başka – ne – ile olabilir ki) ilgi çekici doğrular dile getirip getirmediklerinin belirlenmesinden daha değerli olamaz. Dolayısıyla bu rakip metotlar nosyonunun, dünyanın kendi kültürümüzün normal söylemi (Davidson-öncesi bir ifadeyle dile getirmek gerekirse “kavramsal şema”sı) içinde iyi tanımlanabilen ve tanımlanamayan alanlara bölünmüş olduğu görüşünden türediğinden şüpheliyim. Spesifik olarak bu görüş, insanların şu ya da bu şekilde her zaman “objektif” açıklamadan kaçacakları ölçüde kaygan ve kaypak (Sartre’ın “yapışkalık” [viscousness] dediği şey) olduklarını ileri sürer. Fakat, bir kez daha, eğer istediğim tarzda bir hermeneutik-epistemoloji ayrımı yapılırsa, in-

sanları anlamamanın şeyleri anlamaktan daha zor olmasını gerektirecek hiçbir zorunluluk olmaz; bu hermeneutiğin sadece ölçülemez/mukayese edilemez söylemler söz konusu olduğunda gerekli olduğu anlamına gelir ve insanların konuştuklarını oysa şeylerin konuşamadıklarını ifade eder. Farklılık yaratan şey söylem versus sessizlik değil, ölçülemez/mukayese edilemez söylemler versus ölçülebilir/mukayese edilebilir söylemlerdir. Fizikalistlerin yerinde bir şekilde işaret ettikleri gibi, söylenilen şeyin nasıl tercüme edileceğini kavradığımızda, onun neden söylendiğiyle ilgili açıklamanın hareket ya da sindirime ilişkin bir açıklamadan türce farklı (ya da farklı metotlarla yapılmış) olması gerektiğini düşünmek için hiçbir neden kalmaz. Beşerî varlıkların, ne mukayese edilemez şeyler söylemeye niçin yetenekli olmaları gerektiğinin metafizik bir nedeni, ne de böyle yapmaya devam edeceklerinin herhangi bir garantisi vardır. Onların geçmişte öyle yapmış olmaları sadece bizim (hermeneutik bir görüş noktasından) iyi talihimiz ya da (epistemolojik bir görüş noktasından) kötü talihimizdir.

“Sosyal bilimlerin felsefesi” ile ilgili geleneksel tartışma genellikle şöyle devam eder: Bir yandan, “açıklamanın” (kabaca tahmini yasalar altındaki sınıflandırma) varsaydığı ve yerine “anlamanın” ikame edilemeyeceği söylenir. Diğer yandan, anlamamanın muhaliflerinin “anlama” dedikleri şeyin, sadece açıklama yeteneği, yani açıklayıcı kimi hipotezler etrafında dönen ilkel bir araştırma evresi *olduğu* söylenir. Her iki taraf da haklıdır. Apel haklı olarak şuna dikkat çeker:

“Anlama”nın (mesela *Geisteswissenschaften*’in) taraftarları her zaman açıklama teorisinin (mesela objektif sosyal bilimin ya da davranış biliminin) savunucularına arkadan saldırmışlardır- ve tersi de doğrudur. “Objektif bilim adamları” “anlamanın” sonuçlarının yalnızca bilim-öncesi, sübjektif olarak heristik (bulgusal, çev.) geçerliliğe sahip olduğuna ve en azından objektif analitik metot tarafından test edilmesi ve tamamlanması gerektiğine işaret ederler. Diğer yandan, anlamamanın taraftarları, sosyal bilimlerde herhangi bir veri – ve bu yüzden hipotezlerin herhangi bir objektif

testini – elde etmenin “anlamin.....fiili anlaşılmasını” varsaydığında ısrar ederler.²²

Hermeneutiğe şüphe ile bakanlar, bazı varlıkların konuşmalarının büyük üniter bir tahmin edici güçlü yasalar ağından kurtulduklarını düşünmelerine asla neden teşkil edemeyeceğini ileri sürmek isterler; çünkü bu yasalar onların yiyecekleri şeyler kadar söyleyecekleri şeyleri de öngörebilir. Hermeneutiği savunanlar ise, onların söyleyecekleri şey sorununun iki parçasının bulunduğu söylerler – çıkardıkları sesler ve (nörofizyoloji aracılığıyla muhtemelen yeterince öngörülebilen olan) kayıtlar ile oldukça farklı bir şey olan, bunların ne *anlama geldikleri*. Bu noktada “üniter bilim” taraftarları için yapılacak doğal hamle bunun farklı *olmadığını* söylemektir; çünkü onlara göre, herhangi bir önemli ifadeyi basit bir dile – üniter bilimin bizatihi kendisinin diline – tercüme etmenin prosedürleri vardır. Herkesin söyleyebileceği her şeyi (Carnap’ın *Aufbau* içinde böyle bir dil meydana getirmeye çabaladığı tarzda) içeren yalın bir dil dikkate alındığında, bu dilin hangi cümlesinin araştırma altındaki dil-kullanıcıları tarafından ifade edildiği sorunu yemekte ne yiyeceğimiz sorunundan daha “özel” bir sorun değildir. Üniter bilimin diline tercüme zordur; fakat tercüme teşebbüsü, teori-inşası ile ilgili farklı teknikleri ya da beslenme alışkanlıklarını açıklama teşebbüsünden farklı bir teori-testini gerektirmez.

Buna cevap olarak hermeneutiğin savunucularının, sadece metafizik zorunluluk değil, ham (brute) olgu sorunu olarak, “üniter bilim dili” gibi bir şeyin olamayacağını söylemeleri gerekir. Her iyi açıklayıcı hipotezi formüle etmenin daimi nötr matriksi olarak hizmet edecek bir dile *sahip* değiliz ve böyle bir dile nasıl sahip olunacağına dair en ufak bir fikrimiz de yok. (Bu, nötr gözlem diline, yararsız olsa da, sahip *olduğumuzu* söylemekle bağdaşabilir) Bu yüzden – her söylemi tercihe dayalı bir dizi terime çevirerek mukayese edilebilir kılma çabası olarak –

22 Ibid., s.30.

epistemolojinin kullanışlı bir strateji olması mümkün değildir. Nedeni “üniter bilimin” yalnızca bir metafizik alan için geçerli olup bir başkası için geçersiz olması değil, böyle bir dile sahip olduğumuz yönündeki Whigci varsayımın araştırmanın yolunu tıkamasıdır. İçinde açıklamamızı oluşturduğumuz dili her zaman değiştirmek isteyebiliriz. Özellikle de bunu, açıklamamızın öz-neleri tarafından konuşulan dilin nasıl tercüme edileceğini keşfettiğimiz için yapabiliriz. Fakat bu yalnızca birinin her durumda özel daha iyi bir fikre sahip olma ihtimalinin yarattığı bir durumdur. Öznelere tarafından konuşulan dili anlamak ve onların şunu ya da bunu niçin yaptıklarına ilişkin sundukları açıklamaları kavramak yararlı olabilir de olmayabilir de. Özellikle aptal ya da ruh hastası insanlar söz konusu olduğunda, haklı olarak onların açıklamalarını hesaba katmayız. Onlara kabul edemeyecekleri ve hatta anlayamayacakları niyetler ve eylemler isnat ederiz. Konuşucunun kendisine yönelik tasvirlerinin genellikle, gerçekleştirdiği eylemin ne olduğunun belirlenmesinde dikkate alınması gerektiği yönündeki bildik iddia yeterince güçlüdür. Ancak [kişinin kendisiyle ilgili, çev.] bu tasvirler hiç bir şekilde dikkate de alınmayabilir. Ona atfedilen bu ayrıcalık epistemik olmaktan çok ahlakî bir ayrıcalıktır. Sözün gelişi, onun kendisine ilişkin tasviri ile bizimki arasındaki farklılık, onun bizim yasalılarımız altında yargılanmaması gerektiği anlamına gelebilir. Fakat bu onun bizim bilimimiz tarafından açıklanamayacağı anlamına gelmez.

Yabancı bir kültürü, onu kendi inanç ve arzularımızı “çok fazla” savunarak Whigce yorumlamakta ısrar ettiğimiz takdirde anlayamayacağımızı söylemek, geçmişteki bilim adamlarını onlarla aynı şeyi yapmakta olduğumuzda ısrar edersek anlayamayacağımız yönündeki Kuhncu görüşün bir genellemesidir sadece. Bu genellenmenin kendisi de, şimdiye kadar kullanılan vokabülerin ortaya çıkacak başka her şey için de geçerli olacağı iddiası yönünde genelleştirilebilir. Problem tinlerin/manevi güçlerin doğaları gereği öngörülmeğe karşı direnç göstermeleri problemi değil, sadece kendi tinimizin başka bütün tinleri (ya da muhte-

melen diğer cisimleri [bodies]) açıklayacak ve öngörececek hipotezleri formüle etmek için en iyi vokabüleri elinde bulundurduğunu düşünmeyi gerektirecek hiç bir neden (ya da çok fazla neden) bulunmamasıdır. Bu fikir, sorunu aşağıdaki tarzda ortaya koyan Charles Taylor tarafından şöyle dile getirilmiştir.

.....böyle bir hermeneutik bilim ihtimali bizde öylesine kızgınlık ve öfke uyandırabilir ki, doğrulama modeline gerisin geriye dönmek isteyebiliriz. Anlam anlayışımızı, mantıkçı empiristlerin formelleştirilemez öngörülerimiz için önerdikleri şekliyle, neden keşfin mantığının parçası olarak kabul etmeyelim ve niçin bilimimizi tahminlerimizin tamlığı ve kesinliği üstüne inşa etmeyelim?²³

ve Taylor bu soruya, “belirtilen tarzda kesin ve tam tahminin radikal olarak imkânsız” olmasının üç nedenini sıralayarak cevap verir.

Kesin ve tam (hard) tahminin imkânsızlığının üçüncü ve en temel nedeni, insanın kendini-tanımlayan bir hayvan olmasıdır. Onun kendisine yönelik tanımlamalarında meydana gelen değişimler, insanın ne olduğu hakkındaki değişimleri beraberinde getirir, öyle ki, bu durumda o farklı terimlerle anlaşılmak zorundadır. Fakat insani tarihteki kavram mutasyonları, terimleri genel bir ifade düzeyine göre tanımlanamayan, ölçülemeyen/mukayese edilemeyen kavram ağları yaratabilir ve sık sık yaratmıştır. (s.49)

Yabancı bir kültürün sakinlerinin davranışını öngörmeyi engelleyecek şeyin sadece dillerinin mukayese edilemezliği olduğu görüşü bana kesinlikle haklı gibi görünüyor; fakat Taylor’ın şunu söylediği zaman kendi görüş noktasını belirsizleştirmeye devam ettiğini düşünüyorum.

Tahminin doğa bilimlerindeki başarısı, geçmişteki ve gelecekteki sistem durumlarının tümünün değerler olarak aynı kavramlar dizisi, deyim yerindeyse aynı değişkenler dizisi içinde tanımlana-

23 Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, *Review of Metaphysics* 25 (1971), s. 48.

bileceği olgusuna bağlıdır. Bu yüzden güneş sistemine dair gelecekteki tüm olaylar geçmiştekiler gibi Newtoncu mekanik içinde karakterize edilebilir.....Ancak eğer geçmiş ve gelecek aynı kavram ağına dahil edilirse, insan sonraki olayları öncekilerin ve dolayısıyla tahminin fonksiyonu olarak anlayabilir.

Bu kavram birliği, insanî gerçekliği sonradan değiştiren kavram yeniliği olgusu yüzünden, insan bilimlerinde gücünü kaybeder. (s.49)

Burada Taylor, daha iyi (ya da en azından yeni) tanımlama, tahmin ve açıklama yolları bularak kendisini içeriden değiştiren bir varlık olarak insan nosyonunu yeniden inşa eder. İnsani olmayan varlıklar, salt *étres-en-soi* [kendinde varlık, çev.] olarak, içeriden değişemezler; sadece daha iyi bir vokabüler içinde tanımlanır, öngörülür ve açıklanırlar. Meseleyi bu tarzda ifade etmek, evrenin iki tür şeyden yapıldığı yolundaki eski kötü metafizik nosyona geri dönmemize yol açar. İnsani varlıkların kendilerini yeniden tanımlayarak değiştirdikleri hissi, diyetlerini, seksüel partnerlerini ya da ikametgâhlarını değiştirerek kendilerini dönüştürdükleri hissinden metafizik olarak daha heyecan verici ya da esrarengiz değildir. İkisi de aynı anlama gelir: yani, yeni ve daha ilgi çekici cümleler onların doğruları olurlar. Taylor “geleceğin, onu gerektiği gibi anlarsak, içinde karakterize edileceği terimlerin tam da kendilerinin, şu anda bizim için tümüyle kullanılamaz olduğunu” (s.50) söyler ve bunun sadece insani varlıklar için savunulur olduğunu ifade eder. Fakat, her şeyi bildiğimize göre, insani yaratıcılığın bitmesi ve gelecekte kavram ağıımız dışına kıvrılan insani *olmayan* bir dünyanın vuku bulması mümkündür. Gelecekteki insan toplumlarının tümünün sahip olduklarımızın tek düze varyasyonları olması (muhtemelen, her yerde hazır ve nazır teknokratik totalitaryanizmin ürünü birşey olarak) söz konusu edilebilir. Fakat (akupunkturu, kelebeklerin göçünü vb şeyleri açıklamak konusunda umutsuz görünen) çağdaş bilim birden bire Aristoteles’in hilomorfizmi kadar kötü görünmeye de başlayabilir.

Taylor'ın belirlediği sınır çizgisi insanî olan ile insanî olmayan arasında değil, doğru vokabülerine sahip olduğumuzdan emin olmadığımız araştırma alanı ile kendimizi emin hissettiğimiz alan arasındadır. Bu *Geistes-* ile *Naturwissenschaften* alanları arasındaki ayrımla neredeyse çakışır. Fakat bu rastlantı sadece bir rastlantı olabilir. Yeterince geniş bir perspektif içinde insanın, Sophocles'in onu düşündüğünden daha az *δεινός* [deinos, çev] olduğu ve doğanın elementer güçlerinin modern fizikalistlerin düşlediğinden daha fazla bir şey olduğu ortaya çıkabilir.

Bu noktayı anlamak, beşeri varlığın *pour-soi*'[kendisi için varlık, çev.]ini basite alarak görmezlikten geldiğimiz pek çok durum olduğunu akılda tutmamıza katkıda bulunabilir. Bunu, sözün gelişi, özellikle de, yaptıkları her hareket ve söyledikleri her kelime tereddüt etmeksizin “objektivize” edebileceğimiz ölçüde öngörülebilir olan anlayışı kıt ve geleneksel insanlar söz konusu olduğunda yaparız. Buna karşılık, halihazırda kullanılan kavram ağımızdan kaçan insanî olmayan bir şeyle karşılaştığımız zaman bilinmeyen bir dilden sözetmeye başlamak – mesela, göç eden keleklerin Newtoncu mekaniğin dünyanın adlandırmadan bıraktığı niteliklerini tanımlayan bir dile sahip olduklarını hayal etmek – doğaldır. Ya da, şayet bu kadar ileri gitmek istemiyorsak, en azından Doğa Kitabının – deyim yerindeyse, onun “yerçekimini” “doğal hareketi” içerdiğinden daha fazla içermediğinin – henüz deşifre edilememiş olduğu nosyonundan yola çıkabiliriz. Egzotik bir kültürün sakiniyle ya da konuşması anlayabilme yeteneğimizi aşan bir dahi ile “aynı dili konuşmadığımız” açık hale gelir gelmez bu baştan çıkarıcı eğilim, insani olmayan dünyayı ya da onun bir parçasını antropomorfize eder. Doğa ne olursa olsun, zımnen kendi dilimize inanmamızı sağlayacak kadar rutin, tanıdık ve esnektir. Tin “dilimizin” onun için “yeterli” olup olmadığından kaygılanmamıza neden olacak kadar alışılmadık ve manipüle edilemezdir. Ayna-imağından sıyrılmış merakımız yalnızca, birinin ya da bir şeyin dünyayla, dilimizin hiçbir hazır muadilini içermediği terimlerle meşgul olup olamayacağı merakıdır. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse,

bu yalnızca iddialarımızı değil, vokabülerimizi de değiştirmeye ihtiyaç duyup duymayacağımıza ilişkin bir meraktır.

Bu bölümün başında hermeneutiğin kabaca alışılmadık olan şey epistemolojinin ise kabaca bildik olan şey hakkındaki incelemenin tasviri olduğunu söylemiştim. Bir ölçüde zoraki, “tin” ve “doğa” hakkında ortaya koyduğum yorum göz önünde bulundurulduğunda, şu anda hermeneutiğin tine dair araştırmamızı tanımladığı, oysa epistemolojinin doğaya dair araştırmamızın tasviri olduğu yolundaki geleneksel görüşle uzlaşmış bulunuyorum. Fakat bütün bunlara rağmen ben yine de tin-doğa ayrımını tümüyle ortadan kaldırmanın daha iyi olacağını düşünüyorum. Yukarıda söylediğim gibi, bu ayrım (a) şeyleri mevcut açıklama ve öngörme yollarımıza tam olarak uyan ve uymayan şeyler arasındaki ayrım ve (b) şu ya da bu zamanda ayırt edici bir şekilde insani karakteristikler sayılan (birinci bölümün, üçüncü altbölümünde tek tek sıralanmış olan) çeşitli karakteristikleri birleştiren şey ile dünyanın geri kalanı arasında yapılan ayrımla birlikte işler. Keza her iki ayrım da (c) spontenlik fakültesi (transendental inşa aktivitesi) ile alırlık (receptivity) fakültesiyle birlikte işler. (O bunu, tranzendental alıcı (receptive) duyu fakültesini “empirik ben”i oluşturan duyu sunumları alanıyla) birleştirerek – Kant’ın kendisinin kaçınmadığı bir birleştirme – yapar) Romantik kendini-aşma (self-transending) yaratıcılığı (emrimize âmâde dilimizle mukayese edilemez bir tarzda konuşmaya başlamaya hep hazırdır) olarak tinin, insanın Aynavari Özülle (fiziki açıklamadan metafiziksel bağımsızlığı) özdeş bir şey olarak tin ile fenomenal gerçekliğin “inşa edicisi” olarak tini birleştirmenin sonucu, on dokuzuncu yüzyıl Alman idealizminin metafiziğiydi. Bu yararlı bir asimilasyonlar dizisiydi; fakat onun daha az talihli sonuçlarından biri felsefenin bilimden ayrı kendine has özel bir alana sahip bulunduğu anlayışı oldu. Bu asimilasyon, epistemolojide merkezileşen bir disiplin olarak “felsefe” anlayışını canlı tutmaya katkıda bulunmuştur. (Kantçı anlamda) transendental inşa edici olarak tin nosyonu, bir yandan Kartezyen düalizme diğer yandan romantizme başvuruyla takviye edildiği ölçüde – ne

Naturwissenschaft (psikofizyoloji) ne de *Geisteswissenschaft*'a (bilgi sosyolojisi) indirgenebilir bir şey olan – “epistemoloji” ya da “transendental felsefe” adı verilen yönetici disiplin nosyonu sorgulanmadan kalmayı sürdürür. Daha talihsiz bir miras, mekanik olmayân tercüme ihtiyacının (ve daha genel olarak, yaratıcı kavram-formasyonu ihtiyacının) “kurucu transendental egonun indirgenemezliği” ile karıştırılmasıydı. Bu karıştırma idealizm-realizm meselesini, mesele kapandıktan uzun süre sonra bile canlı tutar; çünkü hermeneutiğin taraftarları (bu bölümün başında Apel'den yapılan alıntının açıklığa kavuşturduğu gibi) idealizm gibi bir şeyin kendi aktivitelerinin ayrıcalığı olduğunu düşünürler; oysa düşmanları hermeneutiği alânen uygulayanların “anti-natüralist” ve fiziki evrenin hariciliğine ilişkin doğru bir anlayıştan yoksun olmak durumunda olduklarını varsayarlar.

“*Geisteswissenschaften*'ın indirgenemezliği” hakkında söylemek istediğim şeyi özetlemek için, şimdi izninizle aşağıdaki tezleri ileri süreceğim.

Fizikalizm bir gün kişinin bedeninin (boğazının hareketi ve yazı yazan elinin hareketi dahil) her hareketini, bedenindeki mikroyapılara referans yoluyla “ilkece” öngörebileceğimizi söylerken muhtemelen haklıdır.

Bu başarının insan özgürlüğü açısından tehlikesi azdır; çünkü “ilkece” ifadesi ilk şartların (mikroyapıların önceki halleri) belirleniminin yapılan bir pedagojik alıştırma dışında, gerçekleştirilmesi çok zor olacağı ihtimalini göz önünde bulundurur. İşkenceciler ve beyin yıkayıcılar zaten her durumda insan özgürlüğüne istedikleri gibi müdahale edebilecek ölçüde iyi bir konuma sahiptirler; ilave bilimsel ilerleme konumlarını takviye etmez.

Doğa ile tin arasındaki geleşeksel ayrım ile romantizmin ardındaki sezgi, söylemek istediği şeyi bilmesek bile bir kimse- nin ağzından ne tür sesler çıkacağını öngörebileceğimiz sezgisidir. Bu yüzden eğer 4000 yıldır bilimsel araştırmacılar cemaatinin çıkardığı sesleri tahmin edebilseydik, onların sohbeti-

ne/söyleşisine katılacak bir konumda olamazdık. Bu sezgi çok doğrudur.²⁴

Bir sesi ne ifade ettiğini bilmeksizin tahmin edebileceğimiz olgusu, tam da bir ses üretmek için gerek ve yeter mikroyapısal şartların, bu mikroyapıyı tanımlamakta kullanılan dildeki bir önerme ile sesin ifade ettiği önerme arasında maddi bir muadil yoluyla nadiren paralellik kurulabileceği olgusudur. Bu herhangi bir şeyin ilkece öngörülemez olmasından ya da onu da bırakın doğa ve tin arasındaki ontolojik farklılıktan dolayı böyle değildir; yalnızca nöronlarla başa çıkmaya uygun bir dille insanlarla başa çıkmaya uygun bir dil arasındaki farklılıktan dolayı böyledir.

Farklı bir dil-oyunundaki anlaşılması zor bir söze nasıl karşılık verileceğini, gündelik dil-oyunumuz içindeki hangi cümle- nin bu sözün maddi muadili olduğunu bilmeksizin ya da bunu umursamaksızın bilebiliriz.²⁵ Farklı dil-oyunlarından çıkan cümleler arasında maddi muadiller bularak mukayese edilebilirlik yaratmak, yalnızca hemcinslerimizle başa çıkma teknikleri arasında yer alan bir tekniktir. Bu işe yaramazsa, işe yarayan ne varsa ona başvururuz – sözün gelişi, yeni bir dil-oyununun usulünü öğrenmek ve muhtemelen eski dil-oyunumuzu unutmak. Bu teknik, insani olmayan doğa geleneksel bilimin vokabüleri içinde öngörülmeye direndiği zaman kullandığımız teknikle aynı tekniktir.

24 Bu *Geisteswissenschaften*'ın "olgu durumları" ihtiva etmediği yolundaki Quineci tezde başka bir kılığa bürünmüş olan hakikatin özüdür. Bu, Raymond Geuss'un Quine tartışmasında iyi bir biçimde ifade edilmiştir: "bize bir kimsenin ebediyete ilişkin sözel eğilimlerini öngörme imkânı veren bir doğa teorisine sahip olduğumuz zaman bile, demek istediği şeyi anlayamayacağız" ("Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie", *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 8 [1973], s.44n).

25 Her dilin (altıncı bölümde açıklanan Davidsonci nedenlerden dolayı) birbirine tercüme edilebilir olması, bu tür muadillerin ("ilkece" de olsa) keşfedilebileceği anlamına gelmez. Bu sadece nasıl bildiğimize ilişkin geçici engellerden daha fazla bir şey bulunduğu – "farklı kavramsal şema" adı verilen bir şeyin bizi başka dil-kullananlarla nasıl sohbet edileceğini öğrenmekten alıkoyduğu – iddiasını anlaşılır kılamayacağımız anlamına gelir. Üstelik büyük şiirlerin tercüme edilemez olduğu yolundaki yanlış romantik iddianın ardındaki sezgiyi de ortadan kaldırmaz. Kuşkusuz, tercüme edilebilirler; problem tercümelerinin büyük şiirlerin kendileri olmamasıdır.

Hermeneutik “bir başka bilme tarzı”– (tahmin edici) “açıklamaya” karşıt bir şey olarak “anlama”– değildir. Onu bir başka başa çıkma yolu olarak görmek daha iyi olacaktır. Felsefi açıklığa giden yolu, “idrak” nosyonunu tahmin edici bilimlere *havale eder* ve “alternatif idrak metodları” hakkında endişelenmeyi bırakırsak, açılabilir. Filozof olmanın “bir bilgi teorisine” sahip olmak olduğu yolundaki Kantçı gelenek ve önermelerin doğruluğunun bilgisine dayanmayan eylemin “irrasyonel” olduğu yolundaki Platoncu gelenek böyle yapmamış olsaydı, *bilgi* kelimesi, uğruna savaşmaya değer bir şey olamazdı.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Aynalar Olmaksızın Felsefe

1. Hermeneutik ve Edifikasyon

Bir filozof olmanın ne demek olduğuna ilişkin mevcut nosyonlarımız tüm bilgi-iddialarmı mukayese edilebilir kılma yönündeki Kantçı teşebbüse öylesine bağlıdır ki, epistemolojisiz bir felsefenin ne menem bir şey olabileceğini tahayyül etmek bile zordur. Daha genelde, şayet bilgiyle hiç bir suretle ilişkisi yoksa – bir anlamda bir bilgi teorisi ya da bilgiye ulaşma metodu veya en azından çok önemli bir bilgi türünün nerede bulunabileceği konusunda bir ip ucu değilse – herhangi bir aktivitenin “felsefe” adını alma hakkı elde edebileceğini tahayyül etmek zordur. Buradaki güçlük, Platoncular, Kantçılar ve Pozitivistler tarafından paylaşılan bir nosyondan kaynaklanır: insanın bir öze sahip olduğu nosyonunun – yani özleri keşfetme nosyonundan. Başlıca görevimizin, bizi kuşatan evrene kendi Aynavari Özümüz içinde tam ve kusursuz biçimde ayna tutmak olduğu anlayışı, evrenin çok basit, açık ve seçik bir şekilde bilinebilir şeylerden oluştuğu, bu şeylerin özlerinin bilgisinin bütün söylemlerin mukayesesine imkân sağlayan hakim-vokabüleri temin ettiği yolundaki Descartes ve Demokritus’a ortak nosyonun tamamlayıcısıdır.

Bu klasik beşerî varlık resminin epistemoloji merkezli felsefe bir tarafa fırlatılmadan önce feshedilmesi gereklidir. Çağdaş felsefedeki polemik bir terim olarak “Hermeneutik” bunu yapma teşebbüsünün adıdır. Terimin bu amaçla kullanılması büyük ölçüde bir kitaba – Gadamer’in *Truth and Method* [**Hakikat ve Yöntem**]’una –bağlıdır. Gadamer burada hermeneutiğin insana ilişkin klasik resimle örtüşen “hakikati ele geçirme yöntemi” olmadığını açıkça ifade eder: “Hermeneutik fenomen temelde hiç de bir yöntem problemi değildir”¹ Daha ziyade, Gadamer hermeneutiği uygulamak zorunda olma mecburiyetimizden – epistemolojik geleneğin bir tarafa atmaya çalıştığı insanlarla ilgili bir olgu olarak “hermeneutik fenomen”den – ne tür sonuçlar çıkarılabileceğini sorar. “Burada geliştirilen hermeneutik” der Gadamer, “bir insan bilimleri metodolojisi değil, metodolojik kendilerinin-bilincinin ötesinde insan bilimlerinin gerçekte ne olduklarını ve onları dünyaya dair tecrübemizin totalitesiyle irtibatlandıran şeyin ne olduğunu anlama teşebbüsüdür.”² Gadamer’in kitabı, klasik resmi daha geniş bir resim içine yerleştirmeyi ve böylelikle standart felsefi problematiğe bir dizi çözüm sunmak yerine, insanın, onunla arasına “mesafe koymayı” deneyen bir yenden tasviridir.

Kendi amaçlarım açısından Gadamer’in kitabının önemi, felsefi “tin” nosyonu içindeki üç uğraktan birini – kendi kendini yaratan bir varlık olarak romantik insan nosyonunu – birbiri içine geçmiş haldeki diğer iki uğraktan ayırmayı denemesidir. Gadamer (çalışmasının bir kısmını borçlu olduğu Heidegger gibi) ne Kartezyen düalizme ne de (idealistik yorumu yapılabilecek herhangi bir anlamda) “tranzendental inşa” nosyonuna taviz ve-

1 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1957),s.xi. Gerçekten de, Gadamer’in kitabını, bir mukayese teşebbüsü olarak düşünüldüğü noktada tam da yöntem fikrine karşı bir risale olarak adlandırmak makul bir şey olurdu. Bu kitap ve Paul Feyerabend’in *Against Method* [**Yönteme Karşı**]’u arasındaki paralelliklere dikkat çekmek eğitici-dir. Gadamer’i ele alış tarzımı Alasdair MacIntyre’a borçluyum; bkz.,onun “Contexts of Interpretation”, *Boston University Journal* 24 (1976),41-46.

2 Gadamer, *Truth and Method*,s.xiii.

rir.³ O böylelikle önceki bölümde ortaya koymaya çalıştığımız “natüralist” görüşle – “*Geisteswissenschaften*’ın indirgenemezliğin metafizik düalizm meselesi olmadığı görüşüyle – kendimizle ilgili yeni tasvirler üretmemizin yapabileceğimiz en önemli şey olduğu yolundaki “varoluşçu” sezgimizi uzlaştırmaya katkıda bulunur. O bunu *Bildung* (eğitim, kendini-şekillendirme) nosyonunu, düşünmenin amacı olarak “bilgi” nosyonunun yerine ikame ederek yapar. Farklı insanlar haline geldiğimizi söylemek, okudukça, konuştukça ve yazdıkça kendimizi “yeniden oluşturduğumuzu” söylemek, bu aktiviteler sayesinde doğru hale gelen cümlelerin bizim için daha fazla içtikçe, kazandıkça vb doğru hale gelen cümlelerden daha önemli olduğunu söylemenin sadece çarpıcı bir yoludur. Kendimizle ilgili yeni ve ilgi çekici şeyler söylememize imkân sağlayan olaylar, bu metafizik-dışı anlamda bizim için (en azından bizim gibi dünyanın istikrarlı ve müreffeh bir kısmında ikamet eden görece işsiz güçsüz entelektüeller için) hayat tarzlarımızı ya da standartlarımızı değiştiren (bizi daha az “tinsel” yollarla “yeniden oluşturan”) olaylardan daha “asli”dir. Gadamer, orada, dünyada olan şey ya da tarihte olup biten şey ile doğa ve tarihten kendi yararımıza neyi kurtarabileceğimizle ilgili olduğu ölçüde ilgili olmayan bir tavır karakterize etmek için *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (geçmişin bizi değiştiren bilinci) nosyonunu geliştirir. Bu tavırda, (atomlar ve uzay ya da Avrupa tarihi hakkında) doğru olgular toplamak, sadece, kendimizi ifade etmenin ve böylelikle dünyayla başa çıkmanın yeni ve ilgi çekici bir yolunu bulmaya hazırlıktır. Şeyleri, epistemolojik ya da teknolojik görüş noktasına karşıt olarak eğitime dayalı bir görüş noktasından dile getirme tarzı, doğrulara sahip olmaktan daha önemlidir.⁴

3 A.g.e, s. 15 ile karşılaştırın. “Fakat biz, Hegel’in mutlak tin felsefesine bağlı kalmaksızın *Bildung*’un tinin bir ögesi olduğunu anlayabiliriz, tıpkı bilincin tarihselliğine vukufu onun dünya tarihi felsefesine bağlı kalmaksızın anlayabildiğimiz gibi.”.

4 Buradaki tezatlık “klasik” eğitim ile “bilimsel” eğitim arasındaki geleneksel tartışmada içerilen ve “The significance of the Humanist Tradition” ile açılan bölümde Gadamer tarafından dile getirilen tezathkla aynıdır. Daha genelde, bu (ilk eğitim türünde bir kenara

“Eğitim” bir hayli yavan ve *Bildung* bir hayli yabancı göründüğü için yeni, daha iyi, daha ilgi çekici ve daha yararlı konuşma yolları bulma projesi için “edifikasyon” terimini kullanacağım. (Kendimizi ya da başkalarını) edifiye etme teşebbüsü, kendi kültürümüz ile egzotik kültürler ya da tarihsel dönemler arasında veya kendi disiplininiz ile mukayese edilemez bir vokabüler içinde mukayese edilemez amaçlar peşinde koşan bir başka disiplin arasında hermeneutik ilişkiler kurma aktivitesinden ibarettir. Fakat bunun yerine, deyim yerindeyse, hermeneutiğin karıştırlarınca izlenenler türünde yeni amaçlar, yeni kelimeler ya da yeni disiplinler yaratma “şiiirsel” aktivitesinden ibaret de olabilir: aşına olduğumuz çevremizi, yeni icatlarımızın aşına olmadığımız terimlerine göre yeniden yorumlama teşebbüsünden ibaret. Her iki durumda da, aktivite (iki kelime arasındaki etimolojik ilişkiye rağmen) inşa edici olmaksızın edifiye edicidir – en azından eğer “inşa edici” normal bilimde ortaya çıkan araştırma programlarının uygulanmasındaki işbirliği türünü ifade ediyorsa. Çünkü edifiye edici söylemin normal olmadığı, alışılmadık olanın gücünün bizi eski benlerimizin dışına çıkardığı, yeni varlıklar haline gelmemize katkıda bulunduğu varsayılır.

Gadamer için edifiye etme arzusu ile hakikat arzusu arasındaki karşıtlık, çözülmesi ya da giderilmesi gereken bir gerilimin ifadesi değildir. Eğer bir çatışma varsa, bu çatışma, edifiye edilmiş olmanın *biricik* yolunun orada dışarıda varolan şeyi bilmek (olguları tam ve kusursuz biçimde yansıtmak – kendi özümüzü özlere bilmek suretiyle gerçekleştirmek) olduğu yolundaki Platoncu-Aristotelesçi görüş ile hakikat arayışının içinde edifiye edilebileceğimiz pek çok yoldan sadece biri olduğu görüşü arasındadır. Gadamer haklı olarak, objektif bilgi arayışını (ilkin

atılmayan) şiir ile (süper-bilim olarak düşünüldüğü zaman ikinci eğitim türü için temel haline gelmesi muhtemel) felsefe arasındaki tartışmanın bir boyutu olarak görülebilir. Yeats (karısının medyumluğu yoluyla kendisine *A Vision*’u dikte ettiklerine inandığı) ruhlara niçin geldiklerini sordu. Ruhlar şöyle cevap verdi: “şiire metaforlar sokman için”. Bir filozof diğer tarafta ne olup bittiğiyle ilgili bazı katı olgular umabilir; fakat Yeats hayal kırıklığına uğramış değildi.

Grekler tarafından matematiğin bir model olarak kullanılmasıyla geliştirilmiştir) diğer insani projeler arasında yer alan bir proje olarak görme yolunu açma onurunu Heidegger'e verir.⁵ Ancak bu husus, dünyanın ve böylelikle kendi kendinin objektif bilgisini elde etme teşebbüsünü insanın kendi projesini seçme sorumluluğundan kaçma teşebbüsü olarak gören Sartre'da daha keskin-dir.⁶ Sartre'a göre, bunu söylemek doğanın, tarihin ya da başka bir şeyin objektif bilgisini elde etme arzusunun başarısız kalma-ya ya da hatta kendi kendini-aldatmaya mahkum olduğu anlamına gelmez. Sadece, bunun verili bir normal söylemler dizisi içindeki tasvirlerin bizim için geçerli olduğunu bilerek kendimizi bileceğimizi düşündüğümüz sürece, kendi kendini-aldatma yönünde baştan çıkarıcı bir eğilim sunduğunu söylemektir. Heidegger, Sartre ve Gadamer'e göre objektif araştırma mükemmel ölçüde mümkün ve genellikle edimseldir (actual) – buna karşı söylenen biricik şey, bunun kendimizi tasvir etmenin pek çok yolu arasından sadece birini sağladığı ve bunlardan bir kısmının edifiye etme sürecini engelleyebileceğidir.

O halde, bu “varoluşçu” (existentialist) objektivite görüşünü özetlemek gerekirse: objektivite kendimizle ilgili gördüğümüz (iddiaları ve eylemleri) haklı kılma normlarına uygun olarak görülmelidir. Böylesi bir uygunluk yalnızca, bundan daha fazla bir şey olarak – mevcut haklı kılma pratiklerini başka birşeyde “temellendiren” bir şeye nüfuz etmeyi sağlama yolu olarak – görüldüğü zaman şüpheli ve kendi kendini-aldatıcı hale gelir. Bu “temelin” meşrulaştırılmaya ihtiyacı yoktur; çünkü bu temel “felsefi bir temel” sayılacak ölçüde açık ve seçik hale gelmiştir. Bu sadece meşrulaştırılmaz olana dayanan nihaî haklı kılmanın genel saçmalığından dolayı değil, aynı zamanda mevcut bilim, ahlâk ya da başka herhangi bir şey tarafından kullanılan vokabülerin

5 *Truth and Method*'un “The Overcoming of the Epistemological Problem...”, ss. 214 vd başlıklı alt bölümüne bakınız ve Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York, 1962), 32.altbölümü ile karşılaştırın.

6 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes (New York, 1956), ikinci kısım, üçüncü bölüm, beşinci altbölüm ve kitabın “Conclusion” bölümüne bakınız.

onu ilave tasvirler dizisinden *daha fazla* bir şey haline getiren gerçeklikle ayrıcalıklı bir bağı bulunduğunu düşünme yönündeki daha somut bir saçmalıktan dolayı kendi kendini-aldaticıdır. Natüralistlerle yeniden tasvir etmenin “özün değişim”i olmadığı konusunda varılan uzlaşmanın, “öz” nosyonunun da tümüyle terk edilerek sürdürülmesi gerekir.⁷

Fakat çoğu natüralizmin standart felsefi stratejisi kendi kültürümüzün gerçekten de insanın özünü yakaladığını göstermenin – böylelikle bütün yeni ve mukayese edilemez vokabülerleri sadece “bilişsel olmayan” süse/dekora dönüştürmenin – bir yolunu bulmaktır.⁸ “Varoluşçu” görüşün yararı, hiç bir özümüzün bulunmadığını öne sürmek suretiyle, kendimizle ilgili tasvirleri şairlerin, romancıların, derin psikologların, heykeltıraşların, antropologların ve mistiklerin sunduğu muhtelif alternatif tasvirlerle aynı ölçüde *Naturwissenschaftenden* birinde (ya da *Naturwissenschaften*’ın birliğinde) bulduğumuzu görmemize imkân sağlamasıdır. İlki (şu anda) bilimlerde sanatta olduğundan daha fazla uzlaşma bulunmasından dolayı ayrıcalıklı temsiller değildir. Onlar sadece emrimize amade ben-tasvirleri repertuarı arasında yer alırlar.

Bu görüş, insanın *yalnızca* zamanın normal *Naturwissenschaften*’ının sonuçlarını bildiği takdirde, eğitilmiş – *gebildet* – sayılamayacağı şeklindeki klişeden yola çıkılarak yapılan bir tahmin olarak da ortaya konabilir. Gadamer *Hakikat ve Yöntem* [*Truth and Method*]’de *Bildung* nosyonuna “kendisi dışında hiç bir amacı olmayan” bir şey olarak anlam veren hümanistik gele-

7 Şayet Sartre insanın özünün, özü olmamak olan bir varlık olduğu şeklindeki sözünü, bunun başka bütün varlıklar için de geçerli olduğunu söyleyerek sürdürseydi iyi olurdu. Bu ilave yapılmadıkça Sartre sadece insanın her zaman (başkaca şeyler yanında kendisi için) yeni tasvirler seçmekte özgür olduğu görüşünü öne sürmekten çok, başka terimlerle tin ve doğa arasındaki eski iyi metafizik ayırımı ısrar eder görünecektir.

8 Bana öyle geliyor ki, Dewey hiç bıkmadan “bilimsel yöntem” hakkında konuşmasına rağmen, bu indirgeyici tavrı benimsemeyen bir “natüralist” olarak sınıflandırılan tek yazardır. Dewey’nin kendine özgü başarısı, doğa bilimini, şeylerin özleri konusunda iç işarete sahip bir şey olarak düşünmeyecek ölçüde Hegelci, buna karşılık, beşeri varlığı Darwinci terimler içinde düşünecek ölçüde natüralist kalabilmiş olmasıdır.

neğin rolüyle ilgili bir tartışmayla başlar.⁹ Bu nosyona anlam vermek için tasvir edici vokabülerlerin dönemlere, geleneklere ve tarihi olaylara göreliliği hissine ihtiyaç duyarız. Hümanist geleneğin eğitimde (education) yaptığı ve doğa bilimlerinin sonuçları içinde eğitimin (training) yapamadığı şey budur. Göreliliğin bu anlamı dikkate alındığında, ne “öz” nosyonunu ne de özlerin tam ve kusursuz temsili olarak insanın görevi nosyonunu ciddiye alırız. Doğa bilimleri, kendileri aracılığıyla, bizi hem ne olduğumuzu bildiğimizden hem de ne olabileceğimiz’ bileceğimizden emin hale getirir – sadece davranışımızın nasıl tahmin ve kontrol edildiğini değil, bu davranışın (ve, özellikle, anlamlı konuşmamızın) sınırlarını bildiğimizden de emin hale getirir. Gadamer’in (Mill ve Carnap’a ortak) *Geisteswissenschaften* içindeki “objektivite” arzusunu defetme teşebbüsü, eğitimin (education) normal araştırmanın sonuçlarının verdiği direktiflere indirgenmesine engel olma teşebbüsüdür. Daha genelde, anormal araştırmanın sırf anormalliğinden dolayı kuşkulu bir araştırma olarak görülmesine engel olma teşebbüsüdür.

Objektivite, rasyonalite ve normal araştırmayı eğitilme ve edifiye edilme ihtiyacımızla ilgili daha geniş resim içine yerleştirme yönündeki bu “varoluşçu” teşebbüsün karşısına, çoğu kez, “öğrenilen olguları kazanılan değerlerden ayırma yönündeki pozitivist” teşebbüs konur. Gadamer’in *wirkungsgeschichtliche Bewusstseins*’in pozitivist görüş noktasından yorumu, kendimizle ilgili objektif açıdan doğru tasvirleri tümüyle bildiğimiz zaman bile, bizimle ilişkili olan her şeyi bilemeyebileceğimiz şeklindeki klişenin tekrarından başka bir şey değilmiş gibi görünebilir. Bu görüş noktasından, *Hakikat ve Yöntem* (ve bu kitaptaki altıncı ve yedinci bölümler) normal araştırmanın sunduğu meşruiyet taleplerine eşlik eden her şikayetin yine de bizi, bu şekilde haklı kılınmış iddialardan ders çıkarmak konusunda özgür bıraktığı olgusunun fazlasıyla abartılı dramatizasyonlarıdır. Fakat Gadamer, Heidegger ve Sartre’in görüş noktasından olgu-değer ayrımı ile ilgili sı-

9 Gadamer, *Truth and Method*, s.12.

kıntı, bu ayrımın kesinlikle alternatif tasvirlerin, normal araştırmanın sonuçlarının sunduğu tasvirlerle muhtemel bir ilave olduğu olgusunu bulanıklaştırmak için tasarlanmış olmasıdır.¹⁰ Bu, “bir kez olgularda” kalındı mı, bir tavrın “bilişsel olmayan” adaptasyonu – rasyonel olarak tartışılması imkânsız bir tercihin – dışında hiçbir şey kalmayacağını telkin eder. Bu, kendimizi tasvir etmek için doğru cümleler serisi kullanmanın kendimizle ilgili bir tavır zaten tercih ettiğimiz, oysa bir başka doğru cümleler serisinin karşı bir tavır benimsememiz anlamına geldiği gerçeğini gizler. Ancak bu “olgusal” önermeler dizisini mukayese edilebilir kılan değerden-bağımsız bir vokabülerin olduğunu varsayarsak, olgu ile değer, inanç ile tavır arasındaki pozitivist ayrım mâkul görünebilir. Fakat böylesi bir vokabülerin dilimizin ucunda olduğu yönündeki felsefî kurgu, eğitime dayalı bir görüş noktasından yıkıcıdır. Bu, kendimizi bir yandan doğru cümleleri bilenler ve diğer yandan yaşantıları ya da eylemleri ya da sanat eserlerini seçenler olarak ayırabileceğimizi söylemeye zorlar. Bu insan yapımı olgulara dayanan kati ayrımlar (diremptionlar) edifiye etme nosyonuna odaklanmayı imkânsız hale getirir. Ya da, daha kesin olarak, onlar bizi edifiye etmeyi normal söylemde kullanılan rasyonel fakültelerle hiç bir ilişkisi bulunmayan bir şey olarak düşünmeye iterler.

Bu yüzden, Gadamer’in klasik özünde- özlerin - bilicisi-olarak-insan resminden kurtulma çabası, başkaca şeyler yanında, olgu ile değer ayrımından kurtulma ve böylelikle “olguların keşfini” başka projeler arasında bir edifiye etme projesi olarak düşünmemize imkân sağlama çabasıdır. Gadamer’in Kant’ın biliş/idrak, ahlak ve estetik yargı arasında yaptığı ayrımları yıkmak için bu kadar çok zaman harcamasının nedeni de budur.¹¹ Görebildi-

10 Heidegger’in *Being and Time* s.133’deki ve Sartre’in *Being and Nothingness* ikinci kısım, birinci bölüm, dördüncü altbölümünde yer alan “değerler” tartışmasına bakınız. Gadamer’in (*Truth and Method*, ss.461vd) Weber hakkındaki sözlerini karşılaştırın.

11 Bkz., Gadamer’in Kant’ın Üç Kritiği içinde “estetikğin sübjektivizasyonuna” karşı yürüttüğü polemiği (*Truth and Method*, s.87) ve Heidegger’in “Letter on Humanism”de Aristoteles’in fizik, mantık ve etik arasında yaptığı ayrım hakkındaki sözleri (Heidegger, *Basic Writings*, ed.Krell [New York,1976], s.232).

ğim kadarıyla, Kantçı “şebeke”nin (grid) yerinde tutulup tutulamayacağı ya da bir tarafa fırlatılıp fırlatılamayacağı meselesini *tartışmanın* hiçbir yolu yok. Bilimi ve edifiye etmeyi, ilkinin “rasyonel” ve ikincisini “irrasyonel” görenler ve objektivite arayışını *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* içinde hesaba katılması gereken başka şeyler arasında muhtemel bir şey olarak görenler için ortak uygun temel sağlayan hiç bir “normal” felsefi söylem yoktur. Eğer böyle bir ortak temel yoksa, yapabileceğimiz şeyin tamamı, kendi görüş noktamızdan diğer görüş noktasının nasıl görüldüğünü göstermektir. Yani yapabileceğimiz şeyin tamamı, karşımızda yer alanlar hakkında hermeneutik olmaktır – söyledikleri tuhaf ya da paradoksal ya da tatsız şeylerin, söylemek istedikleri şeyden geriye kalanla nasıl tutarlı olduğunu ve söyledikleri şeyin kendimize özgü alternatif üslup içinde ifade edildiği zaman nasıl görüldüğünü göstermeye çalışmaktır. Bu polemik niyetli hermeneutik türü, Heidegger’in ve Derrida’nın geleneği yapısından etme (deconstruct) teşebbüslerinde ortaktır.

2. Sistematik Felsefe ve Edifiye Edici Felsefe

Hermeneutik görüş noktası – hakikatin önemini azaltarak onu eğitimin unsurlarından biri olarak görür – yalnızca bir başka görüş noktasında durduğumuzda mümkündür. Eğitim bir kültürün bir başka kültürden etkilenmesiyle (acculturation) başlamak zorundadır. Bu nedenle, objektivite arayışı ve içinde objektivitenin olduğu sosyal pratiklerin öz-bilimci, *gebildet* hale gelmede atılacak ilk zorunlu adımdır. Kendimizi *pour-soi* olarak görecektir bir noktaya gelmeden önce *en-soi* olarak – türdeşlerimizin yargılarında objektif açıdan doğru önermelerin tasvir ettiği bir şey olarak – görmeliyiz. Benzer biçimde, kültürümüzün dünya hakkında sunduğu (mesela, doğa bilimlerinin sonuçlarını öğrenerek elde ettiğimiz) tasvirlerden bir şeyler öğrenmeksizin eğitilmiş olmayız. Belki daha sonra, “gerçekliğe temas etme” konusuna da-

ha az değer verebiliriz; ancak söylemin normlarına, önceleri zımni daha sonra açık ve bilinçli aşamalardan geçtikten sonra söylemin normlarına uyum sağlamayı başarabiliriz.

Eğitimin – devrimcinin ya da peygamberin eğitimi bile – normal söyleme normal katılımın sadece bir proje, bir dünyada olma tarzı olduğu yolundaki “varoluşçu” teze uyarıcı ilave malzeme sağlayacak kültürlenme (acculturation) ve uyum (conformity) ile işe başlaması gerektiği yolundaki bildik görüşü ileri sürüyorum. Bu uyarıcı malzemeden söz etmek, anormal ve “varoluşçu” söylemin her zaman normal söylemden beslendiğini, hermeneutiğin mümkünlüğünün daima epistemolojinin mümkünlüğünden (belki de epistemolojinin aktivitesinden) beslendiğini ve edifiye etmenin her zaman zamanın kültürünün sağladığı materyalleri kullandığını söylemekle eşdeğerdir. Anormal söylemi kendimize has anormalliğimizin farkına varmaksızın *de novo* [yeniden, çev] yapma teşebbüsü, terimin en açık ve ürkütücü anlamıyla çılgınlıktır. Epistemolojinin geçerli olabileceği yerde hermeneutik olmakta – kendimizi normal söyleme kendi saiklari açısından bakmaya yeteneksiz ve onu sadece anormal söylemimizden bakmaya yetenekli hale getirmekte – ısrar etmek çılgınlık değildir; ancak eğitim yoksunluğunu gösterir. Objektivite ve rasyonalite karşısında Sartre, Heidegger ve Gadamer’in paylaştığı “varoluşçu” tavrı benimsemek, yalnızca, bunu ancak iyi-anlaşılmış (well-understood) bir normdan bilinçli bir kalkışla yaptığımızda anlamlı hale gelir. “*Varoluşçuluk*” için *şekilde reaktif* bir düşünce hareketidir, sadece geleneğe karşı çıkma amacına sahip bir harekettir. Şimdi eserleri özünde inşa edici filozoflarla özünde reaktif filozoflar arasındaki farklılığı genelleştirmek istiyorum. Bu yolla, epistemoloji merkezli felsefe ile hareket noktasını epistemolojinin iddialarına kuşkudan alan felsefe türü arasında bir karşıtlık geliştireceğim. Bu “sistematik” ve “edifiye edici” felsefeler arasındaki karşıtlıktır.

Yeterince refleksif her kültürde, bir alanı, bir pratikler dizisini seçenler ve onu insanî aktivitenin paradigması olarak gö-

renler vardır. Onlar böylece kültürün geri kalanının bu örnekten nasıl yarar sağlayabileceğini göstermeye çalışırlar. Batı felsefesi geleneğinin ana akımı içinde bu paradigma *bilme* – haklı kılınmış doğru inançlara ya da daha iyisi haklı kılmayı gereksiz hale getirecek kadar içkin ikna edici inançlara sahip olma – olmuştur. Bu ana akım içinde birbirini takip eden felsefi devrimler – mesela Aristoteles’in yeniden keşfi, Galileci mekanik, on dokuzuncu yüzyılın ben-bilincine sahip tarih yazımının gelişmesi, Darwinci biyoloji, matematiksel mantık – yeni bilişsel faaliyetlerin coşkusu kapılan filozoflar tarafından gerçekleştirilmiştir. Thomas’ın Kilise Babalarını kazanmak için Aristoteles’ten yararlanması, Descartes ve Hobbes’un skolastisizme yönelik eleştirileri, Aydınlanma’nın Newton’ı okumanın doğal olarak tiranların yıkılışına yol açacağı anlayışı, Spencer’ın evrimciliği, Carnap’ın mantık yoluyla metafiziği yıkma denemesi; kültürün geriye kalanını son bilişsel başarı modeli üstünde biçimlendirme teşebbüsleridir. “Ana akım” içinde yer alan bir Batı filozofu tipik olarak şunu söyler: bugün bir araştırma çizgisinin göz kamaştırıcı başarısı apaçık ortada; gelin her araştırmayı ve kültürün tamamını bu araştırma modeli üzerinde yeniden şekillendirelim ve böylelikle objektivite ile rasyonalitenin daha önce geleneğin, hurafenin ve insanın doğayı tam ve kusursuz bir biçimde temsil etme yeteneğine ilişkin doğru epistemolojik kavrayıştan yoksunluğun karanlıkta bıraktığı alanlara egemen olmasını sağlayalım. Modern felsefe tarihinin periferisinde, bir “gelenek” oluşturmaksızın, insanın özünün özlerin bilicisi olduğu anlayışından duydukları kuşkunun bir araya getirdiği şahsiyetleri bulunabilir. Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, olgunluk döneminde Wittgenstein, olgun Heidegger bu türde şahsiyetlerdir. Onlar çoğunlukla rölativizm ya da sinisizmle suçlanmışlardır. Onlar çoğu zaman ilerleme ve özellikle de şu ya da bu disiplinin, en azından, aklın insanî bilginin doğasını insani aktivitenin geri kalanının tümüne yayılacak kadar açık hale getirdiği yolundaki son iddiadan kuşku duyarlar. Bu yazarlar, bilmek istediğimiz her şey hakkında meşru inançlara sahip olduğumuz zaman

bile, zamanın normlarına uyum göstermek dışında hiçbir şey yapamayacağımız tezini canlı tutarlar. Onlar bu yüzyılın “hurafesinin” aklın son yüzyıldaki zaferi olduğu yolundaki tarihselci fikrin yanında, son bilimsel başarıdan ödünç alınmış en yeni vokabülerin özlerin ayrıcalıklı temsillerini ifade edemeyeceğini fakat, sadece içinde dünyanın tasvir edilebileceği potansiyel olarak sınırsız sayıda vokabülerden biri olabileceği yolundaki rölativist fikri de canlı tutarlar.

Ana akım içinde yer alan filozoflar “sistematik” diye adlandırdığım filozoflar, periferide duranlar ise “edifiye edici” dediğim filozoflardır. Bu periferide yer alan pragmatik filozoflar öncelikle *sistematik felsefe hakkında*, evrensel mukayese projesinin bütünü hakkında skeptiktirler.¹² Dewey, Wittgenstein ve Heidegger zamanımızın en büyük edifiye edici, periferik düşünürleridir. Her üç filozof da düşüncelerinin geleneksel felsefî problemler hakkındaki görüşleri dile getiren veya yararlı ve ilerlemeci bir disiplin olarak felsefe için yapıcı teklifler ortaya koyan düşünceler olarak kabul edilmesini mümkün merteye zorlaştırırlar¹³ Onlar klasik insan resmiyle, sistematik felsefeyi, nihaî bir vokabüler

12 Jacques Derrida'nın (*Marges de la Philosophie* [Paris, 1972], s.250 de) yer alan “La Mythologie Blanche” adlı yazısının başında Anatole France'in “Garden of Epicurus”dan alarak zikrettiği şu pasajı düşünün:

.....metafizikçiler, yeni bir dil yarattıkları zaman, madalyalarını ve madeni paralarını, bıçak ve makas yerine taşla biçimlendiren bıçak-bileyicilerine benzerler. Onlar kabartmalarını, yazıtları, portreleri silerler ve bir kimse sikkeleri artık Victoria'ya ya da Wilhelm'e veya Fransız Cumhuriyetine ait göremediği zaman, şöyle derler: bu sikkeler hakkında spesifik olarak İngilizlere, Almanlara ya da Fransızlara özgü hiç bir şey yoktur; çünkü biz onları zaman ve mekanın dışına attık; onların, söz gelimi beş frankın, bundan böyle hiç bir değeri yoktur; daha çok ölçülemez bir değere sahiptir ve içinde mübadele aracı oldukları alan sınırsız şekilde genişlemiştir.

13 Karl-Otto Apel'in Wittgenstein ve Heidegger'i “teorik bir disiplin olarak Batı metafiziğini sorgulamış” kişiler olarak yaptığı karşılaştırmasına bakınız. (*Transformation der Philosophie* [Frankfurt, 1973], vol.1, s.228) Kendileri hakkında söylemekte olduğum şeyleri desteklemek için Dewey, Wittgenstein ve Heidegger'e ilişkin yorumlar sunmuş değilim, fakat “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey” (*Review of Metaphysics* 30 [1976], 280-305) ve “Dewey's Metaphysics” (*New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ed. Steven M. Cahn (Hanover, N.H., 1977) de Wittgenstein'in “Felsefeyi pür halde tutmak” (*Yale Review* [Spring 1976], ss.336-356) dediği şey hakkında bunu bir parça yapmaya çalıştım.

içinde evrensel mukayese arayışını içeren resimle alay ederler. Onlar kelimelerin anlamlarını kendi temsil edici karakterlerinden çok diğer kelimelerden aldıkları yolundaki holistik görüşü ve bu vokabülerlerin ayrıcalıklarını gerçeklik karşısındaki şeffaflıklarından (transparency) değil, onları kullanan insanlardan aldıkları görüşünü ısrarla vurgularlar.¹⁴

Sistematik filozoflar ile edifiye edici filozoflar arasındaki ayrım, normal filozoflar ile devrimci filozoflar arasındaki ayrımla aynı değildir. Sonraki ayrım Husserl, Russell, son dönem Wittgenstein ve geç dönem Heidegger'i çizginin aynı ("devrimci") tarafına yerleştirir. Amaçlarım açısından, önemli olan şey iki tür devrimci filozof arasındaki ayrımdır. Bir yanda, kendi öncellerini eksikliklerinden dolayı suçlayan, kendilerine has vokabülerlerinin kurumlaşmasıyla zafer kazanan ve yeni vokabülerlerinin eskisiyle mukayese edilemezliğini geçici bir zorluk olarak gören devrimci filozoflar – içinde normal, profesyonelleşmiş felsefenin pratik edildiği yeni okulları keşfedenler – vardır. Öte yanda, vokabülerlerinin bir gün kaçınılmaz şekilde kurumlaşacağı düşüncesinden ya da yazılarının söz konusu gelenekle mukayese edilebilir yazılar olarak görülmesinden dehşete düşen büyük filozoflar vardır. Husserl ve Russell (Descartes ve Kant gibi) ilk türde filozoflardır. Son dönem Wittgenstein ve Heidegger son türde filozoflardır.¹⁵ Büyük sistematik filozoflar kurucudurlar ve argümanlar ortaya koyarlar. Edifiye edici filozoflar ise reaktiftirler ve hicivler, parodiler, aforizmalar sunarlar. Onlar tepki gösterdikleri dönem sona erdiğinde eserlerinin anlamını yitireceğini bilirler. Onlar *kasten* kenarda dururlar. Büyük sistematik filozoflar, büyük bilim adamları gibi, ebedilik inşa ederler.

14 Dil hakkındaki bu Heideggerci görüş, Derrida'nın David Allison tarafından *Speech and Phonemenon* olarak tercüme edilen *La Voix et le Phénomène* (Evanston, 1973) adlı kitabında uzun ve didaktik bir şekilde açıklanmıştır. Newton Garver'in bu tercüme yazdığı "Introduction" de Derrida ile Wittgenstein karşılaştırmasına bakınız.

15 Bütün Batı felsefesi fikrini düşleyen insanın –Platon– ebedi büyü, bizim hala onun ne türde bir filozof olduğunu bilmediğimiz için sürüyor. *Seventh Letter* sahte olduğu için bir kenara bırakılsa bile, şerh milenyumlarından sonra hiç kimsenin diyaloglardaki pasajların şaka olduğunu bilmiyor olmaları olgusu bilmeceyi canlı tutar.

Edifiye edici filozoflar ise kendi kuşakları adına yıkıp tahrip ederler. Sistematik filozoflar konularını bilimin emin yolu üstüne yerleştirmek isterler. Edifiye edici filozoflar şairin kimi zaman neden olduğu hayret duygusuna yer açmak isterler – güneşin altında yeni bir şeyin olduğu, varolan şeyin tam ve kusursuz temsili *olmayan* bir şey, açıklanamayan (en azından bir an için) ve yetersiz bir biçimde tasvir edilebilen bir şeyin verdiği hayret duygusuna.

Ancak, edifiye edici filozof nosyonu bir paradokstur. Çünkü Platon filozofu şaire karşıt olarak tanımlamıştır. Filozof nedenler sunar, görüşlerini kanıtlamaya çalışır, kendini meşrulaştırır. Bu yüzden argümantatif sistematik filozoflar Nietzsche ve Heidegger'in, her ne olursa olsunlar, *filozof* olamayacaklarını söylerler. Bu “gerçekten bir filozof değildir” manevrası, gayet tâbiî, aynı zamanda devrimci filozoflara karşı normal filozoflar tarafından kullanılmıştır. Bu ifade, pragmatistler tarafından mantıkçı pozitivistlere karşı, pozitivistler tarafından “gündelik dil filozoflarına” karşı kullanılmıştır ve her ne zaman rahatına düşkün (cozy) profesyonallizm tehlikeye düşerse kullanılacaktır. Fakat bu kullanımda söz konusu manevra, mukayese edilemez bir söylem ileri sürülmesi dışında kimseye hiçbir şey söylemeyen retorik bir hamledir. Diğer yandan bu manevra, edifiye edici filozoflara karşı kullanıldığı zaman, suçlama gerçek bir yaraya (bite) dönüşür. Edifiye edici bir filozofun problemi, filozof olmak bakımından tek işinin argüman sunmak olması, oysa onun bu terimlerin özlerin (mesela “felsefenin” bizatihi kendisinin özünün) yeni-bulunmuş tam ve kusursuz temsilleri olduğunu söylemeksizin bir başka terimler dizisi sunmak istemesidir. O, tâbir caizse, sadece normal felsefenin (zamanının okullarının felsefesinin) kurallarını değil, fakat bir tür meta kuralı da ihlal eder: bir kimsenin kuralları yalnızca, eski kuralların inceleme nesnesine uygun düşmediğini, gerçeklik için yeterli olmadığını, ebedi problemlerin çözümünü engellediğini fark ettiği için değiştirmeyi önerebileceği kuralını. Devrimci sistematik filozofların aksine, edifiye edici filozoflar bu meta-düzeyde anormal olan filozoflardır. Onlar

kendilerini herhangi bir objektif hakikati (mesela, felsefenin ne olduğu hakkında) keşfetmiş kişiler olarak takdim etmeyi reddederler. Onlar kendilerini nesnelerin nasıl olduklarına dair tam ve kusursuz temsiller sunmaktan farklı ve bundan daha önemli bir şey yapan kişiler olarak takdim ederler. Onlar, “tam ve kusursuz temsil” nosyonunun tam da kendisi felsefenin ne yaptığı hakkında düşünmenin uygun yolu olmadığı için, bunun [kendi yaptıkları şeyin, çev.] daha önemli olduğunu söylerler. Fakat onlar bunun [kendi yaptıkları işin daha önemli olmasının, çev]“....in tam ve kusursuz temsilinin arayışı (mesela, ‘gerçekliğin en genel özellikleri’ ya da “insanın doğası”) felsefenin *eksik* bir temsili olduğu için, böyle olmadığını söylemeye devam ederler.

Daha az iddialı devrimciler öncellerinin haklarında görüş sahibi oldukları pek çok şeyde görüş sahibi olabildikleri halde, edifiye edici filozoflar, görüş sahibi olma hakkında bir görüşe sahip olmaktan kaçınırken bir görüşü olmak nosyonunun tam da kendisini kötülerler.¹⁶ Bu elverişsiz, fakat imkânsız olmayan bir konumdur. Wittgenstein ve Heidegger bu konumla oldukça iyi bir biçimde başa çıkarlar. Yapabildikleri ölçüde bu konumla hakkıyla başa çıkmalarının nedenlerinden biri, bir şey söylediğimiz zaman zorunlu olarak konu hakkında bir görüş ifade etmek durumunda olduğumuzu düşünmemeleridir. Sadece *bir şey söylüyor* – araştırmaya katkıda bulunmak yerine sohbete katılıyor – olabiliriz. Muhtemelen şeylerden söz etmek, her durumda şeylerin nasıl olduklarından söz etmek anlamına gelmez. Belki de bir şeyden *sözetmenin* kendisi, şeylerin nasıl olduklarını söylemeye örnek teşkil eden bir durum değildir. Her iki filozof da insanları gerçekliğin iç temsillerini dışa vuran varlıklar olarak görmeksizin, şeylerden şu ya da bu şekilde sözeden varlıklar olarak gördüğümüzü öne sürer. Fakat bu yalnızca onların giriş hamlesidir; çünkü bu durumda kendimizi başka bir şeyi gören insanlar olarak

16 Heidegger'in "Die Zeit des Weltbildes" (Marjorie Grene tarafından *Boundary II* [1976] de "The Age of the World-View olarak tercüme edilmiştir")'i karşılaştığım bu güçlüğü en iyi tartışmasıdır.

düşünmeye başlamaksızın bunu *gören* insanlar olarak düşünmeye son vermemiz gerekir. Görsel ve özellikle de ayna tutma metaforlarını konuşmamızın tümüyle dışına çıkarmak zorundayız.¹⁷ Bunu yapmak için, konuşmayı, sadece iç temsillerin dışavurumu olarak değil, hiç bir şeyin temsili olmayan bir şey olarak anlamak zorundayız. Düşüncelerin yanı sıra cümlelerin mütekabiliyeti nosyonundan da vazgeçmeli ve cümleleri dünyayla bağlantılı olmak yerine diğer cümlelerle ilişkili şeyler olarak görmeliyiz. “Oldukları şekliyle şeylere tekabül etme” terimini, söylemin geri kalanı boyunca incelenen ve amaçlanan bir ilişki olarak görmekten çok, başarılı normal söyleme yöneltilen otomatik bir kompliman olarak görmeliyiz. Bu komplimanı *anormal* söylemin becerilerine doğru genişletmeye teşebbüs etmek, bir hakime bilgece kararından dolayı yüklü bir bahşış bırakarak komplimanda bulunmaya benzer: bu davranış, incelikten yoksun olduğunu gösterir. Wittgenstein ve Heidegger’i şeylerin nasıl oldukları hakkında görüş sahibi kişiler olarak düşünmek, şeylerin tam olarak nasıl oldukları hakkında yanılmak anlamına gelmez: bu çok fakir bir beğenidir. (taste) Bu onları içinde yer almak istemeyecekleri ve komik görünecekleri bir konuma sokar.

Ancak belki de, komik görünmeleri *gerekir*. Peki o halde, incelikli bir tavrı benimsediğimizde ve bir kimsenin bir görüşü savunması için ahlakî yükümlülükleri olduğunda ısrar ettiğimizde, bunu nereden ve nasıl biliriz? Bu, bir kimsenin normlarımızı (sözün gelişi, sosyal organizasyon, seksüel pratikler ya da konuşma tarzlarına ilişkin normlarımızı) benimsemeyi reddetmesinin ahlakî açıdan incitici ve bunun dikkate almamız gereken bir şey (en azından geçici olarak) olduğunu, nasıl bildiğimizi sormaya benzer. Bu tip şeyleri genel ilkelere atıfta bulunarak bilmeyiz. Mesela, belli bir cümle dile getirilmiş, belli bir eylem gerçekleş-

17 Derrida’nın son yazıları bu metaforlardan nasıl kaçınılacağı konusundaki meditasyonlardır. “Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden” (in *Unterwegs zur Sprache* [Pfullingen, 1959]) deki Heidegger gibi, Derrida da Doğu dillerinin ve idiyografik yazının üstünlüğü nosyonu ile arada bir amaçsızca ilgilenir.

tirilmişse sohbeti/söyleşiyi ya da kişisel ilişkiyi keseceğimizi önceden bilmeyiz; çünkü her şey onun yol açacağı şeye bağlıdır. Edifiye edici filozofları sohbet/söyleşi partnerleri olarak görmek, onları ortak ilgi konuları hakkında görüş sahibi kimseler olarak görmeye alternatif bir şeydir. Bilgeliği, ona duyulan aşkın, argümana duyulan aşkla aynı olmadığı ve başarısı özleri temsil etmek için doğru vokabüleri bulmaktan oluşmayan bir şey olarak düşünmenin bir yolu, onu sohbele katılmak için gerekli pratik bilgelik olarak düşünmektir. Edifiye edici felsefeyi bilgelik aşkı olarak görmenin bir yolu, sohbetin/söyleşinin görüş mübadelesinin gerçekleştiği araştırma düzeyine düşmesini engelleme girişimi olarak görmektir. Edifiye edici filozoflar hiç bir zaman felsefeye son vermezler; ancak felsefeyi bilimin emin yoluna girmekten korunmasına katkıda bulunurlar.

3. Edifikasyon, Rölativizm ve Objektif Hakikat

Edifiye edici felsefenin, hakikati edifikasyona tâbi kılma yönündeki bildik “rölativizm” ithamına cevaben, sohbeti ileri sürerek, hakikati keşfetmekten ziyade sohbeti devam ettirmeyi amaçladığı yönündeki bu teklifi genişletmek istiyorum. Sohbet/söyleşi ile araştırma arasındaki farkın, Sartre’ın kendini *pour-soi* olarak düşünme ile *en-soi* olarak düşünme arasında yaptığı ayrımla paralellik gösterdiğini ve dolayısıyla, edifiye edici filozofun kültürel rolünün, kendimizi bir objektif olgular takımını öğrenerek bildiğimize inanmaktan doğan kendi-kendini aldatmadan kaçınmamıza yardım etmek olduğunu iddia ediyorum. Müteakip altbölümde, önerdiğim görüşe karşıt olan görüşü açıklamaya çalışacağım. Daha önceki bölümlerde methettiğim derin davranışçılığın, natüralizmin ve fizikalizmin bizi hokkalardan ya da atomlardan “indirgenemez bir biçimde” farklı kılan derin, gizli, metafizik açıdan dikkate değer bir doğaya sahip olduğumuzu düşünmenin getirdiği kendini-aldatmadan kaçınmamıza katkıda bulunduğunu öne sürmüştüm.

Geleneksel felsefe hakkında şüpheleri bulunan filozoflar, çoğu zaman birbiriyle telif edilmesi imkânsız rakip teorilerden en fazla birinin doğru olabileceği anlayışının sorgulanması gerektiğini düşünürler. Ancak, fiilen bunu sorgulayan birini bulmak zordur. Sözün gelişi, tutarlılık ya da pragmatik “hakikat teorilerinin” birbiriyle telif edilemez pek çok rakip teorinin “hakikat” için gerekli şartlar takımını yerine getirme imkânını sağladığı söylendiği zaman, tutarlılıkçı ya da pragmatist, genellikle, bunun sadece “hakikat” adayları arasında yapılacak seçimin temelsiz olduğunu gösterdiğini söyleyerek cevap verir. Onlar buradan çıkarılması gereken dersin, ilgili teorilerin “doğru”nun yetersiz analizlerini sunmuş olmaları değil, sezgisel ve gramatik açıdan müstakil olan ancak kendileri için yegâne referansı ortaya çıkaracak hiçbir verili gerek ve yeter şartlar dizisinin keşfedilmediği bazı terimlerin – sözün gelişi, “doğru teori”, “yapılması doğru olan şey” gibi – varolduğu olduğunu söylerler. Onlara göre, bu olgunun şaşırtıcı olmaması gerekir. Sözün gelişi hiç kimse, telif edilmeleri imkânsız rakip adaylar listesini kısaltacak mâkul şartlar verili olsa da, “kendisini daha fazla utanç verici bir durumda bulduğunda yapabileceği en iyi şeyin” yegane referansım ayırt etmesini sağlayacak gerek ve yeter şartların bulunduğunu düşünemez. “Bir kimse kötü bir ahlakî ikileme düştüğünde ne yapmalıdır” ya da “insan için İyi Hayat” ya da “dünya gerçekte neden meydana gelmiştir”? sorularının referanslarının niçin farklı olması gereksin?

Rölativizmi, hakikat, gerçeklik ya da iyilik için gerekli şartlar – yegâne bireyselleştirici şartları sağlamaya çalışmayan – formüle etme çabasında pusuda bekleyen bir şey olarak görmek için yukarıda (altıncı bölümün altıncı altbölümünde) tartıştığım transendental terimlerle ilgili “Platoncu” anlayışı benimsememiz gerekir. Bu terimlerin (Hakikat, Gerçek, İyilik) doğru referansların, sahip olduğumuz haklı kılma pratikleri her ne olursa olsun bu pratiklerle anlaşılabilir hiç bir bağlantısı bulunmayan şeyler olarak düşünmeliyiz. Bu Platoncu tözselleştirmenin (hypostatization) yarattığı ikilem, bir yandan filozofun bu eşsiz referansla-

rı ayırt etmesini sağlayacak kriteri bulmasının gerekmesi; oysa diğer yandan, bu kriterin ne olabileceğine ilişkin sahip olduğu yegâne ipuçlarını rayıçteki pratiklerin (sözün gelişi, zamanın en iyi ahlâk ve bilim düşüncesi) sağlamasıdır. Filozoflar, bu sebeple kendilerini Sisypösçü bir göreve mahkûm etmişlerdir; çünkü “natüralist yanılğı”, yani öz ile ilinek arasında yapılan bir karıştırma diye etiketlenir etiketlenmez transendental bir terimle ilgili yorum mükemmellik kazanmış olur.¹⁸ Şu olgudan hareketle bu kendini-aldatıcı saplantının nedenine ilişkin bir ipucuna sahip olduğumuzu düşünüyorum: “objektif değerleri” reddetmenin bir nedeni olarak “yapılacak doğru şeyin” şartlarını bulmanın sezgisel imkânsızlığını kabul eden filozoflar bile, “objektif fiziki gerçekliği” reddetmenin nedeni olarak dünyayla ilgili doğru bir teorinin bireyselleştirici şartlarını bulmanın imkânsızlığını kabul etmeye isteksizdirler. Öyle olması da gerekir, çünkü formel olarak bu iki nosyon eşittir. Ahlakî hakikate “mütekabiliyetçi” bir yaklaşımı benimsemenin ya da ona karşı çıkmanın nedeni, onun fiziki dünyanın hakikati olarak kabul edilen şeyle aynı olmasıdır. Öyle sanıyorum ki bu gerçek, bizi, kırııcı bir davranışı affetmeye değerlerin değil fiziki gerçekliğin sevk ettiğini fark ettiğimiz zaman ortaya çıkacaktır.¹⁹ Fakat bunu yapmaya sevk edilmiş olmanın objektiviteyle, tam ve kusursuz temsille ya da mütekabiliyetle ne ilişkisi var? Öyle sanıyorum ki biz, gerçeklikle *teması* (kozal, yönelimsel/niyetsel olmayan, görece-tanımsal olmayan bir ilişki) gerçeklik *ile meşguliyetle* (onu tasvir etme, açıklama, tahmin etme ve tâdil etme – tamamı tarif etme şemsiyesi altında yaptığımız şeylerdir) karıştırmadıkça, hiç bir ilişkisi yoktur. Fiziki gerçekliğin Peirceçi “ikincillik” – aracısız baskı – anlamının, fiziki gerçekliği tarif etme ya da onunla başa çıkma yollarımız arasında “doğru bir” yol olması anlamıyla hiç bir ilişkisi yoktur.

18 Bu hususta, William Frankena’nın klasik “The Naturalistic Fallacy”, *Mind* 68 (1939) yazısına bakınız.

19 Onlar indirgemeci bir şekilde, değerler tarafından hor görülen şeyin yalnızca gizlenmiş fiziki gerçeklik olduğunu söylerler. (Sözüngelişi, sinirsel düzenlemeler ya da kalıtımsal (parental) durumun programladığı beze salgıları)

Aracıdan yoksunluk, burada aracının kusursuzluğu ile karıştırılmıştır. Tasvir yokluğu ise kesin bir tarife ayrıcalıklı bağlanmayla karıştırılmıştır. Ancak böylesi bir karıştırma yoluyla, maddi şeylerin doğru bir tarifi için gerekli bireyselleştirici şartlar sağlama yeteneksizliği şeylerin direngenliğine duyarsızlıkla karıştırılmış olabilir.

Sartre, bahis konusu karıştırmanın niçin bu derece yaygın olduğunu ve sonuçlarının niçin bu kadar çok ahlakî ciddiliğe (earnestness) yol açtığını açıklamamıza yardım eder. Sartre’a göre “doğru”nun anlamıyla ilgili “sezgimizde” farazî şekilde yer alan “gerçekliği tarif etmenin ve açıklamanın doğru yolu” nosyonu, taşların ayaklarımızı acıttığı tarzda bize *dayatılmış* bir tarif etme ve açıklama tarzına sahip olma nosyonudur. Ya da görsel metaforları değiştirmek gerekirse, gerçekliğe koyu bir cam içinde değil, söylemi ve tarif etmeyi gereksiz kılan tahayyül edilemez bir dolaysızlık türüyle birlikte peçesiz haliyle sahip olma anlayışıdır. Şayet bilgiyi diskürsif, fikirlerin ve kelimelerin sürekli düzeltilmesiyle kazanılan bir şey olmaktan çıkarıp, bizi dili tutulmuş halde bırakan bir manzaranın zorladığı ya da delip geçtiği ölçüde karşı konulmaz bir şeye dönüştürürsek, o zaman artık yarışan fikirler ve kelimeler, teoriler ve vokabülerler arasında tercih yapma yükümlülüğünü hissetmeyiz. Bu yükümlülükten kurtulma teşebbüsü Sartre’ın, kendini bir şeye – *être-en-soi*’ye – dönüştürme olarak tanımladığı şeydir. Epistemologların vizyonu içinde, bu tutarsız anlayış, hakikate ulaşmayı ya bir *zorunluluk* meselesi ya transendentalistin “mantıksal” zorunluluğu ya da evrimci “natüralize edilmiş” epistemologun “fiziki” zorunluluğu olarak görme formunu alır. Sartre’ın görüş noktasından, bu tip zorunluluklar bulma dürtüsü insanın başka alternatif teori ya da vokabülerler inşa etme özgürlüğünden feragat etme dürtüsüdür. Bu yüzden bu dürtünün tutarsızlığına işaret eden edifiye edici filozof, ahlakî ciddiyetten yoksun “rölativist” bir filozof olarak görülür; çünkü o tercih sorumluluğunu ortadan kaldıracak ortak insani umuda katılmaz. Erdemi Aristotelesçi kendini-geliştirme olarak gören ahlak filozofunun nasıl hemcinsleri için endişelen-

mekten yoksun olduğu düşünülüyorsa, aynı şekilde davranışçı epistemolog da objektif hakikat konusunda evrensel insani arzuyu paylaşmayan biri olarak görülür.

Sartre, Batı felsefesinin problemlerini tayin eden görsel imaj anlayışımıza, bu imajın niçin hemen her zaman kendini aşmaya çalıştığını görmemize yardım etmek suretiyle katkıda bulunur. Doğanın berrak Aynası anlayışı, kendisine ayna tutulan şeyden ayırt edilemez bir ayna nosyonudur ve bu haliyle aslında ayna olamaz. Zihni böylesine berrak bir ayna olan ve bunu *bilen* insan nosyonu, Sartre'ın söylediği üzere, Tanrı imajıdır. Böyle bir varlık, onu tavır almaya ya da tarifini yapmaya zorlayan yabancı bir şeyle yüz yüze gelmez. Onun eylemler ya da tarifler arasında tercihte bulunma ihtiyacı da, yeteneği de yoktur. Bu konumun avantajlarını düşünürsek ona “Tanrı” ya da dezavantajlarını düşünürsek “salt makine” denebilir. Bu görüş noktasından, sürekli sohbet/söyleşi yerine mukayese etmeyi aramak – *mümkün* bütün tasvirleri tek bir tasvire indirgemenin yolunu bularak ilave yenden tasvirler yapmayı gereksiz hale getirmenin bir yolunu aramak – insanlıktan kaçmaya teşebbüs etmektir. Felsefenin, tıpkı normal araştırmanın yaptığı gibi, mümkün bütün söylemlerin doğal olarak bir uzlaşmaya ulaştığını göstermesi gerektiği nosyonundan vazgeçmek, sadece insan olmaktan daha fazla bir şey olma umudundan vazgeçmek olur. Böylece mevcut pratikler ve inançların bulanık bir biçimde bile ayna tutamadığı kendilikler olarak Platoncu Hakikat, Gerçeklik ve İyilik nosyonları terk edilmiş ve sadece kullanışlı “doğru”, “gerçek” ve “iyi” nosyonlarımızın bu pratiklerden ve inançlardan çıkarılan tahminler olduğunu varsayan “rölativizme” dönmüş olur.

Burada, son olarak, son altbölümü kendisiyle bitirdiğim öneri – edifiye edici felsefenin görüşünün, objektif hakikati keşfetmekten çok sohbeti/söyleşiyi canlı tutmak olduğu önerisi – üzerinde durmak istiyorum. Savunmasını üstlendiğim bu görüşte, bu tür bir hakikat, normal söylemin normal sonucudur. Edifiye edici felsefe yalnızca anormal değil, aynı zamanda reaktiftir

de; o evrensel mukayesenin amaçlarının, ayrıcalıklı tasvirler dizisinin kerameti kendinden menkul kendilikler haline getirilerek sohbe/söyleşiye son verme teşebbüslerine karşı bir protesto olarak anlamlıdır. Edifiye edici söylemin önlemeye çalıştığı tehlike, belli bir vokabülerin, yani insanların kendileri hakkında düşünmeyi gerçekleştirebilecekleri belli bir tarzın, onları bu tarzdan hareketle her söylemin normal söylem olabileceğini ya da olması gerektiğini düşünmeye ikna etmesidir. Edifiye edici filozofların gözlerinde, kültürün buz-tutması beşeri varlığın insanlığın yitirmesidir. Edifiye edici filozoflar bu yüzden Lessing'in "hakikatin tümü"ne karşı sonu gelmez hakikate ulaşma çabası [hakikat arayışı, çev.] lehine yaptığı tercihle uzlaşırlar.²⁰ Çünkü, edifiye edici filozoflara göre, "Hakikatin tümü"nü dile getirmiş olma fikrinin kendisi, Platoncu hakikat nosyonunun kendisi saçma olduğu için, saçmadır. Bu hem belli-bir-tarif-kapsamındaki gerçeklikle ilgisi olmayan gerçeklik konusundaki hakikat nosyonu olarak hem de diğer tüm tarifleri birbirleriyle mukayese edilebilir nosyonlar oldukları için gereksiz hale getiren ayrıcalıklı bir tarif çerçevesi içindeki gerçeklikle ilgili hakikat nosyonu olarak saçmadır.

Sohbeti/söyleşiyi canlı tutmayı felsefe için yeterli bir amaç olarak görmek, bilgeliği sohbeti sürdürme becerisinden ibaret bir şey olarak görmek, insanî varlıkları tam ve kusursuz tasvirler yapmaya muktedir olması umut edilen varlıklar olarak görmek yerine, yeni tasvirlerin yaratıcıları olarak görmektir. Felsefenin amacını hakikat – yani her insanî araştırma ve aktivitenin nihaî mukayesesinin yapılmasını sağlayacak şartlar hakkındaki hakikat – olarak görmek, beşerî varlığı öznel olarak görmek yerine nesneler olarak, hem *pour-soi* hem de *en-soi* olarak, hem tanımlanmış nesneler hem de tanımlayan öznel olarak görmek yerine *en-soi* varolan bir şey olarak görmektir. Felsefenin tanımlayan özneyi, kendisini tanımlanan bir nesne türü olarak görmemize izin vere-

20 Kierkegaard bu tercihi, "sübjektiviteyi" "sisteme" tercihinin prototipi haline getirdi. *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David Swenson ve Walter Lowrie (Princeton, 1941), s. 97 ile karşılaştırm.

ceğini düşünmek, mümkün her tanımlamanın tek bir tanımlayıcı vokabülerin – felsefenin bizatihi kendi vokabüleri – yardımıyla mukayese edilebilir kılınabileceğini düşünmektir. Çünkü ancak böyle bir evrensel tanımlama nosyonuna sahip olursak, verili-bir-tanım-altındaki-insani-varlıkları insanın “özü” ile bir tutabiliriz. Yalnızca böyle bir nosyonla, insanın öze *sahip* olması nosyonu, bu öz ister özleri bilme olarak düşünölsün ister düşünölmesin, anlaşılır olur. Aslında insanın nesne olduğu kadar özne, *en-soi* olduğu kadar *pour-soi* de olduğunu söyleyerek bile özümüzü kavramış olmayız. Bu öngörüü insani varlık hakkındaki ilave hakikatler keşfetmeye yönelik inşa edici ve sistematik bir teşebbüsün temeli olarak kullanmaya çalışırsak, “özümüzün hiç bir öze sahip olmamak” olduğunu söyleyerek Platonculuktan kurtulamayız.

“Varoluşçuluğun” – ve daha genelde, edifiye edici felsefenin –*yalnızca* reaktif olmasının, sohbeti yeni istikametlere sürüklemekten daha fazla birşey yapmaya çalıştığı her durumda kendini-aldatıcı bir konuma düşmesinin nedeni budur. Bu yeni istikametler, muhtemelen, yeni normal söylemler, yeni bilimler, yeni felsefi araştırma programları ve dolayısıyla yeni objektif hakikatler/doğrular yaratabilir. Fakat onlar edifiye edici felsefenin hedefi değil, sadece tesadüfi yan ürünleridir. Bu hedef, hep aynıdır – insanın kendisini ya da başka herhangi bir şeyi, tercihe bağlı tasvirler dışında bildiği nosyonuyla kendini kandırmasını önleyerek, Dewey’nin “konvansiyonun kabuğunu kırmak” diye adlandırdığı sosyal fonksiyonu gerçekleştirmek.

4. Edifikasyon ve Natöralizm

Yedinci bölümde, beşerî varlıklar ile diğer şeyler arasındaki ya da beşerî varlıkların iki parçası arasındaki bir ayrım olarak düşünülen ve hermeneutik ile epistemoloji arasındaki ayrıma tekabül eden tin-doğa ayrımından kurtulmanın çok iyi bir fikir olduğunu

öne sürmüştüm. Şimdi bu temayı, tartışmakta olduğum “varoluşçu” doktrinlerin daha önceki bölümlerde taraftarlığını yaptığım davranışçılık ve materyalizmle telif edilebilir olduğu görüşünü vurgulamak için yeniden ele almak istiyorum. Eş zamanlı olarak sistematik ve edifiye edici olmak isteyen filozoflar, çoğunlukla onları birbirine zıt şeyler olarak görürler ve bu yüzden *pour-soi* olarak, refleksiyona yetenekli, alternatif vokabülerler arasında seçim yapan kişiler olarak kendimizle ilgili düşüncemizin kendisinin nasıl felsefî bir inceleme nesnesine dönüşebildiği telkininde bulunurlar.

Yakın zamanların felsefesinin büyük bir kısmı –“fenomenoloji” ya da “hermeneutiğin” ya da her ikisinin birden himayesi altında – bu talihsiz düşünceyle meşgul olmuştur. Sözün gelişi, Habermas ve Apel, bilimizme (scientism) ve tarihselcilığe (historicism) düşmeksizin, kendisiyle Kant’ın yapmak istediği şeye benzer bir şeyi yapmamıza imkân sağlayan yeni bir transendental duruş noktası yaratabileceğimiz tarzlar öne sürmüşlerdir. Yine, Marx’ı, Freud’u ya da her ikisini birden “ana akım” felsefeye dahil edilmesi gereken şahsiyetler olarak gören filozofların çoğu, hem Marx’ın hem de Freud’un gün ışığına çıkardıkları fenomen – kendi kendini-tanımlamada meydana gelen değişimin sonucu olarak davranışta meydana gelen değişim – etrafında merkezileşen sözde-epistemolojik sistemler geliştirmeye çalıştılar. Bu filozoflar geleneksel epistemolojiyi, beşerî varlığı “objektivize etmeye” adanmış bir epistemoloji olarak görürler ve söz konusu geleneğin “bilgiyi objektivize etmek” için yaptığı şeyi “refleksiyon” için de yapacak halef bir tema bulmayı umut ederler.

Epistemoloji için bir halef bulmaya çalışmamamız, tersine kendimizi felsefenin sabit bir araştırma çerçevesinin keşfi etrafında dönmesi gerektiği anlayışından kurtarmaya çalışmamız gerektiğinde ısrar ediyorum. Özellikle de, kendimizi felsefenin bilimin açıklamadan bıraktığı şeyi açıklayabileceği anlayışından kurtarmalıyız. Benim görüş noktamdaki, bir “evrensel pragma-

tik” ya da bir “transendental hermeneutik” geliştirme teşebbüsü, fazlasıyla kuşkuludur. Çünkü bu, Sartre’ın bize sahip olamayacağımızı söylediği şeyi – özgürlüğü doğa olarak görmenin bir yolunu (ya da daha az örtülü bir şekilde, vokabülerlerin, kendimizi bu vokabülerlerden biri *içinde* gördüğümüz tarzla aynı “normal” tarzda bizim yaratımımız ve aralarında yaptığımız seçimin bizim seçimimiz olduğunu görmenin bir yolunu) – vaadediyor görünüyor. Bu tür teşebbüsler işe, objektif bilgi arayışını normal söylem içinde bir şey olarak görülmesini salık verdiğim tarzda – edifiye etmenin bir unsuru olarak – görerek başlar. Fakat onlar çoğunlukla daha ihtiraslı iddialarda bulunurlar. Habermas’tan alman şu pasaj buna bir örnektir:

.....bilginin pratik hayatın evrensel bağlamı içinde sahip olduğu fonksiyonlar, yalnızca yeniden formüle edilmiş transendental bir felsefenin çerçevesi içinde başarılı bir biçimde analiz edilmiş olabilir. Bu, ilineksel olarak, mutlak hakikat iddiasının empirist bir eleştirisini gerektirmez. Bilişsel ilgiler doğa ve kültür bilimleri içinde araştırmanın mantığı üstüne yapılacak refleksiyon yoluyla tespit ve analiz edilebildiği sürece, meşru bir biçimde “transendental” statü iddiasında bulunabilirler. Onlar doğal tarihin sonucu olarak analiz edilebildikleri – yapılageldiği üzere, kültürel antropolojinin terimleri bakımından analiz edilmiş oldukları – sürece “empirik” bir statüyü varsayarlar.²¹

Tam tersine, “bilginin pratik hayatın evrensel bağlamı içinde sahip olduğu fonksiyonlarını” “analiz etmenin” genel kısa bir yolunu aramaya çalışmanın anlamsız olduğunu ve kültürel antropolojinin (entelektüel tarihi de içerecek ölçüde geniş bir anlamda) ihtiyaç duyduğumuz şeyin tamamı olduğunu iddia etmek istiyorum.

21 Jürgen Habermas’ın, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Surkamp, 1973)’in ikinci baskısına yazdığı “Nachwort”, s. 410; Christian Lenhardt tarafından *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), 181’de “A Postscript to Knowledge and Human Interests” olarak tercüme edildi. Habermas’ın burada sürdürdüğü düşünce çizgisinin eleştirisi –benimkine paralel bir eleştiri – için bkz., Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie* (Berlin, 1969) ss. 20 vd. (Theunissen’a yaptığım referansı Raymond Geuss’a borçluyum)

Aynı motiflerin harekete geçirdiği Habermas ve diğer yazarlar, empirik araştırmanın yeterli olduğu önerisini birleştirici bir “objektivist illüzyon” olarak görürler. Onlar Deweyci pragmatizmi ve Sellars ve Feyerabend’in “bilimsel realizmini” yetersiz bir epistemolojinin ürünleri olarak görmeye eğilimlidirler. Bana göre, Dewey, Sellars ve Feyerabend’in en büyük meziyeti, epistemolojik olmayan bir felsefe türünün yolunu göstermeleri ve kısmen bu felsefe türünü örnekleyen ve dolayısıyla “transendental” olanla ilgili herhangi bir umuttan vazgeçen kişiler olmalarıdır. Habermas bir teorinin “kendini transendental olarak temellendirmesi” için

hem teoriyi mümkün kılan hem de onu sınırlayan kaçınılmaz subjektif şartlara aşına hale gelmesi gerekir; çünkü bu transendental destek türü hemen her zaman aşırı ölçüde kendisine güvenen bir kendini-anlama türünü eleştirme eğilimindedir.²²

Spesifik olarak, bu aşırı güven şöyle düşünmekten kaynaklanır:

felsefi realizm tarafından postüla edildiği anlamda gerçekliğe göre doğruluk (truthfulness to reality) gibi bir şey varolabilir. Mütekabiliyetçi-doğruluk teorileri, dünya içindeki kendilikler olarak olguları kerametleri kendilerinden menkul kendilikler haline getirme eğilimindedir. Bu, böyle bir görüşün objektivist illüzyonlarını açığa çıkarmak için mümkün tecrübenin şartları üzerine refleksiyonda bulunan epistemolojinin niyeti ve iç mantığıdır. Transendental felsefenin her formu, mümkün tecrübenin objelerinin kategorik yapısını analiz ederek tecrübenin objektivitesinin şartlarını tespit etme iddiasındadır.²³

Fakat Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn ve bu kitabın diğer kahramanları, “felsefi realizm tarafından postüla edilen gerçekliğe göre doğruluğun” maskesini düşürmenin kendilerine has yollarına sahiptir ve hiçbirini bunu “muhtemel tecrübenin

22 Habermas, “Nachwort”, s. 411; İngilizce tercümesinde s. 182.

23 A.g.e., ss. 408-409; İngilizce tercümede, s. 180.

objelerinin kategorik yapısını analiz ederek” yaptıklarını düşünmez.

Kendilerinden gereğinden fazla emin felsefî realizm ve pozitivist indirgemelerden yalnızca Kant’ın transendental bakış açısına benzer bir şeyi benimseyerek kurtulabileceğimiz nosyonu, bana Habermasınkine benzer (aynı zamanda Husserl’in insanı bilim tarafından sunulanı önceleyen bir tarzda betimleyecek “hayat-dünyasının fenomenolojisi” nosyonu gibi) programların temel yanlışı gibi görünüyor. Bu takdire şayan amaçları gerçekleştirmek için gerekli olan şey, Kant’ın transendental ile empirik bakış açıları arasında yaptığı “epistemolojik” ayrım değil, insanlar arasında empirik benler ile ahlakî failler olarak yaptığı “varoluşçu” ayrımdır.²⁴ Normal bilimsel söylem her zaman iki farklı tarzda görülebilir – başarılı objektif hakikat arayışı ya da diğer söylemler arasında bir söylem, angaje olduğumuz projeler arasında bir proje olarak. İlk görüş noktası normal bilimin normal pratiğine karşılık gelir. Burada ahlakî tercih ya da edifiye etme ile ilgili sorunlar ortaya çıkmaz; çünkü söz konusu tema hakkındaki objektif hakikat arayışına zımni ve “kendinden-emin” adanış, bu sorunların zaten önüne geçmiştir. İkinci görüş noktası kendisinden “amaç nedir?”, “bizim ile doğanın geri kalanının nasıl işlediğine dair bilgimizden çıkarılması gereken ders nedir?” ya da “davranışımızın yasalarını bildiğimize göre kendimizle ne tür bir ilişki içindeyiz?” gibi sorular çıkardığımız görüş noktasıdır.

Sistematik felsefenin başlıca hatası, bu sorulara her zaman yeni tanımlayıcı (“metafizik” ya da “transendental”) ya da (sözün gelişi, “insan”, “tin” ya da “dil” ile ilişkili) açıklayıcı söylem

24 Wilfrid Sellars bu son Kantçı ayrımı, kişi olmaklığın “bizden biri olma”yla, empirik yollarla yalıtılmış belli organizmaların özelliği olmaktan ziyade “biz tam olarak bu muyuz” formunun pratik buyruklarının kapsamı içine girmesiyle ilgili bir mesele olduğu konusundaki ısrarında iyi bir etki yaratması için kullanır. Bu iddiaya elinizdeki kitapta, bilhassa dördüncü bölümün dördüncü altbölümünde, bir çok defa başvurdum. Sellars’ın bu ayrımı kendine özgü kullanımı için, *Science and Metaphysics* (London and New York, 1968), 7.bölüm ve *Philosophical Perspectives* (Springfield, III, 1967)’inde yer alan “Science and Ethics” denemesine bakınız.

yoluyla cevap verilmesi gerektiği anlayışı olmuştur. Bu meşrulaştırma sorunlarına yeni objektif hakikatler keşfederek, ahlakî failin ayrıcalıklı bir alanın tasviriyle cevap verme teşebbüsü, filozofun kötü niyetinin – kendi ahlakî seçiminin yerine sözde-bilişi ikame etmesinin özel tarzı – özel formudur. Kant’ın büyüklüğü bu teşebbüsün “metafizik” formunu baştan sona görmesinde ve ahlakî faile yer açmak için geleneksel akıl kavramını yıkmasında yatar. Kant bize, bilimsel doğruyu, bir nihai son, bir meşrulaştırma ne yapılması gerektiği konusundaki ahlakî kararımızın dünyanın doğasının *bilgisine* dayandığını öne sürmenin bir yolu talebimize asla karşılık veremeyecek bir şey olarak görmenin yolunu sağlamıştır.. Ne yazık ki, Kant bilim hakkındaki teşhisini, bilimsel araştırma üstüne yapılacak refleksiyonla ifşa edilecek “kaçınılmaz sübjektif şartların” keşfine göre yapmıştır. Aynı ölçüde talihsiz bir şekilde Kant (kategorik buyruk kavrayışımız bir *idrak/biliş* olmadığı için *bilgiye* dayanmasa da) ahlakî ikilemlerin çözümü için kesin prosedür olduğunu düşünüyordu.²⁵ Bu yüzden o – başka bir dünya bulmaya yönelmiş “metafizik” teşebbüslerin yerine kişinin kendi gerçek ben’ini bulma çabasına hasredilmiş “transendental” teşebbüsleri ikame ederek yeni felsefî kötü niyet formları yarattı. Ahlakî faili kurucu transendental ben ile zımnen özdeşleştirerek Kant, özgürlüğü doğaya, tercihi bilgiye, *pour-soi*’yi *en-soi*’ye indirgeme yönünde daha komplike Post-Kantçı teşebbüslere giden yolu açtı. Bu yol, aşına olunan ile aşına olunmayan, normal olan ile anormal olan arasındaki tarihsel ve geçici ayrımlara göre doğa ile tin, “bilimi objektivize etme” ile refleksiyon, epistemoloji ile hermeneutik arasında yapılan tarih dışı ve daimi ayrımların yeniden dökümünü yaparak kapatmaya çalıştığım yoldur. Çünkü söz konusu ayrımları bu ele alma tarzı, onları, ayrı iki araştırma alanını birbirinden tefrik

25 Kant’ın K.d.r.V., A824-B852vd’ında yaptığı bilgi ve zorunlu inanç arasındaki ayırımına ve özellikle *Unternehmungu* sonrakinin eşanlamlısı olarak kullanımına bakınız. İlk Kritiğin bu bölümü, bana, Bxxx’de inanca yer açmak için aklı sınırlandırdığını söylediği ünlü pasajı daha anlamlı kılan bir bölüm gibi görünüyor. Ancak diğer pek çok hususta, Kant tutarsız biçimde pratik akıldan *bilgimizin* genişlemesini sağlayan bir şey olarak sözeder.

eden ayrımlar olarak değil, araştırma ile araştırma *olmayan* şeyi birbirinden tefrik eden ayrımlar olarak da değil, daha çok araştırmaların – yeni normal söylemlerin – kendisinden zuhur edebileceği (ya da etmeyebileceği) henüz rüşeym haldeki sorgulama arasındaki ayrım olarak görmemize izin verir.

Bu iddiayı, natüralizmle bağlantıları açıkça ortaya konulabilecek tarzda ifade etmek gerekirse, pozitivistlerin, “metafizik” bilimin bilmediği şeyin bilgisini verme teşebbüsü anlamına geldiği zaman onun kökünü kazımanın zaruri olduğunu düşünmekte mutlak şekilde haklı olduklarını söylüyorum. Çünkü bu normalliğin avantajlarını anormalliğin avantajlarıyla – meşrulaştıramaz fakat koşulsuz ahlakî bir iddianın edifiye edici karakteriyle birleştirilmiş objektif hakikatin öznelarası güvenilirliğiyle – birleştiren bir söylem bulma teşebbüsüdür. Felsefeyi bilimin emin yoluna sokma tutkusu, Platon’un özel türden bir obje (İyi İdesi) hakkındaki objektif hakikatleri işaretleme (tick off) olarak ahlakî seçim projesini, normal bilim içinde bulunan objeler hakkındaki öznelarası ve demokratik uzlaşma türü ile birleştirme takıntısıdır.²⁶ Tanrıya inanıp inanmamanın hiç bir önemi bulunmaksızın, hiçbir şekilde edifiye edici olmayan, bu türden ahlakî tercihlerle uzaktan yakından ilişkisi olmayan felsefe *felsefe* değil, yalnızca özel türde bir bilim sayılacaktır.

Felsefeyi bilimin emin yoluna sokacak bir program ne ölçüde başarı kazanırsa, felsefede o ölçüde sıkıcı bir akademik uzmanlık alanına dönüşür. Sistematik felsefe tasvir etme ile haklı kılma, biliş ile tercih, doğru olgulara ulaşma ile nasıl yaşamamız gerektiğini söyleme arasındaki gediği sürekli canlı tutarak varolur.

26 Pozitivistlerin bizatihi kendileri bu dürtüye hemen pes etmezler. Ahlakî soruların bilişsel sorular olmadıklarını vurgularlarken bile, geleneksel felsefeye yönelik ahlakî saldırılarına sözde-bilimsel statü tanımayı düşünürler – bu yüzden kendilerini, “bilişsel ilişkin olmayan”ı “duygusal” bir tarzda kullanmalarıyla ilgili kendilerine-gönderimde bulunan (self-referansiyel) eleştirilere mâruz bırakırlar.

Bu husus anlaşıldığında, epistemolojinin niçin sistematik felsefenin özü olarak ortaya çıktığını daha açık bir şekilde görebiliriz. Çünkü epistemoloji, normal söylem içindeki haklı kılma modellerini, bu modellerden *daha fazla* bir şey olarak görme teşebbüsüdür. Epistemoloji onları ahlakî bağlılık talep eden bir şeye – Gerçeklik, Hakikat, Objektiflik, Akıl – bağlı şeyler olarak görme teşebbüsüdür. Tam tersine, epistemolojide davranışçı olmak, o günkü normal bilimsel söylemimizi çift odakla; yani, hem farklı tarihsel nedenlerle benimsenmiş modeller olarak hem de “objektif doğrunun/hakikatin” – olup biten şeyin nasıl açıklanması gerektiği ile ilgili halihazırda sahip olduğumuz en iyi düşünceden ne daha az ne de daha fazla bir şey olarak objektif doğrunun – kazanımı olarak görmektir. Epistemolojik davranışçılığın görüş noktasından Habermas’ın bilimsel araştırmayı “kaçınılmaz sübjektif şartların” mümkün kıldığı ve sınırladığı iddiasının yegane doğruluğu, bu tür araştırmanın haklı kılma pratiklerinin adaptasyon yoluyla mümkün hale getirildiği ve bu pratiklerin alternatiflerinin olduğudur. Fakat bu “sübjektif şartlar” “araştırmanın mantığı hakkında yapılacak refleksiyon” yoluyla keşfedilebilir “kaçınılmaz” şartlar değildir. Onlar sadece belli bir toplumun ya da meslek alanının veya diğer bir grubun belli türden iddialar için iyi bir temel olarak kabul ettiği şey hakkındaki olgulardır. Bu tür disiplinler matriksler “kültürel antropolojinin” hem hermeneutik yöntemleriyle hem de bildik empirik yöntemleriyle incelenir. Söz konusu grubun görüş noktasından bu sübjektif şartlar, sağduyunun pratik buyrukları (sözün gelişi, kabile tabuları, Mill’in metotları) ile konuyla ilgili mevcut standart teorinin kombinasyonudur. Fikirler tarihçisinin ya da antropologun görüş noktasından, bu sübjektif şartlar belirli bir beşeri varlıklar grubunun inançları, arzuları ve pratikleri hakkındaki empirik olgulardır. Bunlar her ikisine birden eşzamanlı olarak sahip olamayacağımız anlamda birbiriyle bağdaşmaz görüş noktalarıdır. Fakat ikisini daha yüksek bir sentez içinde bir araya getirmeye ne gerek ne de ihtiyaç vardır. Söz konusu grubun kendisi bir görüş

noktasından diğerine (bu yüzden bir refleksiyon süreci yoluyla geçmiş benlerini “objektivize etme” ve mevcut benlerine ilişkin yeni doğru cümleler kurma) geçebilir. Fakat bu insan bilgi-siyle ilgili yeni bir anlayış talep eden gizemli bir süreç değildir. Bu, insanların yaptıkları şeye ilişkin kuşkular geliştirebilecekleri ve bu nedenle daha önce kullandıkları tarzlarla mukayese edilemez tarzlarda konuşmaya başlayabilecekleri mealindeki beylik olgudur.

Bu aynı zamanda en görkemli ve kafa karıştırıcı yeni söylemler için de geçerlidir. Marx, Freud ve Sartre gibi edifiye edici filozoflar çoğunlukla eylemlerimizi ve iddialarımızı haklı kılmakta kullandığımız alışıldık modellere ilişkin yeni açıklamalar sunarlar ve bu açıklamalar hayatlarımıza girdiği ve onlara entegre olduğumuz zaman refleksiyonun değişen vokabülerine ve tarzına ilişkin fenomenin çarpıcı örneklerine sahip oluruz. Fakat yedinci bölümde öne sürdüğüm gibi bu fenomen, teori-inşasıyla ya da teorinin-doğrulanmasıyla ilgili yeni bir anlayış gerektirmez. Kendimizi yeni bir ben-tasvirini içselleştirerek (“burjuva entelektüeli” ya da “kendini-yok eden” veya “kendini-aldatan” gibi terimler kullanarak) değiştirdiğimizi söylemek yeterince doğrudur. Fakat bu, insanların botanik verilerini melezleştirme – melezleştirme botanik teorisinin sonradan mümkün kıldığı bir şeydir – yoluyla değiştirmelerinden ya da hayatlarını bombalar ve aşılar icat ederek değiştirmelerinden daha ürkütücü değildir. Bilim kurgu okumak gibi bu değişmelerin mümkünlüğü hakkında düşünme de “felsefi realizmin” özgüvenini aşmamıza yardım eder. Fakat bu tür düşünme, refleksiyonun doğasına ilişkin tranzendental bir yorum eklenmesine ihtiyaç duymaz. Gerekli olan şey normal söylem yoluyla elde ettiğimiz bilgiye duyduğumuz güvenin temelini kazıyarak, anormal söylem olgusuna ya da anormal söylemin mümkünlüğüne edifiye edici başvurudur. Bu karşı çıkılabilir özgüven sadece, normal söylemin kendisini sohbetin/söyleşinin akışını, belirli bir temanın tartışılmasının kano-nik vokabüleri olarak sanarak kesme eğilimidir – ve daha özelde, normal epistemoloji merkezli felsefenin kendisini *mümkün* bütün

rasyonel söylem için nihaî mukayese edici vokabüler olduğunu öne sürerek yolu kapatma eğilimidir. Öncekinin [normal, epistemoloji merkezli felsefenin, çev.] sınırlı özgüveni, evrensel mukayese ve sistematik felsefe fikrine kuşkuyla bakan edifiye edici filozoflar tarafından alaşağı edilmiştir.

Dayanılmaz sıkıcılığını göze alarak bir kez daha normal ve anormal söylem arasındaki ayrımın, inceleme nesnesiyle (sözün gelişi, doğa versus tarih ya da olgular versus değerler), yöntemle (sözün gelişi, objektifleştirme versus refleksiyon), fakülteyle ilgili bir ayrıma (sözün gelişi, akıl versus tahayyül) ya da sistematik felsefenin dünyanın anlamının onun [dünyanın, çev] gözden kaçmış bir kısmı ya da niteliği hakkındaki objektif hakikatten/doğrudan ibaret hale getirmek için kullandığı başka herhangi bir ayrımla bağdaşık olmadığına ısrar etmek istiyorum. *Herhangi bir şey*, tıpkı herhangi bir şeyin edifiye edici hale getirebileceği ve sistematize edilebileceği gibi, anormal tarzda dile getirilebilir. Descartes ve Hobbes'tan bu yana bilimsel söylemin normal söylem olduğu ve diğer bütün söylemlerin onu model alması gerektiği varsayımı felsefe yapmanın standart motifi olduğu için, ben sadece doğa bilimleri ile diğer disiplinler arasındaki ilişkiyi tartışıyorum. Bir kez bu varsayımı bir tarafa bırakırsak, aynı zamanda şikayet ettiğim çeşitli anti-natüralizmleri de bir tarafa fırlatmış oluruz. Daha spesifik olarak, aşağıdaki fikirlerin tümünü öne sürebiliriz:

Her konuşma, düşünce, teori, şiir, kompozisyon ve felsefe tam olarak saf natüralist terimler dahilinde tam anlamıyla öngörülebilir hale gelecektir. Bireysel insan varlığının içindeki mikro-süreçlerin atomlar-ve-boşlukla açıklanması, dile getirilebilecek her sesin ya da kaydın öngörülmesine imkân sağlayacaktır. Hayaletler yoktur.

Kimse kendi eylemlerini, düşüncelerini, şiirlerini vb onlara karar vermeden ya da niyet etmeden önce öngöremez. (Bu insanın tuhaf doğasına dair ilgi çekici bir ifade değil, “karar vermenin” ya da “niyet etmenin” ne ifade ettiğine ilişkin önemsiz bir sonuçtur) Dolayısıyla insanın kendisini *en-soi* olarak ben-bilincinin bir

kimsenin *pour-soi* varolmayı kesmesine neden olacağı umudu (ya da tehlikesi) yoktur.

Bu öngörülerde bulunmayı mümkün kılacak eksiksiz yasalar dizisi ve artı (atomlar-ve-boşluk terimleri içinde) tüm insanlara dair eksiksiz tanımlamalar ne insan hakkındaki “objektif hakikatin” ne de doğru tahminler dizisinin tamamı olacaktır. İçinde insana dair normal araştırmanın gerçekleştirildiği mukayese edilemez vokabülerler (sözün gelişi, inanç, arzu, değerler ve güzellik yüklediğimiz bütün vokabülerler) kadar pek çok diğer ayırt edici (bir kısmı tahmin için yararlı bir kısmı olmayan) objektif hakikatler dizisi de varolmaya devam edecektir.

Mukayese edilemezlik indirgenemezliği içerir, uyumsuzluğu değil; dolayısıyla bu farklı vokabülerleri “orta-düzey” atomlar-ve-uzay [boşluk] bilimiyle ilgili vokabülere indirgeme başarısızlığı, hiç şüphesiz onların bilişsel statüsünü ya da kendi nesnelerinin metafizik statüsünü kuşkulu hale getirir. (Bu, şiirlerin estetik değeriyle ilgili olduğu kadar kişilerin inançları ve iradelerini kullanma erdemleriyle de ilgilidir)

Bu objektif hakikatler/doğrular takımı *per impossible*, yine de zarureten edifiye edici olmaz. Anlamsız, ahlâktan yoksun bir dünya resmi olabilir. Bu dünya resminin birey için bir ahlâka işaret edip etmediği kişiye bağlıdır. Ona yanlış görünen yanlış, doğru görünen doğru olacaktır. Fakat “gerçekte” bir anlama ya da ahlakâ sahip olması ya da olmaması objektif bakımdan doğru ya da yanlış olmazdı. Kişinin dünya hakkındaki bilgisinin, ona dünyayla ilişkili şeyin ya da dünyada olup-biten şeyin ne olduğunun bir anlamını verip vermediği öngörülebilir; fakat böyle olması *gerekip gerekmediği* öngörülemez.

Bilimden, “bilimizmden (scientism)”, “natüralizmden”, kendini-objeleştirmeden korku, aşırı bilgi yüzünden kişiden çok şeye dönüşme korkusu, bütün söylemlerin normal söylem haline gelmesinden duyulan korkudur. Başka bir deyişle, sorduğumuz her sorunun, objektif olarak doğru ya da yanlış cevaplarının olması korkusudur; öyle ki, bu durumda, insanî değer salt doğruları bilmekten ibaret olacak ve insanî erdem haklı kılınmış doğru

inanç olacaktır. Bu güneşin altında yeni bir şeyin sırf temaşadan çok şiirsel bir şey olarak insan hayatının mümkünlüğünü ortadan kaldırdığı için dehşet vericidir.

Fakat anormal söyleme yönelik tehlikeler bilimden ya da naturalist felsefeden gelmez; yiyecek kıtlığından ve gizli polisten gelir. Boş zaman ve kütüphaneler göz önünde bulundurulduğunda, Platon'un başlattığı sohbet/söyleşi kendini-objeleştirmeye son bulmayacaktır – dünyanın ya da insanın bilimsel araştırmanın nesneleri olmaktan kaçan boyutlarından dolayı değil, aksine özgür ve boş zamanlarda yapılan sohbet/söyleşi havada uçuşan kıvılcımlar olarak anormal söylemi yarattığı için de.

5. İnsanlığın Sohbeti/Söyleşisi İçinde Felsefe

Elinizdeki kitaba, içinde felsefenin tartışılması gerektiğini düşündüğüm tonu yakaladığı için Oakeshott'ın ünlü başlığına²⁷ bir imâda bulunarak son vereceğim. Epistemoloji ve onun muhtemel halefleri hakkında söylediğim şeylerin çoğu Sellars'ın şu doktrininden bazı sonuçlar çıkarma teşebbüsüdür:

Bir episod ya da bir bilme episod olarak bir durumu karakterize ederken, bu episod ya da durumla ilgili empirik bir tasvir sunmayız; onu mantıksal nedenler, haklı kılma ve söylenilen şeyin haklı kılınabilirliği alanına yerleştiririz.²⁸

Şayet bilmeyi bilim adamları ya da filozoflar tarafından tanımlanan öze sahip olma olarak değil de, inanmak için halihazırdaki standartların verdiği bir hak olarak görürsek, o zaman *sohbeti/söyleşiyi* bilginin anlaşıldığı nihaî bağlam olarak görme yo-

27 Karş., Michael Oakeshott, "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", *Rationalism and Politics* (New York, 1975).

28 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London and New York, 1963), s. 169.

lundayız demektir. Odağımız insanlar ile araştırma nesneleri arasındaki ilişkiden alternatif haklı kılma standartları arasındaki ilişkiye ve buradan da entelektüel tarihi oluşturan bu standartlarda meydana gelen fiili değişmelere doğru değişir. Bu Sellars'ın mitik kahramanı Jonas'la, Doğanın Aynasını icat eden ve böylelikle modern felsefeyi mümkün hale getiren insanla ilgili tanımlamasını kavramamızı sağlar:

Okuyucu, mağaranın derinliklerinden gelen seslerden ve hırıltılardan çizim, laboratuvar ve araştırma odasının zarif ve çok boyutlu söylemine uzanan seyahatinin ortasında Jones'un İnsanın biza-tihi kendisi olduğunu, Henry ve William James'in, Einstein'ın ve söylemin ötesindeki bir *αρχη* [arkhe, çev] söyleminden kopma çabası içindeki filozofların dilinin hepsinin en can alıcı boyutunu sağladığını fark etmez mi? (s.196)

Bu kitapta Avrupa kültürü tarihi içindeki bir episod olarak epistemoloji-merkezli felsefenin tarihine bir tür prolegomena sundum. Bu felsefe Greklere ve kendilerini epistemolojinin ve dolayısıyla felsefenin yerine ikame etmeyi amaçlayan felsefi olmayan tüm disiplin türleri içindeki tali yollara uzanır. Bu yüzden söz konusu episod “modern felsefeyle,” yalnızca Descartes'tan Russell ve Husserl'e büyük filozofların standart ders kitaplarındaki sıralanışı anlamında “modern felsefeyle” özdeşleştirilemez. Fakat bu sıralanış bilgiye temeller arayışının en açık olduğu yerdir. Dolayısıyla Doğanın Aynası imajını yapısından etme çabalarımın çoğu bu filozoflarla ilgilidir. Ben onların söylemin ardında yatan bir *αρχη*'den kopma dürtülerinin, nasıl sosyal haklı kılma pratiklerini bu tür pratiklerden daha fazla bir şey olarak görme dürtülerine kök saldıgını göstermeye çalıştım. Fakat, temelde bu dürtünün analitik felsefenin en son literatürü içindeki ifadelerine odaklandım. Bunun sonucu yine de bir prolegomenadan daha fazla bir şey değildir. Yerinde bir tarihsel ele alış tarzı, benim sahip olmadığım bir bilgiyi ve beceriyi gerektirir. Fakat umut ederim ki, bu prolegomena felsefedeki çağdaş sorunların bir söyleşinin/sohbetin – bir zamanlar bu sorunlarla ilgili hiçbir şey bil-

meyen ve şimdi de hiçbir şey bilemeyebilecek bir söyleşinin – belli bir evresindeki olaylar olarak görülmesi için yeterli olmuştur.

Platon’un başlattığı sohbeti/söyleşiyi Platon’un tartışmak istediği temaları tartışmaksızın devam ettirebileceğimiz olgusu, felsefeyi sohbetteki bir ses olarak ele alma ile onu bir konu, bir *Fach*, profesyonel bir araştırma alanı olarak ele alma arasındaki farkı aydınlatır. Platon’un başlattığı sohbet Platon’un muhtemelen düşlediğinden daha fazla sesle ve dolayısıyla hakkında hiçbir şey bilmediği temalarla genişlemiştir. Bir “tema” – astroloji, fizik, klasik felsefe, mobilya dizaynı – devrimlere maruz kalabilir; fakat ben-imajını mevcut durumundan alır ve onun tarihi zorunlu olarak tedrici erişkinliğinin yorumu olarak “Whigci” tarzda yazılır. Bu felsefe tarihi yazmanın en sık başvurulmuş yolu ve yazılmasına ihtiyaç duyulan tarih türünü tam olarak vurgularken böyle bir Whiglikten kaçınmamız gerektiğini iddia ediyorum. Fakat umut ederim ki, filozofların halihazırda ilgilendikleri ve felsefenin daima (muhtemelen bilmeden) Whigci bir tarzda ilgilendiği şeyler olarak gördüğü sorunların, nasıl tarihsel tesadüflüğün sonuçları ve sohbetin aldığı istikametler olarak görebileceğimizi göstermişimdir.²⁹ Bu dönüşüm uzun zaman aldı, fakat insanlar akıllarını ya da “gerçek problemlerle” bağlantılarını kaybetmeden başka bir istikamete yönelebilir.

29 Yakın zamanlarda iki yazar – Michel Foucault ve Harold Bloom – kendi çalışmaları için merkezî tarihsel kökenlerin kaba olgusallığının bu anlamını ortaya koyarlar. Karş., Bloom, *A Map of Misreading* (New York, 1975), s. 33: “Bütün süreklilikler kökenleri itibarıyla mutlak anlamda keyfi ve teleolojileri itibarıyla mutlak anlamda kaçınılmaz olma paradoksuna sahiptirler. Bunu hepimizin oksimoronik şekilde – edebî karşı parçalarının delile pek az ihtiyaç duyduğu – aşk hayatımız dediğimiz şeyden öyle açık bir şekilde biliriz ki.” Foucault fikirler tarihini görme tarzının “tam da düşünce, *değişim*, *süreksizlik* ve *maddilik* kavramlarının köklerine girişe imkan sağladığını” söyler. (“The Discourse on Language”, *Archaeology of Knowledge* [New York, 1972], s. 231) Hegel’den bu yana felsefi tarih yazımı “ilerlemeci” ya da (Heidegger’in Hegel’in ilerleme yorumunu tersine çevirmesinde olduğu gibi) “gerilemeci” (retrogressive) olduğu için, hiçbir zaman kaçınılmazlık duygusu olmaksızın, felsefe tarihinde kaba olumsallığı görmek hepsi içinde en zor olanıdır. Ebedi, nötr, tarihsiz, mukayese edilebilir vokabüler arzusunun bizatihi kendisini tarihsel bir fenomen olarak görebilseydik, o zaman felsefe tarihini şimdiye kadar olduğundan daha az diyalektik ve daha az duygusal şekilde yazabilirdik.

Bir tema olarak felsefenin veya dâhî birey filozofun sohbet-te ilgisi çeşitlilik gösterir ve ihtimallere bağlı öngörülemeyen tarz-larda farklılık göstermeye devam edecektir. Bu ihtimaller fizikte vuku bulan şeyden politikada vuku bulan şeye kadar uzanacaktır. Disiplinler arasındaki çizgiler bulanıklaşacak, değişecek ve Galileo'nun onyedinci yüzyılda "pür bilimsel sorular" yaratma yönündeki başarılı teşebbüsünün örneklediği tarzda yeni disiplinler doğacaktır. Bugünlerde kullanıldığı şekliyle "felsefi anlam" ve "pür felsefi soru" nosyonları ancak Kant'm zamanında anlamlıydı. Epistemolojinin veya ona halef bir bilgi dalının felsefenin merkezinde yer aldığı (ve mesela ahlak felsefesi, estetik ve sosyal felsefenin her nasılsa türemiş bilgi dalları oldukları) yolundaki post-Kantçı duygumuz, profesyonel filozofların ben-imajlarının Doğanın Aynası imajıyla profesyonel meşgalelerine bağlılıklarının yansımasıdır. Filozofun kültürün geri kalanının iddiaları hakkında *quaestiones juris* karar verebileceği şeklindeki Kantçı varsayım olmaksızın bu ben-imajı çöker. Bu varsayım – Sellars'ın yapamayacağımızı söylediği şeyi yaparak – bilginin özünü kavramak diye bir şeyin varolduğu nosyonuna bağlıdır.

Bilgi ve bilme hakkında başka hiç kimsenin bu ölçüde iyi bilemeyeceği bir şeyi bilen kişi olarak filozof anlayışından vazgeçmek, onun fikirlerinin ve sözlerinin sohbetteki/söyleşideki diğer katılımcıların dikkati üstünde ezici bir üstünlüğe sahip olduğu anlayışından vazgeçmek demektir. Bu aynı zamanda profesyonel filozofların psikanalizin itibarı, şüpheli bir takım yasaların meşruiyeti, ahlaki ikilemlerin çözümlenmesi, tarih yazımı ya da edebiyat eleştirisi okullarının "geçerliliği/sağlamlığı" ve buna benzer şeyler konusunda ilgi çekici görüşler öne sürebilmelerine imkân sağlayan, *ex officio*, "felsefi yöntem" ya da "felsefi teknik" ya da "felsefi görüş noktası" denilen bir şeyin varolduğu anlayışından vazgeçmek olurdu. Filozoflar çoğu zaman bu tür sorular söz konusu olduğunda ilgi çekici görüşler öne sürerler ve filozoflar olarak kendi profesyonel eğitimleri çoğunlukla böyle görüşler öne sürmelerinin zorunlu şartıdır. Ancak bu, filozofların kendisinden sonuçlar çıkardıkları bilgi (ya da başka bir şey) hakkın-

da özel bir tür bilgiye sahip bulunduklarını söylemek anlamına gelmez. Onların yukarıda zikrettiğim farklı temalara ilişkin verdikleri yararlı öğütleri mümkün kılan şey, benzer temalar üzerine argümanların tarihsel arkaplanına âşinalıklarıdır ve çok daha da önemlisi diğer katılımcıların okumalarında tökezledikleri, fakat profesyonel filozofların olumlu ve olumsuz yönlerini ezbere bildiği bu temalar hakkındaki argümanların eski felsefi klişelerle noktalandığı olgusudur.

Bir meslek olarak neo-Kantçı felsefe imajı, böylece doğaya ayna tutan bir şey olarak “zihin” ya da “dil” imajını gerekli kılar. Dolayısıyla epistemolojik davranışçılık ve ayna-imajının reddi böyle bir mesleğin olmayabileceği ya da olmaması gerektiği iddiasını ihtiva eder. Fakat buradan bu çıkmaz. Meslekler kendilerini doğuran paradigmaları yaşatabilir. Her durumda büyük ölül filozofları okuyan hocalara duyulan ihtiyaç, felsefe bölümlerinin üniversiteler yaşadığı sürece yaşayabileceklerini sigorta etmekte yeterlidir. Ayna-imgesine duyulan yaygın inancın kaybının fiili sonucu, bu imajın bir tarihsel dönem içerisinde yarattığı problemlerin yalnızca “özetlenmesi” olurdu. Gerçekten de bir çağın sonunda olup olmadığımızı bilmiyorum. Bunun Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’in etkisinin derinden hissedilip hissedilmemesine bağlı olacağı kanısındayım. Ayna-imajı ve “ana akım” sistematik felsefe gerçek bir devrim yoluyla bir kez daha canlanabilir. Ya da Kant’ın sunduğu filozof imajı ortaçağın papaz imgesine dönüşebilir. Şayet böyle bir şey meydana gelirse, filozofların kendileri bile kültürün geri kalanı için “temeller” ya da “haklı kılmalar” temin eden ya da diğer disiplin alanları hakkında *quaestiones juris* hakemlik yapan bir şey olarak felsefe nosyonunu artık ciddiye almayacaklardır.

Ancak her ne olursa olsun felsefenin “bir sona ulaşması” tehlikesi yoktur. Ne din Aydınlanmayla ne de resim Empresyonizmle sona erdi. Platon’dan Nietzsche’ye uzanan dönem Heidegger’in öne sürdüğü tarzda özetlenerek “geride bırakılmış” olsa da ve hatta yirminci yüzyıl felsefesi (on altıncı-yüzyıl felse-

fenin bugün bize görüldüğü tarzda) bir dolup bir boşalan yararsız bir geçiş evresi olsa da, bu geçişin diğer tarafında “felsefe” denilen bir şey olacaktır. Torunlarımıza temsil hakkındaki problemler hilomorfizmle ilgili problemlerin bize görüldüğü kadar eski ve modası geçmiş görünse bile, insanlar yine de Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein ve Heidegger okuyacaklardır. Bu şahsiyetlerin torunlarımızın yaptıkları sohbetler içinde ne tür bir rol oynayacaklarını kimse bilemez. Sistematik ve edifiye edici felsefe arasındaki ayrımın sonraki nesillere aktarılıp aktarılmayacağını da kimse bilemez. Muhtemelen felsefe, kişinin filozof olarak ben-kimliği çözmek istediği problemlere göre değil, okuduğu ve tartıştığı kitaplara göre şekillenecek biçimde bütünüyle edifiye edici olacaktır. Muhtemelen yeni bir sistematik felsefe formu – epistemolojiyle şu ya da bu şekilde hiçbir ilişkisi bulunmayan fakat yine de normal felsefi araştırmayı mümkün kılan bir felsefe – kurulacaktır. Bu spekülasyonlar yararsızdır ve söylemekte olduğum hiçbir şey birini diğerinden daha makul kılmaz. Israrla vurguladığım biricik husus, filozofların ahlâki endişelerinin, modern felsefenin geleneksel problemlerine Batı’nın söyleşisi içinde yer açmakta ısrar etmek yerine, bu söyleşiyi sürdürmelerinin gerektiğidir.

Dizin

A

Abelard, Peter 156
analitik felsefe 13, 14, 16, 18, 169,
171, 172, 175, 176, 178, 179,
199, 323, 349, 398

Anaxagoras 52

anlam değişimi 276, 278, 279

Anselm, Saint 156

Apel, Karl-Otto 349, 350, 354, 361,
387

Aquinas, St. Thomas 13, 52, 133

Aristoteles 43, 48, 49, 52, 54, 55, 59,
61, 70, 71, 73, 74, 121, 134,
149, 151, 152, 153, 154, 161,
167, 217, 219, 229, 258, 269,
272, 273, 274, 275, 276, 280,
287, 330, 331, 341, 358, 374,
402

Armstrong, David 29, 30, 124, 125

Augustine, Saint 53, 313, 334

Auştin, J. L. 150, 176, 220

Ayer, A. J. 97, 120, 344

ayna imajı 19, 219

Aynavari Öz(ümüz) 46, 50, 51, 52,
53, 59, 74, 93, 96, 102, 110,
111, 112, 115, 116, 120, 124,
131, 134, 135, 343, 360, 364

Aziz Thomas 70

B

Bacon, Francis 50

Bain, Alexander 173

Bellarmino, Cardinal 334, 335, 336,
337, 338

Bennett, Jonathan 150

Bergmann, Gustav 183, 184

Bergson, Henry 97, 173

Berkeley, George 67, 71, 283, 299

Bernstein, Richard 4

bilinç 42, 44, 46, 55, 59, 63, 72, 73,
134, 135, 182, 189, 217, 234,
261

Bir disiplin olarak felsefe 9, 10, 12,
67, 143, 219, 227, 272, 375

Black, Max 311

Bouwsma, O. K. 108, 235

Boyd, Richard 289, 290
 Bradley, M. C. 173
 Brandt, Richard 91, 93, 101, 126
 Brentano, Franz 25, 201, 206, 215, 216
 Broad, C.D. 14
 Brumbaugh, Robert 3

C

Campbell, Keith 91, 93, 101, 126
 Carnap, Rudolph 3, 4, 14, 176, 178, 179, 180, 211, 214, 215, 228, 263, 265, 355, 370, 374
 Chisholm, Roderick 25, 34, 35, 183, 184, 201
 Chomsky, Noam 255, 257, 258

D

Darwin, Charles 336
 Davidson, Donald 13, 14, 212, 268
 Davranışçılık 23, 102, 105, 110, 123, 181, 182, 184
 Değerler 132, 253, 334, 337, 338, 357, 396
 Demokritus (Democritus) 351, 364
 Dennett, Daniel 260, 305
 Derrida, Jacques 372
 Descartes, Rene 10, 11, 12, 15, 18, 25, 35, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 80, 104, 109, 120, 132, 133, 139, 140, 144, 147, 148, 151, 152, 162, 166, 167, 172, 194, 199, 217, 218, 220, 221, 222, 229, 255, 258, 259, 268, 269, 270, 331, 339, 364, 374, 376, 395, 398, 402
 Dewey, John 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 97, 144, 170, 173, 181, 183, 220, 230, 235, 236, 284, 285, 317, 323, 374, 375, 386, 389, 401

Dil felsefesi 14, 17, 171, 199, 218, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 285, 295, 299, 302, 305, 306, 317, 323, 342

Dilthey, Wilhelm 173, 216, 223

doğrulamacılık 271, 312

Donagan, Alan 111, 112

Donnellan, Keith 294

Dummett, Michael 268, 269, 270, 271

E

Edifikasyon 364, 367, 380, 386

En-soi 358, 372, 380, 383, 385, 386, 391, 395

Episteme 326, 327

Epistemoloji 11, 12, 14, 16, 17, 53, 58, 64, 66, 67, 68, 91, 104, 107, 112, 116, 121, 133, 134, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 154, 155, 160, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 184, 185, 190, 195, 199, 210, 217, 218, 220, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 251, 253, 257, 259, 261, 263, 264, 265, 267, 269, 271, 294, 300, 304, 305, 306, 314, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 335, 337, 344, 349, 350, 353, 356, 360, 361, 365, 373, 386, 387, 391, 393, 394, 397

Epistemolojik davranışçılık 107, 180, 181, 195, 216, 217, 220, 321, 341, 401

F

Fenonenolojik nitelik 85, 86, 110

Feyerabend, Paul 125, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 290, 295, 323, 337, 389

Firth, Roderick 192
 Fisk, Milton 305
 Fodor, Jerry 222, 227, 238, 239, 240,
 248, 249, 250, 251, 252, 253,
 254, 255, 256, 257, 259, 260
 Foucault, Michel 328, 337
 Frege, Gottlob 14, 263, 265, 269,
 270, 294, 295
 Freud, Sigmund 230, 255, 270, 387,
 394

G

G. E. Moore 312
 Gadamer, Hans-Georg 18, 350, 365,
 366, 367, 368, 369, 370, 371,
 373
 Galileo 64, 139, 229, 232, 253, 256,
 292, 331, 335, 336, 337, 338,
 340, 400
 Geisteswissenschaften 189, 200, 208,
 216, 223, 226, 349, 350, 354,
 361, 366, 370
 Geuss, Raymond 5
 Gibson, J. J ve E. J. Gibson 251
 Gilson, Etienne 229
 Goethe, Johann Wolfgang von 374
 Goodman, Nelson 302, 328
 görsel metaforlar 383
 Green, Thomas Hill 148, 150, 152,
 154
 Grene, Marjorie 352

H

Ham hisler 31, 43, 45, 72, 73, 74, 79,
 81, 82, 84, 86, 90, 94, 95, 98,
 99, 100, 101, 102, 103, 107,
 108, 109, 112, 114, 115, 116,
 123, 132, 184, 189, 192, 193,
 199
 Hanson, Norwood 175, 232, 234, 235
 Harman, Gilbert 205
 Harré, Rom 175

Hartshorne, Charles 3, 121
 Hegel, G. W. F. 80, 130, 141, 142,
 143, 174, 199, 270, 402
 Heidegger, Martin 11, 12, 13, 14, 16,
 18, 19, 79, 170, 174, 270, 365,
 368, 370, 372, 373, 374, 375,
 376, 377, 378, 379, 401, 402
 Hempel, C. G. 3
 Hermeneutik 321, 322, 324, 325,
 326, 327, 329, 330, 332, 334,
 348, 349, 350, 351, 352, 353,
 354, 357, 363, 364, 365, 367,
 372, 373, 386, 388, 391, 393
 Hesse, Mary 175
 Hobbes, Thomas 66, 139, 140, 144,
 374, 395
 Holizm 16, 177, 181, 325
 Homer 52, 55
 Hoy, David 5
 Hume, David 80, 89, 150, 154, 160,
 161, 168, 264, 267, 275
 Husserl, Edmund 10, 173, 174, 175,
 176, 223

I

"ide" 56, 77
 idealizm 141, 218, 269, 331, 361

J

James, William 10, 17, 97, 143, 173,
 285, 290, 374, 398

K

Kant, Immanuel 10, 11, 12, 13, 14,
 15, 18, 27, 43, 69, 72, 80, 120,
 134, 140, 142, 145, 146, 154,
 155, 156, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 163, 168, 169, 172,
 173, 174, 176, 180, 200, 248,
 258, 259, 261, 264, 267, 268,
 269, 270, 275, 300, 315, 317,
 329, 337, 341, 360, 371, 376,
 387, 390, 391, 400, 401, 402

Kavramsal değişme 271

Kendi kendini-aldatma 368

Kenny, Anthony 56, 223

Kierkegaard, Sören 274, 374

Kopernik (Copernicus) 333

Kuhn, T. S. 13, 14, 17, 175, 217, 232, 234, 235, 270, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 284, 295, 323, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 389

Kültür 10, 11, 13, 275, 317, 322, 324, 326

L

Leibniz G. W. 33, 34, 62, 156, 269, 270

Lessing, Gotthold 385

Levi-Strauss, Claude 255

Locke, John 10, 11, 12, 15, 34, 35, 40, 41, 56, 57, 77, 134, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 167, 168, 169, 189, 194, 220, 222, 236, 243, 255, 261, 268, 269

Logos 326

M

MacIntyre, Alasdair 352

Malebranche, Nicolas 71

Marx, Karl 255, 270, 387, 394

Materyalizm 23, 25, 102, 109, 121, 124

Matson Wallace 55

Mauthner, Fritz 143

McKeon, Richard 3

Mill, J. S. 173, 314, 370, 393

Moore, G. E. 286, 313, 314

Moral felsefe 144, 152, 185

Mukayese edilemezlik 352, 396

N

Naturwissenschaften 203, 208, 223, 350, 353, 359, 369

Natüralizm 386, 392, 396

Neo-düalist 24, 25, 35, 36, 37, 38

Neo-Kantçı 156, 170, 171, 186, 229, 401

Neo-Kantçılar 142

Neurath, Otto 176

Newton, Isaac 121, 144, 146, 250, 272, 275, 276, 330, 341, 352, 374

Nietzsche, Friedrich 10, 173, 377, 401

Niyetsellik/yönelimsellik 32, 43, 45, 135, 217

Nous 47

Nötr monizm 97

O

Oakeshott, Michael 270, 324, 325, 397

Objektif-sübjektif 342

Oküler metaforlar 17, 19, 38

Olgu-değer ayrımı 370

Ö

Özcülük 274

P

Paul, Weiss 3

Phronesis 326

Piaget, Jean 255

Pitcher, George 29, 113, 164

Platon 40, 41, 49, 51, 52, 54, 65, 79, 80, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 186, 229, 249, 263, 313, 314, 315, 341, 344, 346, 377, 392, 397, 399, 401, 402

Pneúma 52

Polanyi, Michael 232, 234

Pour-soi 359, 372, 380, 385, 386, 387, 391, 396

Pragmatizm 16, 183, 202, 271, 341, 389

Prichard, H. A. 150

Psikoloji 104, 113, 130, 131, 142, 160, 171, 172, 210, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 233, 236, 242, 245, 246, 252, 259, 323

Putnam, Hilary 13, 33, 250, 261, 265, 268, 269, 270, 271, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 296, 298, 300, 301, 302, 304, 305, 314, 315, 347, 348

Pür olmayan dil felsefesi 263, 264, 270, 276, 295

Pür dil felsefesi 263, 302

Q

Quine, W. V. O. 4, 13, 16, 125, 156, 171, 174, 176, 177, 178, 180, 181

R

Rasyonalite 17, 181, 198, 256, 257, 275, 276, 301, 324, 326, 332, 335, 338, 370, 373, 374

Realizm 218, 269, 302, 304, 305, 331, 361, 389, 390

Referans 13, 82, 89, 127, 143, 155, 204, 206, 263, 280, 281, 282, 284, 285, 291, 292, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 304, 305, 306, 311, 361

Reid, Thomas 150, 152, 153

Robinson, J. A. T. 202, 296

Rosenberg, Jay 302, 303, 304

Royce, Josiah 59, 61, 173

Rölativizm 286, 374, 380

Russell, Bertrand 10, 14, 97, 120, 169, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 265, 269, 270, 275, 297, 376, 398

Ryle, Gilbert 13, 23, 25, 38, 72, 73, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 121, 123, 151, 183, 218, 220, 221, 222, 225, 238, 239, 240, 242, 246, 249

S

Santayana, George 374

Sartre, Jean-Paulh 18, 174, 352, 353, 368, 370, 373, 380, 383, 384, 388, 394

Scheffler, Israel 333

Searle, John, R. 294, 296, 297, 298

Sellars, Wilfrid 3, 4, 13, 14, 16, 32, 34, 35, 103, 132, 148, 149, 150, 151, 164, 171, 174, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 203, 211, 217, 220, 225, 226, 227, 243, 250, 260, 271, 281, 282, 284, 285, 293, 295, 302, 303, 304, 321, 323, 389, 397, 398, 400

Sextus, Empiricus 230

Sistematik Felsefe 372, 375, 392, 395, 401, 402

Skeptisizm 54, 77, 102, 114, 120, 121, 122

Skinner, B. F. 218

Smart, J. J. C. 14, 23, 38, 121, 124, 125

Sofistler 164

Sohbet/söyleşi 177, 197, 255, 321, 324, 326, 348, 380, 384, 397

Sokrates 46, 186, 287, 314

Solipsizm 101, 199

Sosyal pratik 16, 103, 130, 177, 178, 186, 194, 372

Spencer, Herbert 374

Spinoza, Benedictus de 24, 43, 66, 71, 121, 140, 269, 270

Stout, Jeffrey 5

Strawson, P. F. 24, 27, 69, 80, 117, 125, 145, 156, 158, 159, 165, 285, 294, 296, 297, 298
 Sübjektivite 197, 249, 342, 343, 345, 346

T

Tarihselcilik 173
 Tarski, Alfred 265, 286, 293, 300, 310, 314
 Tartışılmazlık 44, 95, 101, 119
 Taylor, Charles 352, 357, 358, 359
 Temel arayıcı 66, 227, 321, 323, 344
 Temsil 10, 12, 15, 17, 29, 30, 34, 54, 63, 146, 156, 157, 161, 165, 166, 175, 177, 187, 189, 250, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 289, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 312, 316, 325, 340, 351, 374, 376, 380, 402
 Tercüme 3, 34, 36, 55, 80, 201, 204, 208, 217, 293, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 324, 353, 354, 355, 356, 361

Theoria 47

V

Varoluşçu 366, 368, 369, 370, 373, 387, 390
 Verilmişlik 112, 120, 177
 Verilmişlik ilkesi 113, 115
 Verilmişlik Miti 3, 103, 189, 192

W

Wallace, John 55

Weiss, Paull 3
 Whitehead, Alfred North 121
 Williams, Michael 4
 Wilson, N. L. 62
 Winch, Peter 223
 Wisdom, John 235
 Wittgenstein, Ludwig 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 24, 32, 34, 35, 40, 93, 103, 104, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 121, 144, 170, 176, 181, 191, 192, 211, 217, 220, 228, 235, 236, 263, 270, 271, 295, 323, 329, 350, 374, 375, 376, 378, 379, 389, 401, 402

Y

Yorumlama 5

Z

Zeller 141, 143, 229
 Zihin 9, 11, 16, 18, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 33, 35, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 53, 55, 61, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 87, 90, 94, 97, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 151, 152, 157, 163, 175, 176, 177, 182, 183, 189, 196, 197, 220, 222, 249, 251, 253, 255, 259, 261, 343
 Zihin-malzemesi 24, 27, 28, 37, 39, 68, 69, 72
 Zorunlu hakikat/doğru 182

Felsefe ve Doğanın Aynası

Tercüme: Funda Günsoy Kaya

Bir yanda Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Kant, Husserl, Peirce, Russell, Carnap gibi sistematik filozoflar, diğer yanda James, Dewey, Wittgenstein, Davidson, Putnam, Quine, Sellars, Gadamer, Kuhn, Heidegger, Nietzsche, Freud, Derrida... gibi filozof kahramanlar; verdiği filozoflar kanonu aklınızı da sözünüzü de çelebilecek çeşitlilikte iken, kendi konumunu "pragmatist", "nominalist", "liberal ironist", "postmodern burjuva liberali", "indirgemeci olmayan fizikalist", "tarihselci", "epistemolojik davranışçı", "holist"... gibi bir dizi tanımlayıcı terime referansla karakterize eden, yazıları diyalektik mantığa, rasyonel analizlere kapalı bir filozofu, insanın zihni bulanmadan, dili dolanmadan, üstelik kendisinin reddettiği tarzda sistematize ederek açıklaması mümkün müdür?

Rorty'nin metinlerini sistematik bir tarzda ele almadığı, argümanlar öne sürmekten ısrarla kaçındığı ve yeni bir felsefi sistem ya da teori öne sürme niyetinde olmadığı doğrudur. Ancak Rorty sözünüzü boşa çıkaracak tarzda, belirsizlikler, tutarsızlıklar ve paradokslar filozofudur aynı zamanda. Söz gelimi, Bernstein'ın da söylediği gibi, Rorty argüman takıntılı bir filozoftur, ama *Felsefe ve Doğanın Aynası* ikna edici parlak argümanlarla doludur. Meta-anlatılara karşıdır, ancak tüm felsefe tarihini ayna metaforu kavramından okur. Bu nedenle yazılarında sabit izlekler ya da temalar tespit etmek de mümkündür. Mesela, anti-özcülük (anti-essentialism) ve temel arayıcılık (anti-foundationalism), bir sohbet/söyleşi (conversation) formu olarak felsefe, özel alan-kamusal alan ayrımı, ironi, liberal umut ve dayanışma, etnosentrizm.

Richard McKay Rorty; kimileri için "bugün dünyadaki en ilginç filozof", "entellektüel bir süperstar", "analitik felsefenin en seçkin üyelerinden biri", kimileri için ise, "alternatif bir ideoloji sunmak dışında kendine özgü hiçbir teorik konumu olmayan bir propagandist", "entellektüel bir züppe", "Analitik felsefenin Troya atı"dır. Kendisine ilişkin tasvirlerin çeşitliliğine bakarak, çağdaş Amerikan felsefesi içinde pek az filozofun Rorty kadar paradoksal bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İlerleme güneşinin ufukta kaybolduğu, güneşli on yedinci yüz yıl Avrupa resminin silinmeye yüz tuttuğu, entellektüel coğrafyanın sınırlarının yeniden belirlendiği bir çağda. Batılı entellektüeller neredeyse her gün yeni bir "post"a bürünüp, 'modern' geleneği ve onu şekillendiren problematik ve temaları aşmanın, dekonstrüksiyona uğratmanın ya da Rorty örneğinde olduğu gibi feshetmenin yollarını arıyorlar. Bu anlamda, yirminci yüz yılın entellektüel ve felsefi ilgilerini karakterize eden şeyin Montaigne'in on altıncı yüz yıl için söylediklerine benzer şekilde, "şeyler hakkındaki teorilerden çok teoriler hakkındaki teoriler" olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, modernitenin doğası, meşruiyeti ve moderniteyi karakterize eden şey(ler)in ne(ler) olduğu sorununun karakterize ettiği bu "teoriler hakkındaki teoriler" geleneği içinde önemli bir yer işgal eder.

Kapak resmi: René Magritte



ISBN 975-92182-4-0

