

NORMAN MALCOLM

Descartes'tan Wittgenstein'a  
Zihin Problemleri

**entelekya**

NORMAN MALCOLM  
*Descartes'tan Wittgenstein'a Zihin Problemleri*  
Çeviren: İlyas Altuner  
İğdır: Entelekya, 2017

NORMAN MALCOLM

Descartes'tan Wittgenstein'a  
Zihin Problemleri

Çeviren

İLYAS ALTUNER

İÇDIR 2017

**entelekya**

Norman Malcolm

*Descartes'tan Wittgenstein'a*  
*Zihin Problemleri*

Çeviren

İlyas Altuner

Orijinal Adı

*Problems of Mind*  
*Descartes to Wittgenstein*

© Enteleky Mantık-Metafizik Okulu

Tüm hakları saklıdır. Yayıncının izni olmadan basılması, çoğaltılması ve kullanılması yasaktır. Referans gösterilmek şartıyla kısmen alıntılanabilir ve atıf yapılabilir.

Kapak & Tasarım

İlyas Altuner

Nisan 2017

e-ISBN: 978-625-409-121-6

Bilgi Kartı

1. Zihin Felsefesi
2. Epistemoloji
3. Psikoloji Felsefesi

**Enteleky**

Enteleky Mantık-Metafizik Okulu  
İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Karaağaç Kampüsü, 76000, İğdır

<http://www.entelekya.net>  
[entelekyaokulu@gmail.com](mailto:entelekyaokulu@gmail.com)

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	7
I. ZİHİN VE BEDEN .....	11
1. Gizemli Birliktelik .....	11
2. Kartezyen Düalizm .....	12
3. İzlenimler ve Düşünceler .....	16
4. Zihnin Dolaysız Nesnelere Olarak İdeleri .....	18
5. Sözcükler ve İdeler .....	20
6. İçsel Gösterimsel Tanım .....	22
7. Başka Zihinlerin Varlığını Çıkarsama .....	23
8. Tekbencilik .....	29
9. Canlı İnsan .....	33
10. İç Gözlemlerle Kavram Edinme .....	35
11. Somut ve Soyut Zihinsel Fenomenler .....	39
12. Resim Kullanma .....	42
13. Ağrının Ne Olduğunu Bilme .....	46
14. Hiç Ağrı Hissetmeyen İnsan .....	47
15. Körlükle Bir Karşılaştırma .....	49
16. Gösterimsel Tanım Yeniden .....	51
17. Özel Nesnelere Kurtulma .....	55

II. MADDECİLİK.....	59
18. Zihinler ve Beyinler.....	59
19. Olanaklı Özdeşlik.....	63
20. Kavramsal Düzeltme.....	67
21. Deneyim Konusu Olarak Beyin.....	69
22. Dolaysız ve Özel Erişim.....	73
III. MANTIKSAL DAVRANIŞÇILIK.....	75
23. İç Gözlemin Reddi.....	75
24. Zihinsel Kavramlardaki Bakışsızlık.....	77
25. Zihinsel Terimlerin İki Anlamını Kastetme Olarak Bakışsızlık.....	81
26. İnsanlara Karşı Tutumlar.....	84
KAYNAKÇA.....	95

## ÖNSÖZ

Bu inceleme başlangıçta farklı yazarlar tarafından yazılan bir derleme olarak tasarlandı. Tamamlanarak Eylül 1965’de teslim edildi. Sonraki yıllarda, kitap yayımcınınun ellerinde eskirken, bu incelemede tartışılan kimi konuları ele alan birçok yayın ortaya çıktı. Eser onlara hiç gönderme içermediği için üzgünüm.

Birinci Bölüm (Zihin ve Beden), insan zihninin, işlemlerinde hiçbir maddî şeye gerek duymayan soyut bir şey olduğu görüşünü göz önünde bulundurmakla başlar. Bu kavramı besleyen varsayımlar araştırılır ve karşı çıkış ve yanıtın bazı sarım ve düğümleri çözülür. Benim vargım şu ki, Wittgenstein sayesinde, (düşünce, algı, bellek, inanç, istenç ve sair) psikolojik kavramlarımızı “içe dönük gözlem” (Locke’un “iç duyum”u) yoluyla elde ettiğimiz düşüncesini sarsmak, insan zihninin canlı, bedenli bir insandan ayrı varolabildiğine inanmanın temel cazibesini ortadan kaldırır.

İkinci Bölüm (Maddecilik), “içsel deneyim”in beyin süreçleriyle “kesinlikle özdeş” olduğu ya da olabileceği düşüncesine yer verir. Bu görüşün sunulduğunda J.J.C. Smart’a yoğunlaşıyorum, ki ona göre, bizim “dolaysız” yahut “içsel” deneyimlerimiz ”kafamızın içinde” yahut “beyinlerimizin içinde” yer alır. Beyin süreciyle bağlantılı bir “içsel deneyim”le ilgili ileri sürülen özdeşliğin deneysel bir doğrulama olasılığına karşı olarak, “konum problemi” denilen şeyi ileri sürüyorum. Bu eleştirinin önceki bir sunumuna, bir zihin-beden materyalistinin, kişinin belli bir deneyime sahip olmasına bağlı bulunan olayla onun beyninin belli bir yerinde bulunmasına bağlı bulunan olay arasında sözde özdeşlik bulunduğunu ileri sürebileceğine karşı çıkıldı. Bu olayların ikisi de net

olarak bir konuma sahip olmadıkları için, konum eşitsizliği de giderilmiş olur. Bir kimsenin bu görüşü benimseyebileceği doğrudur ve bu da gösteriyor ki, “fiziksel özdeşlik kuramı” tek bir kuram değil, bir farklı kuramlar yahut olası kuramlar yığınıdır. Konum argümanını, kararlı bir karşı çıkış olması bakımından Smart’ın özdeşlik kuramı versiyonuna karşı nadiren kullandım. Az önce sözü edilen farklı kuram için iki şey düşünebilirim: Smart’ın kuramından daha *yapay* olan ilki, şu anlamdadır ki, deneyimleri ve zihinsel fenomenleri “içsel” olarak düşünmek için güçlü bir cazibeyi somutlaştırma işini başaramaz. Bu cazibe, Smart’ın kuramının ardındaki dürtü gücüdür ve sanırım o şeyin felsefi öneminin ana kaynağıdır. İkincisi, Kim’in belirttiği gibi, (yukarıda) konumun bir problem olmadığı şeklindeki bu önerilen özdeşlik kuramı versiyonu, turuncunun ardıl görüntüsüne sahip olmayı söyleme özelliğinin belli bir beyin durumuna sahip olma özelliği ile olasılıkla özdeş (yani, mantıksal olarak eşit değil ve sırf eşit büyüklükte olmayan) olduğunun (ya da olmadığının) nasıl doğrulanabileceğini açıklamanın aynı derecede zor olduğuyla karşı karşıya gelecektir. Bu iki özelliğin bir ve aynı özellik olduğu düşüncesinin, varlıkları mantıksal olarak eşit olmamalarına rağmen, Smart’ın kuramındaki, deneyimin ve bir beyin sürecinin kafanın içinde aynı konuma sahip olduğunu doğrulama düşüncesi kadar anlamsız olduğu görülecektir.

Yeni çıkan eserinde David Armstrong, psiko-fiziksel özdeşlik kuramını, destekleyici olarak (1) bir zihinsel durum kavramının, “dışa dönük davranış”ın bir “içsel neden”inin kavramı olduğunu; (2) bu davranışın içsel nedeninin, gerçekte bir beyin durumu olduğunu; (3) bu yüzden, zihinsel durumların beyin durumları olduğunu ileri sürerek savunur.<sup>1</sup> Ne yazık ki, bu tezleri araştırmak için bu önsözde yeterince yerim yok.

<sup>1</sup> David Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (New York, 1968).



İkinci bölümü yeniden yazsaydım, dikkatimi “Psiko-Fiziksel Uygunluk İlkesi” ya da “Eşzamanlı Eşbiçimcilik İlkesi” diye adlandırılan varsayıma yöneltirdim. Filozoflar ve psikologlar tarafından, tikel bir belleğin (ya da istek, düşünce veya duyumun) tikel bir beyin durumuyla “eşbiçimli” olduğu neredeyse evrensel kabul edilmiştir. Wolfgang Köhler’in onu ifade ettiği gibi, “deneyimin kortikal bağlantıları, doğrudan bu deneyimle “eşbiçimli”dir. Günümüzde bu, çoğunlukla düşünce, ide, bellek, duyum ve sair şeylerin beyindeki sinirsel yanma modellerini “kodlayan” ya da “tasarlayan” düşünce olarak ifade edilir. Psikolojik kavramlarımıza ilişkin bir çalışmanın, psiko-fiziksel eşbiçimciliğin tutarlı bir varsayım olmadığını göstereceğine inanıyorum.

Üçüncü Bölüm yalnızca “Mantıksal Davranışçılık” denen öğretiyi ele alıyor. Bu durum, 1930 ve 1940lı yıllarda pek rağbet görmemesine rağmen, o daima psikolojik kavramlarla kafası karışmış olan, o kavramları nasıl öğreneceğimiz hakkında bir anlatım olarak iç gözleme başvurma değerliliğinin ayırında olan ve de zihni beyinle özdeşleştirmeye eğilimi olmayan bir kimse için ilgi uyandıran bir çekiciliğe sahip olacaktır.

Bu incelemede yer izin verdiği ölçüde tartıştığım davranışçılık ve indirgemeciliğin başka biçimleri de vardır. Onu şimdi yazmış olsaydım, psikolojideki “çevresel” ve “merkezi” davranış kuramları arasındaki anlaşmazlığa dikkati çekerdim. “Bilişsel haritalar, şemalar, stratejiler, kurallar sistemi, planlar, soyut tasarımlar” diye farklı şekillerde adlandırılan davranışsal ve dilsel becerileri “merkezi” süreçler veya yapılar açısından açıklamayı deneyen “bilişsel psikoloji” ve dilbilim kuramlarına özel önem verirdim. Böyle bir çalışma, doğal olarak, hesap makineleri ve programlara dair bir bilginin insanın düşüncesini, belleğini ve de rasyonel davranışı hakkındaki anlayışımızı arttıracak günümüz popüler görüşünün incelenmesine götürecektir.

Bu incelemenin okuru, sonucun çok olumsuz olduğunu hissedebilir. En akla yatkın üç kuramın (zihin-beden ayrılığı, zihin-beden birliği, davranışçılık) hepsi reddedilir, hiçbirisi doğru kuram olarak anlatılmaz. Ben bu incelemenin yalnızca denizde bir damla olduğunu seve seve kabul ediyorum. Eser, okuyucuyu, zihin felsefesinin kuşkusuz en önemli figürü olan Wittgenstein'in eserlerine sürüklerse, amacına hizmet etmiş olur.<sup>2</sup> Bununla birlikte, onun *Felsefi Soruşturmalar* veya *Zettel* adlı eserinin yansıma ve gözlemlerinin, bir şekilde başka kurama yol açacağı beklenmemelidir. Onun metaforunu kullanmak için, uygun felsefi çalışmalar sadece anlayışımızdaki düğümleri çözer. Bu sonuç bir kuram değildir, ancak basitçe – düğümler yok!

Norman Malcolm

Temmuz 1970

---

<sup>2</sup> Son zamanlarda yazdığım bir makalede, Wittgenstein'in zihin problemleri üzerine görüşlerinin "geçerliliği"ni arttırmayı denedim. Bkz. "Wittgenstein on the Nature of Mind", *American Philosophical Quarterly*, *Monograph*, sy. 4, Oxford, 1970.

# I. ZİHİN VE BEDEN

## 1. Gizemli Birliktelik

Descartes, felsefenin uzun zamandır uğraştığı insan zihniyle insan bedeni arasındaki ilişkinin bir resmini yaptı. Zihnin doğasına dair problem, belki başka bir şeyden daha çok, insan düşüncesinin güçsüzlüğünü, karışıklıklarını ve bazen de gücünü ortaya çıkaran bir alandır. Orada sergilenen karmaşanın çeşitliliği ve derinliği, bizi şaşkına çevirip korkutabilir. Onun tarihini izlediğimizde, bizler Thomas Reid'in ifadesiyle, "kimi gerçeklerle karışmış düşsel düşünceler, çelişkiler ve saçmalıklar labirentine sokuluruz".<sup>3</sup>

Zihnin bedenle ilişkisinin, filozoflar tarafından, genellikle çok zor ve hatta anlaşılmaz olduğu sanılmıştır. Hume, bu duyguyu şu retorik sorusunda özetlemiştir:

Tüm doğada ruhun bedenle birlikte oluşundan daha gizemli bir ilke var mıdır ki, onunla sözümona ruhsal bir töz maddi töz üzerinde, en arı düşüncenin en kaba maddeyi harekete geçirebileceği böyle bir etki yapsın? Eğer bize gizli bir arzu sayesinde dağları yok etme ya da yıldızları yörüngelerinde kontrol etme yetkisi verilseydi, bu kapsamlı yetki ne daha olağanüstü ne de kavrayışımızın daha ötesinde olurdu.<sup>4</sup>

William James şuna değinmiştir:

Zihinsel ve fiziksel olayların, her yönden, varlığın her alanında en

---

<sup>3</sup> Thomas Reid, *Works*, ed. Sir William Hamilton (Edinburgh, 1858), *Essays on the Intellectual Powers*, Essay I, Böl. 5.

<sup>4</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Lewis A. Selby-Bigge (Oxford, 1902), Böl. 1, Kes. 7.

keskin karşıtlığı sundukları kabul edilir. Aralarında açılan uçurum, zihin tarafından, bildiğimiz herhangi bir aralıktan çok daha kolayca birleştirilir.<sup>5</sup>

## 2. Kartezyen Düalizm

Metafizikte yanılgi ve varsayımın yerine kesinliğı yerleştirmek amacıyla, Descartes, “içinde en az bir kuşku zemini bulunduğunu düşündüğü” her şeyi “tümüyle yanlış olduğu gerekçesiyle reddetme”ye girişti.<sup>6</sup> Bu işlemin, gerçekliğı olası bir kuşku zeminine konu olan herhangi bir önermenin olumsuzlamasını ileri sürmeye dayandığı görülecektir. Onun ilk “düşünceler”inin birçoğunda bulunan kuşkunun genel nedeni, varlığının olanağının, onun *hiçbir* algısının gerçekliğı karşılık gelmediğı üzerine kurulmuş olmasıydı. Hatta maddi bir evrende bulunduğu inancı ve *dahası*, bir bedene sahip olduğu inancı yanlış olabilir. Bu inançları bariz bir saçmalığa düşmeksizin yadsıyabilir. Ancak kendi varlığından kuşku duymaya gelince, konular farklı dururlar. Eğer bu kuşkuya sahipse, varolmalıdır. Bu kuşku, öyleyse saçmadır. Hâlen bir bedeni olmadığını düşünmesine rağmen, yine de varolmadığını düşünemez. “Gördüm ki, bir bedenimin olmadığını ve bulunabildiğim bir dünya ya da bir yerin olmadığını düşünebildiğim hâlde, her şeye rağmen yine de varolmadığımı düşünemem.”<sup>7</sup>

Descartes, bu varolduğunu bildiğı “ben”in doğasını keşfetmeyi ister. Onun doğasının yahut özünün yalnızca *düşünme* olduğu sonucuna varır. “Öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Kuşku duyan, anlayan, kavrayan, onaylayan,

<sup>5</sup> William James, *The Principles of Psychology* (New York, 1890), c. 1, s. 134.

<sup>6</sup> René Descartes, *Philosophical Works*, ed. Elisabeth S. Haldane & George R.T. Ross (New York, 1955), c. 1, s. 101, *Discourse on the Method*, Böl. IV.

<sup>7</sup> Descartes, *Philosophical Works*, c. 1, s. 101, *Discourse IV*.

yadsıyan, isteyen, reddeden, aynı zamanda tasarlayan ve hissedenden bir şeydir.”<sup>8</sup>

Yalnızca düşünen bir şey olduğunu savunarak, Descartes, bedeni kendisinin özsel doğasının dışında bıraktı. Onu bu sonuca hangi düşünceler götürmüştür? Onun kullandığı basit bir tasım şöyledir: “Bedenimin varolduğundan kuşkulanabilirim; *ben* varolduğumdan kuşkulanamam; öyleyse bedenim *benim* varlığım için özsel değildir.”

Bu akıl yürütme açıkçası yanlıştır. Öncüller doğru olsa da, sonuç doğru çıkmaz. Belli bir geometrik şeklin *F* özelliğine sahip olduğundan kuşkulanıp *G* özelliğine sahip olduğundan kuşkulanamazsam, burada *F*'nin *G*'yi gerektirdiği sonucu çıkmaz.

Descartes'ın kullandığı daha karmaşık bir argüman da şöyledir: “Ben, düşünen ve uzamsız bir şey olarak kendimin ve de uzamlı ve düşünmeyen bir şey olarak bedenimin açık ve seçik algısına sahibim; açık ve seçik kavradığım her şey, Tanrı tarafından onları kavrayabileceğim tarzda yaratılmıştır; öyleyse ben, bedenim olmadan da varolabilirim.”

Bu akıl yürütmenin ilk öncülü desteğe gereksinim duyar. Descartes'ın düşünen ancak cisimsel olmayan şey olarak kendisinin açık ve seçik algısına sahip olmasının güvenceleri nelerdir? Onun eserleri bu noktada kuşku götürmez bir şekilde açık değildir. Onun sahip olduğu, zihinde izleyen şekilde işleyen bir kanıt vardır: Amacı kendi özsel doğası olan bir *F* özelliğini bulmak olduğu için, o şu ölçüt ya da ölçüyü kullandı: Bir *F* özelliği, eğer o şey, *hem F*'nin farkında olduğumda kendimin (ya da varlığımın yahut varolduğumun) farkında olduğum *hem de* kendimin (ya da benzeri şeylerin) farkında olduğumda o zaman *F*'nin farkında

<sup>8</sup> Descartes, *Philosophical Works*, c. 1, s. 153, *Meditation on First Philosophy*, Böl. II.

olduğum durumlarda zorunluysa, benim özsel doğamı oluşturur. *Düşünme F'nin* yerine geçirildiğinde, her iki ölçütün koşulları da inandırıcı görünecektir. Çünkü şu iki önermenin zorunlu olarak doğru olduğu görülecektir: Düşünmenin farkındaysam, varolduğumun farkındayım; varolduğumun farkındaysam, düşünmenin farkındayım. Eğer *bedeni*, yahut *bedenimi* oraya koyarsak, o zaman ikinci koşul inandırıcı olmaz. Çünkü varolduğumun farkında olduğumda bedenimin farkında olduğum zorunlu olarak doğru değildir. Böylece, düşünen ve uzamsız bir şey olarak kendisinin açık ve seçik bir algısına sahip olduğu ve bu nedenle (yukarıda anlatılan argümanların ikincisiyle) “bu Ben’in (yani neysem o olan ruhumun) tamamen ve kesinlikle bedenimden ayrı olduğu ve o olmaksızın da varolabileceği sonucuna hak vermek, Descartes açısından kanıtlanmış görünebilir.”<sup>9</sup>

Descartes’ın eserlerinin ölçütüye ilgili dikkatli bir araştırma, akıl yürütmeyi bırakmanın geçersiz olduğunu gösterecektir. Böyle bir araştırmaya bu eserde girilmeyecektir.<sup>10</sup> Descartes’ın argümanlarının hiçbirini onun zihin-beden düalizmini destekleme konusunda geçerli olmasa da, bu düalizmin yanlış olduğunu kanıtlamaz. Bildik gerçekler, onu destekler görünecektir. İnsanlar orada zihinsel oluşumlara benzeyen belli fiziksel oluşumlar olmaksızın düşüncelere sahip olur, karar verir ve duyguları deneyimlerler. Bunun, zihin ve beden hakkında bir bağımsızlık durumu sunduğu görülecektir.

Bu, Descartes’ın zihinle bedeninin ayrılığıyla kastettiği şeyi açıklamak için yararlı olacaktır. Descartes aslında bir insan varlığının, zihinle bedeninin bir “ayrılmaz birliği” olduğuna inanmıştır. *Ben* (ya da zihnim yahut ruhum) bedenimden ayrı ve farklıyım

<sup>9</sup> Descartes, *Philosophical Works*, c. 1, s. 90, Meditation VI.

<sup>10</sup> Bu araştırma şu makalede yapılmıştır: “Descartes’ Proof that His Essence is Thinking”, *Philosophical Review*, c. 74, sy. 3, Temmuz 1965.

demekle, yalnızca *olanaklı* olan şey üzerine konuşmayı kastetmiştir. *Kendim ve bedenim kavramlarına* göre, bedensiz varolabilirim. Descartes, yıllardır bedenimle bir birlik içinde kalarak, ondan ayrı olabildiğimi ve yine bedensiz bir durumda yaşayabildiğimi kastetmemiştir. Descartes, bir bedene *hiç* sahip olmadan varolmuş olabileceğimi kastetmiştir. Bu durumda, ne gibi bir zihinsel yaşamım olurdu? Mantıklı konuşursak, o şimdi ve geçmişte olduğu gibi aynı kalabilirdi. Çünkü benim doğam kuşku- lanmak, anlamak, onaylamak, yadsımak, istemek, tasarlamak ve hissetmektir. Bedensiz bir zihinken bu şeyleri yaparım. Benim zihinsel eylemlerim ve bilinç içeriklerim, gerçek cisimsel durumdaki şeylerle özdeş olabilirdi. Bir anlamda, onların görülür bedensel konumları ve bedensel nedenleri asılsız olmasına karşın, benim duygularım yine de aynı kalabilirdi. Düşünce, arzu, istek, heyecan ve duyumlarımın tarihi, cisimsiz olmama karşın, önceden ne olduysa, daima ne olmuşsa, şimdi de öyle olabilirdi.

Descartes okurlarının ilgisi, onun zihin-beden ayrılığı öğretisinin gerçek bir ayrılık olmadığını, yalnızca ayrılığın kavramsal olanağı kastettiğini anlamaya geldiklerinde, kimi zaman azalır. Bunun böyle olması gerekmez. Felsefe, gerçek olan kadar olası olanla da ilgilenir. Üstelik, bu olasılığın dolaylı anlatımları, eğer gerçekse, eşsiz öneme sahiptir. Descartes'ın düalizmi, hem çekici hem de itici olarak sonraki filozofların etrafında döndükleri rahatsız edici bir fenerdir.

Sonsuza dek cisimsiz olduğumda, düşünce ve arzulara sahip olmanın ya da karar vermenin benim için ne anlama geleceğini anlayabilir miyiz? Bir *farklı kişilikler* kavramı olarak *sen* ve *ben* arasında bir ayrım olabilir miydi? Eğer daima bedenden ayrı olsaydım, düşünce dönüşümlerime ilişkin kavramları nasıl elde etmiş olurdu? Yanlış olan bir şeyle karşıt olarak, o kavramların *doğru* bir anlayışını edinmek benim için ne anlam ifade ederdi?

Kartezyen zihin-beden ayrılığı öğretisini etraflıca değerlendirmek amacıyla zihinsel eylemlerin doğası, kişilerin özdeşlik ve ayrımını yöneten ilkeler ve kavramların doğası gibi birtakım konuları birinin araştırması gerekiyor.

Bir gerçek olmamasına rağmen, bedenden ayırık zihin eğer bir olasılıksa, o zaman bedenle zihnin gerçek ilişkisini nasıl düşüneceğiz? O, sırf *nedensel* koşullar içinde mi yoksa olasılıkla salt bir bağıntı olarak mı anlaşılacaktır? Bizim zihinsel içeriklerimizle bedensel davranışlarımız arasında bulunan benzerlikler tamamen farklı olmuş olabilir miydi? Eğer öyleyse, benim durumumda geçerli olan aynı bağıntıların yahut nedensel bağlantıların başka kimseler için de geçerli olduğunu nasıl bilirim? Bir yanda konuşmayla dil arasındaki bağlantılar, diğer yanda zihinsel içerikler nelerdir? Düşünce ve deneyimlerimizi bir başkasına nasıl iletiriz ya da iletilebilir miyiz? Sözcükler çeşitli zihinsel içerik nesnelere nasıl gönderme yapabilir? Bu, farklı insanların “düşünce”, “korku” ve “açlık” sözcükleriyle aynı şeyleri *kastettiklerini* nasıl ortaya koyabilir? Onların bunları kastettiklerini *biliyor* muyuz? Bunu *nasıl* biliriz? Kartezyen ayırım öğretisi, bu son derece zor epistemoloji problemlerine yol açar.

### 3. İzlenimler ve Düşünceler

Descartes, dil ve konuşmanın zihinsel içeriklerle ilişkisinin nasıl olduğu konusunda hemen hiçbir şey söylemez. Ancak onun bu konudaki düşüncesi, İngiliz görgücülüğüne egemen olan şeyle kuşkusuz aynıydı ve John Locke tarafından uzun uzadıya açıklandı. Şimdi bu düşünceye geri dönelim.

Düşünmede, ideleri (kavramları) kullanırız. Onları nasıl elde ederiz? Locke, *deneyim* diye yanıtlar. O, maddî bir beden düşünmemiz hakkında bile bunun doğru olamayacağını savunan Descartes’tan ayrılır. Çünkü *sınırsızlık*, beden kavramımızın bir bile-



şenidir. Biz bedeninin (örneğin, bir balmumu parçası) biçim ve boyutun sonsuz sayıdaki değişim yeteneği olduğunu düşünürüz. Deneyim, değişimleri bize bir sınırsızlık algısıyla sunmuş olamaz. Sınırsıza ait kavramımızın doğuştan bizde bulunmaması gerekir.

Locke'a göre düşüncelerimizin dış duyum ve iç duyum diye iki kaynağı vardır. Duyu organlarımız, bizde algılar ve duyular üreten dışsal şeyler tarafından uyarılır. Bu şeyler bizde yumuşak ve sert, ağrı ve tatlı, sıcak ve soğuk gibi birtakım düşünceler üretirler. Diğer bir düşünce sınıfı, zihinlerimizin işlemleriyle ilgili algımız tarafından elde edilir. Örneğin, dış duyumdan ve *bellek* idemiz tarafından sağladığımız bu anımsama işlemini gözlemlemek yoluyla elde ettiğimiz bazı duyuları *anımsarız*.

İşte bunlar *algı, düşünme, kuşkulanma, inanma, akıl yürütme, bilme* ve zihinlerimizin bütün farklı eylemleridir. Biz, bilinçli olarak ve kendimizi gözlemleyerek, duyularımızı etkileyen bedenlerimizden aldığımız kadar anlama yetelerimize bu şeylerden seçik ideler alırız. Bu idelerin kaynağı her insanın bütünüyle kendisindedir ve dışsal nesnelere ilgili bir şeye sahip olmadığı için, duyu olmamasına rağmen yine de ona çok benzerdir ve doğru olarak *iç duyum* denmesi yeterli olabilir.<sup>11</sup>

Böylelikle bütün *yalın* idelerimizin elde edilmesi ya üzerimizdeki dışsal maddî şeylerin etkisiyle ya da zihinlerin kendi eylem ve tutkularının farkına varmasıyla sağlanır. O, bu yolların biriyle kavranılmayan “zihinde bulunan yeni bir yalın ideyi bulmak ya da ortaya çıkarmak için, herhangi bir kesinlik ya da düşünce biçimiyle, en yüksek kavrayış gücü ya da en büyük anlama yetisinde bulunmaz”.<sup>12</sup> Bu yalın ideler, karmaşık ideleri oluşturmak için türlü yollardan birbirlerine katılırlar.

<sup>11</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser (Oxford, 1984), Kit. II, Böl. 1, Kes. 4.

<sup>12</sup> Locke, *Essay*, Kit. II, Böl. 1, Kes. 2.

Hume benzer bir kavrama sahipti. Sıcak ve soğuk, susuzluk ve açlık, zevk ve ağrı izlenimlerini tasarlarız. Zihin imgeler ya da *ideler* denilen bu izlenimlerin kopyalarını yaratır. Bu ideler zihinde arzu, umut ya da korku duygularına neden olur. Zihin sırayla bu duyguların kopyalarını üretir. Böylece, tıpkı Locke'un "iç duyum"dan çıktığını ifade ettiği gibi, başka bir ideler dizisi ortaya çıkar.<sup>13</sup>

#### 4. Zihnin Dolaysız Nesnelere Olarak İdeler

Locke için, dış duyum ve iç duyum, zihnin boş, "karanlık odası"na "ışığın sokulduğu pencereler"dir. O, zihni, "dışsal görünür benzerlikleri ya da dışarıdaki şeylerin idelerini içeri alacak yalnızca küçük bir aralığı olan, ışığa tümüyle kapalı bir bölmeden çok da farklı olmayan şey" olarak düşünür.<sup>14</sup>

Locke idelerden yalnızca dışsal şeylerin "benzerlikler"i olarak değil, aynı zamanda "resimler" ve "modeller" olarak da bahseder. Hume ise, idelerin, izlenimlerin "imgeler"i olduğunu söyler. Descartes da idelerden imgeler olarak söz eder: "Düşüncelerimden bazıları, deyim yerindeyse, şeylerin imgeleridir ve bunlar için doğrusu yalnızca 'idea' başlığı uygundur; bir insan, bir canavar, gökyüzü yahut bir melek, hatta Tanrı hakkındaki düşüncem [bunlara] örnektir".<sup>15</sup>

Bu filozoflar tarafından paylaşılan çarpıcı görüş bu imgelelerin, resimlerin ya da modellerin zihnin biricik dolaysız nesnelere olduğudur. Locke şöyle der: "Zihin, bütün düşünce ve akıl yürütmelerinde, başka dolaysız nesneye sahip olmayıp tasarladığı ya da tasarlayabildiği kendi idelerine sahip olduğu için, bizimizin

<sup>13</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Lewis A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), Kit. I, Kıs. 1, Kes. 2.

<sup>14</sup> Locke, *Essay*, Kit. II, Böl. 11, Kes. 17.

<sup>15</sup> Descartes, *Philosophical Works*, c. 1, s. 163, Meditation III.

onlar hakkında yalnızca tanınmış olduğu açıktır.”<sup>16</sup> Descartes net olarak açıklaması da aynı görüş onun işlemi tarafından da dolaylıca anlatılır. Çünkü o, kendi varlığını elde edip pek çok ideyle donatılmış olan kendisini bulduktan sonra, kendi idelerinin içerdiğinden akıl yürütme sayesinde bir dış dünyanın varlığını kurmaya girişir. Hume bunun filozoflar tarafından evrensel olarak kabul edildiğini, o şeyin kendisinin çok açık oluşu dışında onun algularından yahut izlenim ve idelerinden başka hiçbir şeyin zihinde gerçekten bulunmadığını” söyler.<sup>17</sup> Berkeley, “bunun insan bilgisinin nesnelere bir incelemesini yapan kişiye açık olduğuna değinir, ki bu nesnelere ya gerçekten duyulara kazanmış ideler ya da zihnin tutku ve işlemleri için hazır bulunma yoluyla algılananlar gibi başka şeylerdir, yahut da son olarak, bellek ve imgelem yardımıyla biçimlendirilen idelerdir – ya birleşme, bölünme ya da aslen yukarıdaki yollarla algılanan bu şeyleri güçlkle canlandırmadır.”<sup>18</sup> Locke, idelerimize bazı ölçülerde karşılık gelen dışsal bir fiziksel dünyanın varlığından aslında kuşku duymaz. Descartes bunu sorunsallaştırmış ve bu idelerin doğasından bir dışsal dünyayı kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak Hume, idelerimiz ve izlenimlerimizden başka bir şeyi kavramanın bizim açımızdan tümüyle olanaksız olduğunu savunmuştur.<sup>19</sup> Bir dışsal dünya yine de anlamlı değildir.

Elinizdeki inceleme, geleneksel anlamda zor varlık problemleriyle ve bir dışsal dünya algısıyla ilgili değildir. Ancak zihin felsefesi hakkındaki bir incelemenin büyük filozofların zihnin doğasını nasıl kavradıklarından söz etmesi gerekir. Egemen geleceğin, insan zihninin (yahut benliğin ya da ruhun) özsel doğasını

<sup>16</sup> Locke, *Essay*, Kit. IV, Böl. 1, Kes. 1.

<sup>17</sup> Hume, *Treatise*, Kit. I, Kıs. 2, Kes. 6.

<sup>18</sup> George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, ed. George Sampson, *The Works of Berkeley* (London, 1897), c. 1, s. 181, Kıs. 1, Kes. 1.

<sup>19</sup> Hume, *Treatise*, Kit. I, Kıs. 2, Kes. 6.

da bir fiziksel dünyaya bağımlı olmadığı şeklinde Descartes'ı kabul ettiği şaşkıncu gerçeğe yüzleşiriz. Zihinler düşünceler, izlenimler, duygulanımlar ve deneyimlerle doldurulan cisimsel şeyler gibi resmedilir. Canlı bedensel kişiler, zihin tarafından canlandırılmış gibi düşünülürler. Ancak zihinler ve onların içerikleri, kendilerine özgü doğalarında, maddî cisimleşmeye *gerek* duymazlar. Zihinle bedenün özsel ayrılığına olan inanç, Descartes'ın dışmerkezli oluşundan uzak, son üç asrın en belirgin ve en etkili filozoflarının ortak bir varsayımdır.

### 5. Sözcükler ve İdeler

Eğer idelerimizi içsel izlenimlerimizden ve zihinsel işlemlerimizin gözlemlerinden edinmezsek ve eğer zihnin farkındalığının dolaysız nesnelere onun kendi ideleriyle, kesin sonuçlar *dil* ve onu taşıyan düşüncelerle duyular arasındaki ilişkiden dolayı olacaktır. Locke bu sonuçları resmetti. Sözcükler, konuşan kimsenin zihnindeki idelerin işaretleri gibi kullanılır: “Sözcükler, onların ilksel ve dolaysız anlamlarında, *onları kullanan kimsenin zihnindeki ideden* başka bir şeyin yerini tutmazlar.”<sup>20</sup> Sözcükler, idelerle hiçbir doğal bağlantıya sahip olmayıp insanların gelişigüzel seçimleriyle işaretlere dönüştürülürler. Sözcükler idelerin yaftaları olduklarından, ideler onlar daha yaftalanmadan önce varolmalıydılar: “Dillerin başlangıcında, birisi ona ad vermeden önce o dilin ideye sahip olması gerekliydi.”<sup>21</sup> Böylece idelerle donatılmış bir zihinle yaratılan bir insanın her nedense onlara herhangi işaretler atamayı başaramaması gerektiği mantıksal bir olasılık olurdu. Bu insan düşünce ve gözlemlerle zaman geçirir ancak dilden yoksun bulunurdu. Pek çok kavrama sahip olur ama onları açıklayan hiçbir sözcüğe sahip olmazdı.

<sup>20</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 2, Kes. 2.

<sup>21</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 5, Kes. 15.

Böylelikle Locke, dili düşünceyle sırf bir *dışsal* bağıntı şeklinde duran bir şey olarak anlar. O, sözcüklerin iki kullanımı olduğunu belirtir: İlki her birimizin kendi kişisel düşüncelerini kaydetmek, ikincisi o düşünceleri başkalarına aktarmaktır. İlk kullanımda, “bizi kendimizle konuşturma yoluyla, adeta, her sözcük bir amaca hizmet edecektir... Bir kimse kendi idelerini kendisine işaret etmek için kullanabilir ve aynı işareti aynı ide için sürekli kullanırsa, onlarda hiçbir yetersizlik olmaz.”<sup>22</sup> Locke’un *dışsal* dil düşüncesi, yalnızca dil olmaksızın düşüncenin meydana gelebileceği varsayımını değil, aynı zamanda bizden her birinin dili *sırf* kendi düşünce ve deneyimlerini yalnızca kendisi için kaydetmek amacıyla kullanabileceğini de içerir. Locke, sözcüklerimizin hem başkalarının zihinlerindeki idelerin işaretleri olduklarını hem de aynı zamanda “şeylerin gerçekliği”nin yerini tuttıklarını “varsaydığımızı” söyler. Ancak Locke’un, bu varsayımların sözcüklerin anlamına yabancı olduklarını düşündüğü görülür; çünkü Locke, değinmeye devam eder: “Bu, kendi zihinlerimizde sahip olduğumuz o idelerden başka herhangi bir şeyin yerine onları ne zaman geçirirsek geçirelim, sözcüklerin anlamını saptırma demektir ve onların anlamlarına kaçınılmaz belirsizlik ve karmaşa getirir.”<sup>23</sup>

Eğer bir insanın düşünceleri “bütünüyle onun gönlündeysen, başkalarından saklı ve gizliyse”,<sup>24</sup> farklı kişilerin aynı ya da farklı düşüncelere sahip olup olmamasının büyük bir sorun olduğu görülür. Locke bu soruna tamamen kayıtsız kalmaz, ancak bu onu çok fazla kaygılandırmaz. O, sözcükler eğer iletişim kurmaya hizmet etmek içinse, “sözcüklerin, dinleyicide kesinlikle konuşanın zihninde yer ettiği aynı ideyi uyandırması” gerektiğine deği-

<sup>22</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 9, Kes. 2.

<sup>23</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 2, Kes. 5.

<sup>24</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 2, Kes. 1.

nir.<sup>25</sup> Ancak o, bunun nasıl *bilinebileceği* sorununa girmez. Locke, kişiler arasındaki konuşmanın çoğunlukla karşıt amaçlı olduğuna inanır, ancak bu yalnızca karmaşık idelerin yerini tutan sözcükler nedeniyle. Yalın idelerin adlarına gelince, sözcüklerin başlıca, idelerden “bir tek yalın algı hariç her biri”nin sözcüklerin yerini tutması nedeniyle, kişiler arasında neredeyse tamamen bir uyuşma olduğu kanısındadır.<sup>26</sup> Bir yalın idenin adının anlamını başka birine bildirmenin tek ve biricik “kesin yolu”, duyularına “zihninde onu üretecek ve sözcüğün, yerini tuttuğu ideyi ona gerçekten sahiplendirecek” bir şey sunmaktır.<sup>27</sup> Ancak Locke, bu şeyin nasıl belirlendiğini yahut hangi *anlama* geldiğini göz önünde bulundurmaz, ki başka birinin “görünmez ve gizli” idesi benimkiyle *aynıdır*.

## 6. İçsel Gösterimsel Tanım

*Zihinler* ne yapar? Onların düşündüğü, inandığı, kuşku duyduğu, bildiği, akıl yürüttüğü, dilediği söylenir. Locke’a göre, biz “kendimizdeki” bu “kendi zihnimizin işlemlerini” gözlemleriz ve *bu* ise düşünme, kuşku duyma, anımsama, inanma ve sair şeylerin ne olduğunu *öğrendiğimiz şeydir*. Kendimizdeki bu işlemleri gözlemlenmeyle, anlama yetimizde onların idelerini elde ederiz. Locke “zihnin yalnızca kendi içindeki işlemleri üzerine düşünerek elde etmesi gibi, ideleri varlığa sunması” nedeniyle, bu bilgi kaynağını “iç duyum” olarak adlandırır.<sup>28</sup> Belki de ona “içebakış”, yani içsel gözlem demek daha uygun olurdu. Bizden her birinin, zihinsel kavramlarını bu yolla elde etmesi gerektiği varsayımının yaygınlığı, modern felsefe tarihindeki en tuhaf olgulardan biridir. Bu varsayımın başlıca rakibi, bu kavramları *edinmediğimiz*, onla-

<sup>25</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 9, Kes. 6.

<sup>26</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 9, Kes. 18.

<sup>27</sup> Locke, *Essay*, Kit. III, Böl. 11, Kes. 14.

<sup>28</sup> Locke, *Essay*, Kit. II, Böl. 1, Kes. 4.

ra zaten *sahip* olduğumuz, onların doğuştan olduğu görüşü oldu. Ancak bu şey, görgücü filozoflarca düşünme, anımsama ve algı-lamanın ne olduğunu iç gözlemden öğrendiğimiz *bir yön konusu* gibi görüldü. Anımsama benim içimde olur; onun doğasını kavra-rım, ona bir ad veririm. Öyleyse, anımsadığım belli bir şeyi ne zaman kendimde tutmayı ya da başkalarına anlatmayı istersem, ad kullanırım. Siz de aynısını yaparsınız. Her birimiz yaptığı ya da içinde oluşan bir şeyi *anımsama* olarak nitelendirir. Ancak her birimizin içindeki *bir şey*, elbette başkasından gizlidir. Doğrudan verdiğimiz bu tanımlar, gösterimsel olandır. Gösterimsel tanımlar “kişisel”dir, her bir kişinin zihninde yer alır; kimse “düşünme, anımsama, inanma” dediğim zihnimdeki bu fenomenlerin farkı-na varamaz, onları doğrudan bilemez.

### 7. Başka Zihinlerin Varlığını Çıkarısama

Her birimizin kendi zihinsel kavramlarını içebakıştan edin-diği varsayımı, kaçınılmaz olarak problem çıkarmaya başladı. Eğer zihinsel kavramları kendi durumumdan (*bende* oluşan şey-den) öğrendiysem, aynı fenomenlerin (ya da aynı türlerin) be-nimkinden başka zihinlerde oluştuğu şeklindeki inancım için sağlam bir gerekçeye gereksinimim olduğu görülürdü. Yine de birisi, başka zihinlerin olduğuna inanmak için rasyonel bir teme-le gereksinim olduğunu söyleyebilir. Çünkü *doğrudan* bilgisine sahip olduğum tek zihnin benimki olduğu varsayılr. Başka zihin-ler, benim açımdan çıkarılanmış bir konuma sahip olmalıdır. Peki, çıkarımın doğası ne olacak?

Çıkarımın *analojiye* dayanacağını varsaymak doğaldı – yani o, benimle diğer bazı varlıklar arasındaki benzerliklere ilişkin algıma dayanmış olurdu. J.S. Mill, sorunun örnek bir formülünü ve onun olası bir çözümünü verdi. O şu sorunu ortaya koydu: “Başka sezgisel varlıkların olduğunu; gördüğüm ve duyduğum yürüyen ve konuşan figürlerin duygu ve düşüncelere sahip ol-

duklarını, ya da başka bir deyişle, zihinlere sahip olduklarını hangi kanıtla bilirim ya da hangi düşünceler beni buna inanmaya götürür?” Mill, bunu aşağıdaki gibi yanıtladı:

Başka insanların da benim gibi duygulara sahip oldukları sonucuna varıyorum. Çünkü birincisi, onlar da benim gibi duyguların önkoşulu olduğunu kendimden bildiğim bedene sahiptirler. İkincisi, yine duyguların neden olduğu deneyimle kendi açımdan bildiğim eylemler ve dışa dönük işaretler sergilerler. Ben doğrudan, başlangıcı bedenimin değişimleri, ortası duygular, sonu da dışa yönelik tutum olan ardışık bir sırayla bağlı bir olgular dizisinin bilincindeyim. Başka insanların durumunda, duyularımın kanıtına dizinin ilk ve son halkası için sahipken ortadaki halkası için sahip değilim. Bununla birlikte, ilk ve son sıra arasındaki halkanın benimde olduğu kadar başka durumlarda da düzenli ve sürekli olduğunu bulurum. Kendi durumumda, ilk halkanın orta halkadan geçerek son halkayı oluşturduğunu ve onsuз oluşturmadığını bilirim. Öyleyse deneyim, beni orta halkanın olması gerektiği sonucunu çıkarmaya zorlar: Ya başkalarında da bendeki gibi aynı ya da farklı bir şey olmalıdır. Onların ya canlı ya da otomat olduklarına inanmam gerekir ve onların canlı olduklarına inanarak, yani deneyime sahip olduğum ve bütün diğer bakımlardan benzer olan durumdaki gibi aynı doğadan olduğunu varsayarak, başka insanları, fenomen olarak, kendi varlığımın gerçek kuramı olduğunu deneyimle bildiğim aynı genellemeler altında sıralarım.<sup>29</sup>

Mill ve bu akıl yürütmeyi savunanlar, bunun başka zihinlerin varlığı için bir olasılıktan daha güçlü olmayan bir statü verebileceğini anladılar. Bir analogik kanıt taraftarı olan W.T. Stace, şunun gibi bir sorun ortaya attı:

Elbette, kabul edilmelidir ki, bedensel davranış argümanı -doğrusu

<sup>29</sup> John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, (New York, 1989), s. 243-4.



tek mantıksal argümandır- kesinlik sağlamayıp olası bir sonuç verir. Bu, iyi bilindiği gibi, tüm analojik akıl yürütmeler için geçerlidir. Benim tümüyle *kesin* olabilmemin benim dışındaki bir zihinle hiçbir ilgisi yoktur.<sup>30</sup>

Akl yürütmelerin yine de bir olasılık sağlayıp sağlamadığı sorgulanabilir. Ben, başka yürüyen ve konuşan figürlerin çokluğu durumunda aynı olası dizinin oluşumu için, tekil bir durumdaki (kendim) bir fenomenler dizisinin oluşumundan çıkmasına gerek duyuyorum. Bunun “tek örnekten çıkarım” olmadığı şeklinde karşılık verilebilirdi, çünkü ben (daima kendi durumumda, elbette) üç terimli fenomenler dizisinin büyük sayısı ile var edildim – bedensel değişimler, zihinsel deneyim, bedensel hareket. Yine de, tarafımdan gözlemlenen üç terimli diziler sınıfının sadece iki terimli olan diziler sınıfıyla karşılaştırmada *gözlemimin belirleyebildiği kadarıyla* küçük olacağı gerçektir. Bedensel değişimle bedensel hareket (ki başka “figürler”i gözlemlediğimde nasılsa öyle olan şey) arasında bulunan herhangi bir duygu veya düşünceyi algılamadığım durumların sayısı, gözlemlediğimden sayısından çok daha büyüktür. Bunun, ben bir bedensel değişim ve bedensel hareket dizisinin yeni bir örneğiyle sunulduğum zamanlarda değişim ve hareket arasındaki bir düşünce, duygu ya da algı olan bu şeyi olası yerine *olanaksız* olarak saymam gerektiği sonucunu vermelidir. Tümevarımsal akıl yürütmenin bir parçası olarak çok ciddi ele alınması, analogi argümanını karmakarışık etmiştir.

Bu sözüme tümevarımsal çıkarımın başka zihinlerin varlığı için dikkate değer başka bir özelliği daha vardır. Mill, görüp duyduğu “yürüyen ve konuşan figürler”in zihinlere sahip olduğuna inanmak için kanıt hakkında bir soru ortaya atar. Onun kastettiği hangi “figürler”dir? Eğer yanıt “insanlar” olsaydı, o za-

<sup>30</sup> Walter Terence Stace, *The Theory of Knowledge and Existence* (Oxford, 1932), s. 196.

man kesinlikle *insanların* düşünce ve duygulara sahip olup olmadıkları asla bir *açık sorun* olmazdı. Bu şey, “bir insan” ile, bir insanın düşünce ve duygulara sahip olduğunu kastettiğimiz şeyin bir parçasıdır. Eğer Mill “figürler” ile canlı insan *bedenlerini* söylemişse, o zaman bu, canlı bir insan bedeninin varlığının sorulması olacaktır. Ya canlı bir *insan* bedeni yoksa? Eğer öyleyse, bu durumda o “figürler”in zihne sahip olup bir tümevarımsal çıkarım için yerlerinin bulunmadığı baştan belirlenir. Douglas Long bu noktayı şöyle ifade eder:

Etrafımızda gördüğümüz şeyler insanlardır; biz onların bedenlerini de görürüz elbette, ancak bunlar canlı kişilerin bedenleridir. Bize canlı insan bedenlerinin *kişilerin bedenleri olup olmadığı* konusunun nasıl ayırt edileceği henüz söylenmedi. Bu açıklanmadıkça, canlı bir insan bedeni kavramının bir kişinin bedeni yahut canlı bir kişinin bedeni kavramıyla aynı olmasının hiçbir nedeni yoktur. Ve eğer bunlar aynı kavramlarsa, sorun, böyle bir bedenin bir kişi için hâlen açık bir şey olup olmadığıdır.<sup>31</sup>

Mill ve aynı görüşteki filozoflar, özgün bir sorunu ifade etmeye çalışma konusunda, görünüşe göre aşılmaz bir güçle karşı karşıyadırlar – kanıtla belirlenmiş olan ve kendi durumu-muzla analogiden akıl yürütmeye (her birimiz tarafından) ele alınan bir sorun. Ben kendimle şeyler arasında analogi yapıyorum – bu şeyler, görüp duyduğum canlı insan bedenleri mi? Ancak canlı bir insan bedeni hakkında bu filozofların doğrudan sahip olduklarını zannettikleri bir insan bedeninin *olamayacağı* düşüncesi, anlaşılır değildir.<sup>32</sup>

Oldukça benzer bir yaklaşım, Peter Strawson tarafından ileri

<sup>31</sup> Douglas Clark Long, “The Philosophical Concept of A Human Body”, *Philosophical Review*, c. 73, sy. 3, Temmuz 1964, s. 325.

<sup>32</sup> Krş. Long, “The Philosophical Concept of A Human Body”, *Philosophical Review*, c. 73, sy. 3, s. 329.

sürülmüştür. Mill'e göre, ben "kendi durumum"dan başlarım. Ben *benim* bilinç ifadelerimle beden ifadelerim arasındaki bağlantıları gözlemlerim. Mill, en başından beri bir deneyim konusu olarak *kendimin* kavramına sahip olduğumu varsayar. Ancak bunun, en başından beri kendimden *başka* deneyim konuları kavramına sahip olduğumu göstermesi gerekir. Eğer öyle değilse, *benim kendi* durumum gibi başlangıç noktası düşüncesinin de hiçbir anlamı olmaz. Analoji argümanının söz edildiği felsefi problemin tam biçimi, *bana* yüklenen zihinsel fenomenlerle *başkalarına* yüklenenler arasındaki ayrılığın daha önceden anlaşıldığını zorunlu kılar. Strawson'un dediği gibi:

Hiçbir şekilde, yükleyen kimse başkalarına bilinç ifadelerinin nasıl yükleneceğini önceden bilmedikçe, birisine yüklenen bilinç ifadelerinin düşüncesinin hiçbir anlamı yoktur. Böylelikle o, bunun nasıl yapılacağına ilişkin sonuçları "kendi durumundan" ileri süremez (yahut genel olarak ileri süremez); çünkü bunun nasıl olacağını önceden bilmedikçe, *kendi durumunun* düşüncesine sahip değildir.<sup>33</sup>

Eğer ben çeşitli zihinsel yüklemelerin *başkaları* hakkında doğru olduğunu nasıl ve ne zaman, en azından bazen, söyleyeceğini önceden bilmiyorsam, kendimden başka bir deneyim konuları kavramına sahip değilimdir. Böylece o zaman bir deneyim konusu olarak *ben* kavramına sahip olamam. Wittgenstein'in değindiği gibi: "Eğer başka insanların bir şeye sahip olmalarını mantıksal olarak dışlarsanız, *sizin* ona sahip olduğunuzu söylemek de anlamını yitirir."<sup>34</sup> Ancak bu, *benim* durumumla ilgili analogiden

<sup>33</sup> Peter Frederick Strawson, "Persons", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, eds. Herbert Feigl & Michael Scriven & Grover Maxwell (Minneapolis, 1958), c. 2. Yeni basım şu eserdir: *Body and Mind*, ed. Godfrey N.A. Vesey (London, 1964), s. 415. Ayrıca bkz. Strawson, *Individuals* (London, 1959), s. 100-3.

<sup>34</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), Kes. 398. (İtalikler bana ait)

akıl yürütmeyi daha başlamadan engeller.

Diğer yandan, kendimle başkaları arasında deneyim konularında olduğu gibi bir karşıtlık anlayışına sahipsem, o zaman akıl yürütmenin gideceği bir yer yoktur. Görünüşteki amacın zaten önceden elde edilmiş olması, başlama noktasında dolaylı olarak anlatılmış olurdu. Başka zihinlerin varlığını analogiden yola çıkarak savunmak isteyen bir filozofun, Long'un değindiği gibi, "varolma durumu açısından, gözlemediği 'bedenler'in insanların şeyleri olup olmadığına kanıt temeli üzerinde karar vermek için özgür olması gerekirdi ve bu da sırasıyla o filozofun bir insanın ne olduğunu anlamasını gerektirirdi. Ancak insanın ne olduğunu anlasaydı, başka insanları kişiler olarak belirlerdi ve sonuçta sorun gerçekten çözümsüz kalmazdı."<sup>35</sup>

Mill'in "başka zihinler sorunu" hakkındaki ifadesinde son derece ilginç bir şey vardır. O, "başka insanlar"ın düşünce ve duygulara sahip olup olmadıklarını sorar. Ancak insanlar kişilerden başka bir şey değildir ve düşünce ve duygu yetilerinden yoksun olduğuna inandığımız birtakım şeyleri "kişiler" ya da "insanlar" diye adlandırmaktan kaçınmamız gerekir. Mill'in sorunu ifade ettiği başka bir yol, başka insanların "canlı" ya da "robot" olup olmadıklarını sormaktır. Ancak açıkçası Mill, sorusunu bedenlere değil de canlı, yürüyüp konuşan insanlara yöneltmek ister. Yine Mill'in başka insanların *robot* olup olmadıklarını sorarak ne kastettiği açık değildir. O, insanların yapay olup olmadıklarını ya da içlerinin makinelerle dolu olup olmadığını merak etmiş olabilir miydi?

Başka zihinlerin varlığıyla ilgili kanıtımıza ilişkin sözde problem hakkındaki bu ön araştırmalar, onun *anlamlı* bir sorun olarak ifade edilip edilemeyeceği konusunda kuşkular uyandırır.

<sup>35</sup> Long, "The Philosophical Concept of A Human Body", *Philosophical Review*, c. 73, sy. 3, s. 337.

Mill, sorunu belli bir şeyler sınıfı açısından ortaya koymak ister. O, üyelerinin düşünce ve duygulara sahip olup olmadıkları açık bir sorun olarak dururken, bu sınıfı böyle bir tarzda nasıl belirleyebilir? İnsanlar sınıfı, kişiler sınıfı ya da canlı insan bedenleri (yahut insan figürleri) sınıfı olarak belirleyemez. Çünkü onlar insanların bedenleridir. Benim bedenimi “andır”an o bedenler sınıfı olarak belirleyemez. Çünkü birçok maddî nesne ve ayrıca hayvanların bedenleri, çeşitli bakımlardan benim bedenime benzer. Uygun ve gerekli benzerlik özelliklerinin, bu sınıfın üyeliğinin başka canlı *kişilerin* bedenleriyle sınırlandırılmasının açık olması açısından ayrıntılı biçimde açıklanması gerekirdi. Böylece bu belirlemelerin hiçbiri, onların veya sahip oldukları bedenlerin düşünce ve duygulara sahip olup olmadıklarının belirsiz olması bakımından bir varlıklar sınıfı sağlamaz. Böyle bir belirlemenin yapılabildiği görülmemiştir.

### 8. Tekbencilik

Bir solipsist, “Ben yalnızca zihinim; ben yalnızca düşünenim; bütün düşünce ve deneyimler benim düşünce ve deneyimlerimdir” gibi savlar öne süren kimsedir. Ancak bir hidrojen patlamasından tek sağ kalan bir insan böyle şeyler söyleyebilirdi ve o kimse, dolayısıyla bir solipsist olmazdı. Bir solipsistin, kendisinden başka düşünce ve duyguların olduğunu varsaymanın *anlam ifade etmediğini*, anlamlı olmadığını düşünen bir filozof olduğunu anlarım.

Solipsizm çoğu kez gülünç bir öğreti olarak görülür. Onun değerini düşürme konusunda, birilerinin, solipsist olan hiçbir büyük filozofun bulunmadığını söylediğini duydum. Eğer durum böyleyse, bu yalnızca bir dikkat eksikliği ya da sonuçları geliştirme başarısızlığı yüzündendir. Solipsizmin temelleri Descartes, Locke, Berkeley ve Hume’un sistemlerinde ve de bir kimsenin başka zihinlerin varlığına inanmasının, birinin kendi durumuyla

ilgili analogik akıl yürütmeye dayanması gerektiği düşüncesinden vazgeçmeyen bütün filozofların varsayımında bulunur.

Descartes'ın bakış açısı, insan zihninin, bütün içerikleriyle birlikte, yalnızca hiçbir cisimsel varlık olmaksızın varolabileceğini değil, aynı zamanda onun insandan farklı bir bedende kalabileceğini de dolaylı olarak anlatır.

Mantıklı konuşmak gerekirse, bir kaya, bir sandalye, bir ağaç veya bir kaplumbağa olarak kalınan bedeninin boyu, biçimi, maddeyi ya da yapısı bakımından hiçbir sınırlama olmayacaktır. Zihnin bedensel bir eve sahip olup olmadığı ve eğer sahipse ne tür bir eve sahip olduğu, başka türlü olabilen salt olanaklı olgunun sorunları olurdu. Yine bir zihnin durumlarıyla onun bedeninin durumu, koşulları ve hareketleri arasında bağlantıların bulunup bulunmadığı olası bir sorun olurdu. Bağlantılar olsaydı, onların doğasının ne olduğu olası bir sorun olurdu. Hiçbir şey göz ardı edilemez. Bu görüşü ortaya koymanın başka bir yolu, bir zihnin içerikleriyle onun bedeninin durumları arasında *kavramsal* bağlantıların olmadığını söylemektir. Bu, bir zihnin öyle ya da böyle onun bedenine yerleştirilen kızgınlık ya da ağrı duygusunun *anlamının* bir parçası olamaz.

Locke'un, iç gözlemi her bir kimse ya da kişiliğin kendi zihinsel "işlemler" kavramlarını sağladığı süreçler olarak açıklaması, Kartezyen tutumu benimsediğini gösterir. Düşünme, anım-sama ve sair şeyleri öğrenmem, kendi bedensel durum ve hareketlerimi gözlemlemeyle değil, zihnimde süre gelen şeylerin gözlemiyle olur. Zihinsel işlemlerin doğasına ilişkin bilgim bedenimin konumlarına ilişkin bilgimden ayrı olduğu için, o işlemlerin doğasının (mantıksal olarak konuşmak gerekirse) bedensel durumların bağımsızlığı olduğu varsayılır. Eylemler ve zihninin içerikleri, bedenimin durumları ve eylemleri arasındaki bağlantılar, eğer böyle bağlantılar varsa, tamamen olası olacaktır ve zi-

hinsel fenomenlere dair düşüncelerimi biçimlendirdikten sonra gözlemlerim sayesinde bulup çıkarılmış olacaktır.

Başka zihinlerin varlığı için analogi yoluyla akıl yürütmenin zorunlu olduğunu düşünen o filozofların, zihinsel olanla fiziksel olan arasında Kartezyen-Lokeçu bir kavramsal ayırım varsayımına bağlı kaldıkları açıktır. Örneğin Mill, her şeyden önce, düşünce ve duyguların ne olduğunu içsel algıdan öğrendiğini varsayar. Sonradan, bu içsel zihinsel oluşumlarla kendi bedensel durum ve hareketleri arasındaki bağlantılara önem verir. Mill, başka varlıkların durumunda da benzer fiziksel olguları gözlemler ve onların da kendisinininkine benzer içe dönük bir yaşamları olduğu sonucunu çıkarır.

Bu filozofların hepsi bizim zihinsel kavramlarını anlayışımızın fiziksel hakkındaki bilgimizden, daha özel olarak, hem kendimizin hem de başka kimselerin bedensel durumları ve davranışından ayrı olduğuna inanma konusunda birleşmişlerdir. Şimdi, solipsizmin ondan nasıl çıktığını görmek amacıyla bu inancın doğru olduğunu varsayalım. Her birimiz, kendi durumunda, zihinsel doğasını bir kimsenin fiziksel görünüşlerinin bilgisinden tamamıyla ayrı olarak kavrar. Kendimdeki kızgınlığı gözlemler, onun ne olduğunu anlarım ve benim kızgın olduğumu ileri sürebilirim. Ancak ben yine de başka bir varlığın kızgın olduğunu kavrayabilir miyim? Sözgelimi bir kayayı ya da bir ağrıyı? Bunun o şeylerin kızgın olduklarını söylemeyi *kastettiğini* bilebilir miyim?

Birisi, buna elbette ağaç ya da kayalara duygu yüklemenin anlamsız olacağı, ancak başka insanlara yüklemenin anlamsız olmayacağı şeklinde karşılık verebilir. Ancak buradaki sorun, kısmen, başka insanların olduğunu anlayıp anlayamadığım sorudur. Benim düşünce ve kızgınlığın ne olduğunu iç gözlemden öğrendiğim varsayılır. Kimi benimkine benzer, kimi benimkinden

farklı bedenler tarafından kuşatılırım. Fiziksel olanla zihinsel olan arasında kavramsal bir ayırım varsa, o zaman o *bedenler* arasındaki ayrılıklar konu dışı olacaktır. Başka bir *bedene* olduğu gibi bir taşta kızgınlık ya da ağrı yüklemek, benim için kolay olduğu kadar da zor olsa gerektir. Ya da şunun gibi konulmuş olsa gerek: Ben bir taşın bir zihin ya da ruha sahip olduğunu kavrarım ve kızgınlığı o ruha bağlarım. Niçin bir insan bedeninin bir ruhu varken bir taşın bir ruhu olmasın?

Eğer fiziksel ve zihinsel arasındaki Kartezyen kavramsal ayrılık öğretisi doğruysa, düşünce ve duyguları insan biçimine sahip olan bir şey için olduğu kadar bir sandalye için de nitelemek *aynı derecede* anlam ifade eder. Şimdi, üzerinde oturduğum bu sandalyenin ağrı duyduğuna mı yoksa duymadığına mı inanmalıyım? İkincisini düşünmek için bir eğilim var, ancak hangi gerekçeyle? Gerekçe, sandalyenin hiçbir *ağrı işareti göstermemesi* midir? Ancak bir sandalyedeki ağrı işareti ne *olabilir*? Bir sandalyenin *yapabileceği* veya başına gelebilecek, bir ağrı işareti olarak görmek istediğimiz bir şey var mıdır? Bir kişi ya da bir köpek için, bir ağrı işaretinin ne olduğu açıktır, ancak bir sandalye için böyle değildir.<sup>36</sup> Böylelikle, sandalyenin ağrı hissetmediğini söylemekle kendi eğilimimizi destekleyemeyiz. Belki de söylememiz gereken şey, sandalyenin ağrı hissedip hissetmediğini *bilmediğimiz* olmasıdır. Biz bir sandalyenin ağrı içinde olduğunun ne zaman söylenmesi gerektiğini bilmiyoruz. Bir kızgınlık *ifadesi* ya da kızgınlık *nedeninin* ne olacağını bilmiyoruz. “Bu sandalye ağrı çeker” ve “bu sandalye öfkeli” cümleleri Türkçe\* cümleler olmasına ve

<sup>36</sup> Elektronik bilgisayarlar hakkında son zamanlarda verilen bir konferansta, konuşmacının makinelerin elektrik kullanma sırasında hiçbir bilinç işareti göstermediğine değindiğini duydum.

\* Her ne kadar metinde *İngilizce* ifadesi geçmiş olsa da, eser dilimize çevrildiği için, bu sözcüğün *Türkçe* olarak çevrilmesi uygun olacaktır. (Çeviren)



Türkçe konuşanlar onları oluşturan sözcükleri anlamalarına karşın, bu cümlelerin anlaşılmasının bir anlamı vardır. Bu anlam şudur: Türkçe konuşanlar, bir sandalyenin ağrı yahut öfke duyduğunun kabul edilmesi ya da yadsınması gerektiği durumları bilmezler. Biz bu şeylerin ne zaman doğru ne zaman yanlış olacağını bilmiyoruz. Cümleler “iyi kurulu” olmalarına rağmen, hiç kimse onları gerçekliğe nasıl uygulayacağını bilmez. Doğrusu onlar hiçbir gerçeklik uygulamasına *sahip* değildirler. Hatta *olası* durum ve olayları bile açıklamazlar.

Bu, yukarıda öne sürdüğümüz gibi, sandalyelerin ağrı ya da kızgınlık duyup duymadıklarını “bilmediğimiz”i söylemenin yanıltıcı olduğunu gösterir. Bu bir bilgisizlik sorunu değildir. Tam tersi, bu “bilmeme”, aslında bir sandalyenin kızgın olup olmadığını araştırmanın anlamsız olacağı algısıdır.

Eğer Descartes ve Locke’un bakış açısı doğru olsaydı, başka insan figürlerinin kaya ya da sandalyelerden farklı sayılmasına hak vermemem gerekirdi. Eğer zihinsel kavramlarını iç gözlemde elde etmişsem ve eğer fiziksel görünüşler ile bir şeyin davranışı ve zihinsel yaşamı arasında hiçbir mantıksal bağ yoksa, o zaman benden başka bir şey için zihinsel yüklemelere nasıl başvurucağımı bilemem. Bu sandalye örneğinde olduğu gibi, başka bir insanın kızgın olduğunu varsaymak anlamsız olur. Eğer sorunlar üzerinde düşünürsem, bir tekbenci (solipsist) olmaya son veririm.

## 9. Canlı İnsan

Bu sonuca çeşitli karşı çıkışlar olacaktır. Şöyle denilebilir: “Ben bir taş ya da sandalyenin bilinçli olduğunu düşünebilirim ve başka insan figürü için de aynı şeyi yapabilmeliyim.” Belli bir hayâl oyununun olanaklı olduğu doğrudur. Birisi, bir kayadan gelen makul konuşmayı ve bir peri masalında bir sandalyenin mutlu ya da üzgün olduğunu düşleyebilir. Ancak, Wittgenstein’ın

değindiği gibi, bu düş kurmalar hiçbir felsefi önem belirtmez.<sup>37</sup> Onlar, bir kaya düşüncesinin bir olanak olduğunu kanıtlamak için hiçbir eğilime sahip değildirlere. Kayanın *konuşuyor* olması (ve yalnızca tek bir ses kaynağına sahip olmaması) neyi gösterir? Kayanın, ondan gelen sesleri *anlaması* neyi belirler?<sup>38</sup> Bir karika-türde bir sandalye anlamlı bir yüz ve insansı hareketlerle sunu-lur. Bizim duygu ve deneyim kavramlarımızın, bir sandalyeyi yalnızca insan biçimi ve davranışını andıran bir şeyle donattığı-muz derecede anladığı görülebilir. Wittgenstein'ın dediği gibi: “Yalnızca canlı bir insan ve canlı bir insanı andıran (insan gibi davranan) şey hakkında birisi onun duyumlara sahip olduğunu, gördüğünü ya da kör olduğunu, duyduğunu ya da sağır olduğunu, bilinçli ya da bilinçsiz olduğunu söyleyebilir.”<sup>39</sup> Duyum ve düşün-celeri daha düşük canlılara yüklediğimizde, karşılaştırma ölçü-tümüz olarak insanı kullanırız. Daha uzak ruhsal yaşam, düşünce ve duyumlara dair gönderimlerimiz olan bu ölçütten daha az güvenlidir. “Biz yalnızca bir insanın ve insan gibi olan şeyin dü-şündüğünü söyleriz.”<sup>40</sup>

Bunun, analogik argümanın sonucuyla özdeş olduğu ve bu yüzden onun bir eleştirisi olmadığı söylenebilir, ancak öyle değil. Analogik argüman, her birimizin zihinsel kavramını kendi zih-nindeki mutluluğa önem vermekten elde ettiği varsayım üzerinde ilerler. Bu zihinsel oluşumları insan figürü ve davranışıyla bağ-daştırma, sonradan olmuş bir şeydir ve zihinsel niteliklerin *an-lamına* katılmaz. Bağdaştırma olanaklıdır. Eğer bedenim bir ağaç olsaydı, her şeyden önce ağaçların biçimleri, eğilmeleri ve inle-meleriyle ve de yalnızca ağaçları andırdığı kadarıyla insan figür-

<sup>37</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 390.

<sup>38</sup> Bu konu benim şu eserimde tartışılır: *Knowledge and Certainty* (New Jersey, 1963), s. 134-6.

<sup>39</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 281.

<sup>40</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 360.

leriyle ilgili bilince sahip olmam gerekirdi. Ancak bu sadece bir çağrışım olurdu. Zihin kavramları hakkındaki anlayışım, özel cisimsel evimden bağımsız olabilir. Başka insan bedenlerinin zihinde yerleşik olduğuna inancım, ilişki ya da sonuç çıkarma nedeniyledir. Düşünce, istenç, algı ve sair şeylerin kavramları aynı olmasına karşın, ilişki ve çıkarımlar farklı olabilir. Çünkü onları kendi içsel deneyimimden elde ettim.

Bu görüşe karşı, satranç tahtasının satranç için olduğu gibi, canlı insanın da bizim zihinsel kavramlarımız için gerekli olduğunun söylenmesi gerekir. Sahip olduğumuz bir kavram, birisinin *isteyerek* ya da *istemeyerek* bir şey yapması hakkındadır. *İsteksizce*, *surat asarak*, *gönülsüzce*, *isteyerek*, *neşeyle*, *hevesle* ve benzeri şeylere ilişkin kavramlar vardır. Tıpkı kızgın bir sandalyenin anlamsız bir düşünce (yani, nasıl uygulayacağımızı bilmediğimiz bir şey) olması gibi, bir ağacın dallarının *isteksizce* kazanmasına ilişkin düşünce de böyledir. Eksik olan tek şey eylemlerin, ilgilerin, hedeflerin, düş kırıklıkları için bir bağlamdır. Böyle bir bağlamın olasılığı insan figürü, çehresi ve davranışını andıran bir şeyi önceden varsayar. Bir kimse isteksizliği dışa vurabilir, ancak onun bir ağaç tarafından nasıl gösterildiğini bilmememiz gerekir.

Canlı insan örneği düşünen, hisseden ve algılayan biri hakkındaki örneğimizdir. Bu şey, insan olmayan varlıkların az çok zihinsel yaşama sahip olduklarına karar verilmesi açısından bizim karşılaştırma ölçütümüzü belirler. Birinin, başka insanların da bilinçli varlıklar gibi çağrışım ya da tümevarımsal çıkarım yoluyla meydana getirildiklerini kabul ettiğini varsaymaktan daha yanlış bir şey olamazdı. Bu tarz düşünmek, bir şeyin ayarını bozmak olurdu.

## 10. İç Gözlemle Kavram Edinme

Canlı, cisimsel insanın zihinsel kavramlarımız için mantıksal

olarak gerekli olmadığı yönündeki felsefi inanç, olasılıkla yalnızca bu kavramları iç gözlem yoluyla elde edebildiğimiz varsayımının altı kazılarak gözden düşürülebilir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'da bunu başarır; böylece belki zihin felsefesine en büyük katkıyı yapmış olur.

Wittgenstein'in kullandığı bir strateji de, özel bir zihinsel fenomen meydana geldiğinde onun *gerçekten ne olduğunu* yakından çalışmaya teşvik etmektir. Örneğin, arabanızın anahtarını nereye bıraktığınızı anımsamaya çalışıyorsunuz ve birden anımsıyorsunuz; ya da bir haritanın nasıl okunması konusunda kafanız karıştı ve birden onu anladınız; ya da kayıçlıkla bahçıvanlık arasında ikilemdesiniz ve birden onlar arasında karar veriyorsunuz. Aniden anımsama, anlama ya da karar verme, birer zihinsel olaydır. Onlar, belli zaman dilimi içindeki oluşumlardır.

Eğer içebakışın karar verme, anlama ve sair şeylerin ne olduğunu bize öğrettiği varsayımı doğruysa, o şey, karar verme ya da anlama *anında* (ya da en azından izleyen iç duyumda) karar verme ya da anlama olaylarını onlara eşlik eden bütün fenomenlerden ayırabildiğimiz durum olmalıdır. Ancak bunu yapabilir miyiz? Wittgenstein bizi aşağıdaki örneği düşünmeye çağırır:

A bir sayı dizisi yazıyor, B onu gözlüyor ve sayıların sıralanışının bir yarasını bulmaya çalışıyor. Eğer başarırsa şöyle haykırarak: "Artık devam edebilirim!" – Böylece bu yetenek, bu anlayış, kendisini bir anda gösteren bir şeydir. Öyleyse onu gösteren şeyin ne olduğunu deneyip görelim. – A 1, 5, 11, 19, 29 sayılarını yazdı; B bu noktada, sayıların nasıl devam edeceğini bildiğini söylüyor. Burada ne oldu? Çeşitli şeyler olmuş olabilir; örneğin, A bir sayıdan sonra diğerini yavaşça koyarken, B yazılmış sayılar üzerinde çeşitli cebirsel formüller denemekle uğraşiyor. A 19 sayısını yazdıktan sonra B,  $a_n = n^2 + n - 1$  formülünü denedi ve sonraki sayı onun hipotezini doğruladı.

Ya da yine, B formülleri düşünmüyor. O, A'nın, sayılarını belli bir ge-

rilim duygusuyla yazısını izliyor ve belirsiz düşüncelerin her türlü-sünü aklından geçiriyor. Sonunda kendisine şunu soruyor: “Farklılıklar dizisi nedir?” 4, 6, 8, 10 dizisini buluyor ve şöyle diyor: Artık devam edebilirim.

Ya da izliyor ve “Evet *bu* diziyi biliyorum” diyor – ve tıpkı A 1, 3, 5, 7, 9 dizilerini yazmış olduğunda yapacak olduğu gibi, onu devam ettiriyor. – Ya da hiçbir şey demiyor ve yalnızca dizilere devam ediyor. Belki de “bu kolay!” duyumu denilebilecek bir şeye sahip oldu. (Böyle bir duyum, sözgelimi, birisinin gecenin bir yarısı ürkütülmesinde olduğu gibi, hafif ve hızlı bir soluk alma duyumudur.)<sup>41</sup>

Şimdi, ani anlamanın *ne* olduğunu sorarsak, yanıtın B’nin formül düşüncesinden oluşmadığı açıktır: “Çünkü formülün onun aklına geleceği ve yine de anlamayacağı tamamıyla düşünülebilir şeydir.”<sup>42</sup> Birisi nasıl kullanacağını bilmeksizin belli bir formül söyleyebilir ya da birinin zihnindeki görebilir. B’nin ani anlayışı, dizide gelecek birkaç sayının ne onun düşüncesinde oluştuğuna ne de onları yazdığına yanıt olabilir. Çünkü birisi ilk birkaç sayıyı rastgele elde edebilirse de, dizileri anlamayı başaramaz. Hiçbiri gerilimin ani düşüşüne bağlı değildir, ve bunun gibi. Ani anlama hakkında Wittgenstein’in “karakteristik eşlik” dediği bu fenomenlerin hiçbiri, anlama değildir. Anlama anında oluşan *bir şey olan* anlama üzerine parmağımızı koyamayız. *Anlamanın kendisi, dikkatimizi toplayamadığımız ya da veremediğimiz bir şey değildir.*

Bu çeşitli zihinsel süreç ve oluşumları “ortadan kaldırma” biçimi ani karar verme, anlama ya da anımsama gibi şeylerin olmadığını kanıtlamaz. Açıkçası, birinin, anahtarlarını koyduğu

<sup>41</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 151. Ayrıca Wittgenstein tarafından yazdırılan ve ölümünden sonra yayımlanan şu esere bakın: *The Blue and Brown Books* (Oxford, 1958), s. 112-6.

<sup>42</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 152.

yeri aniden hatırladığını söylemenin hiçbir yanlış tarafı yoktur. Kanıtlanan şey, karakteristik eşlik etmelere ek olarak, kendiliğinden hatırlama olan ve birinin dikkatini verebildiği başka bir oluşumun olmadığıdır.

Belki de bunun kanıtlandığı çokça söylenmiştir. Bir filozof hâlen orada bir şey, soyut ve tanımsız olan bir şey bulduğuna inanabilir. Örneğin, William James, birisinin bir şey söylemeden önce onu söylemenin amacı hakkında, “en olumlu türün kendisinin bir doğası”na sahip olma konusunda, böyle bir niyetin “tamamen farklı bir bilinç durumu” olduğunu belirtir. O, yine de, birinin onu *betimleyemeyeceğini*, yalnızca *falan-kişi-demek* niyetiyle onu sınıflandırabileceğini düşünür.<sup>43</sup>

Normal bir konuşma sırasında, biri bir açıklama yaptığı zaman, onu söyleme amacının, söylemeden önceki belirli bir zihin durumu gibi olduğu doğru mudur? Bir kart oyunu için hazırlıklar yapıldığını ve sizin diğer oyunculara “Kart destesi masanın üzerinde” dediğinizi varsayın. Şimdi aklınızdaki bu cümle üzerinde durur da bu sözcükleri sessizce yinellerseniz, zihninizde “en olumlu türün kendisinin bir doğası”na sahip olan bir şeyin olduğunu hissedebilirsiniz. Ancak onu dile getirmeden önce bir cümleyi kendinize nasıl söyler ya da düşünürsünüz? Bu nispeten seyreker olur. Eğer sözcükler gizli bir şifreye aitseler, bu olanaklıdır ve sizin söyleyişiniz önemli bir sonuç işareti olabilir. Ya da bir oyunda bazı kuralları konuşmak için bir dinleyiciden önce görünmek üzere olsaydınız. Ancak konuşma, tartışma, sorgulama, uyuşmazlık, zorlama, dayatma yönünde – dile getirmeden önce sözcüklerinizi kesinlikle çalışmaz, hatta tartmazsınız. (Zaman yok!) Yine de, konuşurken duraklarsanız, önceden söylemeyi amaçladığınız şeyi daha sonra aynen ifade edebilirsiniz. Söylemeden önce falan şeyi söylemeyi amaçlamanız gerektiği doğrudur.

<sup>43</sup> James, *The Principles of Psychology*, c. 1, s. 253.

du, ama o amaca yönelik belirli bir zihin durumunun olduğu yanlıştı. Bunun olduğunu daha nasıl düşünebilirdik?

Wittgenstein yönelme, anlama, tanıma, anımsama, karar verme ve sair şeylerin doğası hakkında felsefe yaptığımızda, tuhaf bir şekilde dikkatimizi topladığımızı öne sürer. Karar vermenin ne olduğunu gözlemlemek için, bir şey yapmaya (örneğin kalkmak ya da oturmak) karar veririz ve aynı zamanda kendimize yoğunlaşmaya çabalarız – kendimize bakmak ve böylece konuşmak için. “Olumlu bir doğa hakkında”, karar vermenin gözlemleyebildiğimiz belirli bir zihinsel olay olması gerektiği yönünde önceden inanca sahip olduğumuz için bunu yaparız. Bu yoğunlaşmayla, sonunda özel bir hava, özel bir deneyim oluştururuz. Bu bize *karar vermeyi* gözlemin altına yerleştirdiğimizi düşündürür. Fakat bütün yaptığımız, tuhaf bir şekilde kendimizi gözlemektir.<sup>44</sup>

Hiçbir düşünme zeminimiz yoktur ki, bir karar verdiğimizde daima ya da genellikle bir özel deneyim olsun. Normal durumların hatırlanması bize bunun böyle olmadığını gösterecektir. James, (Locke gibi) belli bir şey söyleme amacının birinin içinden algılayabildiği şey olması gerektiğine inandı. Kuşkusuz James, bu inancı, söylemek üzere olduğu bir cümle üzerine tuhaf yoğunlaşmayla yaşayarak “doğruladı”. Onun sonucuna vardığı şey, bir zihinsel durumun doğasını kendi iç gözlemine sunmaya çalışan bir filozofun tuhaf bencil tutumuydu.

## 11. Somut ve Soyut Zihinsel Fenomenler

Bir karar verirken, bir problemin nasıl çözüleceğini birden anlarken, bir şey söyleyip onu *kastederken*, söylediğimiz şey üzerinde düşünürken, bir söz vermeyi anımsarken, bir şeye ikna olurken “ne olduğu”nu araştırdığımızda, onun karakteristik yan-

<sup>44</sup> Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, s. 158-67.

larına ya da belirtilerine *ek olarak* fenomeni doğrudan betimleyemeyiz, hatta dikkatimizi ona veremeyiz. Eğer çalışmayı bırakıp yüzme için gitmeye karar verdiğim anda ne olduğunu betimlersem, sözünü edebildiğim somut oluşumlar “Peki, gideceğim” gibi sözlerim, kapıya doğru yanaşmam, görsel bir göl imgesine sahip oluşum, kendim için “Yüzme benim için iyi olacak” düşüncem gibi şeylerdir. Karar vermenin kendisini kavrayamadığımı, yani onun elimden kaçtığını söylemeye sürüklenmiş olabilirim. Sonuç, karar verme eyleminin o şeyin türü olacağını varsayma konusunda yanılığda olduğumdur. Karar vermenin hiçbir “deneyim içeriği”ne (*Erlebnisinhalt*) sahip olmadığının farkına varmalıyım.

Kastetme, yönelme kadar az bir deneyimdir. Ancak onları deneyimden ayıran şey nedir? – Onlar hiçbir deneyim içeriğine sahip değildirler. Çünkü onlara eşlik edip onları tanımlayan içerikler (örneğin imgeler) kastetme veya yönelme değildir.<sup>45</sup>

Buna karşın, “deneyim içeriği”ne sahip olan zihinsel fenomenler vardır; söz gelimi, bedensel duyular, ardıl görüntüler ve en azından bazı zihinsel imgeler. Baş ağrınız devam ederken ona az çok dikkat edebilirsiniz. *Ve baş ağrısını doğrudan betimleyebilirsiniz* – ki o, karar verme ya da yönelmeyle yapamayacağınız bir şeydir. Karar verme, anımsama ve sair şeyler dışında bedensel duyular, bu tür inceleme altında “çözülür”. Birisi, haklı olarak, bir organdaki bir ağrının belirli, *somut* bir şey, “kendisinin olumlu doğası” ile ilgili bir şey olduğunu söyleyebilir. Bedensel hareketlere, ona eşlik edip onu açıklayan yüz buruşturmalara ve haykırıslara ek olarak, birisi duyuma doğrudan katılabilir ve onun durup devam etmesini, artıp azalmasını ve niteliğinin değişimlerini bildirebilir.

Locke’un, zihinsel fenomenlere dair idelerimizi “zihnimizin

<sup>45</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 216-7, Kıs. II, Kes. XI.



eylemlerini kendimizde gözleme” ile elde ettiğimiz inancına dönecek olursak, fenomenler “yok olan” türden olduğunda, bu inancın inandırıcılığını yitirdiğini görürüz. Felsefi bilgeliğin artışı, bize bu kavramları içe dönük gözleme elde edemeyeceğimizi gösterir. Çünkü bu eylem ve süreçleri seçmede başarılı olamayız ve bu yüzden onların daima içsel algının nesnelere olduklarına artık inanamayız. Ama Locke’un inancı, “somut” türden zihinsel fenomenler, örneğin duyular ve imgelerle bakımından yine de geçerli olmaz.

Bertrand Russell’ın bir zamanlar savunduğu şeye dikkati çekmek ilginç olacaktır: “Zihinsel yaşamımızın şeyleri, bütünüyle duyum ve imgelerden oluşur.”<sup>46</sup> “Düşünceler, inançlar, istekler, hazlar, acılar ve heyecanların hepsi yalnızca duyular ve imgelerden oluşturulmuştur.”<sup>47</sup> İç gözlemden söz ederken Russell şunu söylemiştir: “Sanırım gözlem, bize duyum ve imgelerden oluşmayan hiçbir şey göstermez.”<sup>48</sup>

Böylece Russell’ın “somut” ve “soyut” zihinsel fenomenler dediğimiz şeyler arasındaki ayrımı hissetmesi sanki mantıklı görünüyor. Somut olanlar (duyular ve imgeler) iç gözleme gerçekten görülebilir şeylerdir. Onlar, *gerçek* ya da *asıl* fenomenler sayılırlar. Soyut olanlar, onların dışındaki “yapılar”dır.

Bu ayırmadan, Wittgenstein’in zihinsel fenomenleri (örneğin tanıma, çıkarsama, anlama) çözme tarzının, Locke’un zihinsel hakkındaki kavramlarımızın iç gözlem yoluyla edinildiği yönündeki öğretisini yıkmaya yeterli olmadığını öğrenebiliriz. Russell’ın “değişmez” ve “değişebilir” zihinsel oluşumlar arasında ayırım yapmasına gelince, bir filozof hâlen Locke’un öğretisinin değişik bir versiyonunu savunabilir. Onun bir genel kuram değişimi ol-

<sup>46</sup> Bertrand Russell, *The Analysis of Mind* (New York, 1949), s. 109.

<sup>47</sup> Russell, *The Analysis of Mind*, s. 121.

<sup>48</sup> Russell, *The Analysis of Mind*, s. 117.

ması bile gerekmez. Çünkü bizzat iç gözlemsel dikkatin nesnelere (duyum ve imgeler) olabilen ve doğrudan betimlenebilir olan oluşumlar, kendisinden “karmaşık” ideleri yaptığımız *yalın* zihinsel kavramları (yalın iç duyum ideleri) vereceği savunulabilir. Locke’la ilgili tek karşı çıkış, “*hatırlama, sezme, akıl yürütme, yargılama, bilgi ve inanç*” gibi kavramların yalın iç duyum ideleri olduğunu yadsımak olabilir.<sup>49</sup> Çözümenebilir karmaşık idelerin alanı, Locke’un sandığından çok geniş olabilir. Ancak zihinsel kavramlarımızın kökeni, *tümüyle*, Locke’un inandığı gibi iç gözlemden kaynaklanabilir.

Nitekim, tekbenci sonuçlarıyla beraber, kavramların iç gözlemde türetilmesi öğretisinden kaçınacak olursak, zihinsel fenomenleri yok etme yönteminden daha radikal şeyin tasarlanması gerekir. Bunu yapmayı ise Wittgenstein üstlenir.

## 12. Resim Kullanma

Locke ve Hume kavramlarımızı “deneyim”den sağladığımızı düşündüler. Biz kırmızı rengin duyumunu (“izlenim”) deneyimleriz ve belli bir yolla kırmızı kavramı duyumunun taslağını çizeriz. Onların görüşüne göre kavram, duyumdan ve zihnimizdeki depodan soyduğumuz ince bir zara benzetilebilir, ki orada geleceğe yönelik takdirlerimize rehberlik etmek amacıyla bir model olarak hizmet eder. Zihinsel oluşumların “yalın” kavramlarını aynı yolla elde ederiz. Ağrı, kızgınlık ya da düşünce “yalın ideler” ise, onlar ağrı, kızgınlık ve düşüncenin içsel oluşumlarından türetilirler. Bir kere bu kavramlara sahip olduğumuzda, onlara *adlar* verebiliriz. İdeler önce, adlar sonra gelir.

Wittgenstein, Augustine’in benzer kavram hakkındaki şu betimlemesine değinir: “Sanki çocuğun yabancı bir ülkeye gelmesi ve o ülkenin dilini anlamaması, yani zaten bir dile sahip olup

<sup>49</sup> Locke, *Essay*, Kit. II, Böl. 6.

sahip olduğunun yalnızca bu dil olmaması gibi. Ya da yine, çocuğun *düşünebiliyor* olsa da yalnızca henüz konuşamıyor olması gibi.”<sup>50</sup>

Bu anlayış, birinin solipsizm tehlikesini algılamasını engeller. Özel bir duygudan, o duygunun bir örneğini, resmini ya da modelini çıkardım. Ona “ağrı” adını veriyorum. Başkalarının ağrı hissettiğini *kavramamda* neden bir güçlük bulunsun? Çünkü o *herhangi bir yerde* olduğu kadarıyla ağrının bir modeline, bir örneğine, (Hume’un deyimiyle) bir kopyasına sahip olurum. Ona sahip olacak bir kişi için “onun neye benzeyeceği”ni biliyorum. O kimse *bu* şeye sahip olur: (burada kendi örneğimi belirtiyorum). Bu kişinin o şeye sahip olup olmadığını öğrenmek benim için zor hatta olanaksız olabilir, ancak bunun o kişinin yaptığı şeyi kastettiğini biliyorum.

Sorunun sorulmuş olması gerekir. Bir resim, model ya da örnek çeşitli şekillerde kullanılabilir mi? O, farklı şeyleri temsil edebilir mi? Başkasından çok bir şeyi temsil etmek için kullanılan şeyler arasındaki ayrılık ne olacak? Wittgenstein renk modelleri hakkındaki bu sorunu şöyle ortaya koyar:

Birisi örnekleri göstererek ve “Bu renge ‘mavi’, buna ‘yeşil’ denir” diyerek bana renklerin adlarını tanımladığında, bu durum elimdeki bir tabloya renk örnekleri altında yazılı sözcüklerden koyarak pek çok açıdan karşılaştırılabilir. – Gerçi bu karşılaştırma pek çok yönden yanılabilir. – Birisi şimdi karşılaştırmayı genişletmeye eğilir: Tanımın anlaşılması, bu kişinin zihninde tanımlanan şeyin bir idesinin bulunması demektir ve o şey bir örnek veya resimdir. Böylece, bana birçok farklı yaprak gösterilir ve “Buna ‘yaprak’ denir” diye söylenirse, zihnimde yaprağın biçiminin bir idesini, bir resmini edininirim. – Ancak, “tüm yaprak biçimleri için ortak olan” dışında belli

<sup>50</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 32.

bir biçimini bize göstermediğinde, bir yaprağın resmi neye benzer? Yeşil renginin “zihnimdeki örnek”i, tüm yeşil tonları için ortak olan şeyin örneği hangi tondur?

“Ancak böyle ‘genel’ örnekler olamaz mı? Bir yaprak taslağı veya *salt* yeşil örneğinden söz edemez miyiz?” – Elbette olabilir. Ama böyle bir taslağın belli bir yaprağın biçimi değil de *taslak* olarak anlaşılması için, *salt* yeşilin yüzeyinin *salt* yeşilin bir örneği olarak değil de yeşilimsi olan bütün şeylerin bir örneği olarak anlaşılması için – bu, örneklerin kullanıldığı biçimde sırasıyla bulunur.<sup>51</sup>

Benim sözüme ağrı örneğim hakkında benzer sorunların ortaya konması gerekir. Onu (*o* her ne ise) sözgelimi, fiziksel ağrı yerine, “zihinsel” ağrının bir örneği olarak almaktan beni alıkoyan nedir – üzüntü mü yoksa acı çekme mi? Onu neden tam olarak ağrıdan *kurtuluşu* temsil etmek için kullanamam? Wittgenstein’in deşindiğı gibi, birisine “alçakgönüllülük”ün ne olduğunu kendini beğenmiş bir kimseyi göstererek öğretebiliriz. Veya bir çocuğa, onun düzensiz yatağını göstererek ve “Bunun gibi değil” diyerek yatağını “tertemiz” tutmasının anlamını öğretebilirim. Veya da *tümleyici* rengin gereçlerini seçmek amacıyla belli bir rengin bir örneğini birisinin kullanma olasılığını düşünün.

Böylelikle bir duygudan bir ağrı modeli, resmi ya da örneği soyutlasaydım, onu *ağrının* bir temsili olarak kullandığımı anlamazdı. Ayrıca, eğer onu ağrının bir temsili olarak kullansaydım, onu doğru kullandığımı ya da doğru sonuçlara ulaştığımı anlamazdı. Bir haritaya başvursam bile, orman patikalarında yolumu kaybedebilirim. Onu nasıl kullanacağımı bilemeyebilirim. Ağrı örneği her ne ise, onu kullanma konusunda yanılabilirdim. Neden bana bir şeyin bir kopyası verilince onu nasıl kullanacağımı bildiğim zannedilsin? Bu şey, elimizde tutup çalışabildiğimiz hari-

<sup>51</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 73.

talar, taslaklar ya da modeller için doğru değildir. Bu, *zihindeki* kopyalar ya da modeller için neden doğru olsun?

Eğer bir resim bana yararlı olacaksa, onunla ne yapacağımı bilmem gerekir. Resmin elime veya zihnime yerleştirildiği, salt gerçeklik tarafından garanti edilmez. Bir çocuğa bir cetvel verilirse, onunla nasıl ölçeceğini bilemez. Onun uzunluğunun değil de genişliğinin bir adıma eşit olduğunu düşünebilir. Ya da duyulmamış bir yolla “ölçebilir”. Yanlış yaptığı hâlde, bir adımın ne olduğunu bildiğine inanır. Eğer ona bir adımın ne olduğu sorulsaydı, (bir cetveli göstererek) “Tıpkı bunun gibi” diye karşılık verirdi. Onun gösterimsel tanımı doğru olsa da, henüz bir adımın ne olduğunu bilmez.

Bir kavrama (ideye) sahip olmanın zihinde bir resme veya kopyaya sahip olmak olduğu şeklindeki Descartes, Locke ve Hume’un varsayımının (hepimize çok çekici gelen bir varsayım) yetersiz olduğu böylelikle görülür. Bu varsayım, sorunu çözmez. Birisi ağrının zihinsel bir kopyasına sahip olmuş ve ağrıya sahip olmanın (kopyasını göstererek) *bu* şeye sahip olmak anlamına geldiğini kendisine söylemiş olsa bile, henüz kavramı kullanma yeterliliğine sahip değildir. O, ağrıyı kendisine veya başkasına, yükleyeceği zamanı bilemez.

Zihinsel resim anlama için yeterli değildir, fakat bu gerekli de değildir. Çünkü zihinsel resmi *doğru* kullandığımı nasıl biliyorum? İlk onu başka bir zihinsel resim ve benzeri şeylerle *sonsuzca* karşılaştırmalı mıyım? Wittgenstein bizi “Kırmızı bir benek düşünün” buyruğunu düşünmeye çağırır ve şöyle söyler: “Bu durumda sen, uymadan *önce*, düşünmen söylenen kırmızı benek için bir model olarak sana yardımcı olacak kırmızı bir benek düşünmüş olman gerektiğini düşünmeye sevk edilirsin.”<sup>52</sup> Zihin-

<sup>52</sup> Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, s. 3. Krş. *Philosophical Investigations*, Kes. 239.

sel bir modeli belirlemek amacıyla hep zihinsel bir modele başvuramazsın, çünkü bu, sonsuz bir karşılaştırma zincirini gerektirmez. Ancak bir imgeyle modeli karşılaştırma yapmaksızın, bir kırmızı imgesine sahip olduğumu bilebiliyorsam, bu sayfanın kırmızı olduğunu bir karşılaştırma yapmadan niçin bilmeyeyim? Zihindeki bir kopya veya örnek, varlığımın özdeşleştirme yapabilmesinin mantıksal olarak gerekli bir koşulu olamaz.

Zihinsel oluşum ve işlemlere dair kavramlarımızı “kendi durumumuzdan” elde ettiğimiz yönündeki felsefî varsayımımız çekiciliğini yitirmeye başlar. Böyle türetilmiş bir model veya kopya, bir kavramı anlamak için ne *gerekli* ne de *yeterli* olacaktır.

### 13. Ağrının Ne Olduğunu Bilme

Kendi deneyimimden ağrının bir kopyasını, imgesini veya hut örneğini elde ettiğim kavramın oldukça ilkel olduğu düşünülebilir. Kendi durumumdan elde ettiğim şey, *ağrının ne olduğu* ile ilgili bir bilgidir. Görme ve işitme, birinin kafasında hesap yapması ve sair şeyler, imgelerle aynı şeydir.

“Ağrının ne olduğunu bilmek” ne anlama gelir? Ağrının ne olduğunu siz biliyor musunuz? “Ağrı”nın nahoş bir duygu olduğunu söyleseydim, bu yine de doğru olmazdı. Baş dönmesi nahoş bir duygu olmasına karşın ağrı değildir. Zayıflık ya da uyuşukluk nahoş olabilir. Soğuk, ıslak ve kıvranan bir şey nahoş ama ağırlı olmayan bir his oluşturabilir.

“Ağrının ne olduğunu bilme”nin, çeşitli ağrılar için *ortak* olan şeyi görmeye bağlı olduğu düşünülebilir. Ancak güneş yanığı ve hazımsızlık ağrısı için ortak olan nedir? Onların *nasıl* benzer oldukları sorumuza “Onlar benzerdirler” demez misiniz? Eğer “Birisi ikisinden de kurtulmak istiyor” dersanız, bu doğrudur, ama o yine de kaygı, kararsızlık ve korku hakkında doğrudur. Böylece bu ortak özellik, ağrının neyden *oluştugu* değildir. İç du-

yuma gelince, bütün ağırlı duyumlar ve onların ağırlı olan varlığının oluştuğu şey için ortak olan herhangi bir özelliği belirtemeyeceğimiz açık olur. Burada, birisi bizden mavinin farklı tonlarının veya zihinsel ve fiziksel özelliğın hangi ortak şeye sahip olduklarını söylememizi istediğinde olduğumuzdan daha avantajlı durumda olmayız.<sup>53</sup>

Biri “Kendi ağırı deneyimimden, zorunlu şeyi kavırıyorum” demeye eğilimlidir. Ancak zorunlu şey nedir? Ağrının zorunlu bir doğasının, yani onu ağırı yapan bütün ağırlar için ortak olan bir şeyin olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz yoktur.

Bazı şeyler, bir kimsenin ağırı kavramını anladığının doğru olması için zorunludur (yani gereklidir). Biri; kişinin ağırıyı hissedip hissetmediğini kendisine söyleyebilmesi (ve doğru olması) gerektiğidir. Diğer; kişinin ağrının karakteristik ifadelerini tanıyabilmesi ve ağrının diğer insanlar üzerindeki davranışsal sonuçlarını bilmesi gerektiğidir. Bir diğeri ise; o kişinin başka insanların acıları karşısında belli bir tutuma sahip olması gerektiğidir.

Birisi şu şekilde karşı çıkabilir: “O şeyler gerekli olsa bile, sen en önemli şey, yani gerçek ağırı deneyimi üzerinde durmadın. Eğer bir kimse ağırı çekmemişse, ağrının ne olduğunu bilmediği için kavramı anlamaz.”

#### 14. Hiç Ağırı Hissetmeyen İnsan

Şimdi Robınson denen olgun bir insanın hiç ağırı hissetmediği için anormal olduğunu varsayalım. Yine eğitim ve gözlemlerinin başkalarının ağırıya dair davranış ve açıklamalarını saptayabildiğini ve böylece başka bir kişinin ağırı hissedip hissetmediğini doğrulayabildiğini varsayalım. O kimse bunu senin yapabildiğin ya da benim yapabildiğim kadar iyi yapabilir. Dahası Ro-

<sup>53</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 72; *The Blue and Brown Books*, s. 129-34.

binson'ın herhangi bir normal insanın yaptığı gibi başkalarının ağrısına ilgi gösterdiğini varsayalım. Birisi ağrı içinde kıvranıyorsa, Robinson onu rahatlatmak ve dindirmek için kaygı duyacaktır. Diğer yandan, ona kızgınsa ya da o kişiyi sevmiyorsa kasten ona ağrı çektirebilir. Kısacası, Robinson başkalarının ağrı çekip çekmediklerini belirlemek için normal bir yeteneğe sahip olduğu kadarıyla ağrının “değer”ini bilir.

Birisi, Robinson'ın hâlâ *kendi* durumunda “ağrı” sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmediğini düşünebilir. Ancak Robinson'ın ustaca ağrı davranışı numarası yapabildiğini düşünelim. O amatör bir oyuncudur ve inandırıcı bir ağrı çeken kimse rolünü verdiği inandırılabilir. Böyle bir oyunda onun “Ağrı berbattır” sözleri doğru (numara) davranışla ilgilidir. Hâlâ Robinson'ın kendi durumu için ağrı sözcüğüne başvurmayı anlamadığına emin olduğumuza hak verilir mi?

Robinson yalnızca numara yaptığı için, “Ağrı hissediyorum” cümlesinin kendisi hakkında *doğru* bir önerme ifade ettiğini bildiği yine de kanıtlanmadığı ve bunun asla kanıtlanamayacağı şeklinde karşı çıkılabilir. Ancak bu öyle midir? Şimdi, Robinson'ın amacı onun sağlığı için ona normal ağrı duyumları sağlamak olan ilaç tedavisi altında olduğunu varsayalım. Serumlar bir tepkime elde etme umuduyla enjekte edilir. Ancak her şırınga sonrası Robinson “Hayır, hiçbir ağrı hissetmiyorum” der ve onun davranışının rahatlığı, doğru söylediğini gösterir. Böylelikle, onun “Ağrı hissetmiyorum” tümcesinin anlamını *anladığı* inancı için mükemmel bir zemin elde ederiz. Eğer bu şey böyleyse, o şeyin çelişkili olduğunu anlamaması mı gerekir?

Biz Robinson'ın ağrı hissetmediği varsayımını elde ettik. Bu şey, bu durumun doğru olduğunda, onun hiçbir şekilde “Ağrı hissediyorum” demediğini gerektirir. Ancak bu, onun bu tümceyi anlamadığı sonucunu ortaya koyamaz. Bu doğruysa, hiç Brezil-



ya'da bulunmamış ve böylece hiçbir zaman "Ben Brezilya'dayım" sözünü söyleme durumunda olmamışımıdır: Ancak elbette bu tümceyi anlıyorum.

Hiç ağrı hissetmeyen bir kimsenin "ağrı" sözcüğünün anlamını bilmesinin mantıksal ya da kavramsal açıdan olanaksız olduğunu düşünmek için güçlü bir eğilimi ele alıyoruz. Bu eğilimi savunmak oldukça güçtür. Bizim varsayımsal Robinson'ımız, sözcüğün tam bir anlayışını, herhangi birinin sahip olduğu anlayış kadar iyi bir biçimde, birçok yolla kanıtlar. Olası bir olgu sorunu olarak, olabilir ki bir kimse, Robinson'ın ağrı hissetmek için yetersiz oluşuyla ilgili, ağırlı kimseler ya da ağırdan kıvrınmaları inandırıcı bir biçimde taklit edebilen kimseler için, bir acıma duymaz. Tıpkı insana özgü konuşma gibi, değersiz şeylere eğilimli olmayan bir kimsenin başka kimselerdeki değersiz şeylerin gösterilmesiyle kafası karıştırılmış olmadığı ve onu başka bir şey sanmaya eğilimli olmadığı doğru olabilir. Ancak benim karşı çıktığım görüş, olası bir olgu sorunu değil de bir kavramsal olasılık sorunu gibi, ağrıyı hiç deneyimlememiş birinin bu sözcüğü anlayamayacağını dile getirir. Eğer bu böyle olsaydı, Robinson'ın durumu hakkındaki tüm betimlememde kendisiyle çelişkili ya da tutarsız bir şey olmuş olurdu. Ancak bu şey böyle değildir. Saptanabilen hiçbir tutarsızlık yoktur. Her ek varsayım, önceden varsayılan şeyle uyumluydu.

Birisi sormak isteyebilir: "Robinson hiç ağrı hissetmemişse, neden başka insanlara acısın?" Ancak biz, birinin neden sevecen olduğunu gerçekten biliyor muyuz? Bu saygı konusunda insanlar arasında büyük farklılıklar vardır. En sıcakkanlı insanların en zor ağrıyı çeken kimseler olduklarına inanmak zorunda mıyız?

### 15. Körlükle Bir Karşılaştırma

Robinson'ın ağrıya eğiliminin körlük gibi olduğunu düşünebiliriz. "Kuşkusuz kör bir kimse 'kırmızı' ve 'mavi' sözcüklerinin

anlamını bilmez: Robinson'ın durumunda 'ağrı' sözcüğü için aynı şey geçerlidir." Bu karşılaştırma, incelemeye değerdir. Elbette kör birisi fiziksel renkler kuramını bilemezdi. Yine o kimse farklı renklerin birbirleriyle ilişkili olduğunu da bilemezdi: Sözelimi ilksel renkler, turuncunun kırmızıyla sarı *arasında* olup olmadığı ve sair. Onun, renkler hakkındaki bilgi olup renkler hakkında *bilgi edinme* ile kazanılan bilgi olmadığına ve ikincinin renk sözcüklerinin *anlamını* bilmek için gerekli olduğuna değinilebilir. Şimdi bu düşüncede ne tür gerçekliğin bulunduğunu görelim.

Kör bir adamın yapamadığı bir şey vardır. O, renklere *görek* doğru adlar veremez. O, belli bir yetenekten yoksundur. Normal bir çocuk bu yeteneği göstermeye başladığında, biz bunu "renklerin adlarını öğrenme" diye adlandırırız. *Bu bağlamda* kör bir adam renklerin adlarını ne öğrenir ne de bilir. Onun renklerin "anlamını bilmediği" savından yana pek çok şey söylenebilir.

Ancak Robinson'ın durumunda bunun bir koşutu yoktur. O, dilin kullanımı konusunda normal bir yetenekten yoksundur. Sıradan ölçüt uyarınca başka insanlar için "ağrı" sözcüğüne başvurur ve sözcüğü kendi durumunda doğru olarak kullanır. Ağrı hissettiğinde "Ağrı hissetmiyorum" ya da hissetmediğinde "Ağrı hissediyorum" deme yanlısına asla düşmez. Eğer bir insan körse, renkler doğrudan onun önünde bulunacaktır ki, onları ne adlandırabilecek ne de betimleyebilecektir. Ancak Robinson, adlandıramayıp betimleyemediği ağrılara sahip değildir.

Bu karşılaştırma gösteriyor ki, kör bir adamın renk sözcüklerinin anlamını tümüyle anlamadığını söyleme yönünde bir şey olmasına karşın, Robinson'ın "ağrı"nın anlamını anlamadığını söylemeden yana koşut bir özellik yoktur. Karşılaştırma, doğuştan ağrı duyma yeteneksizliğinin, sözcüğü anlamak ya da "ağrının ne olduğunu bilmek" için herhangi bir başarısızlığı mantıklı olarak içermediği görüşünü destekler.

“Bir sözcüğü anlama” ifadesi, bir filozofun açıklamasıdır ve onun anlamı bulanık olmaya yatkın olur. Bu kavramı *yetenekler* açısından, yani bir insanın ne *yapabileceği* açısından anlatmayı öneriyorum. Eğer kavramı bu bakış açısıyla ele alırsak, “ağrı” sözcüğünü kullanmak için Robinson’ın tüm yetenek dağarcığının ağrı kavramının tam bir anlayışını doğru olarak içerdiğini görürüz.

### 16. Gösterimsel Tanım Yeniden

Hiç ağrı hissetmeyen bir kişinin sözcüğün anlamını bilemeyeceğini varsayma eğiliminin temel kaynağı, ağrının bir *gösterimsel tanımını* kendisine vermesinin onun açısından olanaksız olduğu düşüncesidir. Öyleyse o kimse, “ağrı” sözcüğünün *neyi imlediğini* asla bilemeyecektir. O, ağrı içindeki bir insanın davranışını taklit etme konusunda becerikli olabilir; başkalarının (onların koşullarını ve davranışlarını gözlemleyerek) ağrı içinde olup olmadıklarını sezme konusunda çok iyi olabilir; şu ya da bu şekilde başkalarının acılarına bile üzülebilir; ancak yine de ağrının *ne* olduğunu bilmez. Dolaysız bir ağrı bilincini deneyimlemiş olmaz. Böylece ağrı sözcüğünü *doğrudan ağrıyla* ilişkilendirmiş olmaz. En çok da, belli *koşullarda* belli davranışın olacağını ifade etmek için sözcüğü anlayamaz.

Bu görüş, adlandırmanın doğasına dair problemle ilgilidir. Filozoflar, çoğu kez nesnenin özellikleri hakkında bir şey bilmeksizin ya da dolaylı anlatmaksızın bir nesneye ad verebileceğinizi varsaydılar. Ad, “dolaysız belirtme” yeteneğine sahiptir. J.S. Mill, bütün *özel* adların bu yolla adlar olarak görev yaptığını savundu. O, “herhangi bir bilgi taşıyan nesnelere adlar verildiği zaman, yani uygun bir anlama sahip olduklarında, anlamın, adların *belirttikleri* şeyde değil, *dolaylı anlattıkları* şeyde bulduklarını” söyler. Dolaylı hiçbir şey anlatmayan tek tek nesnelere adları,

özel adlardır...<sup>54</sup> Özel bir ad, işaret gözlerimize rastladığı ya da düşüncelerimizde oluştuğu zaman, tekil nesne hakkında düşünme-bilelim diye zihinlerimizde nesne idesiyle ilişkilendirdiğimiz anlamsız bir işaret değildir.”<sup>55</sup>

Mill’in öğretisi, *genel* adları değil, yalnızca *özel* adları savunmaya yöneliktir. Yine de öğretisi, ağrının gösterimsel tanımının tasarlandığı bir resim sağlamaya yardım eder. O, “belli bir duyum” üzerinde dikkat kesilirken, her birimiz kendisine “*Bu, ağrıdır*” der. Bu “tören”in (Wittgenstein’in dediği gibi), bizde yeniden oluştuğu zaman aynı duyum için “ağrı” adına başvurmamıza izin verdiği varsayılır. Gösterimsel tanım içedönük ve özel olmalıdır. Her birimiz için bu şey, “ağrı” sözcüğünü, sırf davranıştaki belirtileri, nedenleri ya da sonuçlarına değil de doğrudan ağrıya bir gönderimle sağlar. Sözcüğü duyumla bağlama eylemini duyum *hakkında* bir bilgiye sahip olmaksızın zihinlerimizde yapabiliriz. Russell’ın “tanışma yoluyla bilme” ve “betimleme yoluyla bilme” arasındaki ünlü ayırımına burada başvurulabilir. İkincisi birtakım gerçeklik bilgilerini gerektirirken, yapıcı olanı, “mantıksal olarak gerçekliğin bilgisinden bağımsız”dır. Russell bu ayırımı bir masanın rengine gönderim yaparak örneklendirir:

Görmekte olduğum özel renk gölgesi, hakkında söylenen pek çok şey sahip olabilir – onun kahverengi, dahası koyu ve benzeri olduğunu söyleyebilirim. Ancak bu gibi ifadeler, bana renk *hakkındaki* gerçekleri bildirmelerine rağmen, rengin doğrudan kendisini önceki yaptığımdan daha iyi şekilde bildiremezler: Doğrudan rengin bilgiyle ilgili olması kadarıyla, hakkındaki bilginin gerçekliğine karşıt olarak, gördüğüm zaman rengi yetkince ve tam olarak bilirim ve de doğrudan renk hakkında daha çok bilginin olması bile kuramsal açı-

<sup>54</sup> Mill, *A System of Logic* (London, 1949), Kit. I, Böl. 2, Kes. 5.

<sup>55</sup> Mill, *A System of Logic*, Kit. I, Böl. 2, Kes. 5.

dan olanaksızdır.<sup>56</sup>

Burada Russell, renk hakkında söylediği şeyi, aynı zamanda ağrı ve bütün diğer “duyu-verileri” hakkında da söylemiş olacaktır. Gösterimsel tanımımız, hakkında önceden bir bilgi olmasa bile, doğrudan ağrıyı bilmemize olanak verecektir.

Ama kararlı karşı çıkışlar, şimdi içsel gösterimsel tanımın *bir şey* başarabilme düşüncesine karşı durmak için ortaya çıkarlar:

(1) Benim kendi gösterimsel tanımımın “ağrı” sözcüğünün belirttiği şeyi bana nasıl öğretebileceği konusunda çözümsüz problem vardır. Çünkü bu, Türk dilinde bulunan, pek çok kimse- nin kullandığı bir sözcüktür.\* Sözcüğün belirttiği şeyi yalnızca kendi durumumdan biliyorsam, o zaman başka bir şeyi değil, yalnızca *benim* “ağrı” dediğim şeyi biliyorumdur.<sup>57</sup> Her birimiz doğrudan içsel bir tanım verirse, bu, sözcüğün *ortak* bir kullanımını karşılamaz. İçsel, gizli nesne her bir durumda *farklı* olabilir. Eğer aynı olursa, bu bilinemez. Ağrısız insan Robinson’ın “ağrı” sözcüğünün *hangi* anlama geldiğini bilmediğine inanma eğilimi- miz, sözcüğün kabul edilmiş bir uygulaması olduğunu varsayar. Onun doğrudan gösterimsel bir ağrı tanımı (ya da en azından doğru bir şey) vermedeki yetersizliğinin, onun sözcüğü bu *ortak* gönderimle kullanımına başvurmasını engellediği varsayılmıştır. Dolayısıyla, ortak gönderimin bireysel, özel ve gösterimsel tanım- larının çokluğu tarafından üretildiği varsayılır. Ancak bu böyle olamazdı. Bir özel nesnelere öbeği, insanların üzerinde *anlaştıkları* bir dil kullanımına yaptığı katkıdan daha fazlasını yapamazdı.<sup>58</sup> Robinson en baştan ağrıya sahip olmuş ve onu gösterimsel bir tarzda “ağrı” diye tanımlamış olsaydı, bu, Türkçe “ağrı” sözcüğü-

<sup>56</sup> Russell, *The Problems of Philosophy* (New York, 1912), s. 72-4.

\* Burada İngiliz dili yerine Türk dili ifadesi kullanılmıştır. (Çeviren)

<sup>57</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 347.

<sup>58</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 293.

nün kastettiği şeyi bilmesine yardım edemezdi. Bu sözcük, başkalarının Robinson'ın neyi kastettiğini bilmesine yardım edemezdi. İçeride dönük belirtme yararsız olurdu.

(2) Ağrının içsel bir gösterimsel tanımını verseydim, bunun, gelecekte aynı içsel “ağrı” olayını adlandırmaya devam etmem gerektiği sonucunu çıkardığı varsayılmış olurdu. Ancak bu, herhangi bir şeyi *aynı* olaydan ayırmak anlamına gelecek mi? Yanlış yapmış olabilir miydim? Doğru yapmayla yanlış yapma arasındaki fark ne olabilirdi?

Bir durumda, *aynı şey* için “ağrı” deyip başka şey için demiyor olmam gerektiğini söylemek, bir yanıt olamazdı. Peter Geach'in de belirttiği gibi, “Biz ‘X’in *insan*, *irmek* ya da *duyum* gibi genel bir terimi temsil ettiği yerde ‘aynı X’ terimini söylemedikçe ya da kastetmedikçe, ‘aynı’ terimi, bölük pörçük bir izlenimdir ve hiçbir öneme sahip değildir: ‘Tam ‘aynı’ olduğu şekliyle böyle bir şey yoktur.”<sup>59</sup> Ancak önceden de gördüğümüz gibi, “ağrı” sözcüğüyle ayırıp sınıflandırdığım şeyin *ağrı* olduğunu söylemek için bir gerekçeye sahip değilim. O, başka bir şey, belki de derinden bir inilti gibi bir şey olmuş olabilir. Yine de onun bir *duyum* olduğunu söylemeye hakkım yok.<sup>60</sup> Bütün söyleyebildiğim, onun genel bir terimi belirtebilir olmadan (“aynı X” ya da “aynı şey” kadar çok ya da az anlamına gelen) “aynı” terimi olduğudur. Eğer “Aynı şeye yeniden sahibim” dersin, (bağlam genel terimi karşıladıkça) tam bir düşünce açıklıyor olmayacaksın. Bu, “Ben kadar uzunum” demek gibi olacaktır. Eğer “aynı” teriminden sonra (*hastalık*, *duyum* ya da *ağrı* gibi) genel bir terim ekleyerek düşüncüyü tamamlarsak, o zaman o genel terim, *özdeşlik ölçütü* sunmuş

<sup>59</sup> Peter Geach, *Mental Acts* (London, 1957), s. 69. Ayrıca bkz. John Cook, “Wittgenstein on Privacy”, *Philosophical Review*, c. 74, sy. 3, Temmuz 1965, s. 305.

<sup>60</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 261.

olur. Ölçüt, her bir genel terimle çelişir. *Irmaklar* için özdeşlik ölçütü *kasırgalar* için olanla aynı değildir. *Düşünceler* için olan özdeşlik ölçütü *duyumlar* için olandan farklıdır. Eğer *A* ve *B*'nin aynı *X* olduğunu söylersem, *X*, ister belirtilsin isterse konuşmadan anlaşılсын, genel bir terimle doldurulması gereken salt bir boşluktur. Genel terim özdeşlik ölçütünü, benim özdeşlik ifadem doğru ya da yanlış olması açısından, onunla sağlayacaktır. Genel bir terim sunmayıp *A* ve *B*'nin aynı olduğunu savunacaksam, söylediğim şeyde doğru ya da yanlış *hiçbir* şey olmayacaktır.

Böyle bir şey, “yalın iç duyum ideleri”ni iç gözlemle elde etmeye çalışan birinin çıkmazı olacaktır. Wittgenstein’in betimleme tekniği kullanıldığında, onu başka kavramlar içinde çözümlenebilir olarak saymak için çok az bir eğilim olması<sup>61</sup> ve yine ağrıların gerçekten “dağılma” nesnelere değil de gerçekten ilgi nesnelere olmaları nedeniyle, çok işlevli *ağrı* örneği üzerinde yoğunlaştık. İç gözlemden sağlanan yalın bir kavramın daha yetkin bir örneğinin bulunmadığı görülecektir. Yine de içsel gösterimsel tanımın üzerine yüklenen sorumluluğu taşıyamadığını görüyoruz. Şöyle ki, (hatta büyük olasılıkla) ilgimi yoğunlaştırdığım ve “ağrı” diye sınıflandırdığım bir şeyin *ağrı* olduğunu öne sürmenin hiçbir gerekçesi olamaz. İçsel tanımın *ağrının ne olduğu* hakkında bana bir bilgi sağladığı ileri sürülemez – ki o, ilk konumda zorunlu olduğu düşünülen şeydir. Üstelik, adlandırdığım varsayılan şeyin ne olduğu *hiçbir şekilde* belirtilemez. Bunun bir sonucu vardır ki, tanımı kabul etme konusunda, *aynı* şey için “ağrı” sözcüğüne başvurmayı gelecekte sürdürdüğümü söylemek *anlamsız* olacaktır. Çok önemli olduğu düşünülen “protokol”, bütünüyle içeriksiz olup çıkmıştır.

## 17. Özel Nesnelere Kurtulma

<sup>61</sup> Gerçi Russell da *The Analysis of Mind* adlı eserinde onu bu şekilde sayar.

Wittgenstein şu şaşırtıcı değiniyi yapar: “Siz ‘ağrı’ kavramını dili öğrendiğiniz zaman öğrendiniz.”<sup>62</sup> Neden şaşırtıcı? Çünkü onun, en önemli olan şeyi, yani birinin doğrudan ağrı deneyimini önemsemediği görülür. Birisi şöyle haykırmak isteyebilir: “Siz ağrının ne olduğunu anlayana kadar *kavramı* anlamadınız ve bu ise ağrı deneyimini gerektirir. Dili öğrenme konusunda, *sözcüğün nasıl* kullanıldığına dair pek çok şey öğrenmiş olabilirsiniz, ancak bu, gerekli şeyi size vermeyecektir.” Burada biz içsel bir sunumun gerekliliğini savunuyoruz. Fakat şimdi kabullenmemiz gereken şey, bizim felsefi eğilimlerimize karşıt olursa olsun, içsel sunumun, bir kavramın anlaşılmasına hiçbir katkıda bulunmadığıdır. Onun kayda değer bir sonucu olmayabilir. Zihinlerimizde süregelen şeyler hakkındaki gözlemimiz, onlar ister “somut” ister “soyut” zihinsel fenomenler olsunlar, bir kavramı öğrenmemiz için bir gereklilik olamazlar.

Hiç ağrı hissetmeyen adam olan Robinson örneğimiz hakkındaki bu söylemlerin etkisi yeterince açıktır. Ona yüklediğimiz yetiler dizisi, ağrı kavramının tam bir anlayışına sahip olma bakımından onu tanımlamaya yeterliydi. Yeterli olmadığı yönünde ısrarlı olma eğilimimiz, Robinson’ın içsel bir şey için “*bu ağrıdır*” ifadesini söylemesinin gerekli olduğuna ilişkin resmimiz nedeniyledir. Ancak sorun, bu içsel nesnenin *ne* olduğuyla ya da *bir şey* olup olmadığıyla ve yine Robinson’ın “ağrı” sözcüğünü kullanımının, sonraki durumlar hakkında, *aynı* nesne ya da başka biri için olup olmadığıyla ilgili ortaya çıkar.

Wittgenstein, çok düşük hafızalı bir kimse düşünme numarasını kullanır:

Ağrı sözcüğünün *neyi* kastettiğini aklında tutamayan, bu yüzden sürekli olarak farklı şeyleri o adla adlandıran, ancak yine de sözcüğü

<sup>62</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 384.



alııldık belirti ve ön gereklerine uygun bir tarzda, kısacası bizim kullandığımız gibi kullanan bir kimse düşünün. Burada şunu demek istiyorum: Kendisiyle başka bir şey hareket etmediği hâlde dönebilen bir çark, düzeneğin bir parçası değildir.<sup>63</sup>

Wittgenstein yine bu taktiksel tavsiye oyununu devreye sokar: “Daima özel nesne düşüncesinden şu şekilde kurtulun: Özel nesnenin sürekli değiştiğini, ama hafızanızın sizi sürekli aldatmasından dolayı değişimi fark etmediğinizi varsayın.”<sup>64</sup>

Bir kötü hafızalı hipotezi, konunun ciddi bir bakışla ele alınması değildir. O, felsefi bir şakadır. (Bir özel tanım varsayımı hakkında) aynı içsel şey için “ağrı” adına başvurup başvurmadığım konusundaki varsayım anlamsız olduğu için, aynısını yapma konusunda *hafızamın doğru ya da yanlış olduğunu varsaymak aynı derecede anlamsızdır*. Eğer biz yalnızca *bilebildiğim bir şey için “ağrı” sözcüğüne başvurmam gerektiği varsayımını elde etmeye* oldukça ciddi bir şekilde yönlendirilirsek, o zaman Wittgenstein’in numara düşüncesi, haklı olarak, *doğru şeyi yapmış olma konusunda belleğimi savunamayacağımı bize kavrattır*. Doğrusu, hatırlamam ve hatırlamak amacıyla görünmem arasında *hiçbir* ayırım bulunmaz. Benim “doğru şeyi yapma”nın tam kavramının bir taklit olacağını görmemize yardımcı olur. Benim onun hakkındaki “anımsayış”ım ne doğru ne de yanlıştır, çünkü belleğin doğru ya da yanlış *kullanıldığı hiçbir durum söz konusu değildir*. Belleğin doğru olduğu hiçbir şey bulunmaz.

Birisi “ağrı” sözcüğünü ya doğru olarak kullanır ya da doğru kullanmaz. Bu belirlenebilir. O kişinin sözcüğü doğru olarak kullanabilmesiyle *onun anlamını bilmesi* arasında nasıl bir ayırım yapacağını bilmiyoruz. İçsel bir gösterimsel tanıma başvurarak, böyle bir ayırım yapmaya girişmemiz bir eksikliktir.

<sup>63</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 271.

<sup>64</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 207, Kıs. II, Kes. XI.

Locke'un "içduyum"undan, kısmen de olsa, herhangi bir kavram elde edilemez. Zihinsel olayların kavramlarını bizzat bizde yer alan o olayları gözlemleyerek elde ettiğimiz şeklindeki modern felsefede çok güçlü olan bu öğretiyi reddetmeliyiz. Onu reddederken, bir insan bedeninden ve bir yaşayan insanlar topluluğundan uzaklaştırma konusunda, bir insan zihninin var olduğunu ve kavramlarla sağlandığını düşünmeye götüren ana kaynağı ortadan kaldırmamız gerekir.

## II. MADDECİLİK

### 18. Zihinler ve Beyinler

Pek çok filozof zihinle madde arasındaki esaslı bir düalizme katlanamamış ve çeşitli monizm biçimleri oluşturmuştur. Bunlardan biri duyuların, algıların ve zihinsel süreçlerin “dünyanın asıl malzemesi”ni oluşturduğunu savunan idealci monizmdir. İdealizmin bir versiyonunda maddî cisimler ve fiziksel süreçler, düşsel görünümüdür. Başka bir versiyonunda madde bir yanıl-sama değildir ancak zihinsel olandan meydana getirilmiştir, bedenler “duyum demetleri”dirler, fiziksel dünya zihinsel deneyim yoluyla tarafımızdan “yapılmış”tır. Monizmin başka bir biçimi, zihin ve madde arasında yaptığı gibi, “tarafsız” olduğunu ileri sürer. Belli ilişkilerde “nesnel” yahut fiziksel olanı ve belli ilişkilerde de “öznel” yahut zihinsel olanı oluşturan “salt deneyim” ya da “(William James’in deyimiyle) “günümüzün geçici alanı” denilen tarafsız bir şey vardır. Bu görüş belirsizdir ve bu eserde incelenmeyecektir. Monizmin üçüncü biçimi maddeciliktir. Maddeciliğin en akla yatkın ve en inandırıcı çeşidi mantıksal davranışçılıktır. Bu akıma göre zihinsel durum ve süreçlerin varlığı yadsınmaz, ancak bu şeyler insan bedeninin hareket, ifade ve eğilimleri hakkındaki mantıksal yapılar olarak düşünülürler. Bu görüş elinizdeki eserin üçüncü bölümünde incelenecektir.

Şimdi günümüzde ilgi çeken başka bir maddecilik biçimiyle ilgileneceğiz. Bu maddecilik türü, uygun biçimde “bilimsel” diye adlandırılır, çünkü dünyadaki her şeyin, “son çare olarak”, asıl

fizik birimlerinden meydana geldiğini<sup>65</sup> ve gerçek anlamda fizik yasaları tarafından yönetildiğini savunur. İnsanlar ve hayvanlar, fiziksel düzeneğin karışımıdır.

Bu durumu savunan bir filozof, davranışçılıkla uzlaşabilir ya da davranışçılıkla yolun bir kısmını gidebilir. J.J.C. Smart, bu son durumun önde gelen bir savunucusudur. Övünme, öfke ve korku konusunda sırf “davranışçı modeller” kadar inandırıcılık bulunduğu düşünür. Ancak Smart, yine davranış açısından inandırıcı olarak çözümlenemeyen “içsel deneyimler”in var olduğunu da düşünür. Smart’ın bu gibi “içsel deneyimler” örneklerinin, Birinci Bölüm’de işaret ettiğimiz “somut” zihinsel fenomenler, sözelimi duyular ve imgeler sınıfından çıkarılmasına şaşmamak gerekir. Smart şöyle der:

Benim yuvarlakça bir turuncu-yeşil ardıl görüntüye\* sahip olduğumu bildirdiğimi varsayın. Ya da yine bir ağrı olduğunu söylediğimi varsayın. Açıkça görülüyor ki, benim bilgi içeriğim yalnızca sırf bir takım davranışçı olgular olamaz. Burada, belirtilmekte olan ve yalnızca doğrudan erişime sahip olduğum “salt içsel deneyim”in bir ögesinin olduğu görülür.<sup>66</sup>

Bu deneyimler, *beyin süreçleri* oldukları savunularak maddeciliğin tasarısı içinde bulundurulurlar. Bu görüşte dikkat edilmesi gereken bir kurnazlık vardır. Smart kimi zaman deneyimlerin beyin süreçleri olduklarını savunarak doğrudan bunu açıklamasına rağmen, kimi zaman kendi görüşünü onların beyin süreçleri *olabileceği* şeklinde ifade eder: “Onların beyin süreçleri oldukları bilim tarafından göz önüne serildiği kadar, içsel deneyimlerimi-

<sup>65</sup> J. Jamieson C. Smart, “Materialism”, *Journal of Philosophy*, c. 60, sy. 22, Ekim 1963, s. 651.

\* Ardıl görüntü (after image) ya da hayâli görüntü (ghost image) deneyimi, bir imgeye doğrudan baktıktan sonra bakışını başka yana çevirince oluşan bir optik yanılısamadır. (Çeviren)

<sup>66</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (New York, 1963), s. 89.

zin gerçek doğası da olabilirler.”<sup>67</sup> Smart’ın durumu, *eğer* ağrı duyma veya ardıl görüntüye sahip olma deneyimi bir beyin süreciyse, bunun yalnız *belki* böyle olduğu şeklindedir. O başka türlü olamazdı ve aslında başka türlü olabilir. Smart’ın temel amacı, kavramsal bir madde olarak, onun deneyimlerin beyin süreçleri olduğu, bilimsel araştırmanın bunu böylece kanıtlayabildiği, *a priori* olduğuna hükmedilemeyeceği bir *olanak* olduğunu saptamaktır. Smart şöyle bir ifadeyi kabul etmekten dolayı memnundur: “Ben ‘sarımsı-turuncu bir ardıl görüntüye sahibim’ dediğimde, falan beyin sürecine sahip olduğumu *kastetmiş* olamam.”<sup>68</sup> Eğer “içsel deneyimler” ve beyin süreçleri arasında bir özdeşlik varsa, onun mantuksal açıdan zorunlu olarak değil de, sırf olanaklı olarak düşünülmüş olması gerekir.

Smart’ın maddeciliğinin olumsuz yönü, sanki olumlu yönü yokmuş gibi bir değeri olmasıdır. Şu bir gerçek ki, zihinsele ait (düşünce, duyum, niyet, heyecan, his ve benzeri) kavramlarımız, sıradan bir yaşam ve dilde kullanıldıkları gibi, içsel psikolojik süreçlerin kavramlarına, ya beyin ve karın ya da karaciğere bağlı değildirler. Kızımızın komşunun tüylü köpeğinden korktuğunu bildiğimiz hâlde, kızın beyin durumu hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Yemek arkadaşımızın hemen şimdi balık yerine dana eti söylemeye karar verdiğini bildiğimiz hâlde, onun kafasının içinde olan fiziksel süreçlerin neler olabileceğini ne biliriz ne de umursarız. Gençken duyum, biliş ya da yönelim eylemlerini insanların içsel psikolojisi hakkında hiçbir bilgiye, hatta herhangi bir inanca sahip olmaksızın kullanmayı öğreniriz. Bacağını taraçanın basmağında kırıldığını görmemiz nedeniyle, arkadaşımızın ağrıdan sızlandığını bildiğimizi söyleriz. Ancak falanca bir sürecin onun beyninde yer alıp almadığı bize sorulsa, sorunun konuyla

<sup>67</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 93.

<sup>68</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 93-4.

ilgisini anlamazdık: bu, konu hakkında sinir bozucu bir değişim olurdu. Birinin soğuğu hissettiği, ardıl bir görüntüyü gördüğü, silah uyarısını duyduğu, kalabalıkta bir yüzü ansızın tanıdığı yönündeki ortak *doğrulama* işlemlerimiz, içsel psikoloji araştırmalarıyla bağlantılı değildir.

Bu gerçeklerin ışığında, insanların zihin hakkında ilk kez felsefe yapmaya başladıklarında, zihni beyinle *özdeşleştirmek* için kayda değer bir eğilim gösterdikleri merak konusudur. Bir üniversite öğrencisi, felsefe konusundaki ilk dersinde, düşünce ya da görsel izlenim hakkında, *beyninde oluşturuğu kadarıyla*, bütünüyle kendiliğinden konuşacak ve aynı zamanda *kafasındakine işaret edecektir*. Yine günlük dilde “İyi bir beyne sahip” ve “İyi bir zihne sahip” gibi birtakım deyimlerin (çoğu kez birinin bir sorun karşısında akıllı olduğu anlamıyla) neredeyse birbiri yerine geçebilir olarak kullanılması tuhaftır. Beyin deyimlerinin ve ilkel felsefi eğilimin doğallığının görme, koklama ve işitme organlarının başa yerleştirlmesi (yani bizler *baştan* görür, koklar ve işitiriz) nedeniyle olduğu; sıkı bir düşünceyle uğraşı içinde olduğumuzda kaşlarımızı oynatıp başlarımızı kaşdığımız; yine bir şeye yoğunlaşırken, kuvvetli gerilme duygusunun farkında olduğumuz, yerinde bir tahmin olacaktır. Aksine, korku ya da hiddet gibi duyguları göğüsten çok kafa kısmına yerleştirmek için doğal bir eğilim yoktur. Duygu sırasında nefes alıp verme ve kalp atışı değişimleri, korku esnasında göğsümüzü tutma eğilimi, öfkeyle kabarma ve sair nedeniyle bu şey kısmen olabilir.

Bu doğal eğilimler ve nasıl açıklanacakları bir yana bırakılırsa, zihinsel olay ve durumlara dair olağan söylemlerimiz hakkında hepimizin kazandığı becerinin beyin süreçlerinin bilgisinin kazanımına dayanmadığı açıktır. Birisi hakkında, eğer düşünme ve görmenin kafalarımızın içinde meydana geldiğine inanmamışsa, “düşünme” ve “görme” sözcüklerinin anlamını anlamasını bir

yanlış olarak saymamız gerektiğini söylemek yetersiz bir ifadedir. Akıllı kişi, kavramsal zeminde garanti edilen zihinsel olaylarla beyinsel olayların sözde özdeşliğine izin vermemede haklıdır.

### 19. Olanaklı Özdeşlik

Eğer bir düşünce, duyum ya da bilinç durumuyla beyindeki bir süreç arasında ileri sürülmüş özdeşliğin olanaklı olduğu anlaşılırsa, o zaman o şeyin *deneysel* araştırmayla kanıtlanabilmesi yahut çürütülebilmesi gerekir. Bu bir olasılık mıdır? Dikkat edilmelidir ki, Smart'ın görüşü, belli bir zihinsel olayla belli bir beyinsel olay arasında yalnızca bir *bağlantı* bulunduğu yönündedir. Hatta sistematik bir bağlantı ya da nedensel bir ilişki yeterli gelmez. Çünkü bu, olaylar bağlantılı olmasına karşın, zihinsel olay ve onunla bağlantılı beyinsel olayın *iki farklı* olay olduğu anlamına gelir. Bu görüş, belli bir türdeki zihinsel olayların belli bir türdeki beyinsel olaylarla “*kesinlikle özdeş*” olduğu şeklindeki Smart'ın görüşüdür.<sup>69</sup> Kanıtlanabileceği varsayılan şeyin, bir ve aynı olayın hem ansal bir düşünce veya bir ağrı duyumu hem de aynı zamanda kafanın içindeki bir olay olması gerekir.

Eğer Smart'ın “kesin özdeşlik” ifadesi sistematik ve / veya nedensel bağlantıdan öte bir anlam taşıyacaksa, o zaman şu zorunlu koşula konu olmalıdır: Eğer *x* belli bir yerde belli bir zamanda meydana gelir de *sadece y* aynı yerde aynı zamanda meydana gelirse, o zaman *y*, *x* ile kesin olarak özdeş olur.<sup>70</sup> Smart, sözgelimi, bir şimşek çakmasının bir elektrik boşalımıyla “kesinlikle özdeş” olduğunu düşünür. Ancak o, eğer bir şimşek çakması olduğunda bir elektrik boşalması meydana geldiğini düşünmeseydi, buna inanmayacaktı.

<sup>69</sup> Smart, “Sensation and Brain Processes”, *Philosophical Review*, c. 68, 1959. Yeniden basımı için bkz. *Body and Mind*, s. 427-8.

<sup>70</sup> Şu yazımla krş. “Scientific Materialism and the Identity Theory”, *Dialogue*, c. 3, sy. 2, 1964, s. 116-9.

Aynı maddeci tutumu yorumlayan diğere bir yazar da U.T. Place'dir. "Bilinç"ın beyin süreçleriyle aynılaştığı "özdeşlik" anlamını açıklamak için Place'in kullandığı örnek şu şekildedir: "Bulut, asılı duran su damlacıkları ya da başka moleküller külesidir."<sup>71</sup> Oldukça açıktır ki, Place bir bulutun bulunduğu uzay alanında aynı zamanda askıda bulunan bir zerrecikler külesinin bulunduğunu varsaymadıkça, sistematik ve / veya nedensel bağlantı ile çelişik olarak, bunun bir özdeşlik örneği olduğunu savunamazdı.

Eğer  $x$  bir beyin süreci ve  $y$  de sözelimi ani bir ağrı düşüncesi ya da duygusuysa, iç duyum ile, özdeşlik için belli zorunlu koşulun sağlanamayacağı açıktır. Bir beyin süreci belli zamanda ve belli konumda meydana gelir. O, kafanın içindeki bir elektriksel, mekanik, kimyasal ya da başka tür bir fiziksel oluşum olacaktır. Böyle bir oluşum bilimsel araçlar tarafından doğrulanabilir. Yine bu oluşumun, tam zamanında, kafasında o oluşum bulunan kimsenin ansal bir ağrı saplantısı düşündüğü ya da hissettiği bir anda olduğu doğrulanabilir. Ancak öne sürülen *özdeşlik* için ek bir gereksinim, kişinin ani düşüncesinin *onun kafasının içinde* meydana gelmesi olur. Bu, belirlenmiş olabilir mi?

Belirtmek gerekir ki, özdeşliğin *olanaklı* olduğu varsayıldığı için, bir *düşünce* veya *düşünmenin* kafanın içinde yer aldığı şekildeki belirleme yönteminin, ilgili beyin süreci oluşumunu belirleme yönteminden *mantıksal olarak bağımsız* olması gerekir. Beyin sürecinin oluşumunun kafanın içindeki düşüncenin oluşumunun bir *ölçütü* olarak kullanılması, varsayılmış olan özdeşliğin deneysel doğrulamaya sahip olmasını engeller. Artık o şey, olanaklı bir özdeşlik olarak düşünülemez. Belli bir beyin süreci-

<sup>71</sup> Ullin Thomas Place, "Is Consciousness A Brain Process?", *British Journal of Psychology*, c. 47, 1956. Yeniden basımı için bkz. *The Philosophy of Mind*, ed. Vere Claiborne Chappell (New Jersey, 1962), s. 103-5.



nin bir kimsenin kafasının içinde meydana geldiğini söylemekle belli bir düşüncenin aynı yerde oluştuğunu söylemek arasında bir *anlam* bağlantısı vardır.

Varsayılan özdeşliği salt olanaklı ve onun doğrulamasını da salt deneysel kılmak amacıyla, birisi, kafanın içindeki bir fiziksel sürecin oluşumunun doğrulanmasına bağlı bulunduğu gibi düşünülme-*yen* kafanın içindeki bir düşünce oluşumunu doğrulama yöntemine sahip olmaya gereksinim duyar. Belki de bilimsel araçlar kullanılabilir.

Bu girişimin anlaşılmasız olacağını görebiliriz. Araştırma, kafanın içindeki bir fiziksel sürecin oluşumunu, doğrudan kafanın içindeki düşünce oluşumunun ölçütü olarak kullanılan şeyin oluşumunu belirleme gibi düşünülmedikçe, bir gözlem ya da araçlarla yapılan bir araştırma türü, kafanın içindeki düşünmenin varlığını belirleyemez. Araştırma böyle düşünülmedikçe, özdeşlik olanaklı olmaz.

Bir kimsenin belli bir düşünceye belli bir zamanda sözdeki veya eylemdeki düşüncenin bir ifadesini algılayarak sahip olduğunu belirleyebiliriz. Ve bu, beyin süreçlerinin araştırılmasından kavramsal olarak bağımsızdır. Ancak bir düşüncenin oluşumunu bu şekilde belirleme tarzı, düşüncenin *bedensel bir konumu* hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bir düşüncenin veya düşünmenin bedensel konumunun ne anlama geldiğini anlamayız. Jerome Shaffer şöylece noktayı koyar:

Benim tikel zihinsel olaylara sahip olmamla çok yakından ilgili olan fiziksel olaylar, olasılıkla beyinde, belli bir yere sahiptir. Bu, onların beyin küçük bir parçasında, hatta beyin birçok küçük parçasında yer edindiklerini söylemek değildir. Belki beyin büyük parçalarına yayılırlar; belki onlar alandırlar; belki de belli olayların bulunmayışını içerirler. Öte yandan böyle fenomenler yalnızca bir zamanda değil ayrıca beyinde bir yer ya da yerlerde meydana gelirler. Bunun-

la birlikte, düşüncelerle ilgili olduğu kadarıyla, bir düşüncenin varlığının bedende bir yer veya yerlerde konumlanması hakkında konuşmak bir anlam ifade etmez. Eğer bir şeyi birden düşündüğümü söylersem, düşüncenin bedenimde *nerede* meydana geldiği sorunu bütünüyle anlamsız olurdu. Düşüncenin küp ya da çaptaki bir mikron biçiminde olup olmadığını merak etmek, onun ayağında, boğazında veya kulak mememde meydana gelip gelmediğini merak etmek kadar saçma olurdu.<sup>72</sup>

Bir bedensel düşünce konumu hakkındaki inanç şu anda bir anlama sahip olmadığı için, yalnızca anlam verildiğinde bir anlama sahip *olabilir*. Bunun oluşabilmesinin tek yolu, belli bir yerdeki (sözgelimi beyin) belli bir psikolojik sürecin oluşumunun o yerdeki düşünce oluşumunu göstereceği uyuşumu benimseme sayesinde olmasıdır. Bu, son kastedilen şeyin bir tanımı olurdu. Ancak bu uyuşumdan çıkan düşünceyle psikolojik sürecin özdeşliği, olanaklı bir özdeşlik olmazdı. O da, şimdilerde anlamı olmayan bir açıklama içindeki yasa koyucu anlam tarafından bir parça “doğrulanmış” olurdu.

Düşünceden bedensel duygulara dönecek olursak; ağrı, sancı ve benzeri şeyler bedensel konumlara sahip olduklarından dolayı, konu farklıdır. Onlar kesinlikle beyinde değil de deri, dişler yahut kol ve bacakta konumlanırlar. Bedensel duygular, oldukları *hissedilen* yerde konumlanırlar.<sup>73</sup> İnsanlar duyguları beyinlerinde hissetmezler. (Beyin dokusu, gerçekten duyarsızdır. Öyleyse, bedensel duygular beyin süreçleri değildir.

Smart, bedensel duyumlara uygulanabilen ardıl görüntü

<sup>72</sup> Jerome A. Shaffer, “Recent Work on Mind Body Problem”, *American Philosophical Quarterly*, c. 2, sy. 2, 1965, s. 97. Ayrıca benim şu makaleme bkz. “Scientific Materialism and the Identity Theory”, *American Philosophical Quarterly*, c. 2, sy. 2, s. 119-20.

<sup>73</sup> Makaleme bkz. “The Privacy of Experience”, *Theory of Knowledge*, ed. Avrum Stroll (New York, 1966).

hakkında bir değinide bulunur. Kendi görüşünün, *bir ardıl görüntünün* bir beyin süreci olmayıp bir ardıl görüntüye *sahip olma deneyiminin* bir beyin süreci olduğunu söyler.<sup>74</sup> O, benzer bir şekilde, bir duyuma sahip olmanın yahut bir duyuma sahip olma deneyiminin bir beyin süreci olduğunu, bir duyum olmadığını söylemek isteyebilirdi. Bu şekilde Smart, saçma bir biçimde bütün bedensel duyumların beynin içinde ya da bir yerinde konumlandıkları yanlış sonucundan kaçınmış olurdu.

Ancak Smart, yalnızca anlamsızlığa yakalanarak yanlıştan kaçınabilir. Çünkü durum, tıpkı düşünceler ve düşünmeyle bulunduğu, duyuma *sahip olma* yahut bir duyuma sahip olma *deneyimi*yle bulunur. Bir duyum için *bir deneyimin* veya *sahip olmanın* bedensel konumunu sormanın anlamı yoktur. O ancak yeni bir uyulaşım içinde anlam kazanabilir.

Smart'ın genel konumunun umutsuz olduğu görülebilir. Beyin süreçleriyle zihinsel olayların ileri sürülmüş olanaklı özdeşliğinin deneysel olarak kanıtlanabilir veya çürütülebilir olduğu mantıksal açıdan olanaksızdır. Bu, olası bir bilimsel hipotez değildir. Bilincin düşünceleri, “içsel deneyimler”i ve durumları, ne beyin olayları ne de beyin durumları olarak açığa çıkarlar. İki tür fenomenin olanaklı olarak özdeş olduğunun kanıtlanabileceği yönündeki varsayım, yanlış değil de anlamsızdır.

## 20. Kavramsal Düzeltme

Smart, belirttiği gibi, şu eleştiriyi dikkate aldı: “Günlük dil, bilinç deneyimlerinin fiziksel bir yerde olmadığını dolaysızca anlatır ve öyleyse bilinç deneyimlerinin beyin süreçleri olduğunu söylemek günlük dile karşıttır.”<sup>75</sup> O, eleştiriyi aşağıdaki gibi yanıtlar:

<sup>74</sup> Smart, “Sensations and Brain Processes”, *Body and Mind*, s. 432.

<sup>75</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 98.

Birisinin, günlük dilin, bilinç durumlarına *hiçbir* yer vermediği (a) hipotezi ile, o şeyin onların nerede olduklarını ya da gerçekten hiçbir şekilde herhangi bir yerde olup olmadıklarını *açık bıraktığı* (b) hipotezi arasında nasıl karar verdiğine emin değilim. Eğer, bununla birlikte, (a) hipotezi kabul edilirse, o zaman beyin süreçlerini günlük dille kusursuzca uzlaştırmadığımı kabul etmek gerekir. Kapsamlı bir günlük dilin bir düalistik metafiziği cisimleştirdiğinin söylenmesi gerekecektir. Buna rağmen, onu (b) hipotezi ile aynı çizgiye getirmek amacıyla günlük dildeki sapma, dilin geri kalanı için neredeyse hiçbir düzenleme yapmaksızın, oldukça kolay ve ağrısız olacaktır.<sup>76</sup>

Smart, *eğer* “bilinç deneyimleri”ni kafanın içinde konumlandırmak için bir “kavramsal düzeltme” olacaksa, onun “varolan bilimsel bilginin ışığında” düşünülebilir olan bir düzeltme olacağını düşünür.<sup>77</sup>

Bu değiniler, Smart’ın durumunun ağırlığını hissetmenin başarısızlığını gösterir. Kavramlardaki (yani ifadelerin kullanımındaki) değişimler, kesin olarak oluşurlar. Eskiden sıcaklıklara *sayısal değerler* yüklemenin bir anlamı yoktu, ancak termometrenin bulunuşu ve kullanımı ona bir anlam kazandırdı. Sistematik bağlantılar ansal düşüncelerle belli beyin olayları arasında savunulmak için çıkarılmışsa, doğru türden beyin olayının oluşumunun, belli koşullar altında, ilgili düşüncenin oluşumunun bir ölçütü gibi kullanıla gelmesi olanaklıdır. Hatta düşünmeden, beyin olayının oluştuğu *yerde* oluşuyormuş gibi söz edile gelmiş olabilir. O zaman, bir düşüncenin “konum”unun bir tanımına sahip olmamız gerekir. Bir kimseye, tıpkı gölün bugün dünkünden “üç derece daha sıcak” olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklayabildiğiniz gibi, onun ne anlama geldiğini de anlatabilirsiniz.

Ancak “düzeltme” yahut “düzenleme”, her ne şekilde akıllıca,

<sup>76</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 98.

<sup>77</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 98.

basit ve ağrısız olursa olsun, zihinsel olayların beyin olaylarıyla özdeş olduğu varsayımına bir *anlam* vermek için gerekliyse, o zaman *şeylerin kavramlarımızla bulunması gibi* bu varsayım da deneysel kanıtı veya çürütmeyi kabul etmez. Dilimizi düzenleme sayesinde birçok harika şey “çıkar”abiliriz – sözgelimi, tavukların mı yumurtadan yoksa yumurtaların mı tavuktan çıktığı. Smart’ın günlük dilin “bir düalist metafizik”e doğru eğilimli olmasından dolayı, bir dil düzeltilmesinin özdeşlik varsayımını doğru olarak kurmak için gerekli olduğu yönündeki itirafı, varsayımın olasılıkla doğru ya da olasılıkla yanlış kurulması gerektiği şeklinde mantıksal bir olanak olmadığını kabul etmedir.

## 21. Deneyim Konusu Olarak Beyin

Smart, yalnızca düşünce ve deneyimlerin beyin süreçleri olduğunu değil, aynı zamanda *beynin* düşünce ve deneyimlere sahip olduğunu da düşünür. O şunları söyler:

Fizyolojik teknolojinin ileri bir aşamasında, *cam ortamda* yaşayan bir insan beyni elde edebiliriz. Böyle bir deneyin ahlâkiliği sorununu bir yana bırakarak, deneyin yapılmış olduğunu varsayalım. Bu beyin uygun yerlerine konulmuş uygun elektrotlar sayesinde, nesnelere algılama yanılması, ayrıca ağrılara ve kendisinin varolmayan organlarını hareket ettirme duygularına sahip olmasını sağlarız. (Bu beyin sözlü olarak da düşünebilir, çünkü *cam ortam* ya da başka bir yere konulmadan önce bir dil öğrenmiş olabilir, hatta elektrotlarımızdan uygun sinyaller vererek ona normal yolla bir dili öğrenme yanılması verebiliriz.)<sup>78</sup>

Smart, betimlenen deneyin olasılığının insan bedeni ve insan davranışının “zihinsel deneyimler”in varlığı için “asıl” veya “önemli” olmadığını kanıtladığına inanır. Onun belirttiğine göre, “psikolojide önemli olan şey yüz, gırtlak ve kollarda olan şey değil

<sup>78</sup> Smart, “Materialism”, *Journal of Philosophy*, c. 60, sy. 22, s. 659.

de merkezî sinir sisteminde olan şeydir”.<sup>79</sup> *Cam ortamdaki beynin*, bir ağrı için asıl olan şeyin kollar, bacaklar, gırtlak veya ağızda olan şey olmayıp beyinde olan şey olduğunu göstermesi bunun örnekleridir.<sup>80</sup>

Smart’ın sözlerindeki iki tezi açmamız gerekir. Bir tanesi, zihinsel oluşumlar için beynin asıl ve insan bedeninin geri kalan kısmının asıl olmamasıdır. Diğeri, beynin doğrudan düşünen, hisseden ve duygulara sahip olan (veya olabilen) bir şey olduğudur. Şimdi düşünmüş deneye dönelim. Varsayalım ki, yalnız ve yalnız belli zihinsel olaylar meydana geldiğinde belli beyin süreçlerinin oluştuğu biliniyor. Bir insan karakterinin (ona Hansen deyin) beyni bedeninin geri kalan kısmından ayrılmış ve yaşamını sürdürmüştür. Yalıtılmış beyinde (varsayalım ki) bir uğultu sesini duymayla ilgili biricik olduğu bilinen bir *P* sürecinin oluştuğu belirlensin. Hansen’in bir uğultu sesini duyduğu sonucuna varmamız gerekir mi? Hayır, çünkü Hansen ölüdür. Onun beyin dışında tüm bedeni çürüyüp gidiyor. Yalıtılmış beynin bir uğultu sesini duyduğu sonucuna varmamız gerekir mi? Hayır. Bizim asıl verilerimiz, *insanların* yalnız ve yalnız beyinlerinde *P* oluşunca uğultu seslerini duydukları yönündeydi. *Beyinlerin* uğultu seslerini duymasına bağlı koşullara dair bir şey belirlenmedi. Deney, *P*’nin, yalıtılmış beyinde *hiçbir* uğultu sesi işitilmediğinde meydana gelebileceğini göstermiş olur. Deney, Smart’ın tezlerinin hiçbirini doğrulamak için bir şey yapmamış olur.

Yine de başka deneyler düşünebiliriz. Hansen’in beyninin çıkarıldığını ve yaşamını sürdürmediğini, ancak ameliyattan sonra yürüyen ve konuşan, duygu ve düşünceler ifade eden ve uğultu seslerini işiten normal bir kimse gibi yaşamaya devam ettiğini varsayın. Bu deney gösterecektir ki, beyin, zihinsel yaşam için

<sup>79</sup> Smart, “Materialism”, *Journal of Philosophy*, c. 60, sy. 22, s. 659.

<sup>80</sup> Smart, “Materialism”, *Journal of Philosophy*, c. 60, sy. 22, s. 660.

gerekli değildir ve böyle bir sonucun mantıksal olasılığı, beynin normal zihinsel yaşam için *mantıksal olarak* gerekli olmadığını gösterir. Zihinsel hakkındaki kavramların içsel psikolojinin kavramlarıyla bağlantısızlığı konusunda önceki değinilerimiz (Kısım 18), bu savı inandırıcı yapmaya yardım edecektir.

Bu nedenle Smart'ın zihinsel yaşam için beyin olaylarının gerekli olduğu ve "bedensel davranış"ın gerekli olmadığı tezi, gerçeğin tam tersidir. Zihinsel hakkındaki kavramlarımız, aşırı derecede insan formuna ve yüzselle ifadeye dayanır, ancak merkezî sinir sisteminde oluşan olaylara kesinlikle dayanmaz. Arkadaşımızın yüzünün dingin ya da kızgın olup olmaması, solumaya başlaması ya da dingince oturup gülümsemesi – böyle olgular onun ne düşündüğü, hissettiği veya gördüğüyle ilgili olarak yalnızca onun doğrulaması üzerinde değil aynı zamanda anlamı üzerinde de bir öneme sahiptir. Birisine karar, kuşku, ağrı veya öfke kavramlarını beyinsel süreçlere işaret ederek açıklayamazsınız. O kimseye *örnekler* vererek bu şey üzerinde bir başlangıç yapabilirsiniz. Bunu yaparken canlı insanların duruşlarına, hareketlerine, yüz biçimlerinin değişikliklerine, eylemlerine ve ifadelerine dikkat çekmiş ve aynı şekilde bu davranış ile öfke *nedenini* ya da kuşku veya karar ortamını oluşturan çeşitli koşullar arasındaki ilişkiyi göstermiş olursun.

Şimdi yine başka bir deney düşünelim. Bir adamın beyninin kafasının içinde olduğunda ve yapay olarak belli bir bölgede canlandırıldığında, düzenli olarak belli bir deneyimi bildireceğini varsayalım. Şimdi (a) Hansen'in beyninin kafasının içinden çıkarıldığını ve bedeni durağan ve duyarsız olmasına rağmen, hem beyninin hem de bedeninin yaşamını sürdürdüğünü; (b) Hansen'in beyninin yapay olarak belli bölgede canlandırıldığını; (c) Hansen'in beyninin bedeni için yenilendiğini; (d) Hansen'in, bilinci iyileştirme konusunda, beyni bedenindeyken o canlandır-

madan ileri gelmiş *olması* gibi deneyimleri hatırladığını bildirdiğini varsayalım.<sup>81</sup> Bu olgular, düşünülebilir olanların tümü, Hansen'in yalıtılmış *beyninin* o deneyimlere sahip olduğunun kanıtı olur mu? Ya da beyniyle bedeni ayrıldığında, Hansen'in o deneyimlere sahip olduğunun kanıtı olur mu?

Birincisi, bir kimsenin veya bir şeyin deneyimlere sahip olduğunu varsaymaya gereksinimimiz yoktur. Deney, yalıtılmış beynin canlandırılmasının, aslında meydana gelmeyen deneyimleri anımsaması için Hansen'in görünme *yanılgısına* sahip olmasına neden olduğuna bir kanıt olarak alındı. Hansen'in sahip olduğu belli bir deneyim için açık bir durum oluşturmak amacıyla, ayrılma süresi boyunca, onun sonradan gelen bir bellek yanılgısına sahip olmasıyla çelişkili olarak, düşlenen olguları değiştirmeye gereksinim duyarız. Asıl varsayım, ayrılma süresi boyunca Hansen'in canlı kaldığıydı (onun nefes alması ve kalp atışı korundu), ancak o, canlandırmaya yine de durağan ve tepkisizdi. Bu olguların, Hansen'in ayrılma süresi boyunca *bilinçsiz* olduğunu söylememizi gerektirir. Bu, o süre boyunca onun bir deneyime ya da başka bir şeye sahip olduğu varsayımını dışlar. (Eğer birisi Hansen'in *bilinçsizken* belli bir deneyime sahip olmuş olabileceğini düşünürse, bu düşüncüyü onun deneyime değil de sırf o deneyime sahip oluşunun sonradan gelen yanlış izlenimine sahip olduğu varsayımından ne ayırt edebilir?)

İkincisi, bu olgular yalıtılmış *beynin* deneyimlere sahip olmadığını kanıtı olamazlar. Kısım 8 ve 9'da taşlara veya sandalyelere deneyimler yüklemenin anlamsızlığı hakkında söylenen her şey, beyinler için de bunun aynı derecede doğru olduğunu gösterir. Hiçbir deney beynin düşündüğünü ya da hissettiğini saptayamaz, çünkü bir beyin bir insana yeterince benzemez.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Bu örneği Peter Geach'e borçluyum.

<sup>82</sup> Krş. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 281 ve 283.



*İnsanlar* görür, duyar, düşünürken, beyinler bunu yapamaz. Bir kimse dikkatli, şaşkın ya da ürkek görünebilir (ve böylece izlenebilir), ancak bir beyin bunları yapamaz. Bir beyin ilgi veya öfkeyi gösteremediği gibi, aynı zamanda *ilgi nesnelere* veya *öfke nedenlerine* de sahip olamaz. O, bu kavramlara başvurma için gereken etkinliklerden biriyle bile uğraşamaz. Bir beyin ne doğru yüz ifadesine ne de bir deneyim konusu olması için kendisine gerekli olan yaşam formlarına katılma yetisine sahiptir.

## 22. Dolaysız ve Özel Erişim

Zihinsel olayların beyin süreçleri olduğunun kanıtlanabileceğini düşünme eğiliminin nedenleri üzerine varsayımda bulunmak oldukça önemlidir. Bir etken, Kartezyen düalizme bir başkaldırıdır. Bir diğer etken, bilimsel maddeciliğe inançtır. Bu ikisi, yine de davranışçılığın bir biçimiyle sonuçlanabilir. Üçüncü etken, davranışçı indirgemeciliğe uymayan zihinsel fenomenlerin bulunduğunu hissetmedir, çünkü onlar zorlukla “içsel”dirler. Smart, bir ağrı bildirimini hakkında şöyle der: “Açıkça görülüyor ki, benim bildirimimin içeriği yalnızca birtakım salt davranışsal olgular olamaz. Bildirilmiş olan ve yalnız dolaysızca erişime sahip olduğum “salt içsel deneyim”in bir ögesinin bulunduğu görülür.”<sup>83</sup> Dördüncü etken, beynin pek çok duyum ve zihinsel olayla tek bir nedensel ilişki içinde olduğu yönündeki yaygın bilgidir. Beşinci etken, olasılıkla, “başlarımızdan” görme, duyma ve koklama yoluyla dünyayı algıladığımız gerçeğidir (Kısım 18).

Bu tanıdaki üçüncü etken çok önemlidir, çünkü o, zihinsele ilişkin kavramların özel gösterimsel tanımlarının zorunluluğu konusunda yaygın felsefi inancı üreten bu benzer düşüncedir. Bu inanç, psiko-fiziksel düalizm ve sonunda solipsizm oluşturmaya yönelir.

<sup>83</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 89.

Beyin süreçleri ve deneyimlerin ikisinin de “içsel” olduğunu söylemek, sözcük oyunu yapmaktır. Bu sözcük, ilk durumda gerçek ve ikincide mecazî anlamda kullanılır. “Deneyim içseldir” tümcesi şunun gibi bir şeyi kastetmeye yöneliktir: Deneyim yalnız deneyim konusu olduğu için bilinir. Ya da Smart’ın söylediği gibi, yalnızca kendi deneyimim için “dolaysız erişim”e sahip olurum.

Ağrı deneyiminin “içsel” olduğu kavramı onun bir beyin süreci olduğu hipotezi ile uzlaştırılabilir mi? Kendi “içsel” kavramım için “dolaysız erişim”e sahip olduğum varsayılır. Ancak beyin süreçlerime erişime bile sahip değilim. Bu yüzden onlar “içsel” olduğu varsayılan şeyler olamazlar.

Bilimsel araçlar bana beyin süreçlerime erişme olanağı verseydi, bu, Smart’ın dediği “dolaysız” erişim olmazdı. Smart “dolaysız bilgi”, “dolaysız farkındalık” veya “dolaysız tanıma” hakkında konuşurken, büyük olasılıkla bu sözcüğü filozofların normalde onu kullandıkları biçimiyle kullanıyordu. Onların sözcüğü kullandıkları gibi, araçların kullanımına dayanan bilgi veya farkındalık, dolaysız olmaz. Üstelik, araçların beynime tanıdığı erişim tek benimki olmaz, başkaları da aynı erişime sahip olabilir.

Sonuç, bir ağrıya sahip olması deneyiminin ne olduğu bakımından, Smart’ın kuramının, onun yalnızca kendi deneyimine dolaysız erişime sahip olan kişi olduğunu düşünmenin onun asıl eğilimiyle çeliştiğidir. Eğer onun deneyimi bir beyin süreci olsaydı, hiçbiri doğru olmazdı. Smart’ın kuramı, onu üreten felsefî eğilimlerden hiçbiriyle bağdaşmaz. Kuramı sürdürülebilir ve bu eğilimden vazgeçebilirdi. Ancak o zaman da maddeciliğin karşıt bir formuna, yani tam bir mantıksal davranışçılığa, belirtilen karşı çıkışından vazgeçmiş olurdu.<sup>84</sup>

<sup>84</sup> Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, s. 89.

### III. MANTIKSAL DAVRANIŞÇILIK

#### 23. İç Gözlemin Reddi

Burada konu edilen davranışçılık ne bir deneysel inceleme programı ne de “uyaran” ve “tepki”nin görgül yasalarla bağlantılı olduğu öğretilidir. O “düşünce, öfke, yönelim” gibi zihinsel terimlerin anlamının meydana gelen bedensel davranış ve fiziksel koşullar açısından tümüyle açıklanabileceği görüşüdür. Rudolf Carnap’ın bir keresinde söz ettiği gibi, “psikolojinin bütün tümceleri fiziksel oluşumları, yani insanlar ve diğer canlıların fiziksel davranışını betimlediği” savıdır.<sup>85</sup> Bizim savımız, böylelikle, her psikolojik kavram (yani açıklama) için bir tanım oluşturulabileceğini ifade eder, ki ister doğrudan ister dolaylı olsun o kavramı fiziksel kavramdan türetir.<sup>86</sup> Başka kimseler için birinin zihinsel yüklemelerinin özniteliklerine başvurulduğu gibi, bu görüş, “başka zihinlerle ilgili tekil bir tümcenin daima belli bir fiziksel tümce kadar benzer içeriğe sahip” olduğu görüşüdür.<sup>87</sup> “Başka zihinlerle ilgili bir tümce, söz konusu kişinin bedeninin belli bir türün fiziksel durumu hakkında olduğunu ifade eder.”<sup>88</sup> Benzer çözümleme, “bir fiziksel yorum için duygusal engeller oldukça önemli olması-

---

<sup>85</sup> Rudolf Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Erkenntnis*, sy. 2, 1931; yeniden basım için bkz. *Logical Positivism*, ed. Alfred Jules Ayer (Glencoe, Illinois, 1959), s. 165. Carnap mantıksal davranışçılığı vazgeçinceye dek uzun süre savundu, ancak bu, Carnap’ın bu akım hakkındaki net açıklamasının değerini azaltmaz.

<sup>86</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 167.

<sup>87</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 175.

<sup>88</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 175.

na rağmen”, birinin başkasına zihinsel yüklemeler hakkındaki yüklemeleri için de savunulur.<sup>89</sup> Biri hakkında böyle tümcelerin fiziksel olmayan (bir “deneyim-içeriği” veya “bilinç verisi”) bir şeye gönderimde bulunmadığı şeklindeki karşıt görüş, o tümcelerin yalnızca onları dile getiren kimse için anlamlı olduğu sonucuna götürür.<sup>90</sup> Kısacası, mantıksal davranışçılık, “ya başka zihinler, ya birinin zihninin geçmiş bir koşulu, ya birinin zihninin şimdiki koşulu hakkında somut tümceler, ya da sonuçta genel tümceler olan sözde psikolojik tümcelerin hep fiziksel dile, yani fiziksel oluşumlar ve fiziksel durumlarla ilgili tümcelere çevrilebilir oldukları”ni savunur.<sup>91</sup>

Bu öğretisi, zihinsel kavramların iç gözlemden edinildiği biçimindeki Lockeçu görüşün doğal bir rakibidir. Davranışçı filozoflar, zihinsel kavramların gözlemlenebilir davranıştan salt ayrılmasının kesinlikle solipsizme götürdüğünü anladılar.<sup>92</sup> Elinizdeki incelemede, birinin zihinsel kavramlarının “onun kendi durumu”ndan türetildiği varsayımının bir kimsenin kendi durumunda bile anlamsızlığa götürdüğü yönünde başka bir görüş sunuldu.<sup>93</sup>

Mantıksal davranışçılık zihinsel kavramların iç gözlemsel kaynağı konusunda Lockeçu kurama karşı çıkmamasına karşın, başka bir yönden yanılgi içindedir. Yanlış olan şeyin onunla açıklanması, felsefenin en kafa tutucu problemlerinden biridir. İzleyen kısımlarda mantıksal davranışçılığın iki temel eleştirisi öne sürülecektir.

<sup>89</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 191.

<sup>90</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 192.

<sup>91</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 197.

<sup>92</sup> Yukarıda Kısım 8’e bakınız. Benim şu makalemlerle karşılaştırın. “Behaviorism as a Philosophy of Psychology”, *Behaviorism and Phenomenology*, ed. Trenton William Wann (Chicago, 1964), s. 148-9.

<sup>93</sup> Yukarıda, Kısım 16.

## 24. Zihinsel Kavramlardaki Bakışsızlık

Davranışçılığın en inandırıcı yanı, onun, birinin kendisinden başka kimselerin düşünce ve duygularıyla ilgili tümcelerinin anlamı hakkındaki açıklamasıdır. Birine Robinson'ın hastalığı hissettiği yönündeki ifadem, Robinson'ın davranışı, eylemleri ve söylemleriyle desteklenir ya da çürütülür. Bunun bir doğrulama yöntemi olduğunu fark etmeyi başaramasaydım, o böyle bir ifadenin *anlamını* anlamak için bir eksiklik olurdu. (Birinci Bölüm'de işlenen) anlayış, ki içsel gösterimsel tanım ve özel nesne başka zihinler hakkındaki ifadeleri anlamamızda hiçbir rol oynayamaz ve bu anlama birinin kendi durumuyla ilgili bir analogi üzerinde bulunamaz, bizi o ifadelerin anlamının tamamen onların gözlenebilir davranışına gönderim yoluyla çıkarıldığı sonucuna zorladığı *görülür*.

Davranışçı filozoflar, birine ve başka kimselere yüklenen zihinsel yüklemelerin doğrulama bakımından bakışlımlı olacağı şeklindeki doğal varsayıma ulaştılar. Carnap, “Ben heyecanlıyım” ifademin, “rasyonel dayanak”ını “Ellerimin titrediğini görüyorum”, “Sesimin titrediğini işitiyorum” ve sair tümceler tarafından açıklanacak gözlemlerden edinmediğini düşündü.<sup>94</sup> Ancak bu tümcelerin kullanımını iyice düşünme, bunun böyle olmadığını açığa çıkarır. Benim heyecanlı olduğuma inanmadıysanız, ellerimin nasıl titrediğini dikkatle gözleterek *sizi* inandırabilirdim. Ancak heyecanlı olduğumu böyle bir gözlemle kendime inandırmaya kalkışmam; eğer kalkışsaydım, bu çok normal olmayan bir durum olurdu. Eğer “Benimle görüşmeyi reddettiği için ona kızgınım” dersem, ifadem normalde fiziksel öfke açıklamalarım hakkındaki gözlemime dayanmaz. Öfkeli olduğumu ne yüzümün kızarıklık veya yumruğumun sıkılmış olduğunu gördüğüm ne de

<sup>94</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 191.

çığlığımı duyduğum için söylerim. Normal durumda onun *bir şey* hakkında gözlemin temelinde olduğunu söyleyemiyorum.

Burada can sıkıcı bir sorun vardır, yani, zihinsel terimlerin dilini *kendimize* uygulamayı nasıl öğreniriz? “Ona kızgınım” veya “On buçukta ayrılmayı düşünüyorum” sözlerini ne zaman söyleyeceğimi nasıl öğrenirim? Davranışçı B.F. Skinner bu konudaki birtakım kafa karışıklıklarını açıkladı. Konuşmacının kendi yönelimleri hakkındaki ifadeleri, “yalnızca konuşmacı için erişilebilir olduğu görünen işlerin durumlarını betimler. Sözlü ortaklık bu türün yanıtlarını nasıl saptayabilir?”<sup>95</sup> Skinner’ın varsayımı, ilkin, bir kimsenin doğru genel davranış sergiliyorken, bu dili kullandığının düşünüldüğü, daha sonra ise (“özel uyaranlar” denilen) içsel fiziksel değişkenlerin “genel göstergeler” ile ilgili olduğu yönündedir. Ardından o kişi, genel göstergeler olmaksızın var olduklarında bu “özel uyaranlar”a karşılık verir. Skinner, “Eve gitmek üzereydim” tümcesinin “belki ‘kendine özgü biçimde eve gitmemden önce ya da onunla aynı zamanda olan olayları gözlemledim’ tümcesinin eşdeğeri sayılabilir” olmasını önerir.<sup>96</sup>

Aslında kişiler, yönelimlerinin bildiremelerini bedenlerindeki olayların farkında oluşlarına dayandırmazlar.<sup>97</sup> Hiç kimse bu içsel fiziksel oluşumların “kendine özgü biçimde” eve gitmemden, imza atmamdan, telefon etmemden veya yaparken kendime bildirebildiğim sayısız olayların birinden önce ya da onunla aynı zamanda oluştuğu varsayılan şeyler olduğunu bilmez. Skinner’ın varsayımı, gerçeklerden çok uzaktır. O, yalnızca bir konuşmacının amaçladığı, düşündüğü veya istediği şeyle ilgili ifadelerinin konuşmacının *bir şey hakkındaki gözlemine dayanması gerektiği*

<sup>95</sup> Burrhus Frederic Skinner, *Science and Human Behaviour* (New York, 1953), s. 262.

<sup>96</sup> Skinner, *Science and Human Behaviour*, s. 262.

<sup>97</sup> Benim şu makalemle krş. “Behaviorism as a Philosophy of Psychology”, *Behaviorism and Phenomenology*, s. 151-2 (Bkz. yukarıda dipnot 90).

şeklindeki yanlış varsayımından üretilen kuramsal bir problem çözümdür.

Bu, benim duygu, düşünce ya da yönelimlerimle ilgili ifadelerimi bedensel eylemlere dayandırmadığımı söylemek için yetersiz bir ifadedir. Eğer böyle yapmış olsaydım, kimse beni anlamazdı. “Paltomu giyiyorum, çünkü açıkça eve gitmeye niyetim var” dediğimi varsayın. Bu ifade şakacıktan söylenebilirdi. Ancak ciddi olduğu izlenimini verseydim, başkaları bana tuhaf bir biçimde bakardı. Eve gitmeye yöneleceksem, davranışımın gözlemine başvurmaksızın bunu hemenduyurabilmeliyim. Gerçekten, eğer ifadem doğruca kendimin bu tür gözlemine dayansaydı, bir *yönelim* açıklaması olmazdı.

Başkası hakkında “Sızlanmasından ve iki büklüm durmasından dolayı onun karnının ağrıdığını biliyorum” diyebilirim. Ancak duyum kavramının gülünç bir yanlış anlamasını açığa çıkarmaksızın kendi açımdan bunu söyleyemem. Başkasıyla ilgili “Yüzüne bakarak onun şaşkın olduğunu söyleyebilirim” ifadesini söyleyebilirim; ancak kendimle ilgili bunu söylemek, bir yerde bir yanlış anlama olduğunu gösterir.

Bu, pek çok zihinsel kavramın temel bir özelliğidir, ki onların bir kimse tarafından birisine uygulanmasıyla başka kimselere uygulanması arasında köklü bir uyumsuzluk vardır. Güçlü bir yatkınlıkla (örneğin aşk veya yiğitlik) ilgili olan zihinsel kavramların bu özelliği yoktur ya da en azından bakışımsızlık bu denli keskin değildir. Ancak büyük bir zihinsel kavramlar dizisi için keskindir. Başka birinin hasta hissettiğini, güneşin dışına çıkmak istediğini veya eve gitmeye yöneldiğini ileri sürmek için kanıt bulmayı umuyorum. Eğer kanıt yoksa, bu savları ileri sürmeye hakkım yok. Ancak kendi durumumda *kanıt*a sahip olmayı ummak bir yana, kanıtım bile var. Kendi duygu ve yönelimlerim hakkında böyle ifadelere yer vermeye “hakk”ım olup olmadığını

söylemek yersiz olur. Genel görüş şu şekilde konulabilir: Pek çok zihinsel kavram tarafımızdan başka insanlara davranış ölçütlerine yani yüz ifadesi, söylem veya fiziksel eylem değişimine dayalı olarak uygulanır. Ancak onları bu ilkeye göre kendimize uygulamayız. Böylece mantıksal davranışçılık onların kullanımının bir kısmının yanlış bir değerini verir.

Bir davranışçı “Hasta hissediyorum” veya “Şimdi ayrılacağım” gibi sözlerin gerçekten *ifadeler*, *bildirimler* ya da *betimlemeler* olmadığını ve hiçbir *bilişsel içerikleri* bulunmadığını sürdürerek bu sonuçtan kaçınmaya çalışabilir. Onlar, işlevi başka kimselelerden yanıt almak olan ünlemler, uyarılar ya da imlerdir. Onlar, psikolojik tümcelerin bilişsel içeriğinin bir davranışçı çözümlemeyle verilebileceği tezinin karşı örneği değildir.

Buna koşullara bağlı olarak “Hasta hissediyorum” sözünün yalnızca bir ünlem olmayıp aynı zamanda bir *bildirim* olabileceği yanıtı verilmelidir. Kendinizle ilgili bir şey söylediğinizde, söyleminiz pek çok farklı başlık altına girebilir. Eğer “Hemen ayrılacağım” derseniz, birkaç olanaktan söz etmek için ya (size davranılma tarzı için) *gücenmeyi anlatıyor*, ya (davranış karşısında) *karanızı belirtiyor*, ya *bir soruya yanıt veriyor*, ya *çekiciliği reddediyor*, ya da *bir çözümü yeniden doğruluyorsunuzdur*. O söylemi gerçekleştirerek yaptığınız şey, konuştuğunuz kişiye, ortamın ne olduğunun (ister bir mahkeme duruşması, ister psikolojik bir deney, isterse bir aile kahvaltısı olsun) önceden söylendiği şeyin bir konusudur.<sup>98</sup> Basit geniş zaman bildiren birinci tekil kişi hakkındaki zihinsel terimlerin kullanıldığı tümcelerin ifade veya bildirimler yapmaya ya da betimlemeler vermeye asla alışık olmadığı yargısı açıkça yanlıştır. Ancak bu şekilde kullanıldıklarında, konuşmacı normalde davranış ölçütüne güvenmez. Bu söylemlerin bir “bilişsel içerik”e sahip olmadığı savına gelince, bu

<sup>98</sup> Krş. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 187-8, Kıs. II, Kes. IX.



deyimin anlamının, tanınabilirlik açısından herhangi bir önemli savın yapılmadığını kabul etmek için oldukça belirsiz olduğunun söylenmesi gerekecektir.

## 25. Zihinsel Terimlerin İki Anlamını Kastetme Olarak Bakışsızlık

Bir filozof zihinsel terimlerin biri tarafından başkalarına veya birine uygulanması konusundaki ayrımı algıladığında, solipsizm tehlikesini yeniden hissedebilir. O şöyle düşünebilir: “Birisi, bu terimleri başkalarına uygulama konusunda, davranış ölçütünü kullanmayı öğrenmesi gerekirken, bir kimseye uygulama konusunda davranış ölçütünü kullanmamayı öğrenmelidir. Bir yandan birinin ifadelerinin anlamı davranışla bağlantılıyken, diğer yandan bağlantılı değildir. Birisi, iki durumda da aynı tür şeyi söylüyor olamaz. Onların başkalarına uygulanması konusunda, bir kimsenin ifadeleri aslında bedenlerin davranışı hakkında olması gerekir. Ancak zihinsel terimler bir kişiye uygulanırken, birisi davranışa gönderim yapıyor olamaz. Öyleyse birisi, başkasının bir kimseyle aynı anlamda öfkeli olduğunu kastedemez. Son durumda “öfke” *doğrudan öfke* anlamına gelirken, diğer durumda *davranış* anlamına gelir.

Kendime uyguladığım bir şey ve size uyguladığım bir şey olarak iki ağrı kavramına sahip olduğum doğru değildir. “Ağrı” terimini (ölçsüz olarak) kendime ve (ölçülü olarak) size olmak üzere iki tür uygulayışım, biri diğerinden soyutlanmış değildir. Bu, birinin *her iki* uygulama türünü de iyice öğrenme yanlışlığının, bizi onun sözcüğü anlamadığını söylemeye götüreceği olgusundan anlaşılabilir. Eğer onun başkalarının ağrı hissettiği yargısı uygun ölçütü çokça boş vermişse, onun ağrı hissettiğine dair “tanıklık” etmesine güvenmememiz gerekir. Benzer biçimde, eğer o kimse ağrıyı kendi davranışının temelindeki kendisine bağlamışsa, hatta onun başkalarına dair yargıları doğru olsa ve normal

ölçüte dayansa bile, sözcüğün kastettiği şeyin tuhaf bir yanlış anlayışına sahip olduğunu düşünmemiz gerekir.

Ayrıca, zihinsel terimlerin benim tarafımdan bana uygulanmasını benim davranışım ile bağlantısız olduğu, doğru olmaktan uzaktır. Wittgenstein'in değindiği gibi, ağır içinde olduğumu ya da davranışım hakkındaki gözlemimden kendime şunu dediğimi söyleyemem: "Ancak bu şey, yalnızca bu tarz davranmam nedeniyle bir *anlam* ifade eder."<sup>99</sup> Yine şunu diyemem: "Birisinin kendisine bir şey söylemesi için ölçütümüz, bize anlattığı şey ve davranışının geri kalanıdır; ve yalnızca, eğer sözcüklerin olağan anlamında *konusabiliyorsa*, birinin kendisiyle konuştuğunu söyleriz. Bunu ne papağan ne de gramofon için söyleriz."<sup>100</sup>

O şekildeki davranışım nedeniyle, önceki deneyimlerim bunu istiyorum, *sersem hissediyorum*, o nesneye *bakıyorum*, bir şeyi bıraktığım yeri *hatırlıyorum* ve benzeri şeyleri söyleme konusunda beni yüreklendirdi. Davranışlarım ve söylemlerim arasındaki uygun bağlantılara dayanarak, başkaları benim konuşmayı öğrendiğim yargısında bulundular. Şimdi bir gün beklenmedik şekilde şöyle bağırdığımı varsayalım: "Az önce kendime birtakım sözler söyledim, yüksek sesle değil ama sessizce!" Benim değinim, başkaları tarafından kendime sessizce bir şeyler söylememin bir ölçütü olarak ele alınacaktır. Ancak benim değinime, normal insan davranışıyla ilgili önceki geçmişim nedeniyle bu önem verilebilir. Eğer bu arkaplan ortadan kaldırılırsa, benden gelen sesler konuşma olmaz. Bu ise, Wittgenstein'in şu aforizmasının anlamıdır: "Bir aslan konuşabilseydi, onu anlayamazdık."<sup>101</sup>

Ölçütleri dilbilimsel olmayan zihinsel fenomenler, sözgelimi kimi ağır veya korku biçimleri vardır. Böylece bir kedi veya kö-

<sup>99</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 357. (İtalikler bana ait)

<sup>100</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 344.

<sup>101</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 223, Kıs. II, Kes. XI.

peğın ağrı içinde veya korkmuş olduğunu soyleyebiliriz. lutleri başlıca olarak dilbilim olan pek çok fenomen vardır. “Sahibinden korkan bir kpeğın onu ısıracağını soylediğimiz halde, sahibinden korkan belli bir kpeğın yarın sahibini ısıracağını soylemeyiz. Niçin değil?”<sup>102</sup> Yanıt, *yarınki* bir olaydan korkmanın dilden bağımsız olarak varolmadığıdır. Bu korkuya sahip olsun ya da olmasın, dilsiz bir varlıktan söz etmenin anlamı yoktur. Dil, böyle bir korkunun varlığının lutn verir.

Başkaları tarafından zihinsel terimlerin bana uygulanmasında kullanılan lutler, kimi zaman dilbilimsel olmayan davranışını içerirken, kimi zaman dilbilimsel davranışını yani dediğim Şeyi içerir. Ancak normal bir insanın özelliği olan eylemlerimin ve tepkilerimin geçmiş bir tarihine sahip olmam nedeniyle yalnızca ikincisi bu lutleri sağlayabilir.

Basit geniş zaman bildiren birinci tekil kişi hakkındaki psikolojik tümceler, normalde lutlere dayanmazlar, ancak onların ikinci ve üçüncü kişileri benzer lutlere dayanırlar. İki ifade kategorisi, doğrulamayla ilgili olarak bakışsız oldukları halde, aralarında mantıksal eşitlik olduğu sürece anlamca bağlantısız *olamazlar*. Sözgelimi, “Korkuyorum” demekle oluşturduğum ifade, ancak ve ancak başka birinin benim hakkımda “O korkuyor” diyerek oluşturduğu ifade doğruysa, doğru olacaktır. Eğer bu üçüncü kişi ifadesinin doğruluğu veya yanlışlığının bir ölçütü yoksa, doğruluk ve yanlışlığın o Şey için hiçbir uygulama sız olmaz. Ama o zaman, birinci ve üçüncü kişi ifadeleri gerçeklik değeri konusunda mantıksal olarak eşit olduğu sürece, hiçbiri birinci kişi ifadesine uygulanmaya sahip olmaz. Böylelikle benim “Korkuyorum” sözünü söyleyerek bir Şeyi doğru veya yanlış söylememin olanağı, “O Korkuyor” ifadesinin doğruluğu için davranışsal ölçütlerin varlığına bağlıdır. Birinci kişi söylemleri ve o sy-

<sup>102</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 650.

lemelerin ikinci ve üçüncü kişi benzerleri, farklı yollarla, benzer davranışsal ölçütlere bağlı olmaları nedeniyle anlamca bağlantılıdır. Bu bağlantı, benim için ayrı ve başka kimseler için ayrı olan farklı ağrı veya korku kavramlarına sahip olduğumun doğru olmasını engeller.

## 26. İnsanlara Karşı Tutumlar

“Ona karşı tutumum, bir ruha karşı tutumdur. Onun bir ruha sahip olduğu *kanısında* değilim.”<sup>103</sup> Wittgenstein’in bu değinişi, davranışçılığa dair ikinci eleştirimizin başlangıcını oluşturur. Şimdi ilk olarak bir “tutum” kavramı geliştirelim. Wittgenstein, bazen fotoğraf ve resimlere baktığımız bir tarzda dikkatimize seslenir. Gülümseyen bir arkadaşın fotoğrafına geri gülümseriz ya da kendimizi resim çerçevesinden gözetleyen acımasız bakış tarafından azarlanmış ve utandırılmış hissederiz. Hatta sanki kişinin kendisiyle konuşuyormuş gibi bir fotoğrafla da *konuşabiliriz*. Bu fenomeni şöyle diyerek betimleyebiliriz: “Duvarımızda asılı fotoğrafa, resme doğrudan orada resmedilmiş bir nesne (insan, manzara ve sair) olarak *bakarız*.”<sup>104</sup> Kimi zamanlarda bu tutuma başka zamanlarda olduğundan daha çok sahip oluruz; resimden gelen bakışı sürekli hissetmeyiz. Ve kimi fotoğraflara karşı tutuma başka fotoğraflardan daha çok sahip oluruz.

Buna karşın, en ilginç olan şeyse, bir kişinin resmini *bir kişi olarak* hiç görmemiş birini düşlemektir. Wittgenstein şöyle der: “Böyle resimlerle bu tür bir ilişkisi olmayan insanları kolayca düşleyebiliriz. Sözelimi her kim ise, renksiz bir yüz, hatta belki de kabaca onlara vurulan oranda azaltılan bir yüzleri olması nedeniyle fotoğraflar tarafından atılacaktır.”<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 178, Kıs. II, Kes. IV.

<sup>104</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 205, Kıs. II, Kes. XI.

<sup>105</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 205, Kıs. II, Kes. XI. Krş. Kes. 524.

Bu örnek, *yaşayan insanları algıladığımız tarzdan* oluşan kişi kavramımızın bir boyutu olduğu düşüncesine yol hazırlamaya yardımcı olabilir. Temel problem, yaşayan insanlara karşı tutumu herhangi bir karmaşık organizma veya mekanizmaya karşı tutumundan farklı olan bir insan bulunabileceği düşüncesine bir anlam verip veremeyeceğimizdir.

Şimdi (kendisine Petersen denilen) birini düşünelim, ki bu adam tamamen bir insanın öfkeli veya ağrı içinde olduğunu ya da zihinsel yüklemelerin dayanağıyla falan filan ve sair şeylere inandığını söylemenin olağan ölçütüyle tanınan biri olsun. Bu kişi ruh hâlini, duyguları ve düşünceleri başka birinin yaptığı kadar iyi ayırt edebilir. O gücenmiş, alıngan ve morali bozuk bir insandan beklenen şeyin ne olduğunu bilir. Petersen, çeşitli zihinsel ifadelerin başka insanlara yüklenmesinin veya yüklenmemesinin ne içerdiğini bilir. Petersen ayrıca kendi düşüncelerini, isteklerini ve duygularını da normal yollarla açıklar. Petersen, betimlendiği kadarıyla, bizim dayanağımız gibidir. En azından Petersen'in "bir kişi kavramı"na sahip olup olmadığını kuşkulu yapan bu betimlemeye bir şey eklenebilir mi?

Amacım, mantıksal davranışçılığı sırf kuramsal bir davranışçı değil ama, dediğimiz gibi, içgüdüsel veya doğal bir davranışçı olan bir insan düşleyerek oldukça ciddi ele almaya çalışmaktır. O, günlük yaşamda, mantıksal davranışçılığın bakılması gerektiğini dolaylı anlattığı gibi başka kişilere bakacaktır. Bu ne gibi olabilir? Davranışçılığa göre, "başka zihinlere ilişkin tekil bir tümce, daima belirli bir fiziksel tümce gibi aynı içeriğe sahiptir".<sup>106</sup> Bunun bütünüyle genel bir öğreti olduğu anımsanmalıdır. O, insanlara dair zihinsel terimler içeren *her* betimlemenin bir *salt fiziksel* betimleme, yani hiçbir zihinsel terim içermeyen bir betimleme tarafından değiştirilebileceği yönünde sezdirime sahiptir. Carnap'ın

<sup>106</sup> Carnap, "Psychology in Physical Language", *Logical Positivism*, s. 175.

dediği gibi, “psikoloji, fiziğin bir dalıdır”.<sup>107</sup> Fiziksel betimlemeler *temel* betimleme formu gibi düşünülürler. Birisi fiziksel durumlar ve hareketlerin betimlemelerinden, mantıksal yapılar ya da fizik yasalarına dayalı çıkarımlar açısından, zihinsel terimlere (zihinsel betimlemeler) gidebilir. Yine bir kimse, çevrilebilirlik ilişkisi bakışlı olduğu sürece başka bir yöne, zihinsel betimlemelerden fiziksel betimlemelere gidebilir. Davranışçılık bu eşitliğin fiziksel yanını daha köklü ve zihinsel yönünü de türetilmiş olarak düşünür.

Mantıksal davranışçılığın bakış açısı, aşağıdaki parçada açıkça ifade edilir:

Kendi konuşma hareketleri uygun koşullar altında özellikle bilgilendirici olmasına karşın, deneysel bir öznenin ifadeleri, ilke olarak, istençli ya da istençsiz hareketlerinden farklı olarak yorumlanmaz. Yine biçimlendirici uygun koşullar altında genel tümcelerin yapılışı konusunda daha değerli olabilmesine karşın, ilke olarak, konuşma organlarının ve deneysel bir öznenin bedeninin diğer parçalarının hareketleri başka bir hayvanın hareketlerinden farklı yorumlanmaz. Uygun koşullar altında hayvanların hareketleri bir voltmetrenin yaptığından çok daha fazla yolla bilimsel amaçlara yardımcı olabilirdiği hâlde, hayvanların hareketleri yine ilkece bir voltmetre hakkında onlardan farklı olarak yorumlanmaz. Son olarak, biçimlendirici, ikincisinin yaptığından başka oluşumlara çıkarımlar yapmak için çok daha elverişli durumlar önermesine rağmen, bir voltmetrenin hareketi, ilkece bir yağmur damlasının hareketinden farklı yorumlanmaz. Bütün bu durumlarda konu aslında aynıdır: Belirli bir fiziksel tümceden, nedensel bir argüman yoluyla, sözelimi genel fiziksel formüller yani sözde doğal yasalar yardımıyla başka tümceler çıkarılır. Anlatılan örnekler, yalnızca terimlerinin verimlilik derecesinde farklılaşır. Voltmetre okumaları, bilimsel olarak pek çok önemli

<sup>107</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 197.

tümcenin çıkarımını, belki de bir yağmur damlasının davranışını yaptığından daha çok haklı gösterecektir: Konuşma hareketleri, belli bir yönde, böyle çıkarımları başka insanın bedensel hareketlerini yaptığından daha çok haklı gösterecektir.<sup>108</sup>

Böylece bir gülüş, korkulu bakış, değiniş ya da haykırış, bu çeşitli fiziksel hareketlerin yararlı çıkarımlar sağladığı ölçüde farklılıklar olabilmesine karşın, bir ölçüm ibresinin hareketinden “ilkece” farklı olarak “yorumlanmış” olmaz.

Doğal davranışçı Petersen başka insanları betimleyecek, onları gözlemleyecek ve salt fiziksel betimlemeler açısından düşünecektir. Onun, bunları zihinsel betimlemelere çevirebildiğini varsaymalıyız, yoksa kavramlar konusunda çok yetersiz kalacaktır. Ancak Petersen, eğer isteseydi, o çevirimleri yapmaktan sakınlabilirdi. O, fiziksel betimlemeleri başka insanlara uygulama dışında bir şey yapmayarak haftaları arka arkaya bulabilirdi.

Petersen’i fiziksel çevresini yalnızca iki boyutlu olarak gören biriyle karşılaştırabiliriz. O kimse, onun üç boyutlu olduğunu *sanır*. Derinlik boyutundaki bedenlerin özelliklerini onların yatay ve dikey özelliklerinden (biçim, boy, renk, hareket) çıkarabilir. Bir yelkenli teknenin kendisinden veya ona doğru uzaklaştığını bilirken, onu uzaklaşıyor veya yaklaşıyor olarak *görmez*. Bu gerçek nasıl görünebilir? Belki de o şeyin bir belirtisi, bu kişinin asla şöyle bir bağırma eğiliminde olmayışı olacaktır: “Şu botun bize doğru ne kadar hızlı geldiğine bir bakın!” Yine başkaları bu tarz konuştuğunda şaşırması olabilir ve şu yönde karşı çıkmaya hazırlanabilir: “Onun yaklaştığını *biliyorsun*, ancak yaklaştığını *görmüyorsun!*”

Wittgenstein beyaz kâğıda siyah çizgilerle çizilmiş bir üçgen-den şöyle söz eder:

<sup>108</sup> Carnap, “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, s. 195-6.

Bu üçgen üçgen biçiminde bir delik, bir katı cisim, bir geometrik çizim olarak; tabanın üzerine dayanan, tepesinden asılı şey olarak; bir dağ, bir takoz, bir ok veya gösterge değneği, dik açının kısa kenara dayandığı kastedilen devrik bir nesne, bir yarı paralelkenar ve başka çeşitli şeyler olarak görülebilir.<sup>109</sup>

O yolların hiçbirleriyle o şeyi göremeyen birini düşünebiliriz. Belki de o kimse onu bir çukur, bir katı madde, yatay veya dikey olarak değil de düz bir yüzeydeki bir figür olarak görebilir. Yahut onu bu yolların her biriyle görmeye çalışabilir ve başarılı veya başarısız olabilir. Şimdi bu kimsenin bir mimarın çizimine uygun bir yapı yapması gerektiğini varsayalım. Çizimin ilk parçası bir üçgendir. O şeyin bir boşluğu gösterdiğini bildiği hâlde, onu bir boşluk *olarak* göremez. Yapıyı da ona göre yapar.

Bu örnek, bizim doğal davranışçı hakkındaki düşüncemiz için bir analogi sağlar. Sonuncusu, bir insanın yüzünü dostça veya öfkeli olarak göremez. (Belki o kimsenin onu *bir yüz olarak* göremediğini bile söylememiz gerekir.) Söylemin değişiminin *öylece* olduğunu göremez. O, bir yüzdeki değişimleri ancak üç boyuttaki fiziksel değişimler olarak görür.

Wittgenstein şuna değinir: “*Yüze ait ifadelerin tanınmasını veya yüzün ölçümlerini vermeye bağlı bulunmayan yüze ait ifadelerin betimlemelerini düşünün! Yine, birinin aynada kendi yüzüne bakmaksızın bir insanın yüzüne nasıl öykünebildiğini düşünün.*”<sup>110</sup>

Çok doğal bir biçimde Petersen’e gelen bir yüze dair betimleme biçiminin ölçümler vermeye bağlı olduğunu düşleyelim. O, yüzleri ve onların söylemlerini, önceden de ifade ettiğimiz gibi, *geometrik betimlemeler altında* görür.

<sup>109</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 200, Kıs. II, Kes. XI.

<sup>110</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 285.



Benzer şeyler işitsel dünya için de doğru olacaktır. Petersen insan konuşmasını *yüreklendirme*, *gözdağı verme* ya da *yalvarma* olarak değil de tonda, perdede ve sesteki değişme olarak işitecektir. Belki de onun insanlar tarafından çıkarılan sesleri *konuşma olarak* işitmeyeceğini, ancak o şeyin konuşma olduğunu çıkaracağını söylemeliyiz. Mantıksal davranışçılığa göre bir kişinin söylemleri veya “konuşma hareketleri”, bir voltmetrenin hareketlerinden ilkece farklı olarak yorumlanmaz. Petersen, belli akustik özellikleri olan söylemlerin bir kişi tarafından belli koşullarda yayıldığında, kişinin bir soru sorduğunun, birine yanıt verdiğinin veya bir şeyi ifade ettiğinin çıkarılabildiğini bilmek için yeterli genel bilgiye sahiptir. Ancak Petersen birinin konuşmasını *soru sorma*, bir şeyi *ifade etme*, hatta herhangi bir şey *söyleme* olarak işitmeyecektir. Onun insanlar hakkında bilgisiz olduğu söylenebilir. Gerçekten, oldukça çok sayıdaki bilgiyi, yani geçiş sağlamak için kendisine olanak sağlamak amacıyla yeterli kuramsal bilgiyi ona yüklüyoruz, ister tümevarımsal ister tümdengelimsel olsun, salt fiziksel betimlemelerden zihinsel betimlemelere pek çok bilgiyi. (Böyle bir bilginin olası olduğuna inanmak zorunda değiliz, ancak böyle bir bilgiyi, bu karşılaştırmanın amacı için var saymamız gerekir.)

Petersen’in bizden adamakıllı farklı olduğu açıktır. İnsan davranışının salt fiziksel betimlemeleri bize doğal gelmez. Ben bile böylesi betimlemeler yapamam. Buradaki durum bizim fiziksel dünyayı nasıl algıladığımız problemiyle benzerdir. Kimi filozoflar fiziksel nesnelere (cisimleri) *görmediğimizi*, en azından *dolaysızca* *görmediğimizi*, dolaysızca *gördüğümüz şeylerin renkleri* (renk düzlemleri) olduğunu ileri sürdüler. Ancak gerçek şu ki, eğer oturduğum odayı size cisimlerin (“sandalye, lamba, duvar, kilim”) adlarını kullanarak değil de yalnızca renk düzlemleri arasındaki uzamsal ilişkiler açısından onu betimlemek istesey-

dim, bunu yapamazdım. Bu, *gerçekten gördüğüm* veya *dolaysızca gördüğüm* şeylerin renkler olup cisimler olmadığının yanlış olduğunu gösterir. O filozofların, *gördüğümüz şeylerin* betiminin en temel biçimi olduğunu sandıkları şey, aslında benim (genel anlamıyla insanların) bile kullanamadığım bir betimleme biçimidir. Bir yürüyüşe çıktığımda, belki de çalışma ve çabayla, yalnızca ağaç, ev ve araç gibi beni fiziksel olarak çevreleyen şeyleri değil, aynı zamanda kesişen renk düzlemlerini de görebilirim. Ancak şimdi girişimde bulunmak, bunun benim fiziksel dünyayı normal algılayış tarzımdan nasıl uzak olduğumu anlamaktır.

Benzer durum, insan görünümü ve davranışının salt fiziksel betimi hakkında gerçeği ele alır. Birisinin zihinsel yüklemeler (“öfkeli, somurtkan, neşeli, çekingen”) açısından nasıl görüldüğünü betimleyebilirim. Ancak uzamsal ifadelerin geometrik betimlemelerini yapamam. Bu yüzden, benim için (genel anlamıyla insanlar için) geometrik betimlemelerin, uzamsal ifadeler hakkındaki zihinsel betimlemelerimin bir şeyden bir şeye çevrilebileceği *temel* betimleme biçimi olduğu yanlıştır.

İşitsel dünyada ise bir koşutluk vardır. Sydney Shoemaker şunları söyler:

Biz konuşan, bu tarz seslerin geçmişte söylendiği koşulları bilen bir kişiye yalnızca belli tümevarımsal çıkarımlar yaptığımız sesler çıkarıran biri değil, aynı zamanda *bir şey söyleyen* biri gözüyle bakarız. Basitçe bir barometre okumasının anlama sahip olduğu anlamında, yani bir şeyin olmuş olduğunu, olmakta olduğunu veya olmak hakkında olduğunu göstererek değil, aynı zamanda onun neyi kastettiğini açıklayarak da o kimsenin söylediği şeyleri *anlama sahip* sayarız. Bunu, hakkımızdaki bir *inanç*, bizim kullandığımız sözcükleri kullanan kişilerin bizim onlarla kastettiğimiz şeyi kastettikleri yönündeki inanç diye betimlemek yanıltıcı olur. Aksine o şey, konuşan bir kimseye karşılık verdiğimiz tutumun, tarzın bir konusudur...

Eğer bu tutum inanca dair bir şey olsaydı, bu inancın nedenlerini araştırırdık. Ancak bu, tam da yapmadığımız şeydir. Bu, başkalarının söylediklerini tanıklık diye sayma konusunda bizi haklı gösteren şeye dair sorunun ortaya çıkmadığı bu tutumun açıklamasının parçasıdır. “Onun ‘Geleceğim’ sözlerini söylediğini işittim ve geleceğini söylediğini bundan çıkardım” demek yerine “Geleceğini söylediğini işittim” deriz.<sup>111</sup>

İnsanların eylemini nadir olarak salt fiziksel terimlerle algı- larız. Birinin konuşmasını tutkulu olarak ve hareketlerini de ür- kütücü olarak algılarız. İnsanları (tez canlı, üzgün, sevecen gibi) zihinsel betimlemeler altında algılarız ve öylece karşılık veririz. Bu algı biçimi bizim için doğalken, salt bir fiziksel betimleme altındaki algı için değildir. Belki bunun *nasıl* öyle olduğunu an- lamayız, ancak bu, onun öyle *olduğunu* tanımamıza engel olma- malıdır.

Mantıksal davranışçılık, artık 1930larda olduğu kadar revaç- tadır. Ancak bir öğretiyi, yanlış nedenlerden dolayı çekiciliğini yitirebilir. Zihinsel betimlemelerin çevirimlerini salt fiziksel be- timlemelere tüm ayrıntısıyla sağlamanın olanaksız olduğu şimdi büyük ölçüde kabul edilir. Kimi filozoflar bunun, olağan dildeki zihinsel betimlemelerin belirsiz olması ve kesin olmaması, ne tam böyle ne de tam şöyle olması nedeniyle olduğunu düşünebilirler. O filozoflar, olağan zihinsel betimlemelerin belirli bir anlama sahip olduğu kadarıyla, bunun fiziksel terimlerle çözümleme yoluyla açıklanabileceğini düşünebilirler. Onlar, mantıksal dav- ranışçılığın tam anlamıyla doğru olmasa da (çünkü hiçbir şey tam olarak doğru değildir), *yaklaşık olarak* doğru olduğuna inanabilir- ler.

Doğrusu, bununla birlikte, mantıksal davranışçılık temelde

<sup>111</sup> Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, New York, 1963), s. 249-50.

yanlış bir görüştür. Bu, tıpkı bizim temel fiziksel dünya algımızın renkli düzlemlere dair olduğu düşünceci kadar yanlış ve ona benzer tarzdadır. Birlikte çalışıp sohbet ettiğimiz ve daha sonra zihinsel betimlemeler çıkardığımız insanları her Şeyden önce salt fiziksel betimlemeler altında algılamayız. Biz Petersen'den Şu iki yolla ayrılırız:

İlk olarak, zihinsel betimlemeler altında insanlara dair algımız, bu betimlemelerin farklı bir tür betimlemelere dayanmadığı anlamında *dolaysızdır*. Bu, somurtkan veya sevinçli biri hakkındaki algımın onun koşullarına dair bilgime dayandığını yadsımak değildir. Ancak amaç, bu bilginin verilmesiyle, *onun yüzündeki sevinci* ya da *onun duruşundaki somurtkanlığı görüyor* olmamdır. Bu Şeyleri, gördüğüm başka bir Şeyden çıkarmakta zorlanmıyorum.

İkinci olarak, pek çok parça için insan davranışının salt fiziksel betimlemelerini veremeyiz, hatta kavrayamayız. Birine önemli bir bilgi taşıdığımı ve sizin de onun nasıl bir karşılık verdiğini bilmek istediğinizi varsayın. Tüm zihinsel terimlerden kaçınarak fiziksel (geometrik ve akustik) terimlerle size o Şeyin bir betimini verdiğimi varsayın. (Elbette onun *hoşnut göründüğünü* ya da *sıkılğan konuştuğunu* söyleme hakkım yok.) Benim betimlememi anlamayacaksınız – yani, onun nasıl bir karşılık verdiğini bilmeyeceksiniz! İstediğiniz bilgiyi bu betimlemeden, yalnızca renk düzlemleri açısından odamın nasıl döşendiğini onun bir betiminden öğrenebilmenizden daha fazlasını türetemezsiniz.

Wittgenstein, bir taşın duygulara sahip olduğunu düşlemede zorluk çekmemize karşın, kıvrılan bir böceğe duyguları yüklemeye bizim açımızdan hiçbir sıkıntı olmadığına değinir ve Şunu ekler: “Bir ceset bize ağrıya tam anlamıyla ulaşılamaz görünür. – Yaşamaya karşı tutumumuz ölüme karşı olanla aynı değildir.

Bütün tepkilerimiz farklıdır.”<sup>112</sup>

Tepkiler konusundaki bu ayırımın bir kimseye doğal olarak gelmediğini varsayın. Eğer onun bilgisi büyük veya bizimkinden büyükse, bu kişinin *yanlış* olduğunu söyleyemeyiz. O kimse ağrı, bilinç veya herhangi zihinsel yüklemelerin kavramlarına bizim sahip olmamızla olmamızla *aynı tarzda* sahip olmaz. Ben onun bir kişi kavramına sahip olmadığını, en azından bizim sahip olduğumuz tarzda sahip olmadığını söylemeye eğilimliyim.

İnsanların açıklamaları, hareketleri ve söylemlerine karşı tepkilerimiz, yani doğal tutumlarımız, zihinsel kavramlarımızın bir boyutunu oluşturur. *Bu boyut, algılama, ona karşılık verme yoluyla özneye katılır.*

Mantıksal davranışçılığın iki eleştirisinden birisi, bir kişi tarafından birine zihinsel yüklemelerin yüklenmesiyle, diğeri de birinin başka kişilere zihinsel yüklemeleri yüklemesiyle ilgilidir. Yapılan ilk eleştiri, şimdiye kadar çağdaş filozoflara çok tanınık gelir, yani bir insanın kendi yönelim, düşünce ve duyguları hakkındaki ifadeleri (genellikle) onun kendi davranışını gözlemlemesine dayanmaz. Böylelikle davranışçılığın basit geniş zaman bil-diren birinci tekil kişi konusundaki psikolojik tümcelerin “içerik”iyle ilgili düşüncesi yanlıştır.

İkinci eleştiri ise daha az tanınık ve belki de tutulması daha güç olanıdır. O, davranışçılığın ikinci ve üçüncü (tekil ve çoğul) kişi psikolojik tümcelerin “içerik”iyle ilgili açıklamasına karşı çıkıştır. Davranışçı görüşe göre, bu tümceler salt fiziksel betimlemeler içeren tümcelere çevrilebilir ve bu betimleme biçiminin zihinsel betimleme biçimlerinden daha köklü olduğu anlaşılır. Doğal bir davranışçıyı, başka insanları salt fiziksel betimlemeler altında algılayan ve uygun zihinsel betimlemeler *türeten* birini

<sup>112</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Kes. 284.

düşlemeye çalıştık. Doğal davranışçı, korkmuş veya ağırlı olduklarını bildiği hâlde, insanları *korkmuş* veya *ağırlı* olarak algılamaz. Zihinsel kavramlar onun insanlara ilişkin algısında içerilmez. O kimse bir yüzü şaşırılmış veya korkulu olarak *görememiş*se, o hâlde onun yüze ait ifadelere karşı tepkilerinin bizimkiyle aynı olmadığı açıktır. Onun doğal tutumları mantıksal davranışçılığın kuramsal bakış açısına uymaması nedeniyle, normal olan dan ayrı olmasındaki tuhafılık, davranışçılığın, zihinsel kavramların gerçekten kullanıldığı doğru bir açıklama tarzı sunmadığını gösterir. Bu betimleme biçimini insanlara bile uygulayamadığımız için, salt fiziksel betimlemelerin daha köklü olduğu yönündeki davranışçı düşünce, hepten yanlıştır. Bu nedenle davranışçılık, onları hem kendimize uygularken hem de başkalarına uygularken, zihinsel kavramların bir yanlıştı anlayışına sahip olur.

## KAYNAKÇA

- Armstrong, David, *A Materialist Theory of the Mind* (New York, 1968).
- Berkeley, George, *The Principles of Human Knowledge*, ed. George Sampson, *The Works of Berkeley* (London, 1897).
- Carnap, Rudolph, "Psychology in Physical Language", *Erkenntnis*, sy. 2 (1931); *Logical Positivism*, ed. Alfred Jules Ayer (Glencoe, Illinois, 1959).
- Cook, John, "Wittgenstein on Privacy", *Philosophical Review*, c. 74, sy. 3 (1965).
- Descartes, René, *Discourse on the Method*, ed. Elisabeth S. Haldane & George R.T. Ross, *Philosophical Works* (New York, 1955).
- Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, ed. Elisabeth S. Haldane & George R.T. Ross, *Philosophical Works* (New York, 1955).
- Geach, Peter, *Mental Acts* (London, 1957).
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. Lewis A. Selby-Bigge (Oxford, 1888).
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Lewis A. Selby-Bigge (Oxford, 1902).
- James, William, *The Principles of Psychology* (New York, 1890).
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Alexander Campbell Fraser (Oxford, 1984).
- Long, Douglas Clark, "The Philosophical Concept of A Human Body", *Philosophical Review*, c. 73, sy. 3 (1964).
- Malcolm, Norman, "Behaviorism as a Philosophy of Psychology", *Behaviorism and Phenomenology*, ed. Trenton William Wann (Chicago, 1964).

- Malcolm, Norman, "Descartes' Proof that His Essence is Thinking", *Philosophical Review*, c. 74, sy. 3 (1965).
- Malcolm, Norman, "Scientific Materialism and the Identity Theory", *Dialogue*, c. 3, sy. 2 (1964).
- Malcolm, Norman, "The Privacy of Experience", *Theory of Knowledge*, ed. Avrum Stroll (New York, 1966).
- Malcolm, Norman, "Wittgenstein on the Nature of Mind", *American Philosophical Quarterly, Monograph*, sy. 4 (1970).
- Malcolm, Norman, *Knowledge and Certainty* (New Jersey, 1963).
- Mill, John Stuart, *A System of Logic* (London, 1949).
- Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, (New York, 1989).
- Place, Ullin Thomas, "Is Consciousness A Brain Process?", *British Journal of Psychology*, c. 47 (1956); *The Philosophy of Mind*, ed. Vere Claiborne Chappell (New Jersey, 1962).
- Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind* (New York, 1949).
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy* (New York, 1912).
- Shaffer, Jerome A., "Recent Work on Mind Body Problem", *American Philosophical Quarterly*, c. 2, sy. 2 (1965).
- Shoemaker, Sydney, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, New York, 1963).
- Skinner, Burrhus Frederic, *Science and Human Behaviour* (New York, 1953).
- Smart, J. Jamieson C., "Materialism", *Journal of Philosophy*, c. 60, sy. 22 (1963).
- Smart, J. Jamieson C., "Sensation and Brain Processes", *Philosophical Review*, c. 68, 1959; *Body and Mind*, ed. Godfrey N.A. Vesey (London, 1964).
- Smart, J. Jamieson C., *Philosophy and Scientific Realism* (New York, 1963).



Stace, Walter Terence, *The Theory of Knowledge and Existence* (Oxford, 1932).

Strawson, Peter Frederick, "Persons", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, eds. Herbert Feigl & Michael Scriven & Grover Maxwell (Minneapolis, 1958); *Body and Mind*, ed. Godfrey N.A. Vesey (London, 1964).

Strawson, Peter Frederick, *Individuals* (London, 1959)

Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers*, ed. Sir William Hamilton, *Works* (Edinburgh, 1858).

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (New York, 1953).

Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books* (Oxford, 1958).

