

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ali Bilge ÖZTÜRK

ÇAĞDAŞ MANTIK, MATEMATİK VE BİLGİ FELSEFELERİNDE A PRİORİ
GEREKÇELENDİRME SORUNU

Felsefe Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2017

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ali Bilge ÖZTÜRK

ÇAĞDAŞ MANTIK, MATEMATİK VE BİLGİ FELSEFELERİNDE A PRİORİ
GEREKÇELENDİRME SORUNU

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2017

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ali Bilge ÖZTÜRK'ün bu çalışması, jürimiz tarafından Sistematik Felsefe Ana Bilim Dalı
Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ	(İmza)
Üye (Danışmanı)	: Prof. Dr. Hasan ASLAN	(İmza)
Üye	: Prof. Dr. Şahin FİLİZ	(İmza)
Üye	: Doç. Dr. M. Hanifi MACİT	(İmza)
Üye	: Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY	(İmza)

Tez Başlığı: Çağdaş Mantık, Matematik ve Bilgi Felsefelerinde A Priori Gerekçeleştirme Sorunu

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 24/07/2017

Mezuniyet Tarihi : 06/09/2017

(İmza)
Yrd. Doç. Dr. Ayça BÜYÜKYILMAZ
Müdür V.

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Çağdaş Mantık, Matematik ve Bilgi Felsefelerinde A Priori Gerekçelendirme Sorunu” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eslere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Ali Bilge ÖZTÜRK



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Ali Bilge ÖZTÜRK
Öğrenci Numarası	20118603502
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan ASLAN
Tez Başlığı	Çağdaş Mantık, Matematik ve Bilgi Felsefelerinde A Priori Gereçlendirme Sorunu
Turnitin Ödev Numarası	835626843

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 219 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 07/08/2017 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 1

alıntılar dahil % 1'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

07/08/2017

(imzası)
Prof. Dr. Hasan ASLAN

İÇİNDEKİLER

ŞEKİL LİSTESİ	iii
TABLO LİSTESİ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY.....	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TEMELCİ YAKLAŞIMLAR: ANALİTİK YAKLAŞIM

1.1 Kant ve <i>A Priori</i>	21
1.2 Bolzano'da Analitiklik	36
1.3 Frege'de Analitiklik.....	39
1.4 Wittgenstein ve Analitiklik.....	43
1.4.1 Wittgenstein'da Mantık ve Matematiğin İfadeleri	45
1.4.1.1 Mantık ve Matematik İfadelerinin Dilsel Yönü	45
1.4.2 Dilin ve Dünyanın Mantığı Arasındaki İlişki	53
1.5 Rudolf Carnap ve Analitiklik	55
1.5.1 Evrenselci Dönemde Analitiklik	61
1.5.2 Hoşgörücü/Toleransçı Dönem: Sentaksta Hoşgörü İlkesi.....	64
1.5.2.1 Mantık Kalkülüsleri.....	69
1.5.2.2 Matematik Kalkülüsleri	71
1.5.2.3 Fiziksel Kalkülüsler	74
1.5.2.4 Hoşgörücü Dönemde Analitiklik.....	79
1.6 Analitik Yaklaşımın Değerlendirilmesi.....	84

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TEMELCİ YAKLAŞIMLAR: İLİMLİ RASYONALİZM

2.1. Laurence Bonjour ve İlimli Rasyonalizm.....	100
2.1.1 <i>A Priori</i> Görülerin Doğası	101
2.1.2 Rasyonalist Yorumun Savunusu.....	106
2.1.2.1 Örnekler Üzerinden Savunma	106

2.1.2.2 Diyalektik Savunma	108
2.1.3 İlimli ve Radikal Deneyimciliğin Eleştirisi	110
2.1.4 Matematik ve Mantık Yargıları	114
2.2. George Bealer ve İlimli Rasyonalizm	116
2.2.1 A Priori Görülerin Doğası	117
2.2.2 Rasyonalist Yorumun Savunusu.....	118
2.2.3 Deneyimciliğin Eleştirisi	123
2.2.4 Matematik ve Mantık Yargıları	125
2.3. Christopher Peacocke ve İlimli Rasyonalizm.....	127
2.3.1 Genelleştirilmiş Rasyonalizm Projesi.....	129
2.3.2 Mantık ve Matematik Yargıları	134
2.4 İlimli Rasyonalizmin Değerlendirilmesi	139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAĞDAŞIMCI VE DOĞALCI YAKLAŞIMLAR

3.1 Quine ve Doğallaştırılmış Epistemoloji	148
3.1.1 Doğallaştırılmış Epistemoloji Projesi.....	148
3.1.2 Deneyimciliğin İki Dogması	154
3.1.2.1 Analitikliğin Reddi	157
3.1.2.2 İndirgemeciliğin Reddi	160
3.1.3 Dogmalardan Arınmış Bir Deneyimcilik: İnanç Ağı	162
3.1.4 Mantık ve Matematik Önergeleri	166
3.2 Michael Devitt ve Doğallaştırılmış Epistemoloji.....	174
3.2.1 Doğalcı Alternatif Öncülü	176
3.2.1.1 Matematik ve Doğalcılık	176
3.2.1.2 Mantık ve Doğalcılık	178
3.2.2 İlimli Rasyonalizmin Eleştirisi: <i>A Priori</i> Gerekçliliğin Muğlaklığı	181
3.3 Doğalcı Yaklaşımın Değerlendirilmesi	185
SONUÇ	196
KAYNAKÇA.....	206
ÖZGEÇMİŞ	215

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 3.1 Doğalci-Bütüncül Bilgi Ağı Modeli	163
---	-----

TABLO LİSTESİ

Tablo 2.1 Tümel Evetleme Kavramının Doğruluk Tablosu	136
--	-----

KISALTMALAR LİSTESİ

Alm.	Almanca
İng.	İngilizce
vb.	Ve bunun gibi

ÖZET

Geleneksel olarak formel bilimler olarak değerlendirilen mantık ve matematikte epistemik gerekçelendirmenin *a priori* karakterli olduğu düşünölmüştür. Bu çalışmada, bu fikrin günümüzde ne ölçüde savunulabilir olduğu sorunu, konuya dair geliştirilen çağdaş mantık, matematik ve bilgi felsefesi yaklaşımları dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Diğer bir deyişle bu çalışma, mantıkta ve matematikte epistemik gerekçelendirmenin kaynağı sorununa dair çağdaş diyalektiği ortaya çıkarmakta, ana hatlarıyla belirginleştirme ve eleştirel bir incelemesini yapmaktadır.

Bu temelde, bu çalışmada, öncelikle, soruna dair çağdaş diyalektiğin temelde üç ekol veya gelenek oluşturmayı başarabilmiş yaklaşım etrafında geliştiği savunulmaktadır. Bunlardan birincisi mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçeliliğin mümkün ancak *a priori* bilginin mümkün olmadığını ileri süren *analitik* yaklaşım, hem *a priori* gerekçeliliğin hem de *a priori* bilginin mümkün olduğunu savunan *ilımlı rasyonalist* yaklaşım ve ne *a priori* gerekçeliliğin ne de *a priori* bilginin mümkün olduğunu ileri süren *doğalcı* yaklaşımdır. Bu çalışmada bu üç yaklaşım, üç ayrı bölümde temel argümanlarıyla birlikte incelenmiş, bu yaklaşımların birbirleri ile olan diyalektiği ortaya çıkarılmış ve her bölümün sonunda, incelenen yaklaşımlar, bu yaklaşımlara yöneltilen eleştirilerle birlikte değerlendirilmiştir.

Çalışmanın sonunda bu üç ana yaklaşım etrafındaki tartışmaların, dolayısıyla soruna dair çağdaş diyalektiğin ne yazık ki en temelde mantıksal ve matematiksel yargılara atfedilen kiplik statüsü etrafında düğümlendiği, yani soruna dair temel argümanların en başta bu konu göz önünde bulundurularak kurulduğu savunulmuştur.

Diğer taraftan epistemolojik soruşturmalar ancak fiili veya somut sorunlar göz önünde bulundurularak yapıldığında anlamlıdır. Bugün mantık felsefesi alanındaki en hararetli tartışmalar, standart mantık ile standarttan sapan mantık sistemleri (örneğin, sezgici mantık, tutarlılık ötesi mantık, vb.) arasında hangi temelde bir seçim yapılabileceğini konu etmektedir. Matematik felsefesindeki en hararetli tartışmalar ise nihai olarak matematiğin temellerine nasıl bir sistem yerleştirilmesi gerektiği ve bu sistemin seçiminde uygulamalı matematik eğilimi ile saf matematik eğilimi arasında nasıl bir seçim yapılabileceğini konu etmektedir.

Bu temelde çalışmanın sonuç bölümünde bu üç temel çağdaş yaklaşım, bu fiili ve somut sorunlar da göz önünde bulundurularak yeniden değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme sonucunda analitik yaklaşımın saf matematikle uygulamalı matematik arasında uygulamalı

matematiğe, dolayısıyla deneyimciliğe daha yakın bir orta yol teklif ettiği; ılımlı rasyonalizmin bir yandan saf matematik içinde kalırken diğer taraftan doğruluk ve gerçeklik iddiasından vazgeçmeyen bir matematik (ve mantık) metodolojisi teklif ettiği; doğalcı yaklaşımın ise matematikteki saflaşma eğilimini bir kenara bırakarak, matematiğin ve mantığın uygulamalı alanlar haline geldiği bir metodolojiyi teklif ettiği savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *A Priori*, *A Priori* Gerekçelendirme, *A Priori* Bilgi, Mantık Felsefesi, Matematik Felsefesi, Epistemoloji.

SUMMARY

**THE PROBLEM OF A PRIORI JUSTIFICATION IN CONTEMPORARY
PHILOSOPHIES OF LOGIC, MATHEMATICS AND KNOWLEDGE**

It's usually been thought that epistemic justification has an *a priori* character in logic and mathematics, which are traditionally regarded as formal sciences. In this study, the question of the extent to which this idea can be defended today is evaluated by taking into consideration the approaches from the contemporary philosophy of logic, mathematics and knowledge. In other words, this study reveals the contemporary dialectic about the problem of the source of epistemic justification in logic and in mathematics, and outlines and critically examines it.

On this basis, in this study it is primarily argued that the contemporary dialectic of the problem develops around three approaches that have succeeded in creating thought schools or traditions. The first one is the *analytic* approach, which suggests that in logic and mathematics *a priori* justification is possible, but *a priori* knowledge is not possible. The second one is the *moderate rationalist* approach, which suggests that both *a priori* justification and *a priori* knowledge are possible. The third one is the *naturalist* approach, which suggests that neither *a priori* justification nor *a priori* knowledge is possible. In this study, these three approaches are examined together with their basic arguments in three separate sections, and the dialogue between these approaches is revealed, and at the end of each chapter, the approaches examined are evaluated together with the criticism directed towards these approaches.

At the end of the study, it is argued that the debates around these three main approaches, and therefore the contemporary dialectic about the problem, were unfortunately rooted around the modal status attributed to the logical and mathematical judgements, and in this way, the basic arguments about the problem were established primarily by considering this subject.

On the other hand, epistemological inquiries are meaningful only when they are focused on actual or concrete problems. Today, the most fervent debate in philosophy of logic concerns how a choice can be made between standard logic and deviant logics (eg, intuitive logic, para-consistent logic, etc.). The most heated debates in the philosophy of mathematics ultimately address what kind of system (or theory) should be placed on the base of mathematics and how a choice may be made between *applied mathematics tendency* and *pure mathematics tendency* in the selection of this system.

On this basis, in the conclusion section of this work, these three basic contemporary approaches are re-evaluated by taking these actual and concrete problems into account. As a result of this evaluation, it is argued that the *analytic approach* offers a moderate way between pure mathematics tendency and applied mathematics tendency, which is closer to empiricist standpoint; that *moderate rationalism* offers a mathematical (and logical) methodology which, on the one hand, remains in pure mathematics while on the other hand does not give up its claim of truth and reality; and that *naturalist approach* offers a methodology in which mathematics and logic become applied areas by leaving the pure mathematics tendency behind.

Keywords: *A Priori*, *A Priori* Justification, *A Priori* Knowledge, Philosophy of Logic, Philosophy of Mathematics, Epistemology

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın hazırlanmasında bana yol gösteren, desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, ayrıca çok değerli yorum ve önerileriyle çalışmanın biçimlenmesine ve tamamlanmasına katkıda bulunan danışmanım Prof. Dr. Hasan ASLAN'a teşekkürlerimi sunarım. Eğer bu çalışmanın konuya dair literatüre bir katkısı olacaksa bu katkı her şeyden önce onun desteği sayesinde.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde akademik ve manevi desteğini esirgemeyen ve önemli yorumlarıyla çalışmaya katkıda bulunan Prof. Dr. Şahin FİLİZ ve Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Onların desteği olmasaydı bu çalışma tamamlanamazdı.

Savunma jürisindeki sözlü ve yazılı takdirkâr ifadeleri, değerli eleştirileri ve bu konu ve ilgili konuların gelecekte daha da derinleştirilmesine özendirme yönündeki teveccühleri için Doç. Dr. Muhammet Hanifi MACİT ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmanın bir de görünmeyen emektarları bulunmaktadır. Bu temelde yıllarımı kitaplığında büyüyerek geçirdiğim babam Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK'e teşekkürlerimi sunarım. Son olarak içerik ve biçim düzeltmeleri konusunda yardımını hiçbir zaman esirgemeyen ve çalışmanın ara vermeden başarıyla tamamlanması için bütün zahmeti benimle paylaşan eşim Dilek ÖZTÜRK'e de teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın bir değeri varsa sözü edilen isimlerin katkıları sayesinde. Eksiklikler bende ve benim şartlarımda aranmalıdır.

Ali Bilge ÖZTÜRK
Antalya, 2017

GİRİŞ

Epistemolojik soruşturmalar geçmişte felsefenin başlıca soruşturma turlerinden biriydi. Durum günümüzde de farklı değil. İnançlarımızı/kanaatlerimizi nasıl savunduğumuz, onlara nasıl gerekçe sağladığımız, bu gerekçeleri sağlarken hangi kaynaklara başvurduğumuz, onların hangi gerek ve yeter şartlar altında *bilgi* statüsü kazandıkları, bilgimizi nasıl bir yapıya göre dzenlendiğimiz, bilgiye neden değer verdiğimiz, bilenin bilgideki rolü gibi pek çok soru günümüzde de değerini korumakta ve hatta daha da arttırmaktadır.

Okuduğunuz bu çalışma da her şeyden önce bir epistemolojik soruşturmadır. Çalışma, kanaatlerimizi/inançlarımızı hangi kaynaklar temelinde savunduğumuz veya gerekelendirdiğimiz sorununu ele almaktadır. Ancak çalışmanın kapsamı, içeriği mantıksal ve matematiksel olan kanaatlerimizle/inançlarımızla sınırlıdır. Böylece bu çalışma mantık ve matematiğe ait yargıların gerekçeliliğinin kaynağını soruşturmaktadır.

Burada çalışmanın konusu açısından epistemolojik soruşturmaların iki temel türü arasındaki önemli farka işaret etmek gerekmektedir. şöyle ki, insanların fiilen neye bilgi dediği önemli bir konudur; ancak neye bilgi demesinin gerektiği bambaşka bir konudur. Benzer şekilde insanların bilgiyi fiilen neden değerli gördüğü bir konudur; neden değerli görmesi gerektiği farklı bir konudur. Bu tür örnekler sayıca çoğaltılabilir. Ancak, birinci türdeki sorular betimsel nitelikli olup bu nedenle *betimleyici epistemolojinin* konu alanına girerken, ikinci türdeki sorular normatif karakterli olup böylece *normatif epistemolojinin* konu alanına girmektedir. Bu çalışmada yapılan soruşturma ise betimleyici değil, normatif türde bir soruşturmadır. Böylece bu çalışma mantık ve matematik alanlarında gerekçelendirmenin fiilen hangi kaynaklar temelinde yapıldığını değil; ancak hangi kaynaklar temelinde yapılması *gerektiğini* soruşturmakta, bu normatif nitelikli soruya verilen ağdaş felsefi yanıtı ortaya çıkarmakta, bunları değerlendirmekte ve böylece sorunun çözümü açısından nasıl bir noktada olduğumuzu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu nedenle söz konusu alanlardaki fiili pratikler bu çalışma açısından ancak soruna dair ortaya koyulan çözüm önerilerinin gerçekçiliğini sınamak açısından önemli olabilir.

Çalışmanın temel sorusu, mantık ile matematik alanlarındaki gerekçeliliğin kaynaklarının *a priori* karakterli olup olmadığıdır. O halde bu çalışma bağlamında *a priori gerekçelilik* kavramı üzerine bazı notlar düşmenin faydası bulunuyor. Geleneksel olarak *a priori gerekçelilik* kavramının biri geniş kaplamlı diğeri dar kaplamlı olmak üzere iki şekilde tanımlandığı söylenebilir. Bir

kanaatin/inancın *a priori* gerekçeliliğine ilişkin geniş kapsamlı tanım, aynı zamanda negatif karakterli bir tanım olup, söz konusu inancın gerekçesinin kaynağının deneyim olmadığından daha fazlasını belirtmemektedir. Dar kapsamlı tanım ise geniş kapsamlı tanımdan farklı olarak negatif karakterli bir tanım değildir; böylece yalnızca gerekçenin hangi kaynaktan gelmediğini içermez ancak buna ek olarak hangi kaynaktan geldiğine dair bir aday da önererek (örneğin *rasyonel sezgi*) kaynağın kapsamını daraltır. Bu çalışmada ise *a priori* gerekçelilik kavramı geniş kapsamlı anlamda, böylece kaynağı deneysel karakterli olmayan her tür gerekçelilik olarak anlaşılmaktadır.

Bir kişinin ne zaman gerekçe sahibi olduğu konusu, temel epistemik hedefin ne olduğu konusuyla doğrudan ilişkilidir. Diğer taraftan bu çalışmada temel epistemik hedefin ne olduğu konusuna dair herhangi bir sınırlandırma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada ele alındığı şekliyle doğruluğa dair delil sunmak bir gerekçelendirme biçimi olduğu gibi kullanışlılığa/yararlılığa dair delil sunmak da bir gerekçelendirme biçimidir. Bu çalışma açısından önemli olan şey, mantığa ve matematiğe ait bir ifadeyi gerekçelendirmek ister onların doğruluğunu göstermek olarak anlaşılın ister onların yararlılığını veya belki de kullanışlılığını göstermek olarak anlaşılın, söz konusu bu gerekçelendirmenin kaynağının deneyim dışı olup olmamasıdır.

Son olarak bu çalışmada, mantık ile matematiğin gerekçeliliğinin/güvenceliliğinin kaynağına dair bütün felsefe tarihi boyunca ortaya koyulan yaklaşımlar değil, yalnızca çağdaş yaklaşımlar değerlendirmeye alınmıştır. Burada “çağdaş” sözcüğünden özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya koyulan yaklaşımlar anlaşılmalıdır. Bunun en temel nedeni ise bu dönemden itibaren hem mantık hem de matematik dünyasının, geçmişteki düşünürlerin pek de tanışık olmadığı türden epistemolojik sorunlara yol açan bir dönüşüme uğramış olmasıdır ve çalışmamızın konusu açısından bu dönüşümün ana hatları hakkında bazı noktalara değinmek gerekmektedir.

Öncelikle şu kolayca gözlemlenebilecek bir durumdur ki bu dönemlerden itibaren, pek çok bilim dalında görülebileceği gibi, matematikçiler arasında da bir mesleki örgütlenme ve kurumsallaşma süreci hız kazanmıştır. Bu bağlamda ilki 1897 yılında yapılan ve o dönemden itibaren her dört yılda bir gerçekleştirilmekte olan Uluslararası Matematikçiler Kongresi’ne ve buna ek olarak 1919 yılında kurulan Uluslararası Matematik Birliği’ne işaret edilmelidir. Bu tür göstergeler artık günümüzde neyin anlamlı veya anlamsız bir matematiksel hipotez olduğunu belirleyen, gelecekte çözülmesi talep edilen matematik sorularını belirleyen ve en önemlisi bilim içi hassasiyetlerini veya matematik kuramlarından beklentilerini daha yakından tartışabilen bir

matematik dünyasından bahsedebileceğini göstermektedir. Bu elbette yeni bir epistemolojik durumdur ve gerekçelendirmenin kaynağı sorunu hakkında iyi bir yanıt, çağdaş dönemin beraberinde getirdiği bu durumu kısmen de olsa göz önünde bulundurabilmelidir.

İkinci olarak yine bu dönemlerden itibaren matematik ile mantığın temel sistemleri de değişmeye başlamıştır. Örneğin matematiğin en genel geçer ortak temeli (İng. *the most common foundation of mathematics*) olan sistemi, bir geometri sistemi olan Öklid geometrisi olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine günümüzde birbirine rakip pek çok küme kuramından biri olan birinci seviye Zermelo-Fraenkel küme kuramı (ZF) bu niteliğe erişmiştir (Shapiro, 1991: 250-251; Bowers ve Kalton, 2014: 31; Hasan ve Tahar, 2015: 33). Gelecekte de bu en temel matematik sisteminde, bu sisteme yeni aksiyomlar ekleme yoluyla veya başka bir sistemin bütünüyle bu sistemin yerine geçmesi yoluyla bir takım dönüşümler beklenebilir. Ancak böyle bir dönüşüm gerçekleşecekse bu elbette epistemolojinin soruşturma alanına giren belirli kaynaklar temelinde yapılacaktır. Mantıkta ise yine bu tarihlerden itibaren hem sembolikleşme hem de mekanikleşme artmış, mantığın en temel ve standart sistemi Aristoteles'in kıyas mantığı olmaktan çıkıp zaman içinde önermeler mantığı ve *birinci seviye mantık* (veya *birinci seviye yüklem mantığı*) haline gelmiştir¹. Kalan mantık sistemleri ise bu iki sistem tarafından belirlenen standart mantık çerçevesini, ya (bir takım ek operatörler ve bu operatörlere dair semantik ve sentaktik kurallar yoluyla) tamamlayan/bütünleyen sistemler (örn. kiplik mantığı) ya da bu standart mantık çerçevesini reddeden *standart mantıktan sapan mantık* sistemleri (İng. *deviant logics*) (örn. sezgici mantık, çok-değerli mantık, vb.) olarak anlaşılmaya başlamıştır (Gensler, 2010: 361). Böylece mantıkta da tamamlayıcı/bütünleyici mantıkların ne kadar meşru olduğu, standart mantığın standart olmayan sistemlere karşı nasıl savunabileceği veya bu standart ve standart olmayan sistemler arasında hangi temelde bir seçim yapılabileceği gibi bir takım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu tür sorunlar elbette geçmişteki mantıkçı ve matematikçilerin pek de tanışık olmadığı yeni epistemolojik sorunlardır ve gerekçelendirmenin kaynağı sorununa dair iyi bir yanıt, bu tür çağdaş sorunları da belirli ölçülerde dikkate almalıdır. Çünkü epistemolojik soruşturmalar, her şeyden önce fiili epistemolojik sorunlara çözümler üretme gayesiyle yapıldığında anlamlıdır.

Diğer taraftan çağdaş dönemin beraberinde getirdiği ve bu nedenle geçmişteki düşünürlerin pek de tanışık olmadığı yeni epistemolojik durumlardan belki de en önemlisi, yine 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak matematikte hızlanan *saflaşma* eğilimidir. Çağlar boyunca matematik,

¹ José Ferreirós'un (2001) çalışmasında bu dönüşüm hakkında geniş bir incelemeye ulaşılabılır.

doğa bilimlerinde bir şekilde karşılığı/uygulaması olan matematiksel nesnelere hakkında işlemler sürdürürken, söz konusu dönemden itibaren matematikçiler üçten fazla boyuta sahip uzaylardan (örn. n-boyutlu uzaylar) bahseden veya birbirinden farklı büyüklüklerdeki sonsuzluklardan bahseden (örn. Cantor'un sonluötesi sayıları) veya doğa bilimlerinde, böylece empirik soruşturmalarda pek de karşılığı olmayan başka matematiksel nesnelere bahseden kuramlar geliştirmeye başlamıştır. Dolayısıyla matematiksel doğruluk ve matematikte gerekçelendirmenin kaynağı sorunu daha karmaşık bir hale gelmektedir. Örneğin günümüzde doğa bilimlerinde uygulama alanı bulması pek de mümkün görünmeyen matematiksel nesnelere hakkındaki kuramların doğruluğunun nasıl bir kaynak temelinde gerekçelendirilebileceği çağdaş bir sorundur.

Mantıkta ve matematikte gerekçeliliğin kaynağı sorunu bu tür fiilli epistemolojik sorunlarla bir arada düşünüldüğünde oldukça karmaşık bir sorunlar yumağı haline gelmektedir. Bu bakımdan tekrar belirtmek gerekiyor ki bu çalışmada soruna dair yalnızca çağdaş ve gelenek veya ekol oluşturmayı başarabilmiş yaklaşımlar değerlendirilmeye alınmıştır. Bu yaklaşımlar ise sırayla mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçeliliğin mümkün olduğunu ancak *a priori* bilgidan bahsedilemeyeceğini ileri süren *analitik yaklaşım*, mantıkta ve matematikte hem *a priori* gerekçeliliğin hem de *a priori* bilginin mümkün olduğunu ileri süren ılımlı rasyonalist yaklaşım, son olarak mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçeliliğin de *a priori* bilginin de mümkün olmadığını savunan doğalcı yaklaşım olarak sıralanabilir. Bu çalışmada bütün bu yaklaşımlar müstakil bölümlerde incelenmiş ve her bölümün sonunda ilgili yaklaşımlar diyalektik bir değerlendirmeden geçirilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise bu yaklaşımlar bu tür çağdaş sorunlar göz önünde bulundurularak ek bir değerlendirmeden daha geçirilmiş, sonuçlar sıralanmıştır.

Yaklaşımların incelenmesine geçilmeden önce *epistemik gerekçelendirme* kavramının bir miktar sıkıntılı bir kavram olduğunu, çünkü tek boyutlu bir kavram olmadığını, gerekçelendirmenin doğasına veya nasıl kavranılması gerektiğine dair farklı yaklaşımlar olduğunu da not etmek gerekmektedir. Bu nokta şu açıdan önemlidir ki, bu çalışmada *a priori* gerekçelilik kavramı çerçevesinde ele alınan çağdaş yaklaşımlar yalnızca *a priori* kavramına karşı tutumlarına göre değil, aynı zamanda gerekçeliliğin doğasına dair tutumlarıyla da birbirinden farklılaşmaktadır. Bu bakımdan söz konusu yaklaşımları incelemeye geçmeden önce epistemik gerekçelilik/güvencelik/haklılık kavramlarıyla bir şekilde ilgisi olan bazı epistemolojik sorunlar ve kuramlara değinmenin gerekliliği bulunmaktadır.

Düşüncelerimiz/kanaatlerimiz/inançlarımız biri diğer inançlarımızla diğeri de dünya ile olmak üzere iki farklı ilişki içinde bulunur. Bilgi kuramcıları geleneksel olarak inançlarımızın diğer inançlarımızla ilişkisini *çıkarımlı* bir ilişki olarak ele alırken, dünya ile ilişkisini ise *nedensel* bir ilişki olarak düşünmüştür. Bilgi kuramcısı Michael Devitt'in de belirttiği gibi belirttiği gibi, “[b]ir kişinin düşüncelerinin içeriği belli bazı ilişki özellikleriyle kurulur: “İçsel” olanlar, düşünceler arasındaki çıkarımlı ilişkileri içerir ve “dışsal” olanlar dünya ile olan belirli doğrudan nedensel ilişkileri içerir” (2011: 24).

İnançlarımız ile dünya arasında *nedensel* ilişki iki bağlamda tartışılabilir: (1) *p* gibi bir dünya olgusu, *p* gibi bir inancımızın oluşmasına kaynaklık edebilir ve (2) *p* gibi bir dünya olgusu, *p* gibi bir inancımızın doğrulanmasını veya gerekçelendirilmesini sağlayabilir.

İnançlarımız, dünya ile ilişkisi dışında, önceden de belirtildiği gibi diğer inançlarımızla da çıkarımlı nitelikli bir ilişki yumağına sahiptir. Örneğin bir kanaatimiz/inancımız sahip olduğumuz başka bir kanaatler kümesinin tümdengelimli (İng. *deductive*), tümevarımlı (İng. *inductive*) veya dışaçekimli (İng. *abductive*) sonucu olabilir. Eklemek gerekiyor ki, inançlarımızın arasındaki çıkarımlı ilişki de tıpkı inançlarımızın dünya ile ilişkisinde olduğu gibi iki farklı bağlamda tartışılabilir. Örneğin (1) *p* gibi bir inancımız *q* gibi bir inancımızın oluşmasını çıkarımlı olarak sağlayabilir. (2) *p* gibi bir inancımız *q* gibi bir inancımızı çıkarımlı olarak doğrulayabilir veya gerekçelenmesini sağlayabilir.

Şimdi, burada epistemik gerekçelilik kavramıyla ilgili ortaya çıkan bir sorun, bir inanç ile başka bir inanç veya bir inanç kümesi arasında kurulan gerekçelendirme bağlantısının normatif anlamda hangi şartlar altında kurulduğu sorunudur. Bu sorunu anlamak için bir kişinin *p* gibi bir iddiasını destekleyen *K* gibi bir inanç kümesine sahip olduğunu ve bu kümenin *p* ile bir tümdengelimli ilişki içinde bulunduğunu varsayalım. Örneğin *p* iddiası tikel evetleme kıyası (İng. *disjunctive syllogism*) kuralı² kullanılarak *K* doğru inanç kümesinden türetilmektedir:

K_1 : Bu bilgisayardaki hata donanımından veya yazılımından kaynaklanmaktadır. ($P \vee Q$)

K_2 : Hata bilgisayarın donanımında değildir. ($\neg Q$)

$\therefore p$: Hata bilgisayarın yazılımındadır. (P)

Böylece *p*, *K*'dan tümdengelimli olarak çıkmaktadır. Diğer taraftan kişinin yalnızca *p* iddiasına dayanak sağlayan böyle bir inanç kümesine sahip olması sonucu kişinin söz konusu *p* inancı hakkında gerçekten gerekçe sahibi olduğu veya *p* konusunda *haklı* olduğu veya *p*'nin bilgi

² Önermeler mantığında ($P \vee Q$) ve $\neg Q$ durumunun, P 'yi gerektirdiğini belirten çıkarım kuralı.

statüsünde olduğu savunulabilir mi? Diğer bir deyişle aşağıdaki şekilde ifade edilebilecek genel bir epistemolojik ilkeye ulaşabilmek mümkün müdür?

- \bar{O} öznesi p inancına dair çıkarım yoluyla gerekçe sahibidir: (1) \bar{O} öznesi bir K doğru inancına veya bir doğru inanç kümesine sahipse ve (2) K 'nın doğru olması p 'nin doğru olmasını gerektiriyorsa.

Bazı düşünürler epistemik gerekçelilik kavramının, yalnızca güvence sahipliği olmadığını, güvencelik bağlantısının oluşmasına dair kişinin kendi öznel çerçevesinden katılımına da işaret eden bir kavram olduğunu düşünür. Böylece bu düşünürler gerekçelilik ve bilgi gibi kavramların tanımlanmasına dair bazı normatif hassasiyetlere sahiptir. Söz konusu bu tutum F. S. M. Öztürk tarafından şu şekilde tespit edilmiştir:

Çoğu filozof, bilginin bilenden belirli öznel katkılar gerektiğini savunur ve onlara göre işte tam bu noktada gerekçelendirme kavramı devreye girer. Gerekçelendirme kavramına düzenleyicilik, yönlendiricilik ve rehberlik gibi normatif roller yüklemeye çalışılmasının asıl nedeni, bilgi için bilenden beklenen subjektif katkının içerik ve sınırını belirleme isteğidir. Fakat inançları için içsel anlamda farkında olduğu veya olabileceği *iyi nedenlere* sahip olmak, sahip olduğu neden ve delillerin etki ve gücünü tartabilmek, (...) ve benzeri aktiviteler, bilgi için bilenden beklenen subjektif katkılar olarak belirlendiği zaman, [bilginin] gerekçelendirme elementine birtakım normatif roller yüklemek kaçınılmaz olacaktır. (2011: 243-244)

Benzer şekilde Noah Lemos bu kaygıları taşıyan filozoflar hakkında şu tespiti yapar:

(...) bazı filozoflar, epistemik gerekçelendirme ile epistemik sorumluluk arasında bir ilişkinin olduğunu varsayar. Bu filozoflar tarafından bazen, epistemik olarak gerekçeli olmanın yalnızca epistemik olarak sorumlu biçimde inanmak olduğu ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre \bar{O} öznesinin p inancı gerekçelidir ancak ve ancak \bar{O} , p 'ye epistemik olarak sorumlu biçimde inanıyorsa (Lemos, 2007: 110-11).

Böylece görülebileceği gibi bazı düşünürler, bir bilen öznenin p gibi bir kanaatine/inancına dair gerekçeye sahip olduğunu iddia edebilmesi veya bu inancın bilgi statüsünde sayılabileceğini iddia edebilmesi için bu inancı gerekçelendirdiği unsurların inancını doğru kıldığına dair *içsel* anlamda, *a priori* bir farkındalık sahibi olmasını ve böylece gerekçeliliğe öznel çerçeveden katkı sağlayarak inancının sorumluluğunu alabilmesi gerektiğini, epistemik gerekçeliliğin bilen öznenin bu ve benzeri ödev ve sorumluluklar gerektirdiğini düşünür. Böyle bir tutum elbette *epistemik gerekçeliliği* kavramının bir yoludur ve onu bu şekilde kavrayanlar günümüzde *epistemik içselci* (İng. *epistemic internalist*) olarak adlandırılmaktadır. İçselciler, bilen öznedeki böyle bir içsel ve *a*

priori tarzda farkındalık şartı aramayan *epistemik dışsalcılardan* (İng. *epistemic externalist*) ayrılmaktadır³.

Şimdi, içselci yaklaşımın epistemik gerekçelilik kavramına dair normatif hassasiyetlerini anlamak ve bu yaklaşımın dışsalcı yaklaşımdan farkını daha iyi görebilmek için bir örnek olarak yukarıda sözü edilen “çıkarmıla gerekçelendirme” analizi, belki de şu şekilde ifade edilebilecek üçüncü bir gerek şart ekleme yoluyla genişletebilir:

- “(3) Ö öznesinin kendisi de K ’nın doğru olmasının p ’nin doğru olmasını gerektirdiğinin içsel anlamda farkındaysa”

veya

- “(3) Ö öznesinin kendisi de K ’dan p ’ye doğru yaptığı çıkarımın (ayrık çıkarımı) bilmenin iyi bir yolu olduğunun içsel anlamda farkındaysa”.

Epistemik dışsalcı yaklaşıma gelindiğinde ise bu yaklaşım bazı rasyonel gerekçeler temelinde, bu üçüncü şartta ifade edilen türden bir içsel farkındalık şartının epistemik gerekçelilik açısından gerekliliğini kabul etmez ve böylece bu yaklaşım birinci ve ikinci şartın sağlanmış olmasını, bir kişinin inancına dair çıkarım yoluyla gerekçe sahibi olduğunu kabul etmek için yeterli görür. Bu rasyonel gerekçelerden belki de en güçlüsü, anılan türden bir şartın, örneğin *ayrık çıkarımı* ve benzeri tümdengelimli veya tümevarımlı bir çıkarımın iyi bir çıkarım olduğuna dair içsel bir *iyi nedene* sahip olmanın, herkes tarafından, örneğin çocuklar ve yeterince sofistike olmayan yetişkinler tarafından sağlanamayacağıdır. Ancak yine de onların çoğu zaman, yaptıkları çıkarımın epistemik hesabını veremeseler bile, iyi birer çıkarım yaptığı kabul edilebilir. Dahası bazı gelişmiş hayvanların dahi doğal yaşamda, her ne kadar yaptıkları çıkarımın epistemik hesabını veremeseler dahi iyi çıkarımlar yapabildikleri gözlenebilir (Bonjour, 2010a: 365).

³ Çoğu filozofu içselci tavrı savunmaya iten temel motivasyon, Laurence Bonjour’nun (2010a: 364)’te ifade ettiği gibi (ve F. S. M. Öztürk ile Lemos’ın yukarıda alıntılanan metinlerindeki tespitlerine paralel şekilde), “(...) epistemik gerekçelendirmenin inanan kişinin bilişinde inancını doğru kılan bir nedene sahip olması gerektiği fikridir”. Bu temel fikrin sağladığı motivasyonun sonucu olarak, bir gerekçelendirme kuramının içselci standartları sağladığını ileri sürmek için, kuramın şu yeter şartı öngörüp öngörmediğine dikkat edilmelidir: “(...) verili bir kişi için bir inancın epistemik olarak gerekçeli olmasını sağlayan bütün unsurlar, bu kişi tarafından *bilişsel olarak erişilebilir*, [veya] bilişsel perspektifinde *içsel* olmalıdır (...)”. Bilen öznenin, p gibi bir inancını gerekçelendiren unsurların bu kişi tarafından *bilişsel olarak erişilebilir* olmasının değerlendirilmesi bakımından içselciliğin biri güçsüz ve diğeri güçlü olmak üzere iki farklı biçiminin olduğu ileri sürülebilir. İçselciliğin güçlü biçimi, bilen öznenin p inancını gerekçelendiren unsurların kendisi tarafından *bilişsel olarak erişilebilir* olmasını, kişinin “bu unsurların fiilen farkında olması” biçiminde yorumlarken, içselciliğin zayıf biçimi *bilişsel olarak erişilebilirliği*, kişinin bu unsurların fiilen farkında olmasa bile en azından “dikkatini düzgün biçimde bu unsurlara odakladığında bu unsurların farkında olabilmesi” biçiminde yorumlar (Bonjour, 2010a: 364). Buna karşıt olarak *epistemik dışsalcı* yaklaşım, bilen öznenin p inancının gerekçeli (veya rasyonel) sayılabilmesi için, bu inancı gerekçelendiren gerekçelendirici unsurların en azından bazılarının kişi tarafından bilişsel olarak erişilebilir olması gerektiği şartını ortadan kaldırır ve böylelikle bu unsular, öznenin bilişsel çerçevesine göre *dışsaldır*.

Yine de bu noktada şunu sorgulamak gerekiyor: Tipik olarak düşünürleri epistemolojik soruşturmalar yapmaya yönlendiren *bilen özne*, herhangi bir kişi değil, bilgiyi bizzat üretenler, yani belirli bir bilimde veya kuramsal disiplinde uzman olan kişilerdir. Dolayısıyla epistemik içselcilerin beklediği türden bir öznel katılımı çocuklardan veya yeterince spesifik olmayan yetişkinlerden beklesek bile, en azından belirli bir bilimde uzman olan kişilerden beklemek doğal bir yaklaşımdır. Peki, böyle bir durumda söz konusu içselci şartta ısrar etmenin beraberinde getirebileceği başka sıkıntılar olabilir mi?

Ortaya çıkabilecek belki de en büyük sıkıntı, yüz yıldan fazla süre önce Lewis Carroll tarafından dile getirilmiştir. Sıkıntı kısaca şu şekilde ifade edilebilir. Çıkarım yoluyla gerekçelilik bağlantısının epistemik içselcilerin talep ettiği türden bir üçüncü şartı gerçekten gerektirdiğini varsayalım. Böylece Ö gibi bir öznenin p inancına dair çıkarım yoluyla gerekçe sahibi olması için, p 'yi doğru kılan bir K doğru yargılar kümesine sahip olması yetmez, buna ek olarak kişi " K doğrudurken p doğrudur" şeklinde ifade edilebilecek bir içsel farkındalığı işaret eden I inancına da sahip olmalıdır. Peki, böyle bir durumda p 'yi gerekçeli kabul edebilmek için I gibi bir inanca gerçekten gerek varsa, neden kişinin I inancı için de daha üst bir gerekçeye sahip olması gerektiğini ileri sürmeyelim? Benzer şekilde, kişinin neden şu şekilde ifade edilebilecek bir inanca da sahip olması gerektiğini düşünmeyelim: " K ve I doğru iken p doğrudur". Dahası bu sürecin sezgisel olarak sonsuza dek sürdürülebileceği düşünüldüğünde, bu üst gerekçeler arama sürecini nasıl bir epistemolojik olarak keyfi olmayan noktada durdurmak gerekir?⁴ İşte söz konusu bu sorun, çıkarımla gerekçelendirme sürecine dair içsel farkındalık şartında ısrar etmenin beraberinde getirebileceği en temel sıkıntıdır ve epistemik gerekçeliliği bu çerçeveden anlayan düşünürler bu tür sorulara da bir yanıt verebilmelidir⁵.

⁴ Bu sorun Lewis Carroll'ın, Achilles ve Tosbağa şeklinde iki karakter arasında geçen eğlenceli bir diyalog olarak hazırladığı "Tosbağa Achilles'e ne dedi?" (1895) makalesinde şöyle ortaya koyulur. Achilles A ve B şeklinde işaret edilebilecek iki öncül temelinde yapılan bir tündengelemlim çıkarımın sonucu olan Z sonucunu Tosbağa'nın kabul etmesinin zorunlu olduğunu ileri sürer. Diğer taraftan Tosbağa sonucu kabul etmek zorunda olmadığını belirtir ve bu *mantıksal gerektirme* bağıntısının doğruluğundan kuşku duyar. Achilles bu noktada anılan iki öncüle, şu şekilde ifade edilebilecek bir öncülü daha ekler: (C) "A ve B, Z'yi mantıksal olarak gerektirmektedir". Bunun ardından Tosbağa Z sonucunu kabul etmek zorunda olmadığı konusunda ısrar etmeye devam eder ve bu yeni kurulan gerektirme bağıntısının doğruluğundan kuşku duyar. Achilles, bu noktada yeni çıkarımın üç öncülüne şu şekilde ifade edilebilecek yeni bir öncül ekler: (D) "A ve B ve C, Z'yi mantıksal olarak gerektirmektedir". Ancak Tosbağa Z sonucunu kabul etmek zorunda olmadığı konusunda yeniden ısrar eder ve bu yeni mantıksal gerektirme bağıntısının doğruluğundan kuşku duyar. Achilles çıkarıma yeni öncüller eklemeye fakat Tosbağa Z sonucunu kabul etmek zorunda olmadığı konusunda direnmeye devam eder.

⁵ Bilgi kuramcısı David Fumerton, son zamanlarda bazı içselcilerin Lewis Carrol tarafından ortaya koyulan bu sorunu da dikkate alarak çıkarımlar konusunda içselcilikten vazgeçtiği gözlemini şu ifadelerle paylaşır: "(...) çıkarımlar konusunda içselciliğin şu günlerde pek popüler olmadığını ileri sürmek abartı olmaz. Çıkarımlı olmayan gerekçelendirmenin, bu gerekçelendirmeyi oluşturan unsurlara en azından potansiyel [bilişsel] erişimi gerektirdiği

Burada şunu not etmek gerekmektedir ki epistemik içselcilik ve dışsalcılık tartışmasının ve böylece epistemik gerekçeliliği kavramının bu iki yolunun buradaki sunumu yalnızca inançlarımızın birbirleriyle ilişkileri temelinde oluşan çıkarımla gerekçelendirme ilişkisi bağlamında yapılmıştır. Ancak tartışma bu bağlamı hayli aşan ve kişinin duyu algısı ile bellek/hatırlama temelli inançlarının gerekçelendirilme süreci, bilen öznenin bilişsel çerçevesinin sınırları, öznenin inançlarını gerekçelendirmesini sağlayan bilişsel unsurlara *ayrıcılık* erişiminin sınırları ile bu erişimin gerekçelendirme sürecindeki rolü ve bunun gibi sorunları konu eden çok geniş bir üst tartışma literatürünü ihtiva etmektedir⁶. Söz konusu tartışmanın bu çalışma açısından önemi ise daha önce de belirtildiği gibi, mantığa ve matematiğe ait yargıların gerekçesinin *a priori* olup olmadığına dair bu çalışmada incelenecek söz konusu yaklaşımların yalnızca *a priori* kavramına değil, aynı zamanda gerekçeliliğin doğasına dair kavrayışlarına göre de birbirinden farklılaşmış olduğudur. Bu bağlamda bu çalışmada incelenecek ikinci yaklaşım olan ılımlı rasyonalizmin *epistemik gerekçelilik* anlayışının ilgili bölümde de görülebileceği gibi içselci nitelikte olduğunu, bu içselci nitelik bir kenara bırakıldığında yaklaşımın tam olarak anlaşılamayacağı görülecektir. Diğer taraftan bu çalışmada incelenecek birinci yaklaşım olan analitik yaklaşım ve üçüncü yaklaşım olan doğalcı yaklaşım, gerekçeliliğin doğasına dair bu türden bir tartışmayı göz önünde bulundurmadan geliştirilmiştir denilebilir.

Yine epistemik gerekçeliliğin doğasına dair bu çalışmanın konusu açısından düşülmesi gereken ikinci önemli bir not, kanaatlerimiz/inançlarımız arasındaki gerekçelendirici ilişkinin tek yönlü bir bağlantı olarak mı, yoksa çift yönlü bir bağlantı olarak mı anlaşılması gerektiği hakkındadır. Bu konuya dair çeşitli yaklaşımlar, gerekçeliliğin ve bilginin yapısına dair çeşitli modelleri beraberinde getirmektedir ve sonraki bölümlerde görüleceği gibi bu çalışmada ele alınan sorunlara dair çağdaş yaklaşımlar birbirlerinden epistemik gerekçeliliğin ve bilginin yapısı sorunu etrafında da ayrışmaktadır. Şimdi, bu noktayı anlamak için yukarıda anılan tartışmalı *çıkartım yoluyla gerekçelilik* ilkesini yeniden hatırlamakta fayda bulunuyor.

görüştüne sıcak bakan filozoflar dahi, çıkarımlı gerekçelendirmede öncüller ile sonuç arasındaki bağlantıya [bilişsel] erişimin gerektiği görüşünden kaçınmaktadır” (Fumerton, 2006: 101). Diğer taraftan yine de belirtmek gerekiyor ki Fumerton’ın bu tespiti doğru olsa bile, içselcilerin bu tezlerini gerçekten bilim uzmanları veya bilim adamları açısından da savunmaktan vazgeçtiğini gösteren bir gösterge bulunmamaktadır.

⁶ Tartışmanın boyutları ve ayrıntılı sunumları için (Audi, 2011: 272-77; Bonjour, 2010a; Lemos, 2007: 108-17), içselcilik ve dışsalcılığın türleri ile bu farklı türlerdeki kuramların çeşitli epistemik durumlara nasıl uygulandığının ayrıntılı bir sunumu için (Fumerton, 2006: 54-99; 2010) ve tartışmadaki en güncel gelişmeler için (Bonjour, 2010b) görülebilir.

- \bar{O} öznesi p inancına dair çıkarım yoluyla gerekçe sahibidir: (1) \bar{O} öznesi bir K doğru inancına veya bir doğru inanç kümesine sahipse ve (2) K 'nın doğru olması p 'nin doğru olmasını gerektiriyorsa.

Bu tartışmalı epistemolojik ilkeye dair birinci sıkıntı, K ile p arasındaki çıkarımlı ilişkinin iyi kurulup kurulmadığına dair içsel farkındalık şartının gerekliliği idi. Ortaya çıkabilecek ikinci bir sıkıntı ise p 'yi gerekçelendiren K 'nın doğruluğunu nereden bildiğimiz, yani K 'nın üst gerekçesidir. Ancak böyle üst gerekçenin varlığı bir defa sorgulandığında, bu durum söz konusu üst gerekçenin de kendi üst gerekçesini sorgulamayı beraberinde getirir. Böylece sezgisel olarak bu üst gerekçeler arama sürecinin sonsuza kadar devam ettirebilip ettirilemeyeceği, daha geniş bir ifadeyle her kanaat/inanç veya belki de bilgi için, ondan epistemolojik olarak daha öncelikli ve ayrıcalıklı başka bir kanaat/inanç veya bilgiye sahip olup olamayacağımız biçiminde başka bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede epistemolojide *sonsuz gerileme argümanı* olarak bilinen ünlü bir argüman, bir kanaatin/inancın ancak ondan daha öncelikli ve ayrıcalıklı başka bir inanç yoluyla gerekçelendirilebileceği şeklindeki bir kabulün, tek bir inancı gerekçelendirebilmek için dahi sahip olunması gereken gerekçenin sonsuza kadar devam eden bir gerekçeler zinciri olduğu şeklindeki bir sonuca götürdüğünü ileri sürer. Bu argümanın teknik ve mantıksal bir analizini yapmak bu çalışma açısından pek gerekli olmasa da yine de Oliver Black'in (1988: 421)'deki ayrıntılı analizi ve John F. Post'un bu analize dair (2010: 448)'deki sunumu üzerinden argümanın analizi şu şekilde ortaya koyulabilir. (Ax) fonksiyonunu “ x gerekçeli bir inançtır” ve $(x\dot{I}y)$ ikili bağıntısı “ y , x 'i gerekçelendirir” olarak yorumlanırsa:

1. $(\forall x)[Ax \rightarrow \exists y(Ay \wedge x\dot{I}y)]$ // Her x için, x eğer gerekçeli bir inançsa öyle bir y vardır ki y gerekçeli bir inançtır ve y , x 'i gerekçelendirir. Diğer bir deyişle bir inancı ancak başka bir gerekçeli inanç gerekçelendirebilir.
2. $(\exists x)Ax$ // En az bir inanç gerekçelidir. Diğer bir deyişle bilgiye veya gerekçeli inançlara sahip olunamayacağını savunan şüpheli yaklaşım yanlıştır.
3. $(\forall x)\neg(x\dot{I}x)$ // Gerekçelendirme ilişkisi irrefleksif bir ilişkidir; diğer bir deyişle hiçbir inanç kendi kendini gerekçelendiremez.
4. $(\forall x)(\forall y)(\forall z)[(x\dot{I}y \wedge y\dot{I}z) \rightarrow (x\dot{I}z)]$ // Her x , y ve z için, eğer y , x 'i gerekçelendirirse ve z de y 'yi gerekçelendirirse, z , x 'i gerekçelendirmiş olur. Diğer bir deyişle epistemik gerekçelendirme geçişli (İng. *transitive*) bir ilişkidir.

Sonsuz gerileme argümanı, bu dört epistemolojik öncülü doğru kabul etmenin, şu şekilde ifade edilebilecek bir sonucu da doğru kabul etmeyi gerektirdiğini ileri süren argümandır:

5. d bir dizi ve t bir pozitif tam sayı için:

$(\exists d)[\text{Sonsuz}(U(d)) \wedge (\forall t)(t \in \mathbb{N}(d) \rightarrow \text{Adt} \wedge \text{Adt}+1 \wedge \text{dt} \rightarrow \text{dt}+1)]$ // Öğelerinin hepsinin gerekçeli bir inanç olduğu ve bu öğelerin ardıllarıyla gerekçelendirme ilişkisinin bulunduğu bir sonsuz dizi vardır. Diğer bir deyişle, yukarıdaki dört öncül doğru ise tek bir inancı gerekçeli kabul edebilmek için, birbirini gerekçelendiren ve sonsuza kadar geriye giden bir gerekçeler zincirinden bahsetmek gerekir (böylece bu sonuç, inançlarımızın gerekçelerinin sonsuza dek geriye doğru oluşturulabileceğini de ima eder).

Epistemik gerekçeliliğin ve bilginin yapısı konusu açısından da çok önemli olan ünlü *sonsuz gerileme sorununa* gelindiğinde ise bu sorun, bu argüman geçerli kabul edildiğinde, ki geleneksel olarak geçerli kabul edilmiştir, ulaşılan bu sonucun doğru olup olmadığını, doğru değilse bu sonuca ulaşma yolunda hangi öncülde hata yapıldığını belirleme sorunudur. Sözü edilen sorun hakkında ise her biri epistemik gerekçeliliğin ve bilginin yapısının nasıl anlaşılması gerektiğine dair çeşitli yaklaşımlar olan ve *sonsuzcu*, *şüpheci*, *temelci* ve *bağdaşımci* yaklaşımlar olarak kendini gösteren bazı yaklaşımlar mevcuttur. Şimdi bunları kısaca incelemenin faydası bulunuyor.

Sözü edilen yaklaşımlardan *sonsuzculuk* (İng. *infinetism*) adlı birinci yaklaşım hem bu dört öncülü hem de sonucu kabul eden tek yaklaşımdır. Böylece bu yaklaşıma göre belirli bir inanç, fiili veya olası anlamda sonsuz sayıda tekrar etmeyen bir inançlar zinciri yoluyla gerekçelendirilebilir. Ancak bu yaklaşım düşünce tarihinde, çağdaş düşüncedeki bir iki temsilcisi dışında⁷, hemen hemen hiç taraftar bulmamıştır. Şüpheci yaklaşım ise doğal olarak ikinci öncülü, böylece gerekçeli inançların veya bilginin imkanını reddettiğinden dolayı, bu argümanın sonucunu da reddeder⁸. Ancak şüphencilik de tıpkı sonsuzculuk gibi düşünce tarihinde kaçınılan bir yaklaşım olmuştur.

⁷ Bu yaklaşımın günümüzdeki en ünlü savunucusu olan Peter Klein (1999; 2005)'te bu görüşü çeşitli eleştirilere ve bilginin yapısına ilişkin diğer kuramlara karşı savunmuş ve dahası Klein (2005: 138)'de insan aklı gibi sonlu olarak değerlendirilen bir aklın *fiili* olarak sonsuz sayıda inanca bilişsel erişiminin olabileceğini, insan aklının böyle bir bilişsel kapasiteye sahip olduğunu savunan bir argüman geliştirmiştir.

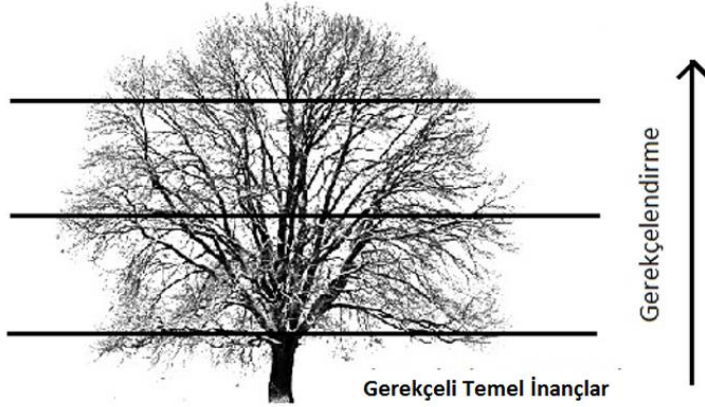
⁸ Bu noktada bu şüpheci filozofların bazılarına anmanın faydası bulunuyor: Antik dönemde epistemolojik olarak bilinçli ve sistematik biçimde şüphencilik savunan Sextus Empiricus (160?-210?), *Prryhonculuğun Ana Hatları* yapıtının birinci kitabında, kendisinden önce ve kendi zamanında ortaya koyulmuş olan ve bilginin mümkün olduğuna ilişkin çeşitli argümanları boşa çıkarmaya yönelik çeşitli *boşa çıkarma yollarından* (İng. *modes of suspension*) bahseder. Bu boşa çıkarma yollarından Empiricus'a göre temelde üç ana başlıkta gruplandırılacak on tanesi, kendinden önceki dönemlerde ileri sürülmüş yollar olup (2000, I. 36-39 – yayın yılından sonraki rakamlar kitap ve kısımları göstermektedir), kalan yedisi kendi deyimiyle “günümüzdeki”, yani kendi zamanındaki şüphencilik tarafından

Bu bakımdan epistemoloji tarihinde hem sonsuz gerileme sorununa dair hem de bilginin yapısı sorununa dair filozoflarca en fazla savunulan başlıca iki yaklaşım, temelci ve bağdaşımçı yaklaşımlar olmuştur. Dahası mantığa ve matematiğe ait yargılarının gerekçesinin *a priori* olup olmadığına dair bu çalışmada ele alınacak çağdaş yaklaşımlara mensup düşünürler de ya temelci ya da bağdaşımçı bir epistemik gerekçelilik anlayışına sahiptir. Bu bağlamda çalışmamızın konusu açısından temelci ve bağdaşımçı yaklaşımlar arasındaki zıtlığı ve bu yaklaşımların beraberinde getirdiği bilgi modellerini daha geniş şekilde incelemek gerekmektedir.

Söz konusu iki ünlü yaklaşımdan ilki olan temelci yaklaşım sonsuz gerileme argümanının sonucunu, yani yargılarımızın gerekçelerinin sonsuza dek geriye doğru soruşturulabileceğini ima eden tezi yanlış bulur. Çünkü her şeyden önce sonsuz gerileme argümanının birinci öncülü, yani bir inancın, gerekçesini ancak başka bir inanç yoluyla alabildiği varsayımı yanlıştır. Bu yaklaşıma göre bilgi sistemimizde öyle yargılar vardır ki bu yargılara inancımız, gerekçesini başka bir inanç veya inanç kümesi üzerinden almadığı halde gerekçelidir. Aynı zamanda bilgi sistemimize temel sağlama görevi gören bu yargılar, bilgi sistemindeki herhangi bir yargının gerekçelerini geriye doğru soruşturduğumuzda ulaşacağımız nihai yargılardır. Sonuç olarak temelcilik ya da uzun adıyla *temelci gerekçelendirme kuramı* (İng. *foundationalist theory of justification*) özetle şunu savunan kuramdır: Bazı inançlar kalan bütün inançlara göre epistemik olarak öncelikli bir konumda olup, bunlar *gerekçeli temel inançlardandır* (İng. *justified basic believes*) ve (2) kalan inançlar gerekçelerini doğrudan veya dolaylı şekilde ancak nihai olarak bu inançlardan alır veya bu inançlar üzerine kurulur.

ileri sürülmüştür (2000, I. 164; I. 178-179). Empiricus'a göre bilginin, dolayısıyla gerekçeli veya güvenceli doğru inançların bir şekilde mümkün olabileceğini ileri süren her iddia bu karşılama veya boşa çıkarma yollarından biri veya birden fazlası kullanılarak boşa çıkarılabilir. Dolayısıyla Empiricus'a göre, öncüller hakkındaki sonsuz gerileme sorununu, şüpheli olmayanların yaptığı gibi ikinci öncülü reddetmeyip birinci, üçüncü ve dördüncü öncülü reddederek çözmeye yönelik her girişim, bu boşa çıkarma yolları kullanılarak boşa çıkarılabilir. Empiricus özellikle (2000, I. 165-177)'de sorunu ikinci önermeyi kabul edip diğer önermeleri reddederek çözmeye yönelik girişimleri, bu boşa çıkarma yollarını kullanarak nasıl boşa çıkarmaya çalıştıklarını ayrıntılı biçimde açıklar. Günümüze yaklaşıldığında ise, Tim Oakley'nin (1976) çalışmasında sunmuş olduğu şüphesizliği oldukça tartışılmıştır. Bu makalede Oakley temel olarak, gerekçelendirme elementi bilginin gerek şartlarından biri olarak kabul edildiği müddetçe, gerekçelendirme kavramına teknik bir anlam verilirse dahi, bilginin mümkün olmadığını savunur. Bu ana iddiayı temellendirmek için ise temelci, bağdaşımçı ve sonsuzcu gerekçelendirme kuramlarının başarısız olduğunu savunur ve bu bakımdan geleneksel şüpheli argümanların modern bir tekrarını yapar. Günümüzün başka ünlü bir şüphesizci Peter Unger, ilk olarak 1971'de yayınlanan ve 2000'de yeniden basılan makalesinde geleneksel olmayan bir şüpheli argüman ortaya koymaya çalışmıştır. Bu argüman kabaca şu şekilde sunulabilir: P gibi bir önermeyi bilmek, P gibi bir önermeden kesin emin olmayı gerektirir (Unger, 2010: 334-336). P gibi bir önermeden kesin emin olmak, mantıksal zorunluluk gereği, bu önermeden daha fazla emin olunacak bir önermenin inanç kümemizde bulunmamasını gerektirir (Unger, 2010: 333). Diğer taraftan inanç kümemizdeki her önerme için, bu önermeden daha fazla emin olunabilir bir önerme bulmak mümkündür (Unger, 2010: 334). Dolayısıyla hiçbir şeyden kesin emin olunamaz ve dolayısıyla hiçbir şey bilinemez.

Şimdi, bazı inançların gerekçeli sayılabilmesi için başka inançların gerekçelendirici etki ve gücüne ihtiyacının olmadığı fakat bu özel statülü inançların diğer bütün inançlarımıza epistemik temel sağladığı bir gerekçelendirme kuramı bir bakıma bir ağaca veya bir piramide veya bir binaya benzer bir bilgi yapısı modelini gerektirir. Gerekçeli temel inançlar bu yapının üstüne oturduğu kökü veya temeli sağlarken kalan inançlar ise bu yapının dallarını veya üst katlarını oluşturur.



Şekil 1 Bilginin Ağaç Modeli

Temelci yaklaşım, diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında, düşünce tarihinin en fazla desteklenen yaklaşımı olmuş ve onun öngördüğü ağaç/piramit/bina modeli, hem tek tek bilimleri, hem de bilginin bütünü düzenlemenin/organize etmenin en bilindik ve etkili modeli olmuştur. Bunun elbette bir takım nedenleri bulunmaktadır. Bu nedenlerin belki de en önemlisi, Öklid geometrisi ve bu geometrinin düşünce tarihine etkisidir. Bilindiği gibi Öklid 13 ciltlik *Öğeler* adlı yapıtıyla kendinden önceki dağınık geometri teoremlerini, *temel kavramlar* (nokta, doğru, düzlem), bu temel kavramlar arasındaki geometrik ilişkileri belirleyen *postülalar* ve hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, kendinden doğru olduğunu düşündüğü *aksiyomlar* temelinde çıkarımlı bir bilgi yapısına dönüştürmüştür. Bu yapıya temel olan aksiyomlar ve postülaların gerekçeli sayılabilmesi için başka önermelerin gerekçelendirici gücüne ihtiyacı yoktur⁹. İşte Öklid'in bu temelci ve aksiyomatik modeli öyle etkili olmuştur ki bilgi kuramcısı Nicholas Rescher'in da belirttiği gibi:

⁹ Genel yoruma göre en azından Öklid böyle düşünmüştür denilebilir. Ancak iyi bilindiği gibi Öklid'in takipçileri bu geometrinin temel postülalarından *paralel postülasını* bir postüla, dolayısıyla bir temel yargı olarak değerlendirmemiştir. Farklı yorumculara göre bu duruma dair iki neden ileri sürülmüştür: (1) Öklid geometrisinin çok önemli sayılan ilk yirmi sekiz teoremi *mutlak geometri* (İng. *absolute geometry*) olarak anılır; fakat Öklid, bu yirmi sekiz önermenin gerekçelendirilmesinde paralel postülasını hiç kullanmamıştır. Diğer bir deyişle Öklid bu önermeyi kullanmadan yapabileceği bütün kanıtlamaları yaptıktan sonra bu önermeyi kullanmış ve böylece bu önermeyi kullanmaktan mümkün olduğunca kaçınmıştır. Takipçileri ise Öklid'in kullanmaktan mümkün olduğunca kaçındığı bu postülayı bir postüla olarak değerlendirmemiştir. (2) Paralel postülası diğer dört postülanın sahip olduğu sezgisel açıklık ve basitlikten yoksundur. Öyle ki bir önermenin postüla olarak kabul edilebilir olmasını sağlayacak basitlikten yoksundur (Gorini, 2003: 2; Kline, 1985: 149; Hofstadter, 1999: 90-91). Bunun sonucunda Öklid'in takipçileri

Antik dönemde Pappus, Archimedes ve Ptolemy'den Newton'un Principia'sına ve modern zamanlara kadar aksiyomatik süreç bilimsel bilginin düzenlenmesinin doğru yolu olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu şablon felsefede, bilimde ve hatta Spinoza'nın geometrik yaklaşımının da açıkça gösterdiği gibi etikte bile kullanılmıştır. İki bin yıl boyunca Öklidçi model bilginin düzenlenmesine yönelik ideal bir standart sağlamıştır (Rescher, 2003: 115)¹⁰.

Temelciler bilginin yapısına ilişkin ağaç/bina modelini bir defa kabul ettiğinde, onlar için şu şekilde ifade edilebilecek bir sorun ortaya çıkar: Bilginin ağaç/bina modeline kök/temel sağlayan bu *gerekçeli temel inançlar* nasıl mümkündür? Yani, bu inançların kendileri bir takım başka inançlardan epistemik destek almazken yine de gerekçeli oldukları hangi temelde savunulabilir? Temelcilerin bu soruna yaklaşımını anlamak için modern zamanlarda yapılan gerekçelendirmenin *doksatik ve doksatik olmayan* kaynakları ayırmasına işaret etmek gerekmektedir. Şöyle ki, p gibi bir inancı gerekçelendiren unsur eğer q gibi başka bir inanç veya K gibi bir inanç kümesiye p 'yi gerekçelendiren unsur doksatik, yani bir inanç veya yargı formunda olan bir kaynaktır. Buna karşıt olarak p 'yi gerekçelendiren unsur bir inanç veya inanç kümesi değilse bu unsur doksatik olmayan bir kaynaktır (Lemos, 2007: 59)¹¹. Bu ayrımı yaptıktan sonra temelciler şu

yüzyıllarca bu önermenin diğer postülaların bir teoremi olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve bu uğraş, en sonunda iyi bilindiği gibi paralel postülasının (daha doğrusu bu postülaya eşdeğer olan başka bir önermenin) reddiyle Öklid-dışı geometrilerin doğumuna zemin oluşturmuştur.

¹⁰ Bu noktada Rescher'ın tespitine bir katkı olarak, Öklidci modelin çağdaş matematikteki bilim içi düzenlemede de hala uygulanan veya uygulanması önerilen bir model olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu noktaya dair oldukça fazla gösterge olsa da bunlardan önemli birkaç tanesi şu şekilde listelenebilir. *Geometrinin Temelleri* (Hilbert, 1999) [1899] yapıtında klasik geometrinin Öklid'den sonraki ilk büyük aksiyomatikleştirme çalışmasını yapmış olan David Hilbert, bir konferansında aksiyomatik bilgi modeli hakkında şunu ileri sürmüştür: "Her bilim başlangıç noktasını yeterince uyumlu verili bir olgular topluluğundan alır. Bununla birlikte, sadece bu olgular topluluğunu düzenleyerek biçim kazanır. Bu düzenleme aksiyomatik yöntemle gerçekleşir; yani kavramlar arasındaki ilişkilerin, olgular arasındaki ilişkilere tekabül ettiği mantıksal bir kavramlar yapısı inşa edilir" (Hilbert'ten aktaran: Zach, 2007: 412). Frege'nin ünlü *Aritmetiğin Temelleri* (2007) [1884] yapıtıyla başlayıp Alfred North Whitehead ve Bertrand Russell'in ilk cildi 1910 yılında yayınlanmış üç ciltlik *Principia Mathematica* yapıtıyla en olgun haline gelen *mantıksalcılık* (İng: *logicism*) fikri, aslında mantıksal inançları temel inançlar olarak değerlendirerek, aritmetiğe ait yargıları Öklidçi, temelci ağaç modeli çerçevesinde, bu mantıksal inançlara çıkarımlı olarak dayandırma ve böylece aritmetiğe mantıksal kök/temel sağlama projesiydi. Benzer şekilde bugün *matematiğin en genel geçer ortak temeli* olarak değerlendirilen ZF sistemi de dahil olmak üzere pek çok küme kuramı ve aritmetik kuramı, aksiyomatik temelci model çerçevesinde düzenlenmiş kuramlardır. Sonuç olarak Öklidci model, çağdaş matematikteki bilim içi düzenlemede de hala uygulanan veya uygulanması önerilen bir modeldir.

¹¹ Bu ayrım temelde zihnin iç durumları veya zihnin deneyimleri arasında yapılan bir ayrımdır. İnsan zihni belirli bir inanca sahip olmak gibi bir durum/deneyim yaşayabileceği gibi (doksatik deneyim), belirli bir nesneyi algılamak, belirli bir rengi veya kokuyu duyumsamak, acı hissetmek, sevmek/nefret etmek gibi temel olarak bir inanç formunda olmayan (doksatik olmayan) durum/deneyimleri de yaşayabilir (Heil, 1999: 243). Noah Lemos'un (2007: 59)'da ifade ettiği gibi inanç deneyimi, algılama veya duyumsama gibi deneyimlerden önemli bir noktada ayrılır: Öncekinin bir doğruluk değeri varken sonrakinin doğruluk değeri yoktur. Örneğin zihnin "şu an kırmızı renk duyumsuyorum" şeklindeki inancının veya inanç deneyiminin bir doğruluk değeri vardır ancak bu duyumsamanın bizzat kendisinin yani kırmızı rengi duyumsaması deneyiminin bir doğruluk değeri yoktur. Benzer şekilde zihnin yaşadığı acı hissini (doksatik olmayan deneyim) bir doğruluk değeri yoktur fakat "şu an acı hissediyorum" inancının (doksatik deneyim) bir doğruluk değeri vardır.

görüŖte birleŖir: Çıkarımlı olmayan temel inançların gerekçesinin kaynağı doksatik kaynaklar olamaz. Çünkü bu inançlar eğer başka inançlar temelinde gerekçeli olsalardı bu durum onların kök/temel inançlar olmadığı anlamına gelirdi. Ancak bu inançlar yine de gerekçelidir. Çünkü onların gerekçesinin kaynağı doksatik olmayan kaynaklardır.

Geleneksel olarak doksatik olmayan kaynaklardan sayılan en bilindik adaylar olasılıkla *yanılmazlık* (İng. *Infallibility*) ve *Ŗüphe edilemezlik* (İng. *indubitably*). Bir inancın bu özelliklere sahip olması bir inanç veya bir inanç kümesi değildir ve bu anlamda *p* inancı bu özelliklere sahip olması temelinde gerekçeliyse bu gerekçenin kaynağı doksatik olmayan bir kaynaktır. Örneğin pek çok filozofa göre matematiksel ve mantıksal aksiyomlar; Descartes'ın “her telaffuz edildiğinde” veya “zihinde her kavrandığında” kendini bir “zorunlu doğru” olarak gösterdiğini düşündüğü “Düşünüyorum öyleyse varım” inancı gibi inançlar bu türden inançlardandır ve bunların yanılmazlık ve Ŗüphe edilemezlik gibi doksatik olmayan kaynaklar temelinde gerekçeli olduğu düşünölmüŖtür¹².

BağdaŖımcı yaklaŖıma veya tam adıyla *bağdaŖımcı gerekçelendirme kuramına* (İng. *coherence theory of justification*) gelindiğinde ise bu yaklaŖım, tekil bir inancı gerekçeli kılan unsurun, bu inancın birbirlerini destekleyerek *bağdaŖan* bir inançlar kümesinin ögesi olması olduğunu ileri süren bir yaklaŖım olup, temelci yaklaŖımdan bir takım noktalarda farklılaşmaktadır. Öncelikle bağdaŖımcı yaklaŖım, tıpkı temelci yaklaŖım gibi, sonsuz gerileme argümanının sonucunu reddetmektedir. Ancak temelcilikten farklı olarak bağdaŖımcılık, argümandaki sıkıntının kaynağını birinci öncölde değil, gerekçelendirme ilişkisinin tek yönlü bir ilişki olduğunu ima eden üçüncü ve dördüncü öncüllerin birleŖiminde görür. Böylece temelci yaklaŖımda gerekçelendirme ilişkisi tek yönlü bir ilişki olarak düşünölmürken, bağdaŖımcı yaklaŖımda gerekçelendirme ilişkisi çift yönlü, yani karşılıklı bir ilişki olarak kavranır. Bu anlamda, söz konusu yaklaŖıma göre başka inançlardan hiçbir destek veya gerekçe almadığı halde yine de gerekçeli olan *gerekçeli temel inanç* diye özel ve ayrıcalıklı bir inanç sınıfı da bulunmamaktadır.

BağdaŖımın epistemik gerekçelilikte yerinin ne olduğu sorununa bağlı olarak bağdaŖımcılığın biri zayıf, diğeri güçlü olmak üzere iki türü bulunmaktadır. *Zayıf bağdaŖımcılık*

¹²Klasik temelcilere karşıt olarak modern ve ılımlı temelciler yanılmazlık ve Ŗüphe edilemezliği gerekçelendirmenin doksatik olmayan kaynaklarının bütünü olarak görmez ve doksatik olmayan bazı zihin durumlarını, örneğin acı hissi yaşamayı, belirli iç gözlem deneyimlerini ve hatta algı ile belleğe ilişkin bazı doksatik olmayan deneyimleri de gerekçelendirmenin doksatik olmayan unsurları olarak ekler. Bu manevra çoğunlukla temelciliği savunanların bu temelci ağaç/bina modelini, bilen öznenin kendi bedenini, fiziksel dış dünyayı ve diğeri zihinleri konu edinen ve geleneksel olarak yanılabilir/Ŗüphe edilebilir karakterli sayılan inançlarına da uygulamaya çalıŖma çabasının bir ürünüdür (Lemos, 2007: 59-61; Alston, 2005: 232-233).

diğer inançlarla bağdaşımı epistemik gerekçeliliğin tek belirleyicisi olarak görmese de önemli bir belirleyicisi olarak görürken, *güçlü bağdaşımıcılık*, diğer inançlarla bağdaşımı epistemik gerekçeliliğin tek belirleyicisi olarak görür¹³. Bağdaşımıcılığın bu ayrımına ek olarak gerekçelendirmenin çizgisel veya bütüncül olmasına göre de bağdaşımıcılığı ikiye ayırmak mümkündür. *Doğrusal* veya *çizgisel bağdaşımıcılığa* göre inançlar başka bir tekil inanç veya küçük inanç kümeleri tarafından döngüsel bir zincir oluşturacak şekilde gerekçelendirilir. Böylece p inancı q inancını, q inancı r inancını ve r inancı da sıradaki inancı bir döngü oluşturacak şekilde gerekçelendirir. Eğer döngü yeterince zengin ve genişse söz konusu bu döngü bünyesindeki bütün inançlara gerekçe sağlayacaktır. Bütüncül bağdaşımıcılığa gelindiğinde ise bu yaklaşıma göre p gibi bir inancın gerekçeli sayılabilmesi için, p 'nin kalan bütün inançlarla doğrudan veya dolaylı olarak bir bağdaşım ilişkisi içinde olması gerekmektedir. Burada gerekçeyi sağlayan şey bütün bu inançların ortaklaşa bağdaşımıdır (Moreland ve Craig, 2003: 123). Ancak *bağdaşım* kavramını açıklamaya yönelik bu çeşitli yaklaşımların hepsi, gerekçeli temel inanç olarak adlandırılan epistemolojik olarak öncelikli bir inanç sınıfının olduğu tezini reddeder.

Bağdaşımıcı yaklaşım, diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında her ne kadar temelci yaklaşımın en büyük rakibi olsa da yine de daha önce de belirtildiği gibi temelci yaklaşım düşünce tarihinin en fazla savunulan yaklaşımı olmuştur ve böylece bağdaşımıcı yaklaşım çoğunlukla etkisiz kalmıştır. Bunun nedenlerinden biri elbette daha önce de belirtildiği gibi Öklid'in bilgiyi düzenleme modelinin düşünce tarihindeki etkisidir. Ancak bu durumun bir takım felsefi nedenleri de bulunmaktadır. Bu felsefi nedenleri anlamak için ise temelci yaklaşımın katı bir savunucusu olan Aristoteles'in görüşlerini incelemekte fayda bulunuyor.

Öncelikle Aristoteles bilimsel bilginin doğası ve nasıl mümkün olduğu sorularına yanıt aradığı yapıtı *İkinci Çözümlemeler* yapıtının üçüncü bölümünde *sonsuz gerileme argümanını* çok boyutlu olarak incelemiş ve bu incelemenin sonucunda hem bu argümanın sonucunun yanlış olduğu hem de temelci yaklaşımın haklı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aristoteles bu noktayı şöyle ifade eder:

Bütün anlayışın tanıtılmalı [çıkartım yoluyla gerekçeli] olmadığını ileri sürüyoruz: Bunun yerine anlayışın doğrudan unsurları tanıtılmalı değildir. Ayrıca bunun böyle olması gerektiği açıktır; çünkü [anlayışın

¹³ Bağdaşımı epistemik gerekçeliliğin tek belirleyicisi gören güçlü bağdaşımıcılık doğal olarak temelcilerin ileri sürdüğü türden doksatik olmayan gerekçelendirici unsurların varlığını da reddeder. Örneğin güçlü bağdaşımıcılığın bir savunucusu olarak değerlendirilebilecek Donald Davidson'ın ünlü bir sözünde de belirttiği gibi: “[b]ir bağdaşımıcı kuramı ayırt eden şey bir inancı savunmak için gerekli nedenin, bu inançtan farklı bir inançtan başka hiçbir şey olamayacağı iddiasıdır. Bağdaşımıcılığın savunucuları [bir inançtan] başka türde bir şeyi gerekçelendirmenin zemini veya kaynağı olarak görmeyi anlayamaz görebilir reddeder” (Davidson, 2013 [1986]: 416).

gerçekleşmesi için] diğerlerine öncelikli olan tanıtlamanın başladığı unsurları bilmek gerektiğinden ve bunlar belirli bir noktada durduğu için, bu doğrudan unsurlar tanıtlamalı değildir (Aristoteles, 1993: CIII, 72b, 20).

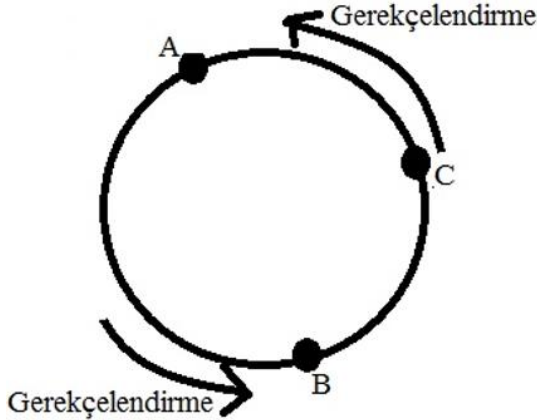
Görülebileceği gibi Aristoteles'e göre belirli bir yargıyı bildiğimizi iddia edebilmemiz için, "tanıtlamanın başladığı unsurları", yani kendilerinden bu yargıyı çıkarmış olduğumuz gerekçeleri de bilmek zorundayız. Ancak söz konusu gerekçelerin kendi gerekçelerini soruşturduğumuzda bu üst gerekçeler zinciri "belirli bir noktada" durmak zorundadır, aksi durumda yargıyı bildiğimizi iddia edemeyiz¹⁴. Geriye doğru soruşturmanın sonlandığı bu noktaları Aristoteles "anlayışın doğrudan unsurları" olarak ifade eder ve bunları başka bir paragrafta "kendisine öncelikli başka önermenin olmadığı önermeler" olarak tanımlar (Aristoteles, 1993: CIII, 72a, 5). Bu yolla Aristoteles sonsuzculuğu, şüpheciliğe götürdüğünü ileri sürerek reddetmektedir.

Sonsuzcu yaklaşımdan bağdaşımci yaklaşıma gelindiğinde ise Aristoteles kendi zamanındaki bağdaşımci hakkında şunu ifade eder:

Bazıları (...) her şeyin tanıtlamasının olduğunu düşünür. (Aristoteles, 1993: CIII, 72b, 5) (...) [Bu düşünürler] anlayışın, yalnızca tanıtlama yoluyla olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak tanıtlamanın dögüsel şekilde veya çift yönlü sürmesinin mümkün olduğunu kabul ettiklerinden, onlara göre her şeyin tanıtlamasının olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur (Aristoteles, 1993: CIII, 72b, 15).

Hatırlanabileceği gibi bağdaşım kavramını anlamanın *güçlü*, *güçsüz*, *çizgisel* ve *bütüncül* yollarından daha önceden bahsedilmişti. Aristoteles'in bu metinde bahsetmiş olduğu bağdaşımci, bağdaşım kavramını *güçlü* ve *çizgisel* şekilde anlayan bazı bağdaşımci olarak görünmektedir. Şöyle ki bu düşünürlere göre "her şeyin tanıtlamasının olduğunu", böylece bir inancın gerekçesini ancak başka bir inanç yoluyla alabileceği fikrini (*güçlü bağdaşımci*) kabul etmememizi gerektirecek bir engel bulunmamaktadır. Çünkü bu düşünürler açısından gerekçelendirme, *çizgisel bağdaşımci*ğin öngördüğü şekilde olabilir. Yani, inançlarımızın gerekçeleri geriye doğru sorgulandığında, bu sorgulama belirli bir noktada durmayıp bir çember çizerek veya dögü oluşturarak mevcut inançlarımıza dönebilir. Örneğin *C* inancının *B* inancı temelinde gerekçeli olduğu ve *B*'nin, *A* temelinde gerekçeli olduğu durumda, *A* inancının *C* inancı temelinde gerekçeli olması mümkündür:

¹⁴ *Tanıtlama* gibi bir kavramdan bahsederken Aristoteles elbette bizzat kendisi tarafından *Birinci Çözümlemeler*'de sistemleştirdiği kategorik kıyas (İng. *categorical syllogism*) kuramı çerçevesinde yapılan çıkarımlara işaret ediyordu. Ancak eğer burada tanıtlama (İng. *demonstration*) kavramının kaplamı geleneksel kategorik kıyas kuramına ek olarak çeşitli tümevarımlı ve tümdengelimli çıkarım yollarıyla yapılan çıkarımları da içerecek şekilde genişletilseydi veya yorumlansaydı, bu durum yine de Aristoteles'in görüşlerinin temelci karakterini değıştirmezd.



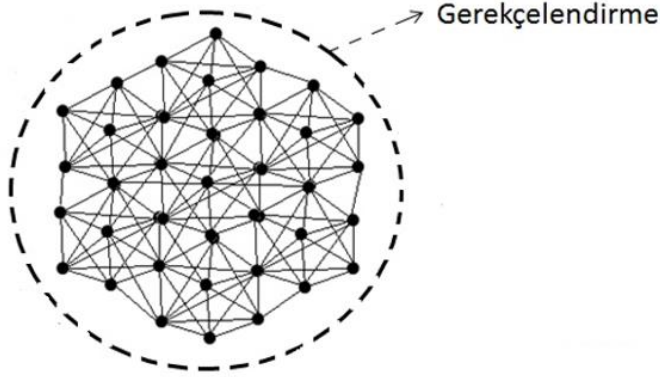
Şekil 2 Çizgisel Bağdaşımçı Gerekçeleştirme Modeli

Diğer taraftan Aristoteles'e göre, bilginin ve gerekçeleştirmenin yapısına ilişkin bu bağdaşımçı model özünde aynı soruna, yani *epistemik döngüsellik* sorununa işaret eden iki farklı nedenden dolayı kabul edilemez durumdadır. (1) Öncelikle belirli bir yargıyı çıkarım yoluyla gerekçeleştirmek veya diğer bir deyişle Aristoteles'in anladığı anlamda tanıtlamak için, çıkarımın öncülleri sonuca göre "öncelikli" ve sonuçtan "daha bilindik" olmalıdır. Daha az bilindik, eşdeyiyle daha az emin olunan bir inanç, kendinden daha fazla bilindik, daha fazla emin olunan bir inancı gerekçeleştiremez. Ancak bu modelde örneğin A'nın hem C'ye göre daha fazla bilindik, hem de daha az bilindik olduğu sonucu ortaya çıktığı ve bunun bir çelişki olması dolayısıyla böyle bir model kabul edilemez (Aristoteles, 1993: CIII, 72b, 25). Ek olarak (2) böyle bir modelde A gibi belirli bir inancın gerekçeleri geriye doğru sorgulandığında, dikkat edilirse bu sorgulama bir çember çizerek A'ya geri döner ve bu durumda Aristoteles'in de bir miktar alaycı biçimde belirttiği gibi şöyle bir durumla karşılaşılır: "(...) tanıtlamanın döngüsel biçimde sürebileceğini ileri sürenler A doğruysa A doğrudur demekten daha fazla hiçbir şey söylemez. Ve bu yolla her şey basitçe kanıtlanır" (Aristoteles, 1993: CIII, 73a, 5). Sonuç olarak Aristoteles'e göre hem sonsuzcu hem de bağdaşımçı model kabul edilemez olduğundan dolayı, tek uygun model temelci modeldir. Böylece düşünce tarihinde bağdaşımçı modelin temelci model karşısında pek taraftar bulmamasının felsefi nedeni, bir miktar da Aristoteles'in bu eleştirileri olabilir.

Diğer taraftan bağdaşımçı yaklaşım temelci yaklaşıma karşı düşünce tarihinde yüzyıllar boyunca etkisiz kaldıktan sonra 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli düşünürlerin desteğiyle bağdaşımçılığa olan ilginin yeniden arttığı söylenebilir¹⁵. Hatta günümüzde düşünürler,

¹⁵ Örneğin çağdaş düşüncede F. H. Bradley, Bernard Bosanquet, ve Brand Blanshard gibi İngiliz idealist düşünürlere ek olarak Otto Neurath ve Carl Hempel gibi mantıkçı pozitivistler bu görüşü savunan kişiler olarak anılmıştır (Bonjour,

Aristoteles'in dönemindeki bağdaşımcılardan farklı olarak bağdaşımcılığın yalnızca çizgisel bir modelinin olmadığını, bütüncül modellerin de mümkün olabileceğini görmüştür. Örneğin aşağıdaki bilgi modeli bütüncül bağdaşımcı bir modeldir: Herhangi bir köke veya temele dayanmayan, böylece bir takım yargıları epistemolojik olarak öncelikli ve ayrıcalıklı kabul etmeyen bu modelde gerekçelilik, birbirlerinden destek alan inançların oluşturduğu bu modelin bir parçası olabilmektedir.



Şekil 3 Bilginin Ağ Modeli veya Bütüncül Bağdaşımcı Model

Şimdi, epistemik gerekçeliliğin nasıl anlaşılması gerektiği hakkındaki kuramların ve çeşitli bilgi modellerinin bu çalışma açısından önemi şudur ki, daha önceden de belirtildiği gibi, mantığa ve matematiğe ait yargıların epistemik gerekçelerinin *a priori* olup olmadığına dair çağdaş yaklaşımların değerlendirildiği bu yapıtta, incelenecek olan üç yaklaşım birbirlerinden yalnızca *a priori* kavramına bakış açıları yoluyla değil, aynı zamanda *gerekçelilik* kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusu etrafında da farklılaşmaktadır. Bu bakımdan çalışmada incelenecek birinci yaklaşım olan *analitik* yaklaşım ve ikinci yaklaşım olan *ılımlı rasyonalist* yaklaşım temelci bir gerekçelendirme anlayışına ve bilgi modeline sahipken, incelenecek üçüncü yaklaşım olan *doğalcı* yaklaşım, bütüncül bağdaşımcı bir gerekçelendirme kuramı ve bilgi modeli üzerine kurulmuştur. Bu temelde çalışmamızda mantığın ve matematiğin gerekçeliliğinin kaynağına dair çağdaş yaklaşımlar, kronolojik bir sırayla tasnif edilmek yerine, gerekçelilik kavramına yaklaşım farklılıklarına göre önce temelci yaklaşımlar, ardından bağdaşımcı yaklaşımlar biçiminde tasnif edilmiş, incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

2010b: 296; Murphy, 2014). Günümüzde ise Keith Lehrer, Nicholas Rescher, Wilfrid Sellars ve hatta belirli bir dönem Laurence Bonjour gibi düşünürler de bağdaşımcılığı savunmuştur.

Böylece söz konusu çağdaş yaklaşımların, gerekçeliliğin doğasına bakışları açısından birbirlerinden nasıl farklılaştıkları not edildiği için artık *a priori* kavramına bakışları çerçevesinde nasıl farklılaştıkları da ayrıntılı şekilde incelenebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TEMELCİ YAKLAŞIMLAR: ANALİTİK YAKLAŞIM

Mantiğa ve matematiğe ait yargıların gerekçeliliğine dair analitik yaklaşım, mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçeliliğin/güvenceliliğin/haklılığın mümkün fakat *a priori* gerekçeli *bilginin* mümkün olmadığını ileri süren çağdaş bir yaklaşımdır. Analitik yaklaşım bu noktayı mantığa ve matematiğe ait yargıların “analitik” olarak adlandırdıkları özel bir yargı türünü örneklendirdiğini ve bu yargıların “sentetik” adını verdikleri başka bir yargı türünden ayrıldığını ileri sürerek temellendirmeye çalışmıştır.

Analitik yaklaşım 20. yüzyılın ortalarına kadar oldukça popüler bir yaklaşım oldu. Bu bölümde analitik yaklaşımın ortaya çıkışı, gelişimi ve mantık ile matematiğimize olan güvenimizin kaynağı sorununa dair çözümünün evrimi, mümkün olduğunca geniş biçimde incelenip değerlendirilecektir. Ancak bundan önce analitik yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açan bir epistemolojik yaklaşım olarak Kant’ın matematik felsefesini incelemenin oldukça yararı bulunmaktadır.

1.1 Kant ve *A Priori*

Mantık ile matematiğe ait yargıların gerekçeliliğinin kaynağı sorununu konu eden böyle bir çalışmada Kant’ın matematik felsefesini incelemenin, analitik yaklaşımın ortaya çıkış şartlarını anlamının ötesinde getireceği bazı başka yararlar da bulunmaktadır. Aslında Kant’ın felsefesi, pek çok nehrin birleştiği ancak hemen ardından tekrar yeni kollara ayrıldığı, böylece kendinden sonraki çağdaş akışın karakterini belirleyen bir felsefi duraktır. Bu durum, soruna dair bu çalışmada ayrıntılarıyla ele alınacak çağdaş yaklaşımlardan Frege’yle başlayan analitik yaklaşım, Bonjour’la başlayan ılımlı rasyonalist yaklaşım ve Quine’la başlayan doğalcı/natüralist yaklaşım açısından da geçerlidir. R. Hanna tarafından (2001: 11)’de de çok isabetli şekilde tespit edildiği gibi, “(...) analitik felsefenin Frege’den Quine’a ve ötesine iç bunalımı, Kant’ın kuramsal felsefesiyle yüzyıllık bir sevgi-nefret ilişkisidir”. Bu durum, mantığın ve matematiğin epistemolojisi açısından da geçerlidir: Bu çalışma boyunca ele alınacak söz konusu çağdaş yaklaşımlar, ya bir noktada Kant’ın yaklaşımını savunur ya da bir noktada Kant’ın yaklaşımını reddeder; ancak bu çağdaş yaklaşımlara mensup düşünürler nihai olarak Kant’ın geride bıraktığı dili konuşur, onun kavram çerçevesini kullanır. Dolayısıyla Kant’ın yaklaşımını ve geride bıraktığı kavram çerçevesini

anlamak çağdaş yaklaşımları anlamak açısından bir zorunluluktur. Diğer taraftan Kant'ın yaklaşımı da elbette bir anda ortaya çıkan bir yaklaşım değildir ve onu hazırlayan bir modern felsefe süreci bulunmaktadır. O halde öncelikle bu modern felsefe süreci hakkında kısaca bazı noktalara değinmek gerekmektedir.

Felsefe tarihçiliğinde felsefi diyalektiğin Kant'ın epistemolojisiyle de sonuçlanan modern gelişimini Descartes'ın felsefesiyle başlatmak, iyi bilindiği gibi *modern felsefeyi* anlama biçimimizde bir gelenek haline gelmiştir. Söz konusu geleneksel yaklaşıma göre modern felsefe, Rönesans dönemiyle birlikte düşünce dünyasında gündün güne etkisi artan şüpheli felsefeye Descartes'ın rasyonalist bir çerçeveden karşı çıkma girişimiyle başlar. Modern felsefe öncesi söz konusu *şüpheli kriz* döneminin en ayrıntılı analizlerinden birini yapan Richard Popkin, “Şüpheli Kriz” adlı önemli makalesinde, bu dönemin beraberinde getirdiği sonuçlar hakkında şunu tespit etmiştir.

“Sextus’un, Cicero’nun, Montaigne’in, Sanches’in ve Charon’un şüpheli metinleri, geçmişteki bütün felsefeler, teolojiler ve bilim hakkında şüpheleri artırmıştır. Modern felsefe, skeptik şüphelerle birlikte yaşama veya onların üstesinden gelme girişimleriyle başlar. Bilimdeki yeni gelişmeler Mesenne gibilerini, gerçek bilginin gerekçelendirilemeye bile var olduğu kanaatine götürmüştür. Yeni dini görüşler ise Comenius gibilerini, kutsal metinlerin bütünüyle bir şüpheli önleyebileceği kanaatine götürmüştür. René Descartes ise şüpheli krizin, ki bu kriz günümüze kadar felsefenin yakasını bırakmamıştır, üstesinden gelmek için bütünüyle yeni bir temel aramak gerekliliğini hissetmiştir” (Popkin, 1999: 336).

Böylece Popkin’in de çok doğru şekilde ima ettiği gibi Descartes’la başlayan modern felsefenin temel sorunu, ki bu sorun çağdaş felsefeye de miras kalmıştır, bilime ve temellerine dair şüpheli hipotezlerin üstesinden gelerek, bilime sağlam temeller bulma, diğer bir deyişle bilimin temellerini güvence altına alma sorunuydu. Bu dönemle birlikte felsefede de bir meta-felsefi yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre felsefe, daha özeldir epistemoloji, bir yandan bilime göre öncelikli ve ayrıcalıklı, diğer taraftan bilimin yöntemlerini temellendirebilme/gerekçelendirebilme yetkisine sahip olan, bilimden bağımsız bir duruş ve tartışma noktası olarak kabul görmüştür. Günümüzde ise söz konusu bu meta-felsefi kabul, Descartes’ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* adlı yapıtından ilham alınarak *ilk felsefe anlayışı* adıyla anılmaktadır (Hookway, 2010b: 380). Burada elbette Descartes’la başlayan modern felsefede filozofların bilimin bütününe nasıl temellendirmeye çalıştığı konusu, bu çalışmanın temel konusuyla doğrudan ilgili değildir. Diğer taraftan bu filozofların en azından mantık ve matematiğe ait yargıları nasıl temellendirmeye çalıştığı ve Kant’ın matematik felsefesine giden yolu nasıl oluşturduğu konusu üzerinde durmanın faydası bulunmaktadır.

Öncelikle, modern felsefenin öncüsü Descartes'ın matematik felsefesine odaklanıldığında, onun Platon'un *Menon* diyalogunda savunulan *anımsama* veya *anamnesis* kuramını savunduğu, böylece tıpkı Platon gibi, bir takım kavram ve bilgileri doğuştan getirdiğimizi savunduğu görülmektedir. Descartes bir mektubunda, *doğuştan ideler* (İng. *innate ideas*) hakkındaki görüşlerini belirtirken bu noktayı şöyle ifade etmiştir:

“Onları, herhangi bir duyu deneyimi olmadan doğuştan zekamızın gücüyle biliriz. Bütün geometrik doğrular bu türdendir – yalnızca en apaçıkları değil; fakat ne kadar anlaşılması güç olursa olsun, diğerleri de. Bu nedenle Platon'a göre Sokrates köle bir çocuğa geometrinin öğeleri hakkında sorular sorup, kendi aklında daha önce orada olduğunun farkında olmadığı belirli doğruları keşfedebilmesini sağlayarak anımsama doktrininin kanıtlamayı deneyebilmiştir. Tanrı bilimiz de bu türdendir” (Descartes'ın 1643 tarihinde Voetius'a gönderdiği bir mektuptan aktaran: Newman, 2016).

Diğer taraftan bilgiyi kesinliğin bir türü olarak gören Descartes'a göre, bu yargıların gerekçeliliğine ilişkin temel sorun, onlardan şüphe edip edemeyeceğimiz konusudur. Bu soruna dair Descartes'ın görüşlerini ise onun *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* yapıtında buluruz. Bu yapıtta Descartes'a göre aritmetik, geometrik veya bu türden “kesin” doğrulardan şüphe edebilmemizi sağlayabilecek tek bir unsur olup, o da kişiyi en açık ve seçik görüşlerinde bile yanılabilir bir kötü cinin var olmasının mantıksal olarak mümkün olmasıdır (Descartes, 1996: 14-15). O halde bu yargılara sağlam temeller bularak onları gerekçelendirme sorunu, bu yargıların kesinliğinden, böyle bir cinin varlığı ihtimaline rağmen nasıl emin olabileceğimiz sorusuna dönüşür. Bu soruya yanıtı ise Descartes, dördüncü meditasyonla başlayıp beşinci meditasyonun sonunda biten bir uslamlama ile verir. Descartes'a göre matematiğe ait yargılar da dahil olmak üzere, kişinin doğruluğunu açık ve seçik şekilde gördüğü yargılardan şüphe etmeyecek şekilde emin olabilmesini sağlayan söz konusu kaynak, yarattığı ve akıl verdiği insanın açık ve seçik görüşlerinde yanılmasına engel olan, doğası gereği mükemmel bir varlık olarak tanrı ve onun varlığı hakkındaki farkındalığımızdır (Descartes, 1996: 48-49). Böylece Descartes matematiğe ve mantığa ait yargıların gerekçeliliği sorununu, bu yargılarda gördüğü kesinliğe teolojik karakterli bir *a priori* gerekçelendirme önererek çözmeye çalışmıştı.

John Locke'ın yaklaşımına gelindiğinde ise, onun *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (1999) yapıtının birinci kitabında, matematiksel kavram ve bilgiler de dahil olmak üzere, hiçbir bilginin doğuştan gelmediğini, ikinci kitabında ise bütün kavram ve bilgilerin deneyimden geldiğini savunduğu görülmektedir. Örneğin Locke aritmetik doğrularına ek olarak “hiçbir şey aynı anda hem var olup hem yok olamaz”, “iki şey aynı anda tek bir yerde olamaz”, “bir şey aynı anda

iki farklı yerde olamaz” ve bunun gibi kanıtı kendinde görünen ve ilk duyuşta çoğu kişinin doğru olduğunu gördüğü yargıların hiçbirinin doğuştan gelmediğini, çünkü bu ifadelerde geçen sözcüklerin (örn. bir, iki, toplama, eşittir, yer kaplama vb.) anlamlarını bilmeden kimsenin bu ifadelerin doğruluğunu göremeyeceğini savunmuştur (1999: I. 1. 16-18. 35-39 – yayın yılı ardından gelen rakamlar sırayla kitap, bölüm, kısım ve sayfa numarasına işaret etmektedir). Yine Locke, sayı kavramının doğuştan gelmediğini, zihnin sayıları duyu deneyimi yoluyla aldığı *birlik* veya *bir* ideasıyla oluşturduğunu savunmuştur (1999: II. 16. 1-8. 189-193). Benzer şekilde Locke, “bütün parçasından büyüktür” gibi Öklid geometrisinin temel aksiyomlarından birinin doğuştan gelmediğini, çünkü bütün-parça ilişkisini edinebilmek için öncelikle uzam ve sayı gibi idealara sahip olmamız gerektiğini, ancak bunların insan aklına deneyim yoluyla girdiğini savunmuştur (1999: I. 3. 6. 69). Sonuç olarak Locke’a göre aritmetik, geometrik veya mantıksal doğruların kaynağı duyu deneyimidir.

Hem rasyonalist, hem de temelci yaklaşımın katı bir savunucusu olan Leibniz’in yaklaşımına gelindiğinde ise onun mantığa ve matematiğe ait yargıların epistemik gerekçeliliğinin kaynağı sorununu tıpkı Descartes gibi, bu yargılardaki kesinliği/zorunluluğu temellendirme sorunu olarak ele aldığı görülmektedir. Onun söz konusu bu yaklaşımını özellikle Locke’ın epistemolojisine karşı kaleme aldığı *İnsanın Anlayış Yetisi Üzerine Yeni Denemeler* adlı yapıtında buluruz. Leibniz bu yapıtın önsözünde Locke’ın felsefesini Aristoteles’in felsefesine, kendi felsefesini ise doğuştan kavram ve bilgileri kabul etmek anlamında Platon’un felsefesine daha yakın gördüğünü ifade eder (Leibniz, 2015: 2). Yapıtın ana tezlerinden biri saf aritmetiğin ve geometrinin, buna ek olarak mantığın *doğuştan ilkelere* dayanan yargılarla dolu olduğunu göstermektir (Leibniz, 2015: 3). Tıpkı Platon’un yapıtlarında olduğu gibi bir diyaloglar bütünü olarak kaleme alınan bu yapıtta Leibniz, kendi felsefesini *Theophilus* adlı karakter üzerinden, Locke’ın felsefesini ise *Philalethes* isimli bir karakter üzerinden temsil eder. Leibniz bu yapıtta kendi felsefesini yansıtan *Theophilus* karakteri üzerinden zorunlu kiplik statüsüne sahip akıl doğruları ile olası kiplik statüsüne sahip olgu doğruları arasında bir ayrım yaptıktan ve matematiksel doğrularının akıl doğrularından olduğunu ileri sürdükten sonra, yine bu karakter üzerinden Platon’un anımsama kuramını şu şekilde savunur:

“(…) aritmetiğin ve geometrinin bütün önermeleri doğuştan sayılır ve içimizde potansiyel bir şekilde içerilirler ki dikkatli ve yöntemli biçimde kendi zihinlerimizde zaten olan şeylere yoğunlaştığımızda onları deneyim yoluyla öğrenilmiş herhangi bir doğruya veya ağızdan gelen herhangi bir söze başvurmadan kendi içimizde bulabiliriz. Platon bunu, Sokrates’in bir çocuğu, ona bir şey anlatmayıp yalnızca sorular sorarak doğrulara ulaştırdığı bir diyalogunda göstermiştir” (Leibniz, 2015: 19).

Leibniz (2015: 180-181)'de, aynı çerçeveyi “A, A’dır”, “A olan şey, A olmayan olamaz” ve benzeri pek çok mantıksal doğruya da uygular. Leibniz’e göre bu tür ifadeler, zorunlu kiplik statüsüne sahip olup, bu nedenle akıl doğrularıdır. Böylece Leibniz de bu yargılara atfedilen zorunlu kiplik statüsünü, onların *a priori* gerekçeliliğine bir dayanak olarak sunar.

En sonunda David Hume’a geldiğinde ise onun tıpkı Leibniz’in akıl ve olgu doğruları ayırımına benzer bir ayırım yaptığı görülmektedir. Epistemolojide *Hume çatalı* (İng. *Hume’s fork*) olarak bilinen bu ayırma göre insan düşüncesinin nesnelere veya insanın bütün rasyonel soruşturmaları temelde iki türe ayrılır: *Kavramlar arası ilişkiler* ve *olgu durumları*. Bu iki kategori arasındaki en temel epistemolojik farklılık, birinci türdeki yargıların aksini düşünmenin bir çelişkiyle sonuçlanması ancak, ikinci türdeki yargıların aksini düşünmenin bir çelişkiyle sonuçlanmamasıdır. Diğer bir deyişle birinci türdeki yargılar zorunlu yargılarken, ikinci türdeki yargılar olası yargılardır. Hume, matematiğe ait yargıları birinci türdeki yargılardan kabul ederek, onların akıl yoluyla keşfedildiğini savunur:

“İlkine ilişkin bilimler Geometri, Cebir ve Aritmetik olup bunlar kısaca sezgisel veya tanıtılamalı olarak kesin olan bütün olumlamalardır. *Hipotenüsün karesi iki kenarın karesine eşittir* önermesi bu figürler arasındaki bir ilişkiyi ifade eder. *Üç kere beş otuzun yarısına eşittir*, bu sayılar arasında bir ilişkiyi ifade eder. Bu tür önermeler, evrenin herhangi bir yerinde var olan bir şeye dayanmadan, yalnızca düşünme işlemiyle keşfedilebilir” (Hume, 2007 [1748]: 18).

Böylece David Hume da matematik yargılarının gerekçelerinin *a priori* olduğunu ve onların zorunlu kiplik statüleriyle doğa bilimlerine ilişkin yargılardan ayrıldığını savunmuştu.

Şimdi, Kant’ın yaklaşımına geri döndüğünde, onun matematiğe ait yargıların gerekçeliliği sorununu, tıpkı kendinden önceki filozofların yaptığı gibi, bu yargılara atfedilen kesinliği/zorunluluğu/yasallığı açıklama sorunu olarak ele almış olduğu gözlemlenebilir. Öncelikle, Kant’ın konuya yaklaşımını anlamak için, onun kendinden sonraki felsefeye de miras kalan kavram çerçevesini anlamak gerekmektedir. Bu kavram çerçevesi ise şu temel dikotomileri içerir: (1) *A priori* ve *a posteriori* bilgi arasındaki epistemik ayırım, (2) *zorunlu* ve *olası* önermeler arasındaki metafiziksel ayırım ve (3) *analitik* ve *sentetik* önermeler arasındaki semantik ayırım.

Bunlardan *a priori* ve *a posteri* önerme ayırımı konusunda Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde açık bir tanım vermiştir. Bu tanıma göre:

“Bütün deneyimlerden ve hatta bütün duyu izlenimlerinden bağımsız bir kavrayışın bulunup bulunmadığı (...) daha yakın bir soruşturmayı gerektiren bir sorudur. Bu tür kavrayışlar *a priori* kavrayışlardır ve [bu kavrayış tarzı] kaynağı *a posteriori*, yani deneyim olan empirik kavrayıştan ayrılır.” (Kant, 1998: B2, 137-138).

Kant'ın bu metninde ifade ettiği gibi doğruluğu *a priori* kavranan bir önermede bu kavrayış duyu deneyiminden bağımsız kaynaklar temelinde oluşur. *A posteriori* kavrayış ise tamamen duyu deneyimi temelli bir kaynağı gerektirir. Ancak metindeki “kaynak” olarak ifade edilen unsurların epistemik gerekçeliliğin kaynağı mı yoksa bilginin kaynağı mı olduğu tartışmalıdır. Şimdi, bu noktaya dair Albert Casullo'nun tespiti doğruysa: “Kant bu noktada açık olmasa da Kant'ın bilginin 'kaynağı' olarak gerekçeliliğin kaynağını düşündüğü genel olarak kabul edilmiştir” (Casullo, 2010: 43). Diğer bir deyişle metin geleneksel olarak şu şekilde yorumlanmıştır:

(*a priori* bilgi) \ddot{O} öznesi p önermesini *a priori* bilir \equiv_{tm} \ddot{O} öznesinin p inancı *a priori* gerekçeliyse ve bilginin diğer şartları sağlanıyorsa.

(*a priori* gerekçelilik-1) \ddot{O} öznesinin p inancı *a priori* gerekçelidir \equiv_{tm} \ddot{O} öznesinin p inancının gerekçesinin kaynağı deneyim değilse.

Peki, \ddot{O} gibi bir özne ne zaman p gibi bir inancının gerekçesinin kaynağının deneyime dayanmadığını görür? Bu soruya cevap verme noktasında Kant geleneksel zorunlu ve olası önermeler arasındaki ayrıma işaret eder. Kant'ın zorunlu önerme kavrayışı geleneksel zorunlu önerme kavrayışından farklı değildir: Eğer p gibi bir önerme doğruysa ve yanlış olması imkansızsa bu önerme zorunlu bir önermedir. Biçimsel olarak:

P zorunlu bir önermedir \equiv_{tm} $(P \wedge \neg \diamond \neg P)$

Ek olarak, Kant'ın epistemolojisinde belirli bir önermenin zorunlu olma özelliği ile evrensel olma özelliği birbirinden ayrılamazdır. Diğer bir deyişle p gibi önerme zorunlu bir önermeyse aynı zamanda evrensel bir önermedir ve evrensel bir önermeyse aynı zamanda zorunludur. Dahası \ddot{O} öznesi tarafından p gibi bir önermenin zorunlu veya evrensel bir doğruya işaret ettiğini *görülmesi*, bu önermenin *a priori* gerekçeli olduğunu da gösterir. Kant'ın ifadesiyle “(...) bir önerme zorunluluğuyla birlikte kavranıyorsa *a priori* bir yargıdır” (Kant, 1998: B3, 137); “(...) bir yargı, katı evrenselliğiyle birlikte kavranılıyorsa (...) mutlak olarak *a priori*dir” (Kant, 1998: B4, 137); “[z]orunluluk ve katı evrensellik *a priori* kavrayışın sağlam göstergeleridir ve ayrılmaz şekilde birbirlerine aittirler” (Kant, 1998: B4, 137-138). Şu halde *a priori* gerekçeliliğin işlem tanımı şu şekilde yeniden belirlenebilir:

(*a priori* gerekçelilik-2) \ddot{O} öznesinin p inancı *a priori* gerekçelidir \equiv_{tm} \ddot{O} öznesi p inancının zorunlu ve katı biçimde evrensel olduğunu görüyorsa (diğer bir deyişle, p 'nin doğru olduğunu ve yanlış olmasının imkansız olduğunu görüyorsa).

Bu noktada ortaya çıkan önemli bir soru, Kant'ın zorunluluk ile sözünü ettiği “*a priori* kavrayış” arasında kurduğu bağı nasıl açıkladığıdır. Sorunun cevabı Kant'ın duyu deneyimi konusundaki tutumu içinde belirlenir: Kant duyu deneyiminin niteliği konusunda kendinden önceki bilgi felsefelerinde yoğunlukla görülen belirli bir tutumu sürdürür. Bu tutuma göre duyu deneyimi en fazla tekil bir durumun bilgisine kaynaklık edebilse de tümel, evrensel, zorunlu bir bilgiye kaynaklık edemez. Çünkü Kant'ın ifadesiyle “deneyim bize bir şeyin bu veya şu şekilde oluştuğunu öğretir; ancak başka şekilde oluşamayacağını öğretmez” (1998: B3, 137).

Kant'ın buradaki argümanı şu şekilde açılabilir: P gibi belirli bir yargının zorunlu bir yargı olduğunu görmek, bu yargının doğru (p) olduğunu görmeyi ve (\wedge) aksinin mümkün olmadığını ($\neg \diamond \neg P$) görmeyi gerektirir. Empirik deneyim yalnızca p 'nin (tekil bir durumda) doğru olduğu konusunda temel sağlayabilir ancak p 'nin aksinin imkansız olduğunu görmeye kaynaklık edemez. Ancak p 'nin gerekçesi ya empirik deneyime dayanabilir ya da deneyimden bağımsız kaynaklara dayanabilir. O halde p eğer zorunlu bir yargıysa *a priori* gerekçelidir.

Diğer taraftan Kant, bir yargının *a priori* gerekçeli olduğunu gösteren sağlam bir dayanak olarak yalnızca bu yargının doğruluğunun zorunlu ve evrensel bir doğruluk olarak kavranması şartını ileri sürmemiştir. Çünkü Kant'a göre “deneyimden bağımsız kaynaklara” sahip olan inançlar yalnızca zorunlu ve evrensel doğrulara işaret eden inançlar değildir. Kant'a göre *deneyimi mümkün kılan önermeleri taşıyan inançlarımız da a priori gerekçelidir*. Örneğin “her değişimin bir nedeni olmak zorundadır” inancı, deneyimi mümkün kılan inançlarımızdan biridir. Kant'ın ifadesiyle “[d]eneyim yalnızca algıların zorunlu bağlantılarının temsili yoluyla mümkündür” (1998: B218, 295).

Bunu görmek küçük bir mantıksal uslamlamayı gerektirir: Eğer p gibi belirli bir önerme deneyimi mümkün kılan bir önermeyse mantıksal olarak p 'nin kaynağı deneyim (daha özelden duyu deneyimi) olamaz. Çünkü deneyimin bizzat kendisi, deneyimi mümkün kılan ön şartlar sayesinde mümkün olmaktadır. Şu halde deneyim, deneyimi mümkün kılan önermeler (ön şartlar) sayesinde mümkün oluyorsa, bu ön şartların kendi kaynağının deneyim dünyası olduğunu ileri sürmek saçma olur. Dolayısıyla deneyimi mümkün kılan önermeler deneyden bağımsız, yani *a priori* kaynaklar temelinde mümkündür.

Diğer taraftan Kant'ın bu noktada daha özgün bir argümanı bulunuyor: “Her değişimin bir nedeni olmak zorundadır” gibi bir yargı bilimde kullandığımız bir ilk ilkedir ve bir yargının ilk ilke sayılabilmesi için bu yargının zorunluluk taşıması gerekir. Şimdi söz konusu bu yargının epistemik kaynağının deneyim olduğunu kabul edersek, empirik deneyim ancak olası (*contingent*) yargılara,

yani doğru olan fakat yanlış olması imkansız olmayan yargılara ulaştırdığı için, bu yargının da olası bir yargı olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Böyle bir durumda bu yargı bir ilke olarak değerlendirilemezdi (1998: B5, 138). Şu halde Kant'ın *a priori* gerekçelilik anlayışı şu şekilde yeniden düzenlenebilir:

(*a priori* gerekçelilik-3) \ddot{O} öznesinin p inancı *a priori* gerekçelidir \Rightarrow_{nm} \ddot{O} öznesi p inancının zorunlu ve katı biçimde evrensel olduğunu görüyorsa (diğer bir deyişle, p 'nin doğru olduğunu ve yanlış olmasının imkansız olduğunu görüyorsa) veya p inancının deneyimi mümkün kılan şartlardan biri olduğunu görüyorsa.

Diğer taraftan Kant'ın bilgi kuramında gerek (*a priori* gerekçelilik-2) tanımı ve gerek (*a priori* gerekçelilik-3) tanımı kolayca görülebileceği gibi aslında (*a priori* gerekçelilik-1) tanımının çeşitli uygulamalarından başka bir şey değildir. Yani sonuç olarak bir yargının *a priori* gerekçeli bir yargı olması, nihai olarak bu gerekçenin kaynağının deneyim olmamasına, diğer bir deyişle bu kaynağı “bilişsel yetimizin (...) kendi içinden sağlamasına” dayanır (1998: B1, 136).

Burada şöyle ifade edilebilecek bir sorun bir sorun ortaya çıkıyor: Bir kişinin p gibi yargının zorunlu bir doğruya işaret ettiğini görmesine dayanak sağlayan kaynak, “bilişsel yetimizin kendi içinden” nasıl sağlanır? Kant'ın analitik ve sentetik yargılar arasında yaptığı semantik ayrım işte bu noktada devreye girmektedir ve bu ayrım daha yakın bir incelemeyi gerektiriyor. Kant'a göre, \ddot{O} gibi bir öznenin p inancının zorunlu bir doğruya işaret eden bir yargıya taşıyıcılık yapıp yapmadığını görmesi bu yargının analitik veya sentetik bir yargı olmasına göre değişir. Kant'ın bu ayrıma temel olan ölçütlerinden biri ünlü “içerilme ölçütü”dür:

Öznenin yükleme bağıntısının olduğu düşünülen (...) bütün yargılarda (...) bu bağıntı iki şekilde mümkündür. Ya B yüklemi A öznesine, A kavramının içinde (örtük olarak) içerilen bir şey gibi ait olur ya da B, her ne kadar A ile bir bağlantıya sahip olsa da, A kavramının tamamen dışında yatar. Birinci durumdaki yargıları çözümlemeli [analitik] yargılar olarak, ikinci durumdaki yargıları ise bireşimli [sentetik] yargılar olarak adlandırıyorum (1998: B10, 141).

İçerilme ölçütü görüldüğü gibi, analitiklik/sentetiklik ayrımını cümlenin yüklemine özne içinde içerilip içerilmediği temelinde belirler. Yükleme özne içinde (örtük olarak) içerilen önerme analitik bir önermeyken, yükleme özne içinde (örtük olarak dahi) içerilmeyen bir önerme sentetik bir önermedir¹⁶. Bu noktadan sonra Kant, analitik ve sentetik yargıları özel kılan özellikler hakkında şu görüşünü bildirmektedir:

¹⁶ Bazı bilgi kuramcıları tarafından Kant'ın analitik-sentetik yargılar ayrımının özgünlüğü tartışmaya açılmıştır. Örneğin Robert Audi, Kant'ın bu konuda Thomas Aquinas tarafından öncelendiğini, Aquinas'tan (Summa Theologia, Soru 94, Bölüm 2) yaptığı şu alıntıyla ileri sürer: “Doğruluğunun kanıtı kendinden olduğu ileri sürülen bütün

Öncekiler [analitik yargılar] aynı zamanda açık kılıcı yargılar, sonrakiler [sentetik yargılar] ise aynı zamanda genişletici yargılar olarak da adlandırılabilir; çünkü öncekiler yüklem yoluyla özne kavrama hiçbir şey eklemeyip, yalnızca, çözümleme [analiz] yoluyla özne kavramı bu kavramı oluşturan kavram parçalarına ayırırken, sonrakiler tersine, özne kavrama bu kavramın içinde düşünülmeden, özne kavramdan hiçbir çözümlemeyle ayrıştırılamayacak bir yüklem ekler (1998: B10-11, 141).

Böylece görülebileceği gibi, analitik yargılar, Kant'ın dil felsefesinde kavram çözümlemesi bildiriminde bulunan yargılardır ve böylece bir kavramı, bu kavramı oluşturan kavram parçalarına ayırır. Diğer bir deyişle analitik yargılar özne kavramın içinde kavramsal olarak ve örtük şekilde içerilen diğer kavramları açık kılar. Sentetik yargılar ise özne kavrama bu kavramın içinde kavramsal olarak içerilmeyen yeni bir özellik/kavram ekler. Kant bu noktayı açık kılmak için şu şekilde bazı örnekler sunmuştur:

Eğer “bütün cisimler yer kaplar” dersem bu bir analitik yargıdır. Yer kaplamanın “cisim” sözcüğüyle bağlantılı olduğunu görüp onları birleştirmek için cisim kavramının dışına çıkmama gerek olmadığından; fakat ihtiyacım olan tek şey kavramı çözümlemek, yani bu kavramın içinde her zaman düşündüğüm çeşitli unsurların farkına varmak olduğundan, bu bir analitik yargıdır. Diğer taraftan eğer “Bütün cisimler ağırdır” dersem, o zaman yüklem genel olarak yalnızca cisim kavramının içinde düşündüklerimden tamamen farklıdır. Böyle bir yüklemi [özneye] eklemek bir sentetik yargıyla sonuçlanır (1998: B11, 141-142).

Kant'ın bu örneğinde, yüklem özne içinde *örtük* olarak içerilmesinin ne demek olduğu daha da açık hale gelmektedir. “Bir siyah kalem, kalemdir” gibi bir ifade incelendiğinde yüklem açık biçimde özne içinde içerildiğini görülür. Diğer taraftan yer kaplama yüklemi, cisim kavramının içinde açık biçimde değil örtük biçimde içerilir. Bunu görmek için ise kavramı kavram çözümlemesi yoluyla onu oluşturan kavram parçalarına ayırıp açık kılmak gerekir. Kavram çözümlemesi sonucunda yer kaplamanın cisim kavramının içinde içerildiği görülür ve dolayısıyla yüklem özneye özne içinde içerilmeyen bir şeyi yüklemmez. Ancak bu kavram çözümlemesi sürecini ne kadar sürdürürsek sürdürelim, “ağırdır” yüklemine cisim kavramının içinde bulamayız. Sonuç olarak “ağırdır” yüklemi cisim kavramına ilişkin yeni bir bilgi sunar ki Kant'ın “genişletici yargılar” ifadesinde işaret ettiği budur.

Ö öznesinin *p* gibi bir inancının zorunlu bir doğruya işaret eden bir yargıya taşıyıcılık yapıp yapmadığını görmesinin nasıl mümkün olduğu sorusunun yanıtının, bu yargının analitik veya

önergelerde yüklem özne sözcükte içerilir. *İnsan rasyonel bir varlıktır* doğası gereği kanıtı kendinden olan bir önermedir çünkü *insandan* bahseden herkes *rasyonel bir varlıktan* bahseder; ancak insanın ne olduğunu bilmeyene bu önerme kanıtı kendinden değildir (...) bazı önermeler yalnızca önermelerdeki terimlerin anlamlarını bilen bilgelere göre kanıtı kendindedir”. Audi, Kant'ın Aquinas'ın bu görüşlerinden büyük olasılıkla haberdar olduğunu iddia etmiştir (Audi, 2011: 123-124).

sentetik olmasına göre değiştiği belirtilmişti. şimdi, Kant'ın içerilme lt temeline bazı yargıları analitik ve bazı yargıları sentetik olarak değerlendirildiği görülmektedir. Ancak bu lt işaret edilen soru hakkında bir yanıt sunmamaktadır. İşte bu noktada Kant'ın analitikliğe ilişkin yeni bir lt, hatta bir “en yetkin lt” daha sunduğu görülmektedir (1998: B189, 279) ve bu lt doğrulukla daha fazla bağlantılıdır. Bu lt yargının *elişmezlik ilkesine* uygun olması olup, “bütün analitik kavrayışın evrensel ve tamamen yeterli ilkesi”dir (1998: B191, 280). Bu lte göre, “[b]ir yargı analitikse (...) doğruluğu çelişmezlik ilkesi yardımıyla yeterince anlaşılabilir olmak zorundadır” (1998: B190, 280).

Bu noktayı anlamak için “siyah atlar Antalya’da bulunur” gibi sentetik bir yargı incelenebilir: Bu yargıda yüklem özne içinde içerilmez ve dolayısıyla yüklemin aksini dşnmek çelişkili bir bildirim yol açmaz. Ancak buna karşın “bu siyah kalem siyahtır” önermesi gibi analitik bir önerme incelendiğinde yüklemin aksini dşnmek çelişkiye götürür. Çünkü aynı anda hem siyah hem de siyah olmayan bir kalemin varlığı bildirim yapılmış olur. O halde Kant'ın lt yüklemin özne içinde açık biçimde içerildiği yargılar için oldukça kolay bir şekilde uygulanabilir. Ancak Kant eğer haklıysa “cisim yer kaplar” gibi bir yargıda da yüklemin aksini dşnmek çelişkiye götürür. Çünkü Kant’a göre cisim kavramının, kavram eğer yeterince zmlenirse, yer kaplama kavramını içinde örtük olarak içerdiği görülür. Dolayısıyla böyle bir yargıda yüklemin aksini dşnmek hem yer kaplayan hem de yer kaplamayan bir varlık bildiriminde bulunmayı gerektirir.

Böylece bu soruştırma sonucunda şu iki sonuç ortaya çıkmaktadır: (1) elişmezlik yasasına uygunluk lt içerilme ltnden tamamen bağımsız bir lt değildir ve dahası (yüklemin özne içinde örtük olarak içerildiği analitik yargılar için) nihai olarak ona dayanır. (2)  öznesinin *p* analitik inancının doğru (ve dahası zorunlu doğru) olmasını görmesi, bu yargının çelişmezlik yasasına uygun olduğunu görmesiyle mümkündür.

Sentetik önermelere gelindiğinde ise  öznesinin *p* gibi sentetik bir önermenin doğruluğunu görmesi *p*'nin *a priori* veya *a posteriori* olmasına göre farklılık göstermektedir. Sentetik önermelerin önemli bir bölümü *a posteriori*dir, diğer bir deyişle gerekçesinin kaynağı deneyimseldir. Bunlar hem deneyim temelinde kurulur hem de doğrulukları deneyim temelinde belirlenir. Ancak bu tür yargılar Kant'ın bilgi kuramında ciddi bir kuramsal önem teşkil etmez. Çünkü:

[d]eneyim hiçbir zaman yargılarının doğru veya katı evrenselliğini veremeyip ancak varsayımsal ve karşılaştırmalı evrenselliğini (tümevarım yoluyla) verir; bu nedenle [bu yargıların doğruluğundan ve

evrenselliğinden bahsederken] doğru ifade şudur: Şimdiye kadar gözlemlediğimiz kadarıyla bu veya şu kuralın bir istisnası yoktur. (...) Empirik evrensellik o halde, “bütün cisimler ağırdır” önermesinde olduğu gibi, geçerlilikte çoğu durumdan bütün durumlara keyfi bir genişlemedir (...) (1998: B3-B4, 137).

Dolayısıyla Kant’a göre sentetik *a posteriori* yargılara gerekçe sağlayan deneyim tekil olgu bildiren yargıların doğruluğuna temel oluşturabilir ancak tümel, katı biçimde evrensel (dolayısıyla zorunlu) olgu bildiren bir yargıya kuramsal anlamda beklenen epistemik temeli sağlamaz.

Sentetik *a priori* yargıların doğruluğu konusuna gelindiğinde ise bu yargıların Kant’ın felsefesinde çok önemli bir kuramsal yere sahip olduğu açıktır. Öyle ki Kant’a göre “[s]af akla ilişkin gerçek sorun şu soruda içerilir: Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? (...)” (1998: B19, 146). Sentetik *a priori* yargılar bir yandan yüklem özne hakkında yeni bir bilgi sunduğu, yani özne kavramda içerilen bilgiyi genişleten ancak epistemik gerekçesinin kaynakları *a priori*, yani deneyimden bağımsız yargılardır. Kant bu yargıların mümkün olduğunu savunan bir filozof olarak üç grup sentetik *a priori* önerme kümesinin varlığını ileri sürmüştür: (1) Bütün matematiksel yargılar, doğa biliminde (fizik) içerilen bazı yargılar, ve (3) metafiziksel yargılar. Bunlardan özellikle matematiksel yargıları neden sentetik *a priori* yargılar olarak değerlendirdiği ve onların gerekçelerinin kaynaklarının *a priori* olduğunu nasıl ileri sürdüğü konusu, bu çalışmanın konusu açısından üzerinde önemle durulmayı gerektiriyor.

Öncelikle Kant’ın da ifade ettiği gibi, “[ş]una işaret edilmelidir ki düzgün [kurulmuş] matematiksel önermeler her zaman *a priori* yargılardır ve asla empirik değildir, çünkü deneyimden türetilmeyecek bir zorunluluk taşırlar” (1998: B14, 144). Dolayısıyla Kant’ın bu yargıları *a priori* gerekçeli olarak değerlendirmesinin başlıca nedeni, bu yargılara atfettiği kiplik statüsüdür. Bu yargılar zorunlu birer doğruluk taşırlar ve deneyim hiçbir zaman bir önermenin zorunlu olduğuna ilişkin gerekçemize kaynaklık edemez.

Deneyim bu yargıların gerekçesi için kaynaklık edemiyorsa belki de bu yargıların çelişmezlik ilkesine uygunluğunun bir gerekçe sağladığı düşünülebilir. Ancak Kant bu görüşü de çeşitli nedenlerden reddetmiştir. Öncelikle “(...) bir sentetik önerme elbette çelişmezlik ilkesiyle yoluyla kavranabilir [doğruluğu görülebilir] ancak eğer bu önermenin türetildiği başka bir sentetik önerme[nin doğruluğu] varsayılırsa, kendi başına değil” (1998: B14, 144). Bu ifadesinde Kant’ın görüşü şu şekilde yorumlanabilir: Matematikçiler *p* gibi belirli bir yargının doğruluğunu, bu yargıyı belirli aksiyom veya postülalardan türetmek yoluyla gösterebilir ve bu kanıt sürecini çelişmezlik ilkesine uygun bir şekilde sürdürmelidirler. Böyle bir durumda bu yargının doğru olduğunu elbette görebiliriz, ancak kendi başına değil, bu aksiyom ve postülaların da doğruluğunu varsayarak.

Ancak bu yargının doğruluğunu, analitik yargılarda olduğu gibi, çelişmezlik ilkesini bu yargıya atomik olarak uygulayarak göremeyiz. Çünkü sentetik önermelerde yüklem aksini düşünmek, yüklem özne içerisinde içerilmediği için, bir (iç) çelişkiye yol açmaz. Bu nedenle her ne kadar çelişmezlik ilkesini bir yargıya atomik olarak uygulamak analitik yargıların doğruluğunu görmenin “evrensel ve tamamen yeterli ilkesi” olsa da “kavrayışımızın sentetik kısmı için (...) bu çığnenemez yasaya zıt hareket etmemek konusunda dikkatli olmalıyız; ancak böyle bir kavrayışın doğruluğu açısından ondan [bu ilkedan] bir tavsiye alamayız” (1998: B191, 280).

Şimdi, böylece bu görüşler bir kişinin *p* gibi bir sentetik *a priori* inancının doğruluğunu hangi kaynaklar temelinde göremeyeceğini açıklamaktadır. Sentetik *a priori* yargıları epistemik olarak gerekçeli kılan kaynaklar, *a posteriori* yargıların kaynağından (deneyim) ve *a priori* analitik yargıların kaynağından (içerilme ölçütü ve çelişmezlik ilkesi) farklıdır.

Onları gerekçeli (veya belki de güvenceli) kılan kaynaklar konusunda gelindiğinde ise Kant’ın belki de en önemli görüşlerinden bazılarını rastlanmaktadır: Kant’a göre sentetik *a priori* bir yargıyı oluşturan bilişsel süreç ile o yargıyı gerekçeli (veya güvenceli) kılan unsurlar arasında bağ bulunmaktadır. Bu noktayı anlamak için Kant’ın neden matematiksel yargıları, daha özelden aritmetik ve geometri yargılarını sentetik olarak nitelendirdiği konusuna odaklanmanın faydası bulunuyor.

Öncelikle Kant’ın geometri bilgisi üzerine görüşlerini sunmak bazı açılardan yararlı olacaktır. Çünkü geometri bilgisi, geometrik yöntemle birlikte, Kant’tan önceki pek çok filozofta olduğu gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde de ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Yapıt ise pek çok noktada yalnızca geometri önermelerinin bilgisini açıklamaya yönelik bir sunum değil, aynı zamanda geometri yapmanın, geometrik çalışmanın da doğasını açıklamaya çalışmaya yönelik bir sunum da sağlamaya çalışmaktadır. Bu durum (en azından temel) aritmetik önermelerin bilgisi açısından da geçerlidir. Ancak yapıtta aritmetik yapmanın doğası üzerine ileri sürülen görüşlere ayrılan alan, geometrik çalışmaya ayrılan alanın zenginliğiyle kıyaslandığında oldukça azdır.

Kant’ın geometri önermelerini neden sentetik olarak nitelendirdiği konusuna gelindiğinde Kant’a göre bu önermelerin doğruluğunu görme yönteminin saf analitik yöntemle sınırlı kalmadığı görülecektir:

Düz çizgi iki nokta arasındaki en kısa uzunluktur [önermesi] sentetik bir önermedir. Çünkü düz kavramın nitelikten başka hiçbir şeyi içermez. O halde [bu önermede] en kısa kavramı düz çizgi kavramına bir eklemeyiz ve bu kavramdan herhangi bir çözümlenmeyle çıkmaz. Burada sentezin mümkün olması için sezginin yardımına ihtiyaç vardır (1998: B16, 145).

Kant metinde Öklid geometrisinin temel postülalarından biri olan bir önermeyi ele almıştır. Bu stratejik açıdan şu açıdan önemlidir ki böyle önermenin epistemik hesabı bir defa verilirse, bu yargıdan türetilebilecek teoremlerin de bilgisi açıklanmış olur. Metinde Kant, yöntemini kavram çözümlemesiyle sınırlandırmış bir kişinin bu önermenin doğruluğunu göremeyeceğini, çünkü “düz” kavramı işlem olarak nitelik belirten bir kavram olduğu ve “en kısa” bir kavramı bir nicelik ifadesi olduğu için düz kavramından çözümlemeyle çıkarılamayacağını ileri sürmektedir. Böylece önermenin doğruluğunu görmek için, anlama yetisinden başka bir bilişsel yetinin devreye girmesi gerekmektedir. Kant’a göre bu yetinin adı *sezgi*dir. Burada Kant’ın felsefesinde sezgi kavramı hayal etme veya hayal etme yoluyla görsel temsil *kurma* süreci olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla kişinin bu önermenin doğruluğunu görebilmesi için “iki nokta arasındaki en kısa mesafe” ve “düz çizgi” kavramlarının görsel temsilini kurması gerekir. Böylece Kant’a göre kişi bu iki kavramın görsel temsilini bir defa kurduğunda bunların birbirine özdeş temsiller olduğunu fark ederek önermenin doğru olduğunu görür.

Kant bu konuda temel yöntemi kavram çözümlemesi olan filozof ile yöntemi geometrik yöntem olan geometricinin “bir üçgenin iç açıları toplamı ile dik açının ilişkisi nedir?” sorusu karşısında yapabileceklerini tartışarak daha ayrıntılı bir örnek daha sunmuştur. Kant’a göre bu soruyla karşılaştığında felsefecinin elinde yalnızca üç düz çizgiyle kapanmış bir figür (üçgen) kavramı dışında bir şey yoktur ve kavram çözümlemesi yoluyla ulaşabileceği nihai sonuç “düz çizgi”, “açı” ve “üç” kavramlarını daha seçik hale getirmekten daha fazla bir şey olmayacaktır (1998: B744, 631-632). Ancak geometrici sezgiyi devreye sokarak:

[b]ir üçgen kurar. İki dik açının bir düz çizginin bir noktasından çizilmiş iki bitişik açığa eşit olduğunu bildiğinden üçgenin bir kenarını uzatarak birlikte iki dik açığa eşit olan iki bitişik açı daha elde eder. Şimdi dışta kalan açığı üçgenin karşı kenarına paralel bir çizgi çizerek ikiye ayırır ve böylece içerdeki açığa eşit bir dış açı ortaya çıktığını görür, vb. Bu yolla sezginin sürekli kılavuzluk ettiği bir çıkarım zinciriyle bu soru için çok aydınlatıcı ve genel bir çözüme ulaşır (1998: B744-745, 632).

Kant’ın bu görüşleri bir kişinin *p* gibi bir geometrik inancının doğruluğunu nasıl gördüğü konusuna bir açıklama getirmektedir. Ancak biliyoruz ki Kant geometrik inançlarımızın *a priori* değil deneysel kaynaklar temelinde gerekçelenmediğini, bu önermelerin zorunlu ve katı evrensel bir doğruya işaret ettiği temelinde reddetmişti. Diğer taraftan bu açıklamalarda geometrik inançlarımızın neden zorunlu ve katı evrensel olarak doğru olduğunu *a priori* olarak görebileceğimize ilişkin bir açıklama yoktur. Şu halde bu noktada şu şekilde ifade edilebilecek iki soru ortaya çıkmaktadır: (1) Bir geometrici kurduğu tek bir üçgen temsilinden yola çıkarak nasıl

bütün üçgenler hakkında evrensel bir bilgi sahibi olabilir? (2) İki farklı geometrici nasıl zorunlu olarak aynı geometrik sonuçlara ulaşır?

Birinci sorunun cevabı Kant'ın, geometricinin geometrik bir kavrama karşılık gelecek nesnenin temsilini nasıl kurduğuna ilişkin görüşlerinde içerilir. Öncelikle Kant'a göre "matematiksel kavrayış tümeli tikel ve hatta tekil üzerinden ele alır". Başka bir ifadeyle geometrik kavramın şemasını oluşturacak nesnelere tümel olarak kurarken bunu tekil bir örnek üzerinden kurar. Bu kurma süreci, "sadece tahayyül yoluyla saf sezgiyle" veya "bir kağıt[a çizme] üzerinde[n] empirik sezgiyle" olabilir. Ancak bu kurma süreci nesneyi "pek çok belirlenimden, örn. kenarların ve açıların büyüklüğünden soyutlayarak" yapıldığı için Kant'a göre bu tekil temsilin "evrenselliği değişmez" (1998: B741-743, 630-631).

İkinci sorunun cevabı ise Kant'ın mekan (uzay) anlayışı içinde içerilir. Mekan, tıpkı zaman gibi deneyimi mümkün kılan şartlardan biridir ve bu yönüyle mekan "a priori olarak bütün dışsal sezgilerin zemini olan zorunlu bir temsildir" (1998: B38, 175). Kant'a göre geometrik kavramlara ilişkin temsiller insanda deneyim sayesinde elde etmediğimiz, aksine *a priori* olarak insan zihninin kuruluşundan gelen ve dolayısıyla ortak bir mekan temsili içinde kurulur. Dolayısıyla mekan temsili veya mekan sezgisi insan zihninde kuruluşunda *a priori* olarak bulunuyorsa, iki farklı geometricinin aynı sonuca ulaşabilmesi doğaldır. Diğer bir deyişle iki farklı geometricinin zorunlu olarak aynı sonuçlara ulaşması, doğuştan aynı şekilde getirdikleri mekan sezgisine dayanır.

Ancak eksiklik devam ediyor. Bu iki soruya verilen yanıt geometrik önermelerin evrenselliğini ve zorunluluğunu açıklasa da \bar{O} gibi bir öznenin p gibi bir geometri önermesinin zorunlu ve katı bir şekilde evrensel olduğunu nasıl gördüğünü açıklamıyor. Bu noktada Kant'ın felsefesi açısından verilebilecek en iyi açıklama şu olabilir. İki nokta arasındaki en kısa mesafe örneği hatırladığında, \bar{O} öznesi iki nokta arasındaki en kısa mesafe kavramının ve düz çizgi kavramının nesnelere tekil örneklerle bir defa kurduğunda ve kurduğu bu tekil temsilin tümel, evrensel olarak o kavramın altına giren bütün nesnelere karşıladığını bir defa gördüğünde artık bilen özne yalnızca iki nokta arasındaki en kısa mesafenin bir düz çizgi olduğunu görmez, aynı zamanda bunun aksinin mümkün olmadığını da görür. Böylece \bar{O} öznesi p gibi bir geometri bilgisine sahip olduğunu iddia edebilir¹⁷. Bütün bu görüşlerin sonucu olarak sezgi, daha özelde mekan sezgisi,

¹⁷ Buradaki sunumumuza benzer bir açıklama çalışması James van Cleve tarafından şöyle yapılmıştır: "Örneğin, bir küp altı kare yüzün birleşmesiyle oluşan düzenli bir bütün olarak tanımlanır; [tanımda] kenarların sayısı hakkında bir şey belirtilmemiştir. Yine de küpü görselleştirerek ve kenarları sayarak on iki kenara sahip olmak zorunda olduğunu görürüz. Basit bir sezgi eylemi bizi on ikiden fazla kenara sahip bir küple karşılaşmayacağımıza ikna eder" (2010: 473).

geometrik bilgimizin temelidir. Geometri, kavram analizi yöntemine bağlı kalmayan özgün bir yöntemle yapılır. Geometrik yargılardan hem aksiyomların hem de teoremlerin doğruluğu, mekan sezgisi sayesinde görülür ve hatta mekan sezgisi, aksiyomlardan teorem çıkarma sürecinde dahi devreye girmektedir.

Aritmetik bilgisi konusunda gelindiğinde ise Kant geometrinin önermeleri üzerine yaptığı felsefi uslamlamaya benzer bir uslamlamayı aritmetik önermeleri için de yapmıştır:

(...) ilk bakışta $7 + 5 = 12$ önermesinin (...) bir analitik önerme [örneği] olduğu düşünülebilir. [Ancak] (...) on iki kavramı hiçbir şekilde yalnızca benim yedi ve beşin birleşmesini düşünmem içinde önceden düşünülmemiştir ve böyle bir kavramı ne kadar çözümlersem çözümlüyeyim içinde on ikiyi bulmam (1998: B15, 144).

Dolayısıyla “ $7+5=12$ ” gibi bir aritmetik yargısının doğruluğu yalnızca kavram çözümlenmesi ve çelişmezlik yasasına uygunluğu açısından görülemez. Söz konusu yargı sentetiktir ve onun doğruluğunu görmek için, tıpkı geometri bilgisinde olduğu gibi, sezginin kılavuzluğuna başvurulmalıdır:

Bu kavramların ötesine geçilmeli ve ikisinden birine karşılık gelecek sezgiye, diyelim ki kişinin beş parmağına veya (Segner’in aritmetiğinde olduğu gibi) beş noktaya başvurmalı ve sezgide verili beş parçayı ardı ardına yedi kavramına eklemelidir. Çünkü önce 7 sayısını alırım, ardından elimdeki beş parmağı beş kavramı konusunda kılavuzluk edecek bir sezgi olarak alırım. Şimdi bu zihnimdeki imgeye 5 sayısını kurmak amacıyla bir araya getirdiğim önceki teklikleri ardı ardına 7 sayısına eklerim ve böylece 12 sayısının ortaya çıktığını görürüm (1998: B15-16, 144).

Şimdi, Kant’ın bu metinde sezgiye nasıl bir rol verdiği bir miktar muğlaktır ve bunu açık kılmak için Kant’ın sayı kavrayışını anlamak gerekiyor. Kant’a göre bir sayı, zihinden bağımsız nesnelere değil, zihnin *kurma/inşa etme* yoluyla oluşturduğu nesnelere dir. Kant’a göre bir sayı bir büyüklüğe ilişkin kurulan şemadır ve bu şema homojen birliklerin ardı ardına eklenmesi sonucunda oluşan çokluğun genel bir temsili veya (kavramsal olarak) sentezidir (1998: B182, 2744). Daha basit bir dille sayılar rastgele sıralanmış değil, belirli bir kurala yani tekliklerin ardı ardına eklenmesiyle oluşmuş bir topluluğun genel bir temsildir. Zihnin bu temsili oluşturması konusunda niteliksel olarak aynı şeyler, örneğin parmaklar veya noktalar elbette hayal edilebilir. Metne dönüldüğünde Kant, kişinin bu sayısal eşitliğin doğruluğunu görmek için, 5’in, 7’nin ve 12’nin kavram çözümlenmesine değil, (başta beş ve yedi sayısının) genel temsillerine sahip olunması gerektiğini ileri sürmektedir: Onların genel temsilleri yardımıyla 12 sayısı *kurulabilir* ve bu sayısal eşitliğin doğruluğu görülür.

Diğer taraftan sezginin bu kurma/inşa etme sürecinde nasıl bir rol oynadığı hala belirsizdir ve açıkçası Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* yapıtında bu temel aritmetik yargıların doğası ve onların kurulmasında sezginin oynadığı rol konusundaki görüşleri geometri bilgisi üzerine görüşlerinden bir miktar daha muğlaktır. Ancak *Prologomena*'da Kant, özellikle zaman sezgisinin aritmetik bilginin oluşumuna etkisi konusunda daha açıktır: “(...) aritmetik, sayılara ilişkin kavramlarını zamanda birimleri ardı ardına eklemeyeyle oluşturur” (Kant, 2002 [1873]: 79, kısım 4:283). Burada Kant'ın aritmetik bilgisini zaman sezgisiyle ilişkilendirmesinin bir nedeni doğal sayıların ardışıklık ve süreklilik göstermesi ve insanın da görünen şeyleri (fenomenleri) *a priori* zaman sezgisinin bir sonucu olarak ardışıklık ve süreklilik içinde kavraması olabilir (1998: B219, 296). Böylece Kant'ın aritmetik bilgisini ve sayıları kurma sürecini zaman sezgisiyle ilişkilendirmesi doğruysa aritmetik bilginin neden evrensel olduğu daha fazla ortaya çıkar. İnsan, doğuştan getirdiği bilişsel kuruluşundan dolayı şeyleri nasıl ortak bir mekan sezgisiyle deneyimliyorsa aynı şekilde ortak bir zaman sezgisiyle de deneyimler ve eğer zaman sezgisi zihnin kuruluşundan dolayı ortaksa ve aritmetik bilgisi zaman sezgisi yardımıyla kuruluyorsa, bu bilgi türünün neden evrensel olduğuna ilişkin de bir açıklama ortaya çıkmaktadır.

1.2 Bolzano'da Analitiklik

Kant bazı önermelerin neden zorunlu bir önerme olduğunu göstermek amacıyla analitik-sentetik yargılar ayrımını yapmıştı. Bunlardan analitik yargıları büyük olasılıkla epistemolojik olarak sorunlu görmemiştir: Onlar yüklem özne içinde içerildiği yargılardır ve dolayısıyla bu yargılarda yüklem aksini düşünmek çelişki ortaya çıkarır. Ancak aynı durum sentetik yargılarda da geçerli olmadığı için zorunlu yargılar olarak nitelendirilen ancak yüklem öznedeki içerilmediği önermelerin epistemik hesabı bu şekilde verilemez. Böylece Kant'ın saf akla ilişkin en temel sorunun *a priori* sentetik yargıların nasıl mümkün olduğu sorusunda içerildiğini ileri sürmesi olasılıkla analitik yargıları değil sentetik yargıları bir sorun olarak görmesinden kaynaklanmaktaydı.

Diğer taraftan onun analitik ve sentetik yargılar ayrımı konusunda ileri sürdüğü temel ölçüt olan içerilme ölçütü dikkat edilirse yalnızca özne-yüklem formunda olan yargılar için geçerlidir. Ancak özne-yüklem formunda olmadığı halde kendini zorunlu bir yargıymış gibi gösteren önermelerin de varlığından bahsedilebilir. Örneğin “yarım güneş doğacak veya doğmayacak” yargısı zorunlu bir yargıdır ancak bileşik bir önerme olduğu ve dolayısıyla özne-yüklem formunda olmadığı için Kant'ın tanımına göre ne analitik ne de sentetiktir.

Kant'ın analitik sentetik ayrımıyla ilgili başka bir sorun yine içerilme ölçütünden kaynaklanmaktadır. Analitik bir yargı yüklem in öz nede *örtük biçimde* içerildiği bir yargıdır. Ancak ne zaman yüklem in öz ne içinde gerçekten içerildiğini biliriz? Daha açık bir ifadeyle öz ne kavramın en doğru kavram çözümlemesine ulaştığımızın ne zaman farkında oluruz? Bernard Bolzano bu iki soruna işaret eden ilk kişiydi.

Kant'ın analitik ve sentetik yargılar arasında olduğunu ileri sürdüğü ayrımı, Bolzano, kuramsal kariyerinin en başlarından itibaren ilgi duymuştu. Bu erken dönemde Bolzano Kant'la uzlaşım içindedir:

Kant'ın bıraktığı en büyük miraslardan biri ilk defa bilginin analitik ve sentetik kısımları arasındaki önemli farklılığa dikkat çekmesidir; her ne kadar filozofun sentetik yargılarımızın gerçek doğası hakkında ileri sürdüğü her şeyi kabul etmesek ve dikkate almasak da. Elbette analitik yargıların doğruluğu sentetik yargıların doğruluğundan tamamen farklı bir zemine dayanır. Eğer onlar gerçek yargılar olarak anılmayı hak ediyorsa (ki ayırmadan öyle kabul ederim) o zaman onların hepsi şu formülle ifade edilebilecek biricik tümel önerme biçiminde olmalıdır: '(A ve B) bir tür A'dır' ve böylece çelişmezlik ilkesi bütün analitik yargıların evrensel kaynağıdır (Bolzano, *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik* [2010] yapıtımdan aktaran: Lapointe, 2011: 59).

Görüldüğü gibi Bolzano Kant'ın semantik ayrımını oldukça önemsemişti. Bolzano'nun Kant'ın içerme ölçütünü yorumlaması ise genel olarak tek bir mantıksal form üzerinden olmuştur: "(A ve B) bir tür A'dır". Ancak Bolzano'nun bundan yalnızca iki yıl sonra kaleme aldığı başka bir yapıtta sunduğu analitik-sentetik yargılar örnekleri incelendiğinde, bu örneklerde hem "(A ve B) bir tür A'dır" formunu hem de kendi içerme ölçütü yorumunun dışına çıkarak "(A ve B) bir tür B'dir" formunu kullanmıştı:

Diğer taraftan analitik ve sentetik yargılar ayrımı çok önemlidir. Bir analitik yargı yüklemi öznenin bir bileşeni olan yargıdır. Örneğin "bir cep aynası aynadır" veya "bir cep aynası cepte taşınan bir şeydir" yargıları. Bir sentetik yargı ise tıpkı "güneş ısıtır" yargısında olduğu gibi yüklemi öznenin bir bileşeni olmayan yargıdır (Bolzano, *Etwas aus der Logik* [1812], §30'dan aktaran: Lapointe, 2011: 60).

Dolayısıyla Bolzano, Kant'ın özgün analitiklik yorumundan kopmanın ilk sinyallerini vermişti. Bu kopuş onun *Bilim Kuramı* (1837) adlı yapıtında daha fazla ortaya çıkar burada bir kavramın başka bir kavramı *içermesi* düşüncesine işaret ederek Kant'ın içerilme ölçütünü mecazi bir ölçüt olarak değerlendirir. Kendi ifadesiyle:

“Kant analitik yargılarda yüklem (gizli biçimde) özneye içerildiğini öne sürmüştür. (...) [Kant’ın] Bu konuşma şekli bir miktar açıklanacak olan kavramı çözümlenmeyen, bir miktar da çok fazla yoruma açık kapı bırakan mecazi bir konuşma şeklidir (Bolzano *Bilim Kuramı* [1837]’den aktaran: Juhl ve Loomis, 2010: 11)¹⁸.

Ancak Bolzano’ya göre Kant’ın içerilme ölçütü ve analitik yargı kavramı tanımı yalnızca mecazi veya metaforik değil, aynı zamanda analitik yargı kavramı açısından güçsüzdür. Çünkü Bolzano’ya göre analitik sayılabilecek ancak Kant’ın analitiklik tanımı tarafından kapsanmayan bazı örneklerden bahsedilebilir. Örneğin Bolzano’ya göre Kant’ın analitiklik açıklaması:

analitik önermelerin yalnızca tek bir türüne uygulanabilir, yani “B olan her A, B’dir” biçimindekilere. Fakat gerçekten başka türleri yok mu? “B olan her A, A’dır” ve “Bir şey ya B’dir ya da B olmayandır” yargılarını analitik yargılardan saymayacak mıyız? (Bolzano, *Bilim Kuramı* [1837]’den aktaran: Juhl ve Loomis, 2010: 11-12).

Bolzano’nun bu analizi şu şekilde yorumlanabilir. Aşağıdaki üç önermeyi ele alalım:

- (1) Siyah bir at attır
- (2) Siyah bir at siyahtır
- (3) Her at ya siyahtır ya da siyah değildir.

Bolzano’nun Kant yorumuna göre Kant’ın analitiklik tanımı yalnızca 1 numaralı önermeyi analitik kılar ancak Bolzano’ya göre 1 numaralı önermeye ek olarak 2 ve 3 numaralı önermeler de analitik önermelerden sayılmalıdır. O halde işaret etmek gerekiyor ki Bolzano’nun Kant yorumu kısmen haklı ve kısmen haksız sayılmalıdır. Çünkü Kant’ın analitik önermeler tanımı belirli bir form üzerinden değil, yüklem özne içinde içerilmesi açısından tanımlanmıştır. Bu nedenle Kant’ın tanımı, Bolzano’nun düşündüğünün aksine, aslında 2 numaralı önermeyi de analitik yargı kılar. Ancak Bolzano kısmen de haklıdır. Çünkü Kant’ın analitiklik tanımı içerilme ölçütünün tanımı gereği yalnızca özne-yüklem formundaki basit önermelere uygulanabilir. Ancak 3 numaralı önerme bileşik bir önermedir ve hem içerilme ölçütünün hem de Kant’ın analitiklik tanımının dışında kalır. Ancak burada bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır: 1 ve 2 numaralı önermelere ek olarak neden 3 numaralı önerme de analitik sayılmalıdır? Bunun nedeni Bolzano’ya göre şöyle açıklanmıştır:

Çoğunlukla bana öyle geliyor ki bu tanımlardan hiçbiri bu önerme tipini önemli kılan şeyi yeterince vurgulamıyor. Bana göre bu yargıların önemi, doğruluklarının veya yanlışlıklarının, bu yargıları oluşturan kavramlara dayanmamasında; fakat bunun yerine bu önermelerin, taşıdıkları kavramlar üzerinde ne kadar

¹⁸ Bolzano 1850’de kaleme aldığı *Yeni Anti-Kant* yapıtında bu konuda daha açık olmuştur ve burada Kant’ın içerilme ölçütünü doğrudan metaforik olarak değerlendirir. Bu konuda (Lapointe 2011: 61) görülebilir.

değişiklik yapılırsa yapılınsı doğru veya yanlış kalmalarındadır (...) (Bolzano, *Bilim Kuramı* [1837] §148, 88'den aktaran: Lapointe, 2011: 60) (Lapointe'in Bolzano'dan alıntısı kısaltılarak aktarılmıştır).

Bolzano bu noktada şu şekilde yorumlanabilir. Yukarıdaki yargılar, örneğin “Siyah bir at attır” gibi bir yargıda yargıyı oluşturan sözcükler, her sözcüğe aynı sözcük gelecek şekilde değiştirildiğinde (örneğin “tuzlu bir su sudur”) yargının doğruluk değeri değişmez. Ancak “siyah bir at, karanlıkta zor seçilir” gibi bir sentetik yargıyı oluşturan sözcükler aynı prosedürle değiştirildiğinde doğruluk değeri değişir. Böylece Bolzano önemli bir analitiklik ve sentetiklik tanımı ileri sürmüştür. Bu yeni tanımda bu türden analitik yargılar yalnızca mantıksal temelde doğru ya da yanlış olan önermelerdir. Bolzano'nun da ifade ettiği gibi:

(...) [bu] yargıların analitik doğasını yargılamak için mantıksal olanlardan başka bir kavrayış gerekmez, çünkü bu önerme[ler]in değiştirilemez olan parçaları tamamen mantığa aittir. (...) Böylece bunlar, mantıksal olarak analitik veya dar anlamda analitik (...) önermeler olarak adlandırılabilir (Bolzano, *Bilim Kuramı* [1837] §148'den aktaran: Lapointe, 2011: 68) (Lapointe'in Bolzano'dan alıntısı kısaltılarak aktarılmıştır).

Bolzano geniş anlamda, yani doğruluğunu görmek için mantıksal akıl yürütmeler dışında bazı bilişsel süreçler gerektiren analitik yargılardan da bahsetmiştir. Örneğin “erdemli bir kişi sürekli mutluluğu hak eder” gibi bir yargı da Bolzano'ya göre analitik bir yargıdır ve onun *daha geniş anlamda analitik* adını verdiği yargı türünü örnekler. Daha geniş anlamda analitik yargılarda, değiştirildiğinde cümlenin doğruluk değerini değiştirmeyen bir referans kavram bulunur. Örneğin bu yargıda “kişi” yerine “çocuk”, “bayan”, “erkek”, “yaşlı insan” vb. sözcükler getirildiğinde Bolzano'ya göre cümlenin doğruluğu değişmez. Ancak Bolzano'nun ileri sürdüğü bu tür yargılar bu çalışmanın konusu dışındadır¹⁹.

Bolzano'nun bu çalışma açısından önemi şudur ki, onun Kant'ın içerilme ölçütüne yaptığı eleştiriler, bu ölçütün terk edilerek matematik felsefesinde analitik yaklaşımın Frege'yle birlikte ortaya çıkmasına zemin açan başlıca gelişmelerdendi. Ayrıca o analitikliği mantıksal doğruluk zemininde tanımlayarak hem Frege'nin yaklaşımını öncelmiş, hem de analitikliğin doğasına dair Kant sonrası sonu gelmez tanımlar silsilesinin ilk adımını atmıştır.

1.3 Frege'de Analitiklik

Bu bölümde amacımız Frege'nin aritmetik bilgisini nasıl gerekçelendirdiğinin ayrıntılı bir sunumunu yapmak değildir. Kaldı ki bu konu zaten sayısız çalışmanın konusunu oluşturmuştur.

¹⁹ Bu konuda daha geniş bir sunum için (Juhl ve Loomis, 2010: 11-13) ve özellikle (Lapointe, 2011: 59-71) görülebilir.

Dahası Frege'nin bizzat kendisi aritmetik bilgisinin oluşumu ve gerekçelendirilmesi konusunda çeşitli yapıtlarında o kadar açıktır ki muğlak bir nokta neredeyse hiç bırakmamaktadır. Burada bu çalışmanın konusu açısından Frege'nin matematik felsefesi ve matematik epistemolojisi hakkında önemli olan bazı noktalara değinilecektir.

Öncelikle Frege, Kant'ın kavram çerçevesini olduğu gibi kabul eden bir filozoftur. Dahası o Kant'ın ortaya koyduğu dikotomilere ve özellikle analitik-sentetik dikotomisine tıpkı Bolzano gibi büyük bir değer vermiştir. Buna ek olarak Frege de tıpkı Kant gibi *a priori* sentetik önermelerin varlığını kabul etmektedir. Örneğin geometrinin yargıları açıkça Kant'ın da ileri sürdüğü gibi *a priori* sentetiktir. Frege'nin kendi ifadesiyle: “Geometrinin yargılarını sentetik ve a priori olarak adlandırırken Kant onların gerçek doğalarını ortaya koymuştur. Ve bunun tekrar edilmesi halen önemlidir, çünkü bugün bile yeterince kabul görmemektedir”(Frege, 2007 [1884]: §89, 182).

Ancak bilindiği gibi Frege'nin asıl ilgisi aritmetik bilgisi hakkındadır. Burada Frege'nin neden aritmetiğe büyük bir önem verdiği tartışılabilir. Frege içinde yaşadığı dönemin doğal bir sonucu olarak Kant'ın aksine aritmetik bilgisini problematik görmekteydi: Dönem matematik felsefesindeki büyük *temeller krizinin* başlangıç dönemi idi. Gerçekten de Frege *Aritmetiğin Temelleri* yapıtının daha ilk bölümünde bunu açıkça göstermiştir. Dönem negatif ve irrasyonel sayıların güvenilirliği hakkındaki pek çok tartışmaya ek olarak (büyük olasılıkla Cantor'un bazı küme kuramsal teoremlerin bir sonucu olarak) fonksiyon, limit, süreklilik ve sonsuzluk gibi pek çok kavramın temelleri de tartışmaya açılmıştı. Bunun sonucunda “önceden kendinden apaçık kavranabilir kabul edilenler için artık kanıtlama” beklenmekteydi (Frege, 2007 [1884]: §1, 87). Bunlar Kant'ın yaşadığı dönem için yabancı sorunlardır. Kant “ $7+5=12$ ” gibi bir yargının doğruluğundan emin olmak için bu önermeye bir kanıt sağlama gerekliliği görmemişti. Ancak Frege'nin içinde yaşadığı dönem sezgi gibi bir kavramın aritmetik doğruluk için dayanak olarak değerlendirebileceği bir dönem değildir. Dolayısıyla Frege'nin Kant'ın aritmetiğin *a priori* sentetik olduğu iddiasını reddetmesi bu tarihsel şartlar altında doğaldır: Frege de aritmetiğe ait yargıların *a priori* sentetik olduğu iddiasını reddetmiş ve *a priori* analitik olduğunu ileri sürmüştür. Frege'nin bu yaklaşımı bir matematikçi ile bir filozofun bir matematik önermesinin epistemik güvenceliği konusundaki yaklaşım farklılığına da dayanır. Frege'nin de ifade ettiği gibi “ $7+5=12$ ” gibi sayısal ifadelerin kanıtlanmasını talep ederek “onları tartışma konusu yapmak neredeyse gülünç gözükülebilir. Ancak, bir kanıtlamanın olanaklı olduğu her yerde, kanıtlamayı (...) tercih etmek matematiğin doğasında bulunur” (Frege, 2007 [1884]: §2, 88).

Frege'nin Kant'ın matematik epistemolojisine karşı çıkışına ilişkin başka bir neden de Kant'ın aritmetik epistemolojisinin yalnızca sonlu sayıda belirli sayılarla ilgili ifadeler hakkında olup, tüm sayılar için geçerli olan genel yasalar hakkında olmamasıdır. Frege (2007 [1884]: §5, 92)'de bu ikisinin epistemolojisini birbirinden ayırmıştır. Frege'ye göre Kant bunlardan yalnızca birinci grup ifadelerle ve hatta onların da yalnızca “küçük” olanlarıyla ilgilenmiştir.

En önemlisi Frege, Kant'ın sayıların *a priori* temeli olduğu iddiasını da tam olarak savunmadığını düşünmekteydi. Kendi ifadesiyle: “Kant (...) parmakların veya noktaların görüsünden yararlanabileceğini düşünüyor, dolayısıyla da kendi düşüncesine karşıt olarak bu önermelerin deney kökenli olduğu düşüncesine sürüklenme tehlikesini beraberinde getiriyordu(...) (Frege, 2007 [1884]: §5, 93).

Böylece Frege aritmetiğin *a priori* olan ancak sezgisel temelli olmayan, dolayısıyla sentetik olmayan bir temele sahip olduğunu, yani aritmetiğin *a priori* analitik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ancak Frege Kant'ın analitiklik anlayışında içerilen ve Bolzano'nun da işaret ettiği bazı sorunların farkındadır:

Kant'ın tanımı temel alındığında yargıların analitik ve sentetik olarak bölünmesi olanaklı tüm durumları kapsamamaktadır. Kant, tümel olumlayıcı yargıları düşünmektedir. Bu yargılarda, özne olan kavramdan söz edilebilir ve –Kant'ın tanımının gerektirdiği gibi- yüklem olan kavramın onda içerilip içerilmediği sorulabilir. Ancak, özne tekil bir nesneyse bunu nasıl yapabiliriz? Ya da yargı varoluş bildiren bir yargı ise? (Frege, 2007 [1884]: §87, 181)

Bu noktada Frege tıpkı Bolzano gibi yeni bir analitiklik-sentetiklik ayrımı yapmıştır: Bir yargının kanıtları geriye doğru sorgulandığında bu sorgulamanın bittiği ve ilksel doğrulara ulaşıldığı noktada yalnızca genel mantık yasaları ve mantıksal kavramlarla karşılaşılıyorsa yargı analitiktir. Eğer bir kanıtlamayı yalnızca genel mantıksal doğruluklarla yapabilmek mümkün değilse ve bunun için özel bir bilgi alanının doğrulukları da gerekiyorsa, yargı sentetiktir (Frege, 2007 [1884]: §3, 89).

Böylece Frege aritmetiğe tamamen temelci bir epistemoloji önermiştir. Bu epistemoloji onun *a priori doğruluk* tanımında daha açıktır: Bir yargının doğruluğunun “kanıtlanması tümüyle tümel yasalar aracılığıyla yapılabiliyorsa ve bu yasaların kendileri de kanıtlanamıyor ve de kanıtlama gerektirmiyorsa, bu doğruluk a prioridir” (Frege, 2007 [1884]: §3, 90).

Bu epistemoloji sonucunda Frege'nin ortaya koyduğu proje bugün iyi bilindiği gibi *mantıksalcılık* olarak anılan proje, yani (1) aritmetiğin doğrularının saf mantıksal ilkelere dayandığını ve (2) aritmetiğe ilişkin kavramların saf mantıksal kavramlarla tanımlanabileceğini

gösterme projesidir. Projenin gelişiminin ayrıntılı bir sunumunu yapmak bu çalışma açısından gereksizdir ancak proje hakkında üzerinde durulması gereken bir nokta bulunuyor. Şimdi, eğer Frege'nin aritmetiğin tamamen mantıksal bir temeli olduğu iddiası doğruysa bu durum aritmetiğe ilişkin epistemik sorunu mantığa ilişkin epistemik soruna indirger. Dolayısıyla mantıksal yasaların gerekçesi *a priori*yse o zaman aritmetik yasaların gerekçesi de *a prioridir*. Mantık yasaları ise Frege'ye göre herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymadıkları için *a prioridir*. Böylece bu noktada onların neden kanıtlama gerektirmediği sorunu ortaya çıkmaktadır.

Frege'ye göre bunun cevabı onun mantıksal-psikolojik yargı ayrımında saklıdır. Psikolojik bir yargı öznel bir yargıdır ve böyle bir yargı insanın psikolojik, fizyolojik ve fiziksel koşulları temelinde kurulur. Ancak mantıksal bir yargı, örneğin bir mantık yasası neseldir. Doğruluğu insanın psikolojik, fizyolojik veya fiziksel koşullarına dayanmaz. Böylece mantıksal yargılar doğrulukları insandan bağımsız yargılarken, psikolojik yargılar doğruluğu insanın psikolojik, fizyolojik ve fiziksel koşullarına, daha özetle insanın zihinsel kuruluşuna dayanır. Şu şekilde bir düşünce deneyimi konuyu daha da açık kılacaktır: Belirli bir kişinin t gibi bir zamanda “bir şey ya A'dır ya da A olmayandır” gibi bir mantık önermesine veya “ $2+2=4$ ” gibi aritmetik doğrusuna inandığını varsayalım. Eğer bu yargılar psikolojik yargılar olsaydı, insanın zihinsel kuruluşu değiştiğinde (örneğin radyasyon sonucunda mutasyona maruz kalmak) kişinin “her şey hem A'dır hem de B'dir” veya “ $2+2=5$ ” gibi bir yargıya inanabileceğini düşünebilirdik. Ancak bu yargılar nesnel yargılarsa doğrulukları insana, örneğin insanın zihinsel kuruluşuna veya arzularına bağlı olmamalıdır.

Bu ayrımın doğal bir sonucu Frege'de bir yargının insan zihninde oluşmasını sağlayan bilişsel unsurlarla o yargının gerekçeliliğini sağlayan unsurları birbirinden ayrı düşünmektir. Bu nokta Frege'nin Kant'tan ayrıldığı temel noktalardan biridir. Kant'a göre gerek geometri yargılarının gerekse aritmetik yargılarının oluşumunda zihnin kuruluşundan gelen *a priori* sezgiler (zaman, mekan) devreye girmektedir ve Kant'a göre bu yargıları doğru kılan unsurlar da bizzat bu *a priori* sezgilerle ilişkilidir. Frege'ye göre aritmetik yargılar eğer neselse onların gerekçelendirilmesini sağlayan unsurlar öznel değildir. Frege'nin analitiklik tanımı bu temelde anlam kazanır (Frege, 2007 [1884]: §3, 89).

1.4 Wittgenstein ve Analitiklik

Wittgenstein, bu çalışmanın konusu açısından, yalnızca Frege'den mantıksal pozitivizme uzanan analitik geleneği bağlayan köprü olduğu için değil, aynı zamanda matematiksel ve mantıksal yargıların gerekçeliliği sorununa özgün yaklaşımıyla da önemli bir düşündürdü.

Şimdi, bu çerçeveye Wittgenstein'in başyapıtı *Tractatus* konumuz açısından incelendiğinde, yapıt elbette bir matematik veya mantık felsefesi yapıtı olması amacıyla ortaya koyulmamıştı. *Tractatus* en azından görünürde, metafiziğin (eşdeyiyle Wittgenstein'a göre klasik felsefe sorunlarının) statüsü, felsefenin kendine özgü bir konu alanının olup olmadığı, felsefi soruşturmanın amacı ve felsefenin bilimler, daha özelde doğa bilimleri karşısındaki konumu ile rolü konularına ilişkin Wittgenstein'in kendi görüşlerini sunan normatif bir meta-felsefe yapıtıdır. Ancak arka planda *Tractatus*, modern felsefenin temel sorunu olan bilginin temellerini, daha özelde bilimin temellerini güvence altına alma sorununa ilişkin yeni bir çözüm önerir. Bu çözüme göre biz bilime güveniriz çünkü bilime olan güvenimiz her şeyden önce bilimi oluşturan önermelerin anlamlılığında ve bilim dışı her soruşturmanın anlamsızlığında yatar.

Yapıtta ileri sürülen bu çözüm nitelik olarak *Kartezyen temelci* çerçeveden oldukça uzaklaşan ancak yine de "ilk felsefe" çerçevesinin temelci karakterine yakın bir çözümdür. Bu nokta daha açıkça şöyle ifade edilebilir. *Tractatus* felsefi soruşturmanın, bilimsel soruşturmayı herhangi bir şüpheli hipotezle sarsılmayacak şekilde nasıl temellendirebileceği sorunu etrafında şekillenmez. Yapıtta bilimin temelleri sorunu bu klasik çerçeveye ele alınmaz. Bunun yerine *Tractatus* felsefi soruşturmanın, bilimsel soruşturma dışındaki herhangi bir soruşturma türünün anlamsız olduğunu nasıl gösterebileceği sorunu etrafında şekillenir. Soruşturmanın sonunda ise Wittgenstein kendisinden sonraki felsefeye iki farklı görev teklif eder: (1) Bilimin önermelerini (ki Wittgenstein'a göre dünyaya ilişkin bir şey önermek yalnızca bilimsel soruşturmanın ehliyetindedir) analiz ederek onları doğru veya yanlış kılacak şartları belirlemek yoluyla bilimi gelecekteki herhangi bir anlamsızlık tehlikesinden korumak ve (2) üzerine konuşulabilen ile konuşulamayanı, anlamlı ile anlamsız ayırarak bilim dışı her soruşturmanın (başta metafizik olmak üzere) anlamsız olduğunu göstermek (Wittgenstein, 2008: Tez 4.1–Tez 4.115 ve Tez 6.53). Wittgenstein'in bu felsefi projede ne kadar haklı veya haksız olduğu, bu çalışma bir meta-felsefe çalışması olmadığı için konumuzun dışındadır. Diğer taraftan, Wittgenstein'in bu proje için önerdiği temellendirmelerin bir kısmını anlamlılığın doğası hakkındaki görüşleri oluşturur ve bu görüşlerin onun mantık ve matematik ifadelerinin niteliği ve gerekçeliliği hakkındaki görüşleriyle

doğrudan bağlantıları bulunmaktadır. Bu temelde çalışmamızın konusu açısından Wittgenstein'in anlamlılığın doğası hakkındaki görüşlerini incelemek gerekmektedir.

Tractatus'ta Wittgenstein'in anlamlılığın doğasına ilişkin görüşleri onun şu sıralar çeşitli yapıtlarda *anlamlın resim kuramı* olarak da anılan ve esasta doğrulanabilirlik temelli anlam kuramının *metaforik* bir sunumu olan bir kuramla başlar (2008: Tez 2.1 – Tez 3). Bu kuramda anlamlı ifadeler, yani *önermeler* birer resme benzetilir. Kurama göre bir önermenin (yani resmin) temel işlevi dünyada belirli bir durumun olup olmadığına ilişkin olanaklı bir durumu temsil etmektir (2008: Tez 2.202). Önermenin dünyaya ilişkin dilde temsil ettiği bu olanaklı durum ise onun anlamıdır (2008: Tez 2.221).

Böylece bir ifadeyi anlamlı (veya semantik bir tarzda ifade edilirse sentetik) bir ifade, diğer bir deyişle gerçek bir *önerme* statüsüne sahip kılan şey, dünyada belirli bir durumun var olup olmama olasılığını bildirmesidir. Örneğin “dışarıda yağmur yağıyor” gibi bir ifade anlamlıdır çünkü dünyada belirli bir durumun var olup olmadığına ilişkin bir olasılığı bildirir. Ancak Wittgenstein bu noktaya da kalmaz ve *bilişsel anlam* ile *empirik anlam* arasında da bir özdeşlik ilişkisi kurar. Şöyle ki, Wittgenstein'a göre bir resmin (eşdeyiyle metaforu ortadan kaldırırsak, bir önermenin) temsil ettiği şeyin, yani anlamının gerçekliğe tekabül edip etmemesi onun doğruluğunu veya yanlışlığını oluşturur (2008: Tez 2.222) Bir resmin (önermenin) doğru veya yanlış olduğunu belirtmek için, onu gerçeklikle karşılaştırmak zorundayız (2008: Tez 2.223). İşte bu nedenle bir resmin (önermenin) doğru veya yanlış olduğunu yalnızca kendisinden belirtemeyiz (2008: Tez 2.224). Diğer bir deyişle *a priori* doğru olan hiçbir resim (önerme) yoktur (2008: Tez 2.225).

Özetle Wittgenstein'a göre bir ifadenin anlamlı olması, yani gerçek bir *önerme* statüsünde olması, gerçeklikte var olup olmadığını empirik olarak görebileceğimiz belirli bir durumun olasılığını dilde temsil edip etmediğine bağlıdır. Böylece anlamlı (sentetik) hiçbir ifadenin, yani *önerme* statüsünde olan bir şeyin, doğruluk değerine *a priori* şekilde karar veremeyiz.

Ancak Wittgenstein'in kavram çerçevesi önermelerle sınırlı değil. Bir ifade *önerme* statüsünün dışında, *yineleme* (totoloji) veya *çelişki* örneklerinde olduğu gibi *sözde önermeler* statüsünde de olabilir. Bu tür ifadeler gerçekliğin bir resmini sunmaz; eşdeyiyle onlar gerçeklikle hiçbir temsil ilişkisi içinde bulunmaz (2008: Tez 4.462). Böylece bu tür ifadeler gerçeklik hakkında herhangi bir olanaklı durumu temsil etmediği için, onların doğruluğu veya yanlışlığı, *önermelerden* farklı olarak, yalnızca ifadenin kendisine bakılarak görülebilir. Örneğin, “yarın yağmur yağacak veya yağmayacak” gibi bir ifadeyi alalım. Böyle bir ifade dünya hakkında bir şey söylüyormuş gibi görünse de aslında dünya hakkında hiçbir olanaklı durumu bildirmez veya dilde temsil etmez

(2008: Tez 4.461). Bu nedenle eğer bu tür ifadelerin bir doğruluk değeri varsa (ki Wittgenstein olduğunu düşünür), bu doğruluğu veya yanlışlığı önermelerden farklı olarak bu ifadelerin yalnızca kendisine bakarak görebiliriz.

Yineleme ve *çelişkiler* gibi sözde önermeler, gerçek *önermelerden* yalnızca gerçeklikte belirli bir durumun olup olmadığını temsil edebilme yetisi açısından, yani empirik anlama sahiplik açısından ayrılmaz. Onların doğruluk koşulları arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, bir yinelemenin doğruluk koşulu yoktur, çünkü her koşul altında doğrudur. Aynı şekilde çelişkilerin de doğruluk koşulu yoktur, çünkü her koşul altında yanlıştır. Buna karşıt olarak önermelerin doğruluk koşulu vardır. Onlar empirik anlama sahip olduğu için, onların doğruluk koşulu, olgu durumlarının şu veya bu şekilde olmasına göre değişir. Örneğin “yağmur yağıyor” gibi bir ifade yağmurun yağıyor olma koşulu altında doğrudur ve yağmurun yağmıyor olma koşulu altında yanlıştır (2008: Tez 4.461)²⁰. Son olarak, önermeler ile yineleme ve çelişki gibi sözde önermeler arasında doğruluk değerlerinin kiplik statüsü açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Bir yinelemenin doğruluğunun kiplik statüsü kesin, çelişkinin doğruluğunun kiplik statüsü imkansız, önermelerin doğruluğunun kiplik statüsü ise olasıdır (2008: Tez 4.464). Özetle yinelemeler ve çelişmeler zorunlu doğruların ve yanlışların alanındayken, önermeler olası doğru ve yanlışların alanındadır.

1.4.1 Wittgenstein’da Mantık ve Matematiğin İfadeleri

1.4.1.1 Mantık ve Matematik İfadelerinin Dilsel Yönü

Şimdi bu kavram çerçevesi temelinde mantık ve matematiğin ifadeleri hakkında neler söylenebilir? Wittgenstein’in mantık ifadeleri hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun bu ifadeleri birer önerme olarak değerlendirmedeği görülmektedir. Eşdeyiyle Wittgenstein’a göre mantık ifadeleri dünya hakkında hiçbir şey söylemeyen, dünya ile bir resmedici veya temsil edici bir ilişki içinde bulunmayan, dolayısıyla *analitik* ifadelerdir. Böylece mantık ifadeleri doğasında birer sözde önermedir; yani ya (doğruysa) bir yineleme ya da (yanlışa) bir çelişkidir:

²⁰ Burada şöyle bir soru sorulabilir. Wittgenstein *Tractatus*’ta bilimi doğru önermelerin toplamı veya bütünü olarak tanımlar (2008: Tez 4.11). Doğru veya yanlış olsun bir önermeyi karakterize eden şey ise empirik anlama sahip olmasıdır. Ek olarak biliyoruz ki *Tractatus*’ta Wittgenstein’in kendinden sonraki felsefeye teklif ettiği görevlerden biri, bilim dışı her soruşturmanın (örneğin metafiziğin) anlamsız olduğunu göstermektir. Peki, böyle bir durumda yinelemeler ve çelişkiler empirik anlama sahip olmadığı için önerme statüsüne sahip değilse ve bu nedenle bilimin önermelerinin dışındaysa, onların da metafiziğin ifadeleriyle aynı anlamsızlık (veya saçmalık) statüsünde olduğunu mu kabul etmemiz gerekir? Esasta bu Wittgenstein’in gelmek istemediği bir noktaydı ve bu konuya ilişkin olarak Wittgenstein şu düşüncesini ileri sürmüştür: Yinelemeler ve çelişkiler her ne kadar empirik anlamdan yoksun olsalar da, nasıl “0” simgesi aritmetiğin simgesel dilinin bir parçasıysa, onlar da dilimizin sembolizminin bir parçası olduğu için *formel* bir anlama sahiptir ve bu nedenle saçma değildir (2008: Tez 4.4611).

“6.1 Mantığın tümceleri yinelemelerdir.

6.11 Mantığın tümceleri, bu yüzden, hiçbir şey söylemezler (onlar çözümleyici [analitik] tümcelerdir).

6.111 Bir mantık tümcesini içerikli gösteren bütün kuramlar yanlıştır” (2008: Tez 6.1 – 6.111).²¹

Böylece Wittgenstein’in geleneksel analitiklik-sentetiklik ayırımına başvurduğu görülmektedir. Bir yanda dünya ile resmedici, temsil edici ilişki içinde bulunan, empirik anlama veya bilgilendirici içeriğe sahip sentetik ifadeler, diğer tarafta ise dünya hakkında böyle bir ilişki içinde bulunmayan, simgesel/dilsel içerikli analitik ifadeler. Wittgenstein’a göre mantığın ifadeleri, tıpkı Frege’nin de kabul ettiği gibi analiktir²².

Şimdi, doğru mantık ifadeleri birer yineleme ve yanlış mantık ifadeleri ise birer çelişkiyse Wittgenstein’a göre onların doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin inançlarımızı nasıl gerekçelendirebiliriz? Bu soruyu yanıtlamaya öncelikle onların doğruluğunu veya yanlışlığını nasıl göremeyeceğimiz konusuyla başlamak uygun olacaktır. Öncelikle mantığın ifadeleri özünde birer yineleme veya çelişki olduğu ve dolayısıyla dünya ile bir temsil ilişkisine sahip olmayan sözde önermeler olduğu için onların doğruluğunu veya yanlışlığını deneyimle göremeyiz. Mantık ifadeleri ne deneyimle çürütülebilir ne de deneyimle onaylanabilirler. Wittgenstein’ın kendi ifadesiyle “[m]antığın bir tümcesi hiçbir olanaklı deneyim yoluyla çürütülemez olmamakla kalmamalı, aynı zamanda o yolla pekleştirilemez de olmalıdır” (2008: Tez 6.1222).

Peki, mantık ifadelerinin doğruluğunu veya yanlışlığını görme konusu, bir tür sezgi veya doğrudan kavrayış veya *apaçık* şekilde görme konusu mudur? Wittgenstein’a göre böyle bir durum da söz konusu değildir. Ona göre mantık ifadelerinin bize sezgisel biçimde *apaçık* doğru veya kendinden gerekçeli görünmesi onların ne doğruluğunu gösterir ne de mantıksal doğrularını. Wittgenstein bu konuda şunu ifade etmiştir: “Bir tümcenin bize apaçık gelmesinden onun doğru olduğu sonuç olarak çıkmıyorsa, apaçık-gelme de bizim onun doğruluğuna inanmamızı haklılandırmaz (2008: Tez 5.1363). Ek olarak Wittgenstein bu konuda Frege’ye de şu sözleriyle

²¹ Wittgenstein’in burada mantığın önermelerinden bahsederken onları birer sözde önerme olarak değerlendirdiği gözden kaçırılmamalıdır.

²² Wittgenstein analitiklik fikrine tıpkı Frege kadar önem vermiştir. Ancak bir dipnot olarak Wittgenstein’ın duruş noktasının Frege’nin duruş noktasından ayrıldığı bazı noktalara işaret etmenin faydası bulunuyor. Hem Frege’ye ve hem de Wittgenstein’a göre bir takım ifadelerin analitik olması, onların *a priori* gerekçeliliğinin de temelidir. Ancak Frege’nin aksine Wittgenstein’ın analitiklik terimine ilişkin açık bir tanımı bulunmamaktadır. O bu terimi kabaca doğruluğunu gerçeklikle karşılaştırarak değil, kendinden görebileceğimizi ifadeler anlamında kullanır. Ek olarak Frege’nin aksine Wittgenstein mantık veya matematik *bilgisinden* bahsetmez. Çünkü bilgi kavramı Wittgenstein için bütünüyle doğa bilimlerini oluşturan empirik anlama sahip ifadeler üzerine bir kavramdır.

sitem etmiştir: “Şaşırtıcı olan, Frege gibi öylesine keskin bir düşünürün, mantıksal tümcenin ölçütü olarak apaçıklık derecesine başvurmasıdır” (2008: Tez 6.1271).

Son olarak Wittgenstein’a göre bir mantık ifadesinin doğruluğunu, onu doğru kabul ettiğimiz bir takım temel mantık ifadelerinden türeterek de gösteremeyiz. Bunun bir nedeni, daha önceden de belirtildiği gibi yinelemelerin ve çelişkilerin bir doğruluk koşulunun olmamasıdır. Dolayısıyla mantık ifadeleri doğruysa birer yineleme veya yanlışsa birer çelişki örneği olduğu için onların da bir doğruluk koşulu yoktur. Onlar doğruysa her koşul altında doğrudur ve yanlışsa her koşul altında yanlıştır. Ancak Wittgenstein bununla kalmaz ve mantıkta bir takım ifadelerin temel ifadeler olduğu fikrini de reddeder. Şöyle ki mantığın bütün ifadeleri eşit statüdedir. Wittgenstein’ın kendi ifadesiyle: “Mantığın bütün tümceleri eş-yetkelidir; bunlar arasında özel yasalarla türetilmiş tümceler yoktur. Her yinelemenin kendisi, kendisinin bir yineleme olduğunu gösterir.” (Wittgenstein, 2008: Tez 6.127).

Epistemolojik olarak bu şu anlama gelir ki, belirli bir mantık ifadesinin doğruluğu, onu daha *temel* değerlendirilebilecek doğru mantıksal önermelerden türeterek kanıtlanamaz. Diğer bir deyişle bir mantık ifadesinin doğruluğu bu ifadenin başka bir doğru mantık ifadesinden veya bir doğru mantık ifadeleri kümesinden alabileceği epistemik destekten kaynaklanmaz. Her mantık ifadesinin gerekçesi kendinde, yani kendi yinelemeli doğasındadır.

Elbette bu noktada şu sorulabilir: Mantıkta çoğu zaman bir mantık ifadesinin doğruluğunu onu bazı başka mantık ifadelerinden (doğrudan ispat veya aksiyomatik yöntemi kullanarak) türeterek görmeye çalışırız. Bu mantıksal pratikte sıkça karşılaşılan bir durumdur. Böyle bir durumda Wittgenstein’ın düşündüğünün aksine mantıkta bir takım ifadelerin doğruluğunun bazı başka önermelerin doğruluğuna dayandığını ileri süremez miyiz? Bu Wittgenstein’ın yanıtlamaktan kaçınmadığı bir sorudur. Wittgenstein’a göre “kanıtlama” teriminden anladığımız şey anlamlı bir ifadede belirtilen durumun nedensel açıklamasını vermekse mantıkta yapılan kanıtlama böyle bir şey değildir (2008: Tez 6.1263). Çünkü Wittgenstein’ın kendi ifadesiyle “[a]nlamlı tümce bir şey söyler, kanıtı da, bunun böyle olduğunu gösterir, mantıkta ise her tümce bir kanıtın biçimidir” (2008: Tez 6.1264). Bu temelde bir mantık ifadesini başka bir mantık ifadesinden türettiğimizde yaptığımız şey türetilen ifadenin neden doğru olduğunu göstermek değil, bu ifadenin de tıpkı diğer mantık ifadeleri gibi bir yineleme örneği olduğunu göstermektir. Mantığın metodolojisinde bu yolu kullanırız, çünkü bir yinelemeden ancak başka yinelemeler türetilir (2008: Tez 6.126). Ayrıca bu işlemi mantıkta her zaman yapmayız: Bu işlemi bir

ifadenin bir yineleme örneği olup olmadığını ilk bakışta anlamadığımız “karmaşık” durumlarda, bu ifadenin bir yineleme örneği olup olmadığını anlamak amacıyla yaparız (2008: Tez 6.1262).

Böylece Wittgenstein’in bütün bu görüşleri toparlanırsa özetle (1) bir mantık ifadesinin doğruluğunu dünya ile bir resmedici ilişki içinde olmadığı için dünya ile karşılaştırarak, yani empirik yolla gösteremeyiz. Aynı zamanda (2) onların doğruluğunun apaçık olduğunu görmek de doğruluklarına ilişkin inancımızı haklılandırmaz. Son olarak (3) onların doğruluğuna ilişkin inancımızı, bütün mantık ifadeleri eşit statüde olduğu için, onu bir takım başka mantık ifadelerinden türeterek de haklılandıramayız.

Şimdi, bu temelde mantık ifadelerinin doğru veya yanlış olduğunu nasıl göremeyeceğimiz sorusu yanıtlandığına göre, nasıl görebileceğimiz sorusuna geri dönülebilir. Wittgenstein’in bu soruya yanıtı mantık ifadelerinin özünde ya bir *yineleme* örneği ya da bir *çelişki* örneği olduğu görüşünde yatar. Bir *yineleme* zorunlu olarak doğrudur ve bir *çelişki* zorunlu olarak yanlıştır (veya imkansızdır). O halde bir mantık ifadesinin doğru veya yanlış olduğunu göstermek ancak onun bir yineleme veya çelişki örneği olduğunu göstermekle mümkündür; daha başka şekilde değil.

Bu konuda Wittgenstein’in örnek olarak sunduğu mantık ifadelerinden biri *modus ponendo ponens* olarak bilinen mantık kuralıdır. Wittgenstein’a göre q gibi bir önermenin $[(p \rightarrow q) \wedge p]$ gibi bir önermeden “sonuç olarak çıktığını bu iki önermenin kendisinden görürüz” ancak ek olarak bu cümleleri $\{[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q\}$ şeklinde tekil bir bileşik önerme halinde bir araya getirip, bunun da bir simgesel yineleme örneği olduğunu göstererek de, gösterebiliriz (2008: Tez 6.1221). Wittgenstein’in bu konuda verdiği ikinci bir örnek ise bugünlerde *tümeli özelleme* kuralı (İng. *universal instantiation*) olarak bilinen mantık kuralıdır. Wittgenstein’a göre “ $(\forall x(Fx) \rightarrow Fa)$ ” şeklinde ifade edilebilecek olan bu mantık ifadesini doğru yapan şey, bu önermenin bir yineleme örneği olmasıdır (2008: Tez 6.1201).²³

O halde bütün bu görüşlerin sonucunda Wittgenstein açısından şu söylenebilir:

²³ Wittgenstein’in verdiği bu iki örnek, *Tractatus*’ta Russell’in tipler kuramına ilişkin bazı eleştirel görüşleri ile birlikte ele alındığında Wittgenstein’in mantık kavramının kapsamından neyi anladığı hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Öyle görünüyor ki Wittgenstein, ikinci ve daha ileri seviye nicelemeyi reddederek günümüzdekine çok yakın bir mantık anlayışına sahipti ve o mantık kavramından önermeler mantığını ve birinci seviye yüklem mantığını anlıyordu; daha ileri seviye sistemleri değil. İşaret ettiğimiz bu nokta Carnap’ın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Carnap, Wittgenstein’in hangi mantık ifadelerini birer yineleme örneği olarak gördüğüne ilişkin şu kanısını paylaşır: “Wittgenstein bu tezi moleküler cümleler (yani değişkensiz olanlar) ve tekil değişkenli olanlara yönelik olarak savunmuştur. Sınıflar için olan değişkenler ile sınıfların sınıfları vb. için olan değişkenlere sahip mantıksal olarak geçerli cümlelerin de aynı yinelemeli karaktere sahip olduğunu düşünüp düşünmediği açık değildir” (Carnap, 1963a: 47).

- Ö öznesinin p mantıksal inancı *a priori* gerekçelidir =_{mm} (1) Ö öznesi p 'ye inanıyorsa (2) p bir yineleme ve (3) Ö öznesi p 'nin bir yineleme örneği olduğunu görüyorsa.

Diğer taraftan Wittgenstein'in *Tractatus*'ta bir ifadenin mantığa ait olup olmadığına ilişkin olarak, "yinelemeli karaktere sahip olma" ölçütüne ek olarak bir ölçütten daha bahsettiği görülmektedir. "Zorunlu doğruluk ölçütü" olarak adlandırılabilir bu ölçüte göre bir ifadenin doğruluğu zorunlu ise bu ifade mantıksaldır. Bu ölçüt *Tractatus*'ta sistematik olarak sunulmamaktadır. Ancak *Tractatus*'taki çeşitli tezlerde Wittgenstein'in bu ölçütü de savunduğu görülmektedir. Bu ölçüt şöyle sunulabilir. Öncelikle Wittgenstein'a göre bilindiği gibi mantıksal ifadeler doğru ise zorunlu olarak doğrudur ve yanlışsa zorunlu olarak yanlıştır. Hatta "[n]asıl yalnızca mantıksal zorunluluk varsa, aynı şekilde yalnızca mantıksal olanaksızlık vardır" (2008: Tez 6.375) şeklindeki tezinde de görülebileceği gibi, Wittgenstein zorunluluk ve imkansızlığı yalnızca mantığın ifadelerine (ve onun matematik gibi uygulama alanlarına) indirger. Böylece p gibi bir ifadenin aksinin mümkün olabileceğini, p 'nin yanlış olabileceği bir dünyanın tahayyül edilebileceğini düşünebilirsek o zaman p mantıksal bir ifade değildir. O halde mantığın ifadeleri, mümkün bütün dünyalarda ve durumlarda doğru ifadelerdir. Bu durum mantığın ifadelerine belirli bir genellik veya genel-geçerlik özelliği vermektedir. Ancak Wittgenstein'a göre söz konusu olan şey mantıksal ifadelerin genelliği ise burada genellik terimi, üzerine dikkatlice düşünülmesi gereken bir terim haline gelir. Şöyle ki mantıksal ifadelerdeki genellik veya genel-geçerlik, "bütün insanlar ölümlüdür" gibi bir ifadede olduğu gibi rastlantısal veya kazara olan bir genellik değildir. Bu ifadenin yanlış olduğu, yani bütün insanların ölümlü olmadığı bir dünya düşünülebilir. Ancak doğru mantığın ifadelerinde böyle bir durumdan söz edilemez. Onlar rastlantısal veya kazara genel ifadeler değildir. Bu anlamda "[m]antıksal genel-geçerliğe (...) özsel genel-geçerlik denilebilir" (2008: Tez 6.1232). Wittgenstein'in bu çerçevesi onun *tipler kuramının* bir aksiyomu olan indirgenebilirlik aksiyomu (İng. *principle of reducibility*) aksiyomu üzerine görüşlerinde de görülmektedir. Wittgenstein'a göre bu aksiyom zorunlu olarak doğru ve böylece saf mantıksal bir aksiyom değildir, çünkü: "Axiom of Reducibility'nin içinde geçerli olmadığı bir dünya düşünülebilir." (2008: 6.1233).

Bu açıdan Wittgenstein'in mantık felsefesinde "yinelemeli karakter" ölçütünden doğan *a priori* gerekçelilik analizine ek olarak, "zorunlu doğruluk ölçütü" temelinde yapılabilecek bir *a priori* gerekçelilik analizi de mümkündür ve bu analiz şöyle ifade edilebilir:

- Ö öznesinin p mantıksal inancı *a priori* gerekçelidir $=_{\text{mm}}$ (1) Ö öznesi p 'ye inanıyorsa (2) p zorunlu doğrudur ve (3) Ö öznesi p 'nin doğruluğunun zorunlu olduğunu (eşdeyiyle p 'nin yanlış olduğu bir mümkün dünya olmadığını) görüyorsa.

Şimdi, bu noktada “zorunlu doğruluk ölçütü” açısından incelenmeye değer bir sıkıntı kendini gösteriyor. Wittgenstein’in *indirgenabilirlik aksiyomu* hakkındaki görüşleri incelendiğinde, onun bu ifadeyi saf mantıksal bir ifade olarak değerlendirmedeği, çünkü bu ifadenin yanlış olabileceği bir mümkün dünyanın tahayyül edilebileceğini ileri sürdüğü görülmektedir. Peki, bir kişi mümkün dünyalardan biri olan bu dünyaya veya diğer mümkün dünyalara bilişsel erişimini deneyimsel olmayan bir yolla nasıl sağlayabilir ki bu erişim sayesinde bir ifadenin doğru veya yanlış olduğu bir mümkün dünyanın olduğunu *a priori* görebilsin? Dahası böyle bir *görü* mümkünse bu Wittgenstein’in mantık felsefesini tipik bir rasyonalist teze dönüştürmez miydi?

Wittgenstein bu sorunu görmüş olmalıdır ve sorunu bir ifadenin zorunlu doğruluğun kaynağını yine bu ifadenin yinelemeli karakterine dayandırarak aşmaya çalışmıştır. Şöyle ki bir p inancının zorunlu doğru olması temel olarak p 'nin biçimsel yapısının bir yineleme olmasına dayanır. Ona “özel genel-geçerliliği” sağlayan da ifadenin biçimsel yapısının bir yineleme olmasıdır. Böylece mantıksallığın “zorunlu doğruluk ölçütü” ve bu ölçütten çıkan *a priori* gerekçelilik analizi, “yinelemeli doğaya sahip olma” ölçütüne ve bu ölçütten çıkan *a priori* gerekçelilik analizine dayanır (2008: Tez 6.124). Sonuç olarak Wittgenstein’in mantık ifadelerinin gerekçeliliği konusu hakkındaki görüşleri temelinde denilebilir ki o mantık ifadelerinin epistemik gerekçeliliklerinin nihai kaynağını onların yinelemeli ve dolayısıyla analitik karakteri olarak belirler: Analitiklik, mantıkta *a priori* gerekçeliliğin nihai temelidir.

Wittgenstein’in matematiksel yargıların gerekçeliliği hakkındaki görüşlerine gelindiğinde ise onun mantıksal ifadelerin doğası hakkındaki görüşlerine paralel görüşlerle karşılaşmaktadır. Ancak bu görüşler incelenmeden önce bir ön not olarak şunu not etmek gerekiyor ki Wittgenstein matematik ifadelerinden bahsederken üzerinde durduğu ifade türü konusu itibariyle geometrinin veya küme kuramının ifadeleri değil temel aritmetiğin ifadeleridir. Onun aritmetik yargılar hakkındaki görüşleri ise çoğunlukla Frege’nin mantıksalci projesinden etkilenmiştir. Öyle ki Wittgenstein’a göre “matematik mantıksal bir yöntemdir” (2008: Tez 6.2) ve hatta matematik bizzat “mantığın bir yöntemidir” (2008: Tez 6.234). Ancak Wittgenstein bu noktada Frege’den çok önemli bazı noktalarda ayrılmaktadır. Frege için matematik ifadeleri belirli platonik nesnelere olan (matematiksel nesnelere) ifadelerken, Wittgenstein’a göre bunlar belirli bir nesnesi olmayan olgusal içerikten yoksun ifadelerdir. Diğer bir deyişle Frege’ye göre bir matematik ifadesi matematiksel

nesnelere dünyasına ilişkin anlamlı bir yargıyken, Wittgenstein'a göre matematik ifadeleri, herhangi bir dünya (matematiksels nesnelere dünyası, fizik dünya vb.) hakkında *olgusal* bir bildirimde bulunmayan ifadelerdir. Şimdi bu noktanın ayrıntılarını inceleyelim.

Öncelikle Wittgenstein'a göre matematik ifadeleri, tıpkı mantık ifadeleri gibi dünya hakkında hiçbir şey ileri sürmeyen, anlamsız, dolayısıyla sözde-önermelerdir. Kendi ifadesiyle: “Matematik, mantıksal bir yöntemdir. Matematiğin tümceleri eşitliklerdir, yani sözde önermeler. Matematik tümcesi hiçbir düşünce dile getirmez.” (Wittgenstein, 2008: Tez 6.2 – Tez 6.21).

Matematiksels ifadelerin temel işlevi, tıpkı mantık ifadelerinin işlevinde olduğu gibi dünya hakkında çıkarımlar yapmaktır ki Wittgenstein matematiğin, “mantıksal bir yöntem” olduğunu ileri sürerken bunu kastetmektedir. Bu iddiasını daha açık bir biçimde de şu şekilde ifade eder: “Dünyanın, mantığın yinelemelerle gösterdiği mantığını, matematik eşitliklerle gösterir” (2008: Tez 6.22). Bu noktayı anlamak için doğa bilimlerinin biçimsel/matematiksels dili ve formülasyonları akla getirilebilir: Matematiksels olarak ifade edilen doğa yasalarını kullanarak ve o formüller üzerinde yeniden matematiksels işlemler yaparak doğa hakkında çıkarımlarda bulunuruz. Matematiğin burada temel işlevi, tıpkı belirli ifadelerden başka ifadeleri çıkarmamızı sağlayan mantık yasaları gibi, bazı ifadelerden başka ifadeleri çıkarabilmek, türetebilmektir. Wittgenstein'ın ifadeleriyle, matematiksels ifadeleri “(...) yalnızca, matematiğe ait olmayan tümceleri, kendileri de matematiğe ait olmayan tümcelerden sonuç olarak çıkarmak için kullanırız” (2008: Tez: 6.211).

Wittgenstein'a göre bir matematik ifadesi nihai olarak bir eşitlik bildirimde bulunur. Dolayısıyla doğru bir matematik ifadesinin temel işlevi doğru bir matematiksels eşitlik bildiriminde bulunmaktır. Eşitlik ise ifadeler arasındaki özel bir ilişkidir ve bu ilişki bu ifadelerinin “birbirinin yerine konabilirliğini dile getirir” (2008: Tez: 6.24). O halde matematiksels ifadelerin doğruluğunu sorgulamak, konu edilen eşitliğin iki tarafında bulunan ifadelerin birbirinin yerine koyulup koyulamayacağını biçimsels olarak sorgulamaktır. Bu ise “yerine koyma yöntemi” denilebilecek bir yöntem gerektirir: “[m]atematiğin eşitliklerine varmasının yöntemi, birbirinin-yerine-koyma yöntemidir”, yani bu yöntem gere göre belirli bir matematik ifadesinin doğruluğunu belirli “bir sayıda eşitlikten hareketle dile getirişleri eşitliklere uygun şekilde başkalarının yerine koyarak, yeni dile getirişlere doğru” ilerleme yoluyla kanıtlarız (2008: Tez: 6.24).

Bu ise tamamen biçimsels bir yöntemdir. Bu nedenle matematiksels ifadelerin, böylece matematiksels eşitliklerin doğruluğunu sorgulamak bir deneyim konusu da değildir. Wittgenstein'ın da ifade ettiği gibi matematik ifadelerinin kanıtlanabilmeleri demek, “doğruluklarının, dile getirdiklerinin kendisinin doğruluğu açısından olgularla karşılaştırılması gerekmeksizin

görülebilmemesinden başka bir şey demek değildir” (2008: Tez: 6.2321) ve matematiksel “hesap, deney değildir” (2008: Tez 6.2331). Böylece bunların da doğruluğu *a priori* gerekçelidir.

Burada son olarak şu sorulabilir: Wittgenstein’in matematiğin ifadelerinin gerekçeliliği sorununa ilişkin çözümünü, “analitik çözüm” kılan şey nedir? Bu sorunun yanıtı Wittgenstein’in Frege-Kant uzlaşmazlığına bakışında yatmaktadır. Hatırlanabileceği gibi Kant “7+5” gibi bir ifadeyi ve “12” gibi bir ifadeyi eşitlik bağıntısıyla birbirine bağlayabilmemizi ve ortaya çıkan eşitliğin doğru olduğuna ilişkin inancımızda da haklı olmamızı açıklamak için zaman sezgisine başvurmuştu. Yine hatırlanabileceği gibi Frege, Kant’ın bu görüşünü bir psikolojizm örneği olarak değerlendirmiş, aritmetiksel eşitliklerin doğruluğunun insanın psikolojik kuruluşu temelinde açıklanmaması gerektiğini, bu nedenle sezgi/görü gibi kavramlara başvurulmaması gerektiğini ileri sürmüş ve bu eşitliklerin doğruluğunun, insanın psikolojik kuruluşundan bağımsız doğrular olarak değerlendirdiği mantıksal doğrulara dayandığını savunmuştu. Böylece ortaya aritmetik ifadelerinin doğruluğunu açıklamak amacıyla sezginin/görünün kurucu rolüne gerek olup olmadığı sorunu çıkmıştı. Wittgenstein ortaya çıkan bu tartışmaya ilişkin olarak şunu ileri sürer: “Matematiksel sorunların çözümü için görünün gerekli olup olmadığı sorusu, yanıtını şu noktada bulmalıdır ki, burada gerekli olan görüyü dil zaten sağlar. Hesaplama sürecinin kendisi, işte, bu görüyü sağlar.” (Wittgenstein, 2008: Tez 6.233-Tez 6.2331).

Görülebileceği gibi Wittgenstein, Frege-Kant uzlaşmazlığında bir orta nokta bulmaya çalışmaktadır. Burada ilk bakışta Wittgenstein’in aritmetiksel doğruluğun gerekçelendirilmesi için sanki görümlere/sezgilere ihtiyacımız varmış gibi düşündüğü görülmektedir. Böylece Wittgenstein Kant’a belirli bir miktarda katılıyor görünmektedir. Ancak Wittgenstein’in Frege’den etkilendiği önemli bir nokta, Frege’nin anti-psikolojizmidir ve bu nokta Wittgenstein’in *Tractatus*’ta ele aldığı pek çok sorunda kendini açıkça göstermektedir (2008: Tez 4.1121, Tez 5.542 – Tez 5.5421, Tez 6.3631). Frege’den Wittgenstein’a miras kalan bu anti-psikolojistik temelde Wittgenstein, metinde söz konusu görünün/sezginin ortaya çıkmasını sağlayan kaynak olarak zihnin *a priori* kuruluşunu değil, dili ve (yukarıda belirtilen tarzda yapılan) hesaplama sürecini gösteriyor. Biz 7 ve 5’in toplamının 12 ettiğini görürüz, çünkü gördüğümüz şey “yerine koyma kuralı” temelinde eşitliklere ulaşarak yaptığımız hesaplama süreci sonunda, “7 + 5” gibi bir ifadenin “12” gibi bir ifadenin

yerine koyulabileceğidir²⁴. Böylece aritmetiksel doğruluk, temelde dil ve dil temelli operasyonlara dayanan (analitik) bir doğruluktur.

1.4.2 Dilin ve Dünyanın Mantığı Arasındaki İlişki

Wittgenstein'a göre hem mantık doğruları hem de matematik doğruları, temel olarak dil kaynaklı doğrulardır. Onları oluşturan ifadeler totolojik doğalarıyla birer önerme statüsünde değildir ve böylece dünyanın şu veya bu şekilde olduğuna ilişkin hiçbir şey söylemez. *Bilgi* önermelerin bir statüsüdür. Öyle ki onlardan doğru olanlarının bütünü, bilim olarak adlandırılan külliyyatı oluşturur: “Doğru tümcelerin toplamı, toplam doğabilimi (ya da doğabilimlerinin toplamı)dır” (2008: Tez 4.11). Mantığın ve matematiğin doğru ifadeleri ise hiçbir zaman bilgi statüsünde değildir. Wittgenstein bu konuda şunu ifade eder: “ 'A, p'nin öyle olduğunu biliyor' tümcesi, p bir yinelemeyle, anlamsızdır” (2008: Tez 5.1362).

Ancak bu noktada bir sorun ortaya çıkıyor. Ö gibi bir öznenin yinelemeli doğası nedeniyle doğru bir mantık ifadesini bildiğini ifade etmesi anlamsız kabul edilsin. Ancak hatırlanacağı gibi Wittgenstein'a göre mantık ifadeleri aynı zamanda *birer kanıtın biçimidir*. Bu durumda doğal olarak dünya hakkında da çıkarımlar yapmamızı sağlayan bu kanıt biçimlerine olan güvenimizin nereden kaynaklandığını sorgulamak gibi epistemolojik bir uğraşı da anlamsız mı kabul etmeli? Benzer şekilde “mantığın bir yöntemi” olan ve “matematiğe ait olmayan tümceleri, kendileri de matematiğe ait olmayan tümcelerden sonuç olarak çıkarmak için” kullandığımız matematik ifadeleri ele alındığında, bu ifadeler “dünyanın, mantığın yinelemelerle gösterdiği mantığını”, “eşitliklerle” göstermiyor muydu? Böylece matematik ifadelerinin de doğruluğuna ilişkin güvenimizi sorgulamak anlamsız bir uğraş mıdır? Sorun daha açık bir şekilde şöyle formüle edilebilir. Mantık ve matematiğin ifadeleri, dünya hakkında mantıksal ve matematiksel çıkarımlar yapmak için kullanılmaktadır. Ancak Wittgenstein'a göre onların doğruluğu temel olarak dil kaynaklıysa, bu dil kaynaklı doğruluk ile dünya hakkında yaptığımız çıkarımların geçerliliği arasındaki bağlantı nereden gelmektedir? Dilin mantıksal yapısı ile dünyanın mantıksal yapısı birbirine nasıl uymaktadır?

²⁴ Burada bir not olarak belirtmek gerekiyor ki bu analitik çerçeve temelinde Wittgenstein'ın matematik felsefesinde görülen/sezgiyer sayı kavramının kuruluşunda da rol oynamaz. Wittgenstein'a göre sayılar, belirli bir dil operasyonu ile kurulan bir çeşit dil formudur (2008: Tez 6 – Tez 6.03).

Wittgenstein özelinde bu sorunun yanıtı basitçe şu şekilde verilebilir: Dilin mantığı ile dünyanın mantığı ortakdır: Onlar esasta aynı mantıktır. Biz dilimizin mantığına uymayan bir dünyayı düşünemeyiz. Şimdi, bu noktanın ayrıntılarını inceleyelim.

Öncelikle Wittgenstein dilin ve dünyanın mantıksal yapısından bahsederken neyi kastettiğini açıklamak için çeşitli yapıtlarında çeşitli metaforlara başvurmuştur. Bu metaforlardan en sıkça kullandığı ise *mantıksal uzam* kavramıdır. Mantıksal uzam, gerçekliğe ilişkin tasvirlerimizin, resimlerimizin, yani önermelerimizin içinde yer işgal ettiği bir yapıdır. Şöyle ki nasıl bir ressam resmini bir uzama, örneğin bir boş kağıda çizerse, dünyanın temsilini sunan önermelerimizi de bir mantık uzayı içine kurarız (2008: Tez 1.13, Tez 2.11, Tez 2.202 vb.). Wittgenstein mantıksal uzam metaforu yerine bazen *yapı iskelesi* metaforunu da kullanır: “Tasarımın çevresindeki mantıksal iskele, mantıksal uzamı belirler” (2008: Tez 3.4). “Tümce bir mantıksal yapı iskelesinin yardımıyla dünya kurar” (2008: 4.023). Diğer bir deyişle nasıl bir yapıyı, örneğin bir binayı, inşa etmeden bu yapıyı içinde inşa edebileceğimiz bir yapı iskelesine ihtiyacımız varsa gerçekliğin bir resmini sunan önermelerimiz de (ki hatırlanabileceği gibi doğru önermelerin toplamı bilimi oluşturur) bu yapı iskelesi içinde kurulur.

Böylece mantık ve matematiğin ifadeleri dünya hakkında hiçbir şeyi temsil etmese de bu onların dünya ile hiçbir bağlantısı olmadığı anlamına gelmiyor. Onlar, “dünyanın yapı-iskelesini betimlerler, ya da, daha doğrusu, ortaya koyarlar” (2008: Tez 6.124). Wittgenstein’ın, mantığın yinelemelerle ve matematiğin eşitliklerle ortaya koyduğu söz konusu *dünyanın mantığı* esasta bu yapı iskelesinden başka bir şey değildir. Biz bilimi oluşturan doğru önermeler yoluyla dünyayı bu iskele içinde kurarız²⁵.

Şimdi, eğer bilimi ve onun temsil ettiği dünyayı bu mantıksal uzam veya yapı iskelesi içinde kuruyorsak, bu uzamın veya iskelenin bilime/deneyime öncelikli olması gerekir. Bu nedenle onun kaynağı bilim veya deneyim de olamaz. Böyle bir durumda bu mantıksal yapı iskelesinin kaynağı nedir? Wittgenstein her ne kadar *Tractatus*’ta bu konuda yeterince açık olmasa da *Felsefi Soruşturmalar* yapıtında oldukça açık olmuştur. *Felsefi Soruşturmalar*’da Wittgenstein’a göre *insan düşüncesinin*:

Özü, mantık, bir düzeni betimler: Şöyle ki, dünyanın a priori düzenini, yani dünyanın ve düşüncenin ortak olarak sahip olmak zorunda olduğu olanaklar düzenini. Bu düzen *bütünüyle basit* olmak zorunda görünüyor.

²⁵ Wittgenstein dünya kavramından bahsederken insanın bilişsel erişime sahip olmadığı bir kendinde şeyler dünyasını anlamaz. Wittgenstein’ın felsefesinde dünya insan düşüncesi temelinde kurulan bir şeydir. Şöyle ki, doğru düşüncelerinin toplamı dünyadır (2008: Tez 3-Tez 3.01). Önermeler ise düşüncelerin dildeki ifadesidir ve hatırlanabileceği gibi doğru önermelerin toplamı ise bilimdir. Böylece bilim (daha doğrusu onu oluşturan doğru önermeler) yoluyla dünyayı mantıksal uzam içine kurarız.

O bütün deneyime *önceliklidir*; (...) ona hiçbir empirik pusluluk veya muğlaklık yüklenemez (Wittgenstein, 2009: Tez 97).

Tractatus yapıtında “mantıksal uzam” veya “dünyanın yapı iskelesi” gibi ifadelerle belirtilen şey *Felsefi Soruşturmalar*’da, dünyanın ve düşüncenin *ortak olarak* sahip olmak zorunda olduğu, deneyime öncelikli, *a priori* bir olanaklar düzeni olarak karşımıza çıkmakta ve onun kaynağının *insan düşüncesi* olduğu ileri sürülmektedir. Diğer bir deyişle dünyayı kuran varlık olarak insanın düşüncesinin altındaki mantıksal yapı aynı zamanda (yine insanın kurduğu) dünyanın altındaki mantıksal düzenle ortak veya aynı yapıdır.

İşte dünyanın (daha doğru ifadeyle dünyamızın) mantığının dilimizin mantığına nasıl uyduğu sorusu bu şekilde yanıt bulmaktadır: Dil düzeyinde mantığın yinelemelerle ve matematiğin eşitliklerle gösterdiği mantıksal düzen, dünyayı kuran insan düşüncesinin mantıksal düzeninden başka bir şey değildir. Dolayısıyla insan, dilde kendini mantığın ve matematiğin ifadeleriyle gösteren düşünce yapısına uymayan, yani çelişkili/mantıksız bir dünyayı düşünemez, tasarlayamaz ve dile getiremez. Wittgenstein’in kendi ifadeleriyle: “Mantığın *a priori* olması, mantık-dışı düşünülememesine dayanır” (2008: Tez 5.4731). “Mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz, çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi” (2008: Tez 3.03). “Mantıkla çelişen bir şeyi dilde ortaya koymak, yapılamayacak birşeydir” (2008: Tez 3.032). Sonuç olarak nasıl Wittgenstein’a göre dilimizin sınırları dünyamızın da sınıırıysa dilimizin mantığı aynı zamanda dünyamızın da mantığıdır. Dilimizin mantığına uymayan bir dünyayı, böyle bir dünyayı düşünemeyeceğimiz için kuramayız da.

1.5 Rudolf Carnap ve Analitiklik

Wittgenstein, kendinden sonraki analitik mantık ve matematik felsefesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştu. Gerçekten de onun görüşleri, kendinden sonraki konuya ilişkin felsefi tartışmalara yön vermiştir. Ancak belirtmek gerekiyor ki Wittgenstein’in kendinden sonraki felsefeye etkisi doğrudan bir etki değildir. Esasta onun görüşlerini etkili kılan unsur başta Carnap olmak üzere Viyana Çevresi’nin bu felsefeye katkılarında gizlidir. Bu bakımdan mantığın ve matematiğin gerekçeliliği konusuna ilişkin analitik çözümü ve çözümün tarihsel gelişimini anlamak için Carnap’ın felsefesi özellikle incelenmelidir.

Carnap’ın felsefesi, iyi bilindiği gibi Viyana Çevresi olarak anılan ve çoğunlukla bilimin çeşitli dallarında uzmanlık sahibi olan düşünürlerin ve eğitimli öğrencilerinin oluşturduğu bir düşünce çevresi içerisinde gelişmişti ve Carnap bu düşünce çevresinin başlıca temsilcilerindendi.

Viyana Çevresi düşünürlerinin bilimin epistemolojisine ilişkin sorunlara yaklaşımı bilindiği gibi çoğu zaman *mantıksal pozitivizm* adıyla anılır. Burada pozitivizm kavramı, bilim dışı sorun ve kavramların sözde sorunlar ve kavramlar olarak değerlendirilmesi, bilimsel sorun ve kavramların ise tek anlamlı ve gerçek sorun ve kavram türü olarak değerlendirilmesi gibi bir duruş noktasını ihtiva eder; en azından mantıksal bir sorgulamadan geçtikleri müddetçe²⁶.

Ek olarak mantıksal pozitivizm, *pozitivizmi* içerdiği kadar, açıkça bir *mantıksallık* iddiasını da taşır. Şöyle ki, esasta mantıksal pozitivistlerin ele aldığı sorunlar epistemolojinin geleneksel sorunlarından pek de farklı sorunlar değildir. Mantıksal pozitivistler tümellerin ve doğa yasalarının bilgisi, doğa bilimlerinin metodolojisi, mantıksal çıkarımların doğası, mantığın ve matematiğin aksiyomlarının epistemik temeli gibi geleneksel epistemolojisinin çoğu sorununa eğilmiş ve bu sorunlara ilişkin çözümler önermeye çalışmıştır. Ancak mantıksal pozitivistler (Frege ve Russell tarafından) geliştirilen modern mantıksal yöntemlerin geleneksel sorunların çözümünde önemli rol oynayabileceğini düşünmüştü ve epistemolojik tartışmalarında bu “yeni mantığa” özel bir rol vermişti.

Mantıksal pozitivistlerin felsefi daha özeldede epistemolojik tartışmalarını motive eden başlıca sorunlardan biri Descartes’tan modern felsefeye ve oradan da çağdaş felsefeye miras kalan *bilimin temellerini güvence altına alma* sorunuydu. Böylece onların felsefesi bir miktar *Kartezyen* nitelik taşır. Bu nokta özellikle Carnap’ta oldukça açıktır. Carnap’ın kendi ifadesiyle: “Felsefenin görevine ilişkin inandığım şey, bütün bilgiyi kesinlikli bir temel üzerine oturtmaktır” (Carnap, 1963a: 50). Böylece mantıksal pozitivistlerin duruş noktası, birinci meditasyonun daha hemen başında bütün meditasyonlarının nihai amacının bilime sağlam veya güvenilir temeller aramak olduğunu ileri süren Descartes’ın (Descartes, 1996: 12) duruş noktasından veya deneyimi, bilimsel bilgiyi ve matematik bilgisini mümkün kılan şartları soruşturan ve onlara *kategoriler* ile *a priori* sezgilerin kurucu işlevi gibi temellendirmeler öneren Kant’ın duruş noktasından farklı değildir. Bu çerçevede temelinde Carnap ve mantıksal pozitivistler bilimin hangi nitelikleri sağlayan önermeler üzerine inşa edilmesi gerektiği, kuram bağımsız gözlem kaydı ifadelerinin (İng. *protocol sentences*) mümkün olup olmadığı, varsa bu ifadelerin ne türden bir niteliğe (fiziksel,

²⁶ Carnap bu konuda Viyana Çevresi tartışmaları hakkında şu gözlemini paylaşmıştır: “Viyana Çevresi’nin çoğu üyesi temel olarak bir bilim alanında veya matematikte uzmanlaşmıştı ve bunun felsefedeki düşünüşümüz üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Bu arka plandan dolayı, meşru ve meşru olmayan kavram, sorun ve düşünce yollarını karşılaştırırken; çoğunlukla bir taraftan müspet bilimlerdeki formülasyonları ve diğer taraftan geleneksel metafizikteki belirli formülasyonları tipik örnekler olarak ele aldık. Elbette bu, bilim adamlarının kullandığı her kavramı kabul edilebilir saydığımız anlamına gelmiyor. [Bilimin bu] bilindik kavramlar[ın]ı sınamayı ve açık kılmayı elbette kendimize görev bildik” (Carnap, 1963a: 65).

fenomenal/oto-psikolojik) sahip olması gerektiği, delil ile kuram arasındaki bağlantının en iyi nasıl kurulabileceği, tümevarıma olan güvenimizin temeli gibi pek çok soruna çözümler üretmeye çalışarak bilime ve metodolojisine söz konusu *kesinlikli temelleri* aramıştır.

Diğer taraftan *bilimin temellerini güvence altına alma* sorununa ilişkin mantıksal pozitivistlerin ve özellikle Carnap'ın yaklaşımı yalnızca Kartezyen nitelikte değildi. Mantıksal pozitivistlerin felsefi yaklaşımının beslendiği çok daha etkili bir kaynak Wittgenstein'in felsefenin amacı ve yöntemine dair meta-felsefi yaklaşımıydı. Bir önceki bölümden de hatırlanabileceği gibi Wittgenstein, bilimin temellerini güvence altına alma sorununu, (1) bilim dışı her soruşturmanın felsefe tarafından anlamsızlığının gösterilmesi ve (2) bilimin de gelecekteki herhangi bir anlamsızlık tehlikesinden korunması sorunu olarak görmüştü. Wittgenstein'in bu görüşü Rudolf Carnap'ı etkilemiştir. Şöyle ki eğer bilimi, bilim dışı soruşturmalardan (örneğin metafizikten) ayıran şey bilimin (yani bilimin önermelerinin) anlamlılığında yatıyorsa ve anlamlı ifadeler *ilkece* doğrulanabilir (daha doğrusu empirik temelde onaylanabilir²⁷) ifadelerse *bilimin temellerini güvence altına alma* sorunu kısmen, bilimi oluşturan önermelerin doğruluk şartlarını açık kılma ve bu yolla bilimin anlamsızlık tehlikesinden korunması sorununa dönüşür. Bu temelde Carnap, (bilimin temellerini güvence altına alma sorununa yönelik olarak) felsefenin yegane yönteminin felsefi analiz veya dilin mantıksal analizi olduğu konusunda Wittgenstein'a katılır:

Felsefenin tek uygun görevi mantıksal analizdir (Carnap, 1966 [1935]: 217). Mantıksal analiz işlevi, bütün bilgiyi, bilimdeki ve günlük yaşamdaki iddiaları, bu iddiaların *her birinin anlamını ve aralarındaki bağlantıları* açık kılacak şekilde analiz etmektir. Verili bir önermenin mantıksal analizinin temel görevlerinden biri, bu önerme için doğrulama yöntemini bulmaktır. Soru şu: Hangi nedenlerle bu ifadeleri öne sürebiliriz veya *onların doğruluğundan veya yanlışlığından nasıl emin olabiliriz?* (Carnap, 1966 [1935]: 207 italik vurgular bana aittir)²⁸.

²⁷ Rudolf Carnap entelektüel gelişiminin hemen başında Wittgenstein'in doğrulanabilirlik ölçütünü olduğu gibi kabul etme eğilimindeydi. Ancak sonraları Carnap, Karl Popper'in Wittgenstein'in doğrulanabilirlik ölçütüne yaptığı eleştirileri haklı görmüş ve 1930'lu yılların ortalarına doğru doğrulanabilirlik ölçütünü savunmayı bırakmıştı. Bunun yerine Carnap bu dönemden itibaren onaylanabilirlik (İng. *confirmability*) ölçütü adını verdiği bir ölçütü savunmaya başlamıştı. Bu ölçüte göre gözlem cümlelerinin, onaylanmasına olumlu ya da olumsuz etkide bulunduğu cümleler onaylanabilen cümlelerdir. (Carnap, 1936: 425-427). Ölçütün arka planındaki fikre göre tümel ifadeler tamamen doğrulanamaz, bunun yerine ancak aşamalı şekilde onaylanabilir. Okuyucu mantıksal pozitivistlerin doğrulanabilirlik ölçütünü anlayışı ve ölçütün zaman içinde değişimine dair (Aslan, 2006a)'da geniş bir analize ulaşabilir.

²⁸ Carnap felsefenin yegane yönteminin felsefi/mantıksal analiz olduğu fikri konusunda yalnızca Wittgenstein'dan değil, Russell'dan da etkilenmiş olmalıdır. Otobiyografisinde şunu ifade eder: "1921 kışında onun [Russell'ın] *Felsefede Bilimsel Yöntemin Bir Alanı Olarak Dış Dünya Bilgimiz* yapıtını okumuştum. Bazı paragraflarının üzerimde çok canlı tesirleri olmuştu çünkü felsefenin amacı ve yöntemine ilişkin bir süredir örtük şekilde savunduğum bir görüşü açıkça formüle etmekteydi. Önsözde "felsefenin mantıksal-analitik yönteminden" bahsetmekteydi ve Frege'nin çalışmasını bu yöntemin ilk tamamlanmış örneği olarak gösteriyordu" (Carnap, 1963a: 13).

Ancak belirtmek gerekiyor ki Rudolf Carnap, her ne kadar Wittgenstein'in felsefenin *amacı* ve *yöntemi* konusundaki görüşlerine tamamen katılsa da, bu yöntemi gerçekleştirmek için Wittgenstein'in önerdiğinden daha farklı bir *tekniki* önerir. Şöyle ki analitik felsefenin doğal diller yaklaşımının öncülerinden Wittgenstein'a göre bilimin önermelerinin ve gündelik yaşamdaki ifadelerin felsefi/mantıksal analizini yaparak onları açık kılma meselesi temel olarak *doğal dilin analizi* ile sürdürülmesi gereken bir projeyken, doğal dil ifadelerinin her zaman *muğlaklıklar* taşıyacağını düşünen ve böylece analitik felsefenin biçimsel/formel diller yaklaşımının öncüsü olan Carnap'a göre²⁹ bilimin önermelerinin mantıksal analizi yoluyla onları açık kılma projesi, ancak yapılacak olan felsefi analizi içinde formüle edebileceğimiz yeterince zengin bir biçimsel/simgesel yapay dil çerçevesi yardımıyla sonuçlandırılacak bir projedir³⁰. Bu nedenle Wittgenstein'a karşıt olarak Carnap'a göre felsefenin, bilimin dilinin mantıksal açıklığını sağlamasının (böylece onu anlamsızlık tehlikesinden korumasının) *tekniki*, doğal dilin analizi değil, bu iş için uygun ve yeterince zengin bir *sembolik bilim dili* (Carnap'ın terminolojisiyle *nesne dili*) ve hatta ek olarak bu dilin kendi üzerine tartışmalarımızı da yapabileceğimiz bir biçimsel felsefe dili (Carnap'ın terminolojisiyle *sentaktik üstdil*)³¹ oluşturmak/planlamaktır³². Böylece analitik felsefenin doğal

²⁹ Okuyucu Carnap'ın Wittgenstein'la uzlaşmadığı bu nokta hakkındaki kendi görüşleri için Carnap'ın entelektüel otobiyografisindeki *dil planlaması* başlıklı bölümü (Carnap, 1963a: 67-69) görebilir.

³⁰ Yine de bir not olarak belirtmek gerekiyor ki Carnap'ın bilim dilinin felsefi analizi projesini biçimsel diller yardımıyla yapma tercihini yalnızca doğal dildeki muğlaklıklara bağlamak esasta gerçekten konuyu fazlasıyla basite indirgemek olur. Carnap'a göre bilim içinde yapılan ve bilim üzerine yapılan tartışmaları doğal dil içinde sürdürmek, onun *maddi konuşma şekli* (İng. *material mode of speech*) adını verdiği muğlak, tartışmacıların tam olarak neyin üzerine tartıştığının bile açık olmadığı, yıllarca verimsiz bir şekilde sürecek istenmedik bir tartışma tarzına kapı açar. Bu bakımdan Carnap'a göre asıl verimli tartışmalar ancak onun biçimsel konuşma tarzı (İng. *formal mode of speech*) adını verdiği bir tartışma tarzıyla yapılır. Bu konuda Carnap, (2001 [1934]: 277-314) oldukça geniş açıklamalar yapmıştır. Ancak bu nokta, bu çalışmanın konusuyla doğrudan ilişkili olmadığı için ayrıntılı bir incelemenin gereği bulunmuyor.

³¹ Carnap üstdil anlayışı konusunda şunu ifade eder: "Sentaktik yöntemi geliştirmemdeki temel motivasyon diğer taraftan şu şekildeydi: Viyana çevresindeki tartışmalarımızda ilgilendiğimiz felsefi sorunları daha açıkça formüle edebilmek amacıyla yaptığımız bütün girişimler dilin mantıksal analizine ilişkin sorunlara dönüşmüştü. Bize göre felsefi sorunlar dünyaya ilişkin değil, dile ilişkin sorunlar olduğu için bu sorunlar nesne dilinde değil üstdilde formüle edilmeliydi. Bu nedenle yeterli bir üstdilin geliştirilmesinin, felsefi sorunların daha açıkça formüle edilmelerini ve bu sorunların tartışılmasında daha fazla üretkenliği beraberinde getirebileceğini düşündüm" (1963a: 55).

³² Okuyucu bu noktada şunu sorabilir: Carnap bilimin önermelerini açık kılacak bir biçimsel dili oluşturmayı planlarken doğa bilimlerini mi, insan bilimlerini mi kastediyor? Yanıt basitçe şöyle verilebilir: Mantıksal pozitivistler çoğunlukla Otto Neurath'ın önderliğini yaptığı ve bilimin birliği (İng. *unity of science*) adı verilen bir tezi savunuyordu. Bu teze göre bilimin çeşitli dalları arasındaki ayrım kuramsal ve metodolojik bir ayrım değil, bilimsel iş gücü temelinde oluşan pratik bir ayrımdır. Böylece mantıksal pozitivistler o dönemki Alman düşüncesinde sıklıkla görülen doğa bilimleri ile insan bilimleri veya ruhsal bilimler (Alm. *Geisteswissenschaften*) arasında metodolojik olarak keskin bir ayrım olduğu tezini reddeder. Peki, neden? Carnap'a göre böyle bir ayrım "sosyal hedefimize giden yolda bir engeldi, çünkü empirik-mantıksal yöntemin sosyal bilimlere doğru genişlemesini engelliyordu" (Carnap, 1963a: 23). Bilimin birliği tezi bu çalışmanın konusuyla doğrudan bağlantılı değildir. Okuyucu (Aslan, 2004)'te bu teze ilişkin geniş bir incelemeye ulaşabilir. Diğer taraftan şunu ifade etmek gerekiyor ki, Carnap bilimin önermelerinin mantıksal analizini hedeflerken yalnızca doğa bilimlerinin önermelerini değil, nihai olarak insan bilimlerini de kapsayacak şekilde bilimin bütün önermelerini kastediyordu.

diller yaklaşımının savunucularından Wittgenstein'in "[f]elsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır (...) felsefenin sonucu (...) cümlelerin açık hale gelmesidir." (Wittgenstein, 2008, Tez: 4.112) görüşü, analitik felsefenin *yapay/biçimsel diller* yaklaşımını savunan Carnap'ın epistemolojisinde şu ifadelere dönüşür:

Mantıksal sentaksın amacı, kendisinin yardımıyla *mantıksal analizin sonuçlarının formüle edilebileceği* bir kavramlar sistemi, *bir dil sunmaktır*. Felsefe bilimin mantığıyla yer değiştirmelidir, *yani bilimin kavramlarının ve cümlelerinin analiziyle, çünkü bilimin mantığı bilimin dilinin mantıksal sentaksından başka bir şey değildir* (Carnap, 2001 [1934]: xiii)³³.

Diğer taraftan bilimin önermelerinin felsefi/mantıksal analizini, bilim dilini biçimselleştirebilecek kadar zengin ve bu iş için uygun biçimsel/yapay bir dil çerçevesi yardımıyla yapmanın gerçekten de bilimin herhangi bir anlamsızlık tehlikesinden korunmasını sağlayacağını varsayalım. Ancak bu durum bilimin temellerini güvence altına alma sorununu tamamen çözer mi? Örneğin bu sorunun bilimin anlamsızlık tehlikesinden korunması boyutu olduğu kadar, bir de bilim dışı ifadelerin (örneğin metafiziğin) anlamsızlığının gösterilmesi boyutu da yok muydu? Böyle bir durumda Carnap'ın Wittgenstein'a karşı çıkararak önerdiği teknik, bilim dışı ifadelerin anlamsızlığının gösterilmesi amacına nasıl bir katkı sağlayabilir? Carnap'ın bu soruya verdiği yanıt şöyle ifade edilebilir: Bilimin dilinin felsefi/mantıksal analizini sağlayabilecek kadar zengin ve bu iş için uygun bir mantıksal dil bir defa keşfedildiğinde bilim dışı ifadeler, örneğin metafiziğin ifadeleri, bu dil içinde doğrudan veya dolaylı olarak ifade bile edilemeyecektir. Çünkü böyle bir dilde ancak anlamlı ifadeler, yani bilimin empirik olarak test edilebilir cümleleri birer tamdeyi (İng. *well-formed formula*) olarak ifade edilebilir. Bu nokta sonraki bölümlerde daha ayrıntılı şekilde incelenecektir. Böylece mevzubahis yapay bilim dili bu yolla yalnızca bilimin anlamsızlık tehlikesinden korunmasına yardım etmeyecek, bilim dışı ifadeleri de dilin, dolayısıyla rasyonel tartışmanın dışında tutacaktır. Yani okuyucunun da kolayca fark edebileceği gibi Wittgenstein'dan Carnap'a miras kalan bilimin temellerini güvence altına alma sorununun iki boyutu Carnap tarafından biçimsel/yapay bir dil çerçevesi yardımıyla çözülmesi gereken bir sorun haline gelmiştir.

³³ Burada ortaya çıkabilecek bir soru kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Bilimin gerçekten müstakil bir dili var mıdır ki felsefe bu dili doğal dil olmaktan kurtarıp biçimsel bir dile dönüştürerek bilimin üst sentaksı haline gelsin? Esasta bu nokta tartışmalıdır. Örneğin bilim felsefecisi Karl Popper bu noktaya ilişkin olarak adını doğrudan anmadan Carnap'ı 1935'te eleştirmişti. Bu eleştiriye göre Carnap felsefenin yöntemini dil analizi olarak belirledikten sonra, yöntemin nesnesini de doğal dil yerine "bilimin dili" olarak belirlemiştir. Ancak Popper'a göre bilimin doğal dilden pek de müstakil bir dili olmadığı için Carnap bilime apayrı bir biçimsel dil oluşturmaya çalışmak zorunda kalmış ancak bu yöndeki denemeleri başarısız olmuştur (Popper, 2002 [1935]: xxiv).

Böylece özetle, Carnap'ın bütün yaşamı boyunca felsefi, daha özelde epistemolojik çalışmalarını motive eden temel sorun *bilimin temellerini güvence altına alma* sorunudur. Onun çalışmalarında bu güvence sorunu kısmen bilime “kesinlikli temel” bulma çabası; ancak çoğunlukla bilimin önermelerinin (ve hatta onlar üzerine tartıştığımız dilin de) “mantıksal açıklığını” sağlama çabası olarak kendini gösterir. Bu temelde Carnap bu soruna ilişkin olarak felsefenin amacı konusunda Wittgenstein'a katılır. Bu amaç iki yönlü olup bilimin ifadelerinin felsefe tarafından anlamsızlık tehlikesinden korunması ve bilim dışı ifadelerin yine felsefe tarafından anlamsızlığının gösterilmesi amacı olarak kendini gösterir. Dahası Carnap bu amaçlara yönelik olarak yine Wittgenstein'a katılarak felsefenin yegane yöntemini bilim dilinin felsefi/mantıksal analizi olarak belirler. Ancak Carnap Wittgenstein'dan, bu yöntemi uygulamanın tekniği açısından ayrılır. Wittgenstein'a göre bilimin önermelerinin felsefi/mantıksal analizinin yapılması doğal dil içinde sürdürülmesi gereken bir projedir. Ancak Carnap için bu proje bilimin önermelerini ve bu önermelerin birbirleriyle mantıksal bağlantılarını açık kılacak kadar zengin ve bu iş için uygun; ancak diğer taraftan bilim dışı ifadelerin içinde kurulamayacağı, bunların sentaktik dilinde biçimsel olarak ifade dahi edilemeyeceği biçimsel/yapay bir dil çerçevesi yardımıyla gerçekleştirilmesi gereken bir projedir.

Peki, Carnap'ta analitikliğin inceleneceği bu bölümde onun epistemolojik ve meta-felsefi projesine atıfta bulunmanın ne türden bir gerekliliği bulunmaktaydı? Bu gereklilik şöyle açık kılınabilir ki Carnap'ın analitik mantık ve matematik felsefesi bu meta-felsefi arka plan bir kenara bırakıldığında kesinlikle anlaşılabilir: Onun mantık ve matematik felsefesi, her ne kadar zaman içinde bir takım dönüşümlere uğramış olsa da, ilerleyen bölümlerde görülebileceği gibi her zaman bu meta-felsefi arka planla bağdaşacak şekilde geliştirilmiştir.

Bu meta-felsefi çerçeve temelinde Carnap'ın mantık ve matematik yargılarının doğası ve gerekçeliliklerinin kaynağı sorununa ilişkin çözüm önerileri incelendiğinde, iki dönemi birbirinden ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Carnap'ın 1930'lu yılların başına kadar süren *evrenselci* erken dönemi ve ikincisi bu tarihlerden sonra başlayan *hoşgörücü/toleransçı* olgunluk dönemi olarak ifade edilebilir. Şimdi Carnap'ın bu iki dönemdeki mantık ve matematik felsefesi iki farklı başlıkta incelenecektir³⁴.

³⁴ İncelemeye başlamadan önce şunu not etmek gerekiyor ki Carnap matematik gibi bir kavramdan bahsederken genelde geometriyi dışarda bırakır. Diğer bir deyişle matematiğe ilişkin sorunlar hakkında düşünürken Carnap'ın kastettiği şey, kendi ifadesiyle: “çeşitli türlerdeki sayıların kuramı, fonksiyonları ve dahası soyut alanlar, örn. soyut cebir, soyut grup kuramı ve benzerlerini içermektedir; ancak geometriyi dışarda bırakmaktadır” (Carnap, 1963a: 49). Geometri yargıları konusunda ise Carnap Viyana Çevresi'nin ittifakla iki ayrı geometri türünü birbirinden ayırdığını belirtmiştir: Matematiksel geometri ve fiziksel geometri. Fiziksel geometri ne matematiğin ne de mantığın bir

1.5.1 Evrenselci Dönemde Analitiklik

Belirtildiği gibi Carnap'ın mantık ve matematik yargılarının doğasına ilişkin erken dönemi, 1930 yıllara kadarki evrenselci dönemdir. Bu dönem aynı zamanda Carnap'ın Viyana Çevresi dönemi olarak da anılabilir.

Viyana Çevresi tartışmalarının çok etkin şekilde devam ettiği dönem, aynı zamanda matematik felsefesinde, *matematiğin temelleri* sorununa ilişkin tartışmaların çok yoğun şekilde devam ettiği bir dönemdi ve tartışmalar genelde üç matematik felsefesi etrafında şekillenmekteydi: Frege ve Russell'in geliştirdiği mantıksalcı yaklaşım, David Hilbert öncülüğünde şekillenen biçimselci yaklaşım ve Jean Brouwer'in çalışmaları etrafında şekillenen sezgici yaklaşım.

Viyana Çevresi düşünürleri dönemin matematik felsefesinde matematiğin temelleri sorununa ilişkin ileri sürülmüş bu üç ana felsefi yaklaşımın tartışmalarını yakından takip ediyordu. Öyle ki bu yaklaşımların önemli savunucularını Viyana Çevresi tartışmalarına çağırıp çözüm önerilerini daha derin şekilde anlamaya da çalışmışlardır. Ancak öyle görünüyor ki onların matematiğin temelleri tartışmasında en az sempati duydukları yaklaşım Brouwer'in sezgici yaklaşımıydı. Çünkü Carnap'ın kendi ifadesiyle: “Çevre'nin deneyimci görüşü, matematiğin temeline saf sezgiyi koyan Kant'ın görüşünden etkilenen Brouwer'in görüşleriyle elbette uyumsuzdu” (Carnap, 1963a: 49). Kalan iki felsefi görüşten ise Carnap ve Viyana Çevresi'nin çoğunluğu bu dönemde Frege ve Russell'in mantıksalcı yaklaşımını benimsemiş ve savunucusu olmuştur. Diğer bir deyişle bu dönemde Viyana Çevresi'nin mantık ve matematik felsefesi temelde Frege ve Russell'in mantıksalcılığından başka bir şey değildir. Bu durumun ise konumuz açısından incelenmeye değer iki önemli sonucu bulunmaktadır.

Birincisi erken evrenselci dönemde Carnap ve mantıksal pozitivistler insan düşüncesini yöneten ve yönetmesi gereken tek bir mantığın olduğunu, yani mantığın tekliği (İng. *logical monism*), mutlaklığı ve evrenselliğini savunmaktadır ve bu mantık Russell ve Whitehead'in *tipler kuramından* başka bir şey değildir³⁵.

konusudur. Bu geometri tipi fiziğin konusudur. Matematiksel geometri ise bağıntılar mantığının özel bir uygulama alanı olarak matematiğin konusudur (Carnap, 1963a: 49; 2001: 327). Bu nedenle Carnap'ın matematik felsefesinden bahsederken burada geometrinin ifadelerinin hesaba katılmadığı not edilmelidir.

³⁵ Bu nokta aynı zamanda Carnap ve mantıksal pozitivistlerin bu dönemde “mantık” sözcüğünden, günümüzde mantığın en temel sistemi olan birinci seviye yüklem mantığını değil, ikinci ve daha ileri seviye bir sistemi anladığını gösterir. Peki, böyle bir durumda Carnap'ın bu erken döneminde birinci seviye mantık sisteminden hiç haberdar olmadığı sonucuna ulaşılabilir mi? Tarihsel veriler gösteriyor ki Carnap birinci seviye yüklem mantığından açıkça haberdardı. Bu nokta José Ferreiros'un 20. yüzyılda modern mantığın gelişimine ilişkin derin çalışmasında (2001) bizzat Carnap'tan yaptığı alıntılarla birlikte açıkça gösterilmiştir. Carnap birinci seviye mantığı, David Hilbert'in adlandırdığı haliyle, *daraltılmış fonksiyon kalkülüsü* (İng. *restricted functional calculus*) adıyla tanımlanmaktaydı

İkinci olarak bu erken döneminde Carnap ve mantıksal pozitivistlere göre “mantık” ve “matematik” sözcükleri arasında derin bir ayrım yoktur. Şöyle ki bu dönemde onlara göre matematik bir ileri seviye mantık (İng. *higher-order logic*) kalkülüsünden başka bir şey değildir: Matematiğin bütün kavramları saf mantıksal kavramlar temelinde tanımlanabilir ve matematiğin bütün aksiyomları, her ne kadar bu nokta Viyana Çevresi’nde bir miktar tartışma ortaya çıkarsa da³⁶, *Principia Mathematica*’nın “saf mantıksal” ve dolayısıyla “analitik” aksiyomlarına indirgenebilir. Bu nedenle nasıl mantığın yargıları *evrensel*, yani mümkün bütün durumlarda doğru ve dolayısıyla olgusal içeriğe sahip olmayan analitik yargılarsa matematiğin yargıları da öyledir. Carnap’ın kendi ifadesiyle:

(...) Çevre’nin üyelerine göre temel mantık ile matematiği de kapsayan ileri seviye mantık arasında temel bir fark bulunmuyordu. Böylece bizler matematiğin bütün geçerli ifadeleri için, mümkün bütün durumlarda doğru olmaları ve böylece olgusal içeriğe sahip olmamaları anlamında analitik oldukları anlayışına ulaştık (Carnap, 1963a: 47).

Diğer taraftan mantığın ve matematiğin yargılarının Carnap ve mantıksal pozitivistler tarafından “olgusal içeriğe sahip olmayan analitik” yargılar olarak kabul edilmesi, yalnızca Frege ve Russell’in mantıksalcı matematik felsefesi temelinde gerçekleşmemiştir. Burada Wittgenstein’in da önemli bir etkisi söz konusudur. Şimdi bu noktayı açalım.

Deneyimcilik *a priori* bilginin varlığını reddetmeyi gerektirir. Daha açık şekilde, bir deneyimci tanımı gereği, *p* gibi herhangi bir *a priori* bilginin varlığı ileri sürüldüğünde bu *p* önermesinin gerekçesinin ya *a priori* olmadığını ya da *p* önermesi *a priori* gerekçeliyse bilgi statüsünde olmadığını kabul etmek zorundadır. Wittgenstein ise hatırlanabileceği gibi mantığın ve matematiğin ifadelerini yinelemeler, yani sözde-önermeler olarak değerlendirmişti. Böylece

(Ferreiros, 2001: 446) ancak Carnap açıkça tipler kuramını mantığın temel sistemi olarak görüyordu (Ferreiros, 2001: 445) ve dolayısıyla ikinci ve daha ileri seviye nicelemeyi meşru görüyordu.

³⁶ Her ne kadar *Principia Mathematica* Russell ve Whitehead tarafından matematiğin “saf mantığa” çelişkisiz şekilde indirgenebileceğini göstermek amacıyla ortaya koyulmuş bir yapıt olsa da, sistemdeki *seçim aksiyomu*, *sonsuzluk aksiyomu* ve *indirgenebilirlik aksiyomu* gibi bazı aksiyomların gerçekten “saf mantıksal” ve dolayısıyla “analitik” olup olmadığı konusu her zaman bir tartışma konusu olmuştur. Viyana Çevresi düşünürleri de kendi içinde bu tartışmadan kaçmamıştır. Carnap bu konuda şunu ifade eder: “Matematiğin mantık temelinde kuruluşuna ilişkin zorlukları, [Viyana Çevresi toplantılarında] sürekli ve geniş ayrıntılarıyla tartıştık. Matematiksel kavramların mantıksal kavramlar temelinde tanımlanmasına ilişkin bir zorluk hiç görmedik. Ancak *Principia Mathematica* sisteminde kullanılan bazı aksiyomların (...) saf mantıksal niteliği sorunlu görünüyordu. Matematiğin temelleri üzerine F. P. Ramsey tarafından yapılan çalışmalar sayesinde, (...) [sistemde] indirgenebilirlik aksiyomuna gerek olmadığını öğrenmemiz bizi hoşnut etti. Diğer iki aksiyomla ilgili olarak ya onları ya analitik saymanın bir yolunu bulmamız gerektiğini ya da analitik olmayan ifadelerden sayılayacaklarsa, matematiğin ilkeleri olarak değerlendirilemeyeceklerini fark ettik. Ben onları analitik sayma eğilimindeydim; ancak Viyana’da geçirdiğim zamanda bu sorular üzerine tam bir açıklığa ulaşamadık. Sonraları (...) seçim aksiyomunun analitik olduğu sonucuna ulaştım. Dahası Russell’in kendi yorumlarından farklı ve sonsuzluk aksiyomunu analitik kılan çeşitli mümkün yorumlar buldum” (Carnap, 1963a: 47-48).

Wittgenstein'a göre *bilgi*, yinelemelerin, yani dünya hakkında bir şey bildirmeyen sözde-önermelerin değil, dünyanın şu veya bu şekilde olduğuna ilişkin bir olasılık ortaya koyan ifadelerin, yani (sentetik) önermelerin sahip olabileceği bir statüdür. Bu temelde hatırlanabileceği gibi Wittgenstein'a göre mantık ve matematiğin bilgisinden söz edilemez. Bu nokta onun “ 'A, p'nin öyle olduğunu biliyor' tümcesi, p bir yinelemeysen, anlamsızdır” tezinde de (Wittgenstein, 2008: Tez 5.1362) açıkça ifade edilmiştir. Bu yolla Wittgenstein deneyimci felsefe açısından izlenebilecek yeni bir strateji geliştirmişti. O, kendinden önce John Stuart Mill gibi bazı deneyimci filozofların yaptığı gibi mantık ve matematiğin ifadelerinin empirik olarak gerekçeli olduğu konusunda ısrar etmek yerine, onların *a priori* gerekçeli olduğunu kabul etmiş; ancak dünya hakkında bir şey ileri sürmediklerini öne sürerek *bilgi* statüsüne sahip olamayacaklarını ileri sürmüştü. Bu stratejiyle Wittgenstein *a priori* mantık ve matematik *bilgisini* farklı bir yolla reddetmişti ve gerçekte Wittgenstein'ın bu stratejisi deneyimci felsefenin savunucusu olarak mantıksal pozitivistler tarafından da sempatiyle karşılanmıştır. Carnap bu konuda açıkça şunu ifade eder:

Deneyimcilik her zaman bütün bilginin deneyime dayandığını iddia ettiği için bu iddia matematikteki bilgiyi de içermeliydi. Diğer taraftan, bu soruna ilişkin olarak rasyonalizmin, eski deneyimciliğin $2 + 2 = 4$ 'ün olgu gözlemleri temelinde çürütülebileceği fikrini reddetmesinde haklı olduğuna inanmaktaydık. Çünkü deneyimciliğin ileri sürdüğü bu görüş aritmetik önermelerinin gelecekte yeni deneyimlerle çürütülebilmemesinin mümkün olduğu şeklindeki kabul edilemez bir sonuca götürüyordu. Bizim çözümümüz, Wittgenstein'ın kavrayışına dayanarak, deneyimci tezin yalnızca olgusal doğruluk açısından geçerli olduğunu ileri sürmek oldu. Buna karşın, mantığın ve matematiğin doğrularının deneyimle onaylanmaya ihtiyacı bulunmamaktadır, çünkü onlar dünya olguları hakkında hiçbir şey bildirmemektedir (...) (Carnap, 1963a: 64).

Carnap'ın bu ifadelerinde de görülebileceği gibi Wittgenstein'ın görüşleri, Carnap ve mantıksal pozitivistlerin mantıksal ve matematiksel doğruluk (*analitiklik*) ile olgusal doğruluk (*sentetiklik*) arasında bir ayırım yapmaya ve deneyimciliğin yalnızca olgusal doğruluk açısından geçerli bir felsefe olduğunu kabul etmeye götürmüştür. Mantık ve matematiğin ifadeleri analitik olduğu, dolayısıyla olgusal içerikli olmadığı için *bilgi* verici niteliğe de sahip değildir. Bu stratejiyle mantık ve matematiğin ifadelerinin epistemik hesabı da deneyimciliğin ortaya koyduğu epistemoloji açısından sorun çıkarmayacak şekilde açıklanmış olur. Carnap'ın da belirttiği gibi “[b]u anlayışın bizim bakış açımızdan önemi, deneyimciliğin temel öğretisinin ilk defa mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılmasıydı” (Carnap, 1963a: 47).

Böylece özetle evrenselci erken döneminde Carnap (ve mantıksal pozitivistler) mantığın ifadelerini mümkün bütün durumlarda doğru, özünde evrensel, ancak olgusal içerikten yoksun ifadeler olarak değerlendirmiştir³⁷. Russell ve Whitehead'ın *tipler kuramı* ise mantığın en iyi sistemini sunmaktadır. Matematiğin ifadelerine gelindiğinde ise Carnap ve mantıksal pozitivistler, matematiğin temellerine ilişkin bir tez olarak Frege ve Russell'in mantıksalci tezini kabul etmiş ve matematiğin ileri seviye bir mantık kalkülüsünden başka bir şey olmadığını düşünmüştür. Böylece matematiğin ifadeleri de, tıpkı üzerine dayandıkları mantığın ifadeleri gibi, mümkün bütün durumlarda doğru, özünde evrensel, ancak olgusal içerikten yoksun, yani analitik ifadelerdir.

1.5.2 Hoşgörücü/Toleransçı Dönem: Sentaksta Hoşgörü İlkesi

Diğer taraftan 1930'lu yılların tam da başından itibaren Carnap, entelektüel gelişiminde önemli ve derin bir kırılma yaşamaya başlar. Şöyle ki bu dönemlerden itibaren Carnap hem mantıksalci felsefenin katı savunuculuğunu hem de evrenselci yaklaşımı bir kenara bırakmaya başlamıştır. Carnap için matematiksel doğruluk artık Frege ve Russell'in düşündüğü gibi zorunlu olarak mantıksal doğruluk temelinde açıklanması gereken bir doğruluk değildir ve mantık da artık Frege ve Russell'in "saf mantıksal", dolayısıyla "mümkün her durumda doğru" ifadelerden oluşan mantığı değildir. Böylece Carnap'ın analitiklik anlayışında da bazı dönüşümler meydana gelir.

Peki, Carnap'ın felsefi görüşlerinde 1930'lu yılların başından itibaren gerçekleşen bu büyük dönüşümün nedeni ne olabilir? İşaret edilen dönüşümün nedenine ilişkin olarak bazı Carnap yorumcularının yaptığı hatalı yorumlar³⁸ bir kenara bırakılırsa aslında Carnap'ın kendisi bu

³⁷ Ancak burada bir not olarak belirtmek gerekiyor ki Carnap'ın bu dönem felsefesinde, mantığın ifadelerinin mümkün bütün durumlarda neden doğru olduğuna ilişkin özgün bir sistematik açıklama çabası görülmemektedir. Buna karşın hatırlanabileceği gibi Wittgenstein'in bir açıklama çabası bulunmaktaydı: Onların yinelemeli doğası.

³⁸ Cory Juhl ve Eric Loomis analitiklik kavramına ilişkin son zamanlarda yapılmış en kapsamlı çalışmalardan biri olan (Juhl ve Loomis, 2010) yapıtlarında Carnap'ta 1930'lu yıllarla birlikte başlayan bu zihniyet değişiminin temel nedeni olarak Kurt Gödel'in eksiklik teoremlerini göstermiştir. Şöyle ki, onlara göre Gödel'in (2010)[1931]'de kanıtladığı eksiklik teoremleri sonucu "hiçbir tutarlı biçimsel sistemin bütün doğru aritmetik ifadelerinin türetilmesine izin vermediğini" gösteren eksiklik teoremleri, Carnap'ın "evrensel bir mantığa olan inancının altını oymuştur" (Juhl ve Loomis, 2010: 32-33). Dahası yine yazarlara göre Carnap'taki bu dönüşümün başka bir nedeni, aritmetiğin doğrularının "Frege ve Viyana Çevresi'nin umduğu gibi analitik sayılmasına ilişkin ortaya çıkan şüphelerdir" (Juhl ve Loomis, 2010: 33). Buna çok benzer bir yorum daha önce E. W. Beth tarafından da yapılmıştır (1963: 476). Ancak anılan yazarların bu konuda herhangi bir otobiyografik, biyografik veya başka türde bir yapıta atıfta bulunmadan yaptığı bu yorum hatalıdır. Öncelikle bu teoremlerinin "temel aritmetiği kapsayan bütün biçimsel sistemler" için geçerli olup olmadığı konusu, 1930'lu yılların sonuna kadar, Rudolf Carnap şöyle dursun, bu teoremlerin sahibi Kurt Gödel için dahi açık değildi. Solomon Feferman'ın, Gödel'in ölümünden sonra ortaya çıkan mektuplarında da açıkça gösterdiği gibi, Gödel, teoremlerinin "aritmetiği kapsayan her biçimsel sistemde" geçerli olduğunun ancak Alan Turing'in çalışmaları sonrasında görüldüğünü belirtir (Feferman, 2007: 5). Rudolf Carnap için ise durum çok daha da karmaşıktır. Şu doğrudur: Carnap, entelektüel otobiyografisinde, bu yeni döneminin ilk önemli yapıtı olan *Dilin Mantıksal Sentaksı* yapıtının ortaya çıkmasında Gödel ile yaptığı tartışmaların etkisinden bahseder (Carnap, 1963a:

dönüşümün nedenini kendi entelektüel otobiyografisinde oldukça açık şekilde belirtmiştir. Carnap orada şunu not eder:

Frege'nin sembolik sistemiyle ilk karşılaştığımda, ki benim için sembolik mantığın ilk sistemidir, dil planlaması [bilimin metodolojisine uygun mantık dili planlaması] sorununun varlığı bana pek de açık değildi (...) Ancak sonraları, *Principia Mathematica*, C. I. Lewis'in kiplik mantığı, Brouwer ve Heyting'in sezgici mantığı, Quine'in türsüz sistemi ve diğerleri gibi [Frege'nin sisteminden] tamamen farklı dil formlarıyla karşılaştıktan sonra mümkün dil formlarının sonsuz çeşitlilikte olabileceğinin farkına vardım. Böylece bir taraftan amaçlara uygun dil formlarını keşfetme sorunuyla bağlantılı sorunların farkına vardım ve bir taraftan da "doğru dil formu" gibi bir şeyden bahsedilemeyeceği fikrine ulaştım, çünkü her dil formunun çeşitli açılardan avantajları bulunuyordu (Carnap, 1963a: 67-68).

Carnap, bu ifadelerinde de görülebileceği gibi, evrenselci mantık yaklaşımından uzaklaşması sürecine ilişkin birbirini takip eden iki basamaktan bahsetmektedir: (1) Frege'nin sisteminden farklı sistemlerle karşılaşması ve daha önemlisi (2) bir süre sonra bu çeşitli sistemlerin çeşitli açılardan kendilerine özgü bazı avantajlara sahip olduğunun farkına varması. Bu basamaklar sonucunda Carnap, 1930'lu yıllarından başından itibaren evrensel bir mantık anlayışından veya kendine has ifadesiyle, "doğru dil formu" anlayışından uzaklaşmıştır.

Şimdi, hatırlanabileceği gibi evrenselci dönemde Carnap'a göre analitik ifadeler "mümkün bütün durumlarda doğru" ve bu temelde "olgusal içerikten yoksun" ifadelerdi. Ancak Carnap artık 1930'lu yılların başından itibaren bir "doğru dil formundan" bahsedilemeyeceğini ileri sürmeye başladıysa bu yeni kavrayışın doğal olarak onun *analitiklik* kavrayışında da bir takım değişimlere yol açmış olması gerekmez mi? Gerçekten de 1930'lu yıllardan itibaren Carnap'ın *analitiklik* kavrayışında bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. O halde mantığın ve matematiğin epistemik gerekçeliliğine dair *analitik* çözüm önerisini anlamak için, Carnap'ın bu yeni dönem analitiklik anlayışını da incelemenin gereği bulunmaktadır ve bu bölümde işaret edilen dönüşüm ayrıntılarıyla incelenecektir.

53). Ancak metinde bu etkinin Carnap'ın erken döneminde savunucularından biri olduğu mantıksalcılık ve mantığın evrenselliği fikri açısından sonuçlarına değinmez. Dahası yine Rudolf Carnap'ın 1930'lu yılların sonunda yayınlanan "Mantığın ve Matematiğin Temelleri" (1939) çalışması incelendiğinde görülecektir ki Carnap, Gödel'in eksiklik teoremlerinden haberdar olduğu 1931 yılından görece uzun bir süre sonra dahi, bu teoremlerin felsefi sonuçlarından emin değildir. Örneğin Carnap'ın burada eksiklik teoremlerine yalnızca Hilbert *biçimselciliğinin* kısa bir analizini yaptıktan sonra atıfta bulunduğu görülmektedir; ancak Carnap (1939: 50)'te bu teoremlerin biçimselci yaklaşım açısından olumsuz etkilerinden emin değildir. Mantıksalcı yaklaşıma gelince Carnap, Frege ve Russell'in mantıksalcı felsefesinden bahsederken eksiklik teoremlerinin bu yaklaşım açısından sonuçlarına değinmemiştir bile (Carnap, 1939: 48). Sonuç olarak Carnap'ın 1930'lu yılların başında hem mantığın evrenselliği fikrinden hem de mantıksalcı felsefenin katı savunuculuğundan eksiklik teoremleri nedeniyle vazgeçtiği yorumu Carnap'ın otobiyografik veya diğer türlerdeki yapıtları zemininde temelsiz ve dahası hatalıdır. Gerçek neden farklıdır ve ilerleyen satırlarda açıklanacaktır.

Öncelikle Rudolf Carnap'ın takdire değer bir özelliği şudur ki, o mantık ve matematik hakkında kuramlar geliştirirken, bu alanlardaki en son gelişmeleri sürekli takip eden, onlardan haberdar olmaya çalışan ve bu gelişmelerin kendi felsefî görüşleri açısından sonuçlarını sürekli değerlendiren bir kişi olmuştur. Dahası, gerçekten de gerek o dönemde çoğunlukla mantığın en temel sistemi olarak görülen *Principia Mathematica* sistemi ve gerek klasik mantığın bazı önermeleri, 1930'lu yıllardan itibaren ve hatta daha öncesinde, felsefî açıdan tartışma konusu olmaya başlamıştı.

Örneğin Clarence Irving Lewis 1918 yılında yayınlanan ünlü *Sembolik Mantık Üzerine İnceleme* yapıtında Russell ve Whitehead'ın *Principia Mathematica* sisteminde betimlenen mantıksal sonuç veya içerme (İng. *implication*) bağıntısına bir eleştiri getirmişti. Bu eleştiriye göre *Principia Mathematica* sisteminin her ne kadar kendinden önceki bazı sistemlere göre bazı teknik üstünlükleri olsa da (1918: 281-282), bu sistemde betimlenen mantıksal sonuç ilişkisi olan *maddi içerme* (İng. *material implication*) bağıntısı, yani günümüz simgeleriyle ifade edilirse “ $P \rightarrow Q$ ” ifadesi, “eğer ... öyleyse ...” ifadesinin *olağan anlamını* yansıtmıyordu. Çünkü *olağan mantıkta* “eğer P öyleyse Q” ifadesi kullanıldığında P ve Q “önermelere” değil, “önermelerin doğruluk değerine” işaret eder. Böylece: “Diğer bir ifadeyle maddi içerme (...) bağıntısı önermelerin kaplamalarının bağıntısıyken, olağan mantıktaki “içerme” önermelerin içleminin veya anlamının bir bağıntısıdır.” (Lewis, 1918: 231-232).

Bu temelde Lewis'e göre *Principia Mathematica*'da betimlenen mantıksal sonuç ilişkisi olan *maddi içerme* bağıntısı, yanlış bir önermeden (bu önermenin anlamıyla ilişkili veya ilişkisiz) herhangi bir önermenin çıkarılabilmesi veya doğru bir önermenin (bu önermenin anlamıyla ilişkili veya ilişkisiz) herhangi bir önermeden çıkarılabilmesi gibi bazı garip sonuçlar doğurur (Lewis, 1918: 291). Bu sorunu aşmak için C.I. Lewis *katı gerektirme* veya *katı içerme* (İng. *strict implication*) adını verdiği bir bağıntıyı betimlemiştir. Bu bağıntıya göre “eğer P öyleyse Q” gibi bir ifadenin anlamı, “P doğruyken Q'nun yanlış olması imkansızdır” şeklinde yorumlanmalıdır (Lewis, 1918: 293). Lewis bu yorumun, *Principia Mathematica*'nın maddi içerme bağıntısına göre teknik üstünlükleri olduğunu savunmuştu (Lewis, 1918: 324-346). Sonraları Lewis bu fikirlerini daha da geliştirmiş ve C. H. Langford ile birlikte kaleme aldığı *Sembolik Mantık* (1959)[1932] yapıtında iyi bilindiği gibi sembolik kiplik mantığının ilk örnek sistemlerini ortaya koymuş; ardından 1930'larda bu sistemler Carnap'ın da dikkatini çeken olumlu veya olumsuz pek çok tartışmaya konu olmuştu.

Yine 1930'lu yıllara ilişkin olarak o dönemde hararetle devam eden matematiğin temelleri tartışması dikkate alınabilir. Onlarca yıl boyunca *a priori* felsefi refleksiyonlar ve argümantasyonlar yoluyla sürdürülen bu tartışmanın bir boyutu Jean Brouwer'in öncülüğünü yaptığı sezgici yaklaşım ile mantıksalcı ve biçimselciler arasında *üçüncü halin olanaksızlığı* ilkesinin doğruluğu üzerine yapılan tartışmalardı. Bu tartışmada mantıksalcı yaklaşım üçüncü halin olanaksızlığını kabul etmek anlamında geleneksel mantığa bağlıyken, Brouwer ve takipçileri üçüncü halin olanaksızlığının yanlış olduğunu ve reddedilmesi gerektiğini felsefi refleksiyonlar zemininde savunuyordu. Dahası Brouwer'in bu yaklaşımı özellikle 1930'lu yıllardan sonra belki de Gödel'in eksiklik teoremlerinin etkisiyle pek çok destekçi de bulmuştu³⁹.

Carnap'ın bu dönemde dikkatini çeken başka bir tartışma özdeşlik operatörünün (“=”) saf mantıksal bir operatör olup olmadığı ve eğer saf mantıksal bir operatörse teknik olarak nasıl tanımlaması gerektiğine ilişkin tartışmalar olmalıdır⁴⁰. Bu noktada geçmiş dönemlerde başlayıp bir şekilde 1930'lu yıllara sarkmış bütün mantık felsefesi tartışmalarına işaret etmenin gereği bulunmuyor. Ancak bütün bu tartışmaların sonucu olarak anılan dönem gerçekten de “mümkün her durumda doğru” veya “zorunlu doğru” statüde olduğu düşünülen mantık önermelerinin dahi sorgulandığı ve dahası karşıt kampların kendi mantık anlayışlarının *doğru* olduğu konusunda rakiplerini ikna etmeye çalıştığı bir dönemdi. Carnap bütün bu tartışmaları takip etmişti ve tekrar hatırlatmak gerekiyor ki 1930'lu yılların başından itibaren, yukarda kendi entelektüel otobiyografisinden yapılan alıntıda da belirtildiği gibi, birbirine rakip bu çeşitli mantık yaklaşımlarının “çeşitli açılardan” kendilerine özgü “avantajları” olduğu kanaatine bir defa vardıldıktan sonra, bir *doğru mantık*, kendi ifadesiyle “doğru dil formu” anlayışını artık bir kenara bırakmıştır.

Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor. Her mantık anlayışının kendine özgü bazı avantajları varsa ve bu temelde artık, Frege ve Russell'in mantığı da dahil olmak üzere, nesnel olarak doğru bir mantıktan veya Carnap'ın ifadesiyle bir “*doğru dil formundan*

³⁹ Tucker McElroy sezgiciliğin bu dönemini şöyle anlatır: “1918'de [Jean Brouwer] üçüncü halin olanaksızlığına dayanmayan farklı bir küme kuramını yayınlamıştı (...) Tahmin edilebileceği gibi elde ettiği (...) teoremlerde bir takım farklılıklar bulunuyordu. Bu nedenle, elde ettiği sonuçlar çoğunlukla kabul edilmedi; matematikçilerin çoğu bu bakış açısını reddetti. Çelişkiyle kanıtlama yöntemi, çok güçlü ve yaygın kullanıma sahip bir yöntemdi; matematikçiler Brouwer'in daha titizlilik potansiyeline sahip sistemini benimsemek adına kanıtlayabilecekleri pek çok teoremden ödün vermek istemiyordu. 1923 sonrasında Brouwer sezgici yaklaşımına daha fazla odaklanarak matematikçileri üçüncü halin olanaksızlığı yasasını reddetmeye ikna etmeye çalıştı. 1920'lerin sonunda mantıkçılar Brouwer'in mantığının klasik mantıkla bağlantısını sorgulamaya başlamıştı; Kurt Gödel'in eksiklik teoremlerinin David Hilbert'in programını imha etmesinden sonra çok daha fazla kişi matematiğe sezgici yaklaşıma ilgi duymaya başladı” (McElroy, 2005: 50).

⁴⁰ Bu konuda (Carnap, 2001 [1934]: 49-51) önemle görülebilir.

bahsedemeyeceksek, biz en iyi mantık anlayışımızı hangi zeminde belirleyebiliriz veya verili bir mantık anlayışının en iyi mantık anlayışı olduğunu nasıl gerekçelendirebiliriz? Daha epistemolojik bir ifadeyle, artık doğru veya yanlış mantık diye bir şey yoksa bir mantık anlayışını iyi bir mantık anlayışı olarak kabul edebilmenin ve onu rakip mantık anlayışlarına karşı savunabilmenin/gerekçelendirebilmenin *epistemik kaynağı* artık nedir?

Carnap ömrü boyunca bir doğrulama ölçütünün bulunmadığı, yani bir tartışmada kimin haklı olduğuna karar verebilecek bir ölçütün (en azından kabaca dahi) bulunmadığı tartışmaları her zaman boş veya en azından verimsiz tartışmalar olarak görmüştü⁴¹. Carnap'ın gözünde onlarca yıl boyunca *a priori* felsefi refleksiyonlar ve argümantasyonlar yoluyla yapılan dönemin ünlü mantık ve matematik felsefesi tartışmaları da bundan nitelik olarak pek farklı değildir. O halde madem böyle bir tartışma tarzıyla herhangi bir sonuca ulaşılamıyor, *verimli* tartışma amacıyla başka bir yol izlenmelidir. Bu yolu ise Carnap hoşgörücü/toleransçı döneminin ilk önemli yapıtı olan *Dilin Mantıksal Sentaksı*'nda (2001)[1934] ünlü *sentaksta hoşgörü ilkesi* veya kısaca *hoşgörü ilkesi*yle (İng. *principle of tolerance*) betimlemiştir. Carnap ilk defa bu yapıtta savunduğu hoşgörü ilkesini yapıtta şu ünlü sözleriyle sunar:

“*Mantıkta ahlak yoktur*. Herkes kendi mantığını, yani dil formunu, istediği gibi kurmakta serbesttir. Tartışmak istiyorsa, yapması gereken tek şey yöntemlerini açıkça ortaya koymak ve felsefi argümanlar yerine sentaktik kurallar sunmaktır.” (Carnap, 2001: 52).

Bu ifadeler 1930'lu yıllardan sonraki Carnap'ın mantık felsefesinin bir özetini sunduğu için özel bir dikkat gerektiriyor. Öncelikle görüldüğü gibi hoşgörücü dönemde Carnap'a göre artık mantık sistemleri oluşturmaya dair herhangi bir mantık-öncesi bir kısıtlama bulunmamaktadır. Eğer bir mantıkçı üçüncü halin olanaksızlığını reddediyorsa bunu savunabilir. Eğer bir mantıkçı özdeşlik operatörünün (“=”) saf-mantıksal bir operatör olmadığını iddia ediyorsa bunu savunabilir. Eğer bir mantıkçı, zorunlulukların ve olasılıkların bir mantığının olabileceğini iddia ediyorsa bunu savunabilir. Eğer bir mantıkçı bundan daha fazlasını yapmak istiyorsa onu da yapabilir. Hoşgörücü dönemde Carnap'a göre bir mantıkçıyı bunlar ve benzeri herhangi bir standart mantıktan (yani *Principia Mathematica*'dan) sapan (İng. *deviant*) mantık anlayışını savunmaktan alıkoyacak hiçbir

⁴¹ Esasta Carnap'ın metafiziği reddi de bir miktar bu bakış açısına dayanır. Carnap bu konuda şunu ifade eder: “Viyana sürecinden önce dahi geleneksel metafizikteki çoğu tartışma bana boş ve gereksiz görünmekteydi. Bu türden bir argümantasyonu empirik bilimde yapılan veya dilin mantıksal analizine ilişkin yapılan soruşturma ve tartışmalarla kıyasladığımda, geleneksel metafizikte kullanılan kavramların muğlaklığı ve geliştirilen argümanların sonucunu garanti etmeyen doğası sıklıkla gözüme çarpıyordu. Taraftarların zıt amaçlarla yaptığı bu münakaşalardan bunalmıştım; *bir uzlaşma varmak şöyle dursun, ortak bir anlayış geliştirme şansı bile zor görünüyordu, çünkü haklı olanı belirleyecek genel bir ölçüt dahi yoktu*” (Carnap, 1963a: 44-45; italik vurgu bana aittir).

kısıtlayıcı mantık-öncesi felsefi engel veya bir *saf-mantıksallık* ölçütü veya bir *nesnel olarak doğru mantık* ölçütü bulunmamaktadır. İşte bu nedenle herkes “kendi mantığını”, “istediği gibi kurmakta serbesttir”. Diğer taraftan mantıkçı kendi mantık anlayışında *haklılığını* rakip mantık anlayışlarını savunanlara karşı “tartışmak istiyorsa” bunu sonu gelmez “felsefi argümanlar” ve tartışmalar yoluyla yapmamalıdır. Bunun yerine mantıkçı, kendi mantığını bütün yönleriyle açık kılacak, hangi ifadenin hangi ifadeden çıktığını apaçık şekilde gösterecek “sentaktik”, yani biçimsel kurallar şeklinde ifade etmelidir. Yani mantıkçı, kendi mantık anlayışını savunmak için öncelikle kendi “dil formunu” veya *mantık kalkülüsünü* veya gevşekçe ifade edilirse kendi simgesel mantığını inşa etmek zorundadır; ki böylece bu mantıkçının tam olarak nasıl bir mantığı savunduğu, mantıkçının diğer mantıkçılarla hangi noktada uzlaşmadığı ve bu anlayışının ne türden teknik sonuçlar doğuracağı açıkça görülebilsin.

1.5.2.1 Mantık Kalkülüsleri

Ancak soru hala yanıtlanmış değil. Varsayalım ki rakip mantık felsefelerine sahip mantıkçılar bundan sonra kendi mantık anlayışlarını doğal dilde ifade edip yine doğal dilde bu anlayışlarını savunmak yerine Carnap’ın önerdiği gibi kendi mantık anlayışları temelinde kendi biçimsel mantık kalkülüslerini oluştursun. Böylece ortaya yalnızca birbirine rakip soyut mantık anlayışları değil, aynı zamanda birbirine rakip somut biçimsel mantık sistemleri veya kalkülüsleri ortaya çıksın. Ancak bu rakip sistemlerden belirli birinin en iyi sistem olduğunu, eğer bu sistemlerden herhangi biri “doğru dil formu” değilse (diğer bir deyişle nesnel olarak doğru mantık sistemi diye bir şeyden söz edemiyorsak), hangi epistemik kaynak temelinde savunabilir veya görebiliriz?

Carnap bu soruya ilişkin olarak *hoşgörü ilkesini* ilk defa sunduğu *Dilin Mantıksal Sentaksı* (2001)[1934] yapıtında yeterince açık bir yanıt vermemişti; ancak birkaç yıl sonra kaleme aldığı “Mantığın ve Matematiğin Temelleri” (1939) çalışmasında bu konuda oldukça açık olmuştur. Carnap burada öncelikle yukarıda *Dilin Mantıksal Sentaksı* yapıtından alıntılanan görüşlerini, yani bir doğru veya daha doğrusu *nesnel olarak doğru* mantıktan bahsedilemeyeceği iddiasını tekrarlar “(...) bir kalkülüsün iyi veya kötü, doğru veya yanlış olması diye bir şey söz konusu değildir.” (Carnap, 1939: 27).

O halde filozofların ve mantıkçıların uğraşması gereken şey *nesnel olarak doğru mantığın* peşine düşmek de değildir. Bunun yerine:

Bir dil sisteminin kuruluşundaki uzlaşımsal bileşenlerin farkında olmak önemlidir. Bu görüş olağan biçimden daha fazla veya daha az oranda farklılaşan çeşitli yeni mantıksal sistem biçimlerinin (yani Brouwer ve Heyting tarafından kurulan sezgici mantığın, Lewis ve diğerleri tarafından kurulan kiplik mantığı sistemlerinin, Lukasiewicz ve Tarski tarafından kurulan çok-değerli sistemlerin, vb.) önyargısız bir incelemesine götürür ve daha ötede yeni biçimlerin inşasına da teşvik eder. Yapılacak şey bu farklı sistemlerin hangisinin “doğru mantık” olduğuna karar vermek değildir; ancak bunun yerine *onların biçimsel özelliklerini ve bilim içinde yorumlanma ve uygulama alanı bulma olasılıklarını* sorgulamaktır. *Bilimin dili için temel oluşturmak bakımından yararlı* olacak sistem olağan biçimden sapan bir sistem olabilir (Carnap, 1939: 28-29; italik vurgu bana aittir).

İşte yanıt burada gizlidir. Filozofların ve mantıkçıların yapması gereken şey şimdiye kadar geliştirilmiş ve gelecekte de geliştirilmesi mümkün olan yeni rakip mantık anlayışlarının, daha doğrusu bu anlayışları sentaktik kurallar biçiminde apaçık ortaya koyacak mantık kalkülüslerinin hangisinin doğru mantık olduğunu *a priori* felsefi refleksiyonlar yoluyla soruşturmak veya görmeye çalışmak değildir. Çünkü hoşgörücü/toleransçı dönemde Carnap’a göre artık doğru mantık diye bir şey yoktur. Ancak bunun yerine bilimin tamamında veya belirli bir kısmında uygulama alanı bulabilecek ve bulamayacak, yani bilimde bir takım hedeflere ulaşmak açısından kullanışlı/yararlı olan ve olmayan mantık sistemleri vardır⁴². O halde filozofun ve mantıkçının bundan sonraki görevi çeşitli mantık sistemlerinin/kalkülüslerinin veya “dil formlarının” biçimsel özelliklerini meta-mantıksal olarak incelemek ve onların bilimde yorumlanma ve uygulama alanı bulma olasılıklarını değerlendirmektir. Öyle ki bu sorgulama sonunda *Principia Mathematica* sistemine rakip olan mevcut veya gelecekte geliştirilmesi mümkün mantık kalkülüslerinden birinin “bilimin diline temel olmak bakımından yararlı” olduğu görülebilir⁴³.

Bu çalışma açısından bütün bu görüşlerin önemi ise şu şekilde listelenebilir. (1) Öncelikle Carnap’ın tahayyül ettiği anlamda bir filozof ve mantıkçı, *modus ponens*in, De Morgan kurallarının, mantıksal gerektirmenin veya implikasyonun ve dahi mantıksal değillemenin doğasının veya klasik mantığın başka bir elementinin doğruluğunu tartışmaya açan bir düşünür ile

⁴² Burada şu sorulabilir: Neden Carnap mantık kalkülüslerinin değerini bilimde uygulama alanı bulma olasılıklarına göre sınamayı öneriyor? Carnap bu soruya otobiyografisinde şu açık yanıtı vermiştir: “Bütün bilgi sisteminde kavram, ifade ve çıkarım formlarını, yani her yere, dolayısıyla mantıksal olmayan bilgiye de uygulanabilir formları sağlamak mantık ve matematiğin görevidir. Bu itibarla mantığın ve matematiğin doğası en iyi şekilde, onların mantıksal olmayan alanlara, özellikle empirik bilimde uygulanmasına odaklanarak anlaşılabilir” (Carnap, 1963a: 12). Böylece anlaşılabilirliği gibi Carnap’a göre mantığın ve matematiğin bilimdeki görevi kavram, ifade ve çıkarım formları üzerine çalışarak bilimde bilgiyi düzenleyici rol oynamaktır.

⁴³ Bölümün başında ileri sürülen Carnap’ın mantık felsefesinin onun meta-felsefi görüşlerinden bağımsız olarak anlaşılamayacağı iddiası da bu noktada yatar. O mantık kalkülüslerinin değerini nihai olarak, bu kalkülüslerin geliştirilecek bilim diline temel olmak bakımından yararlı olmalarına göre belirler.

karşılaştığında, bu tartışmanın felsefi argümantasyon yoluyla yapılmasına karşı çıkar. Bunun yerine böyle bir filozof, söz konusu düşünürden, öncelikle savunduğu mantık anlayışını, karşı çıktığı mantıksal elementin yerine ne koymak istediği de dahil olmak üzere, bütün ayrıntılarıyla apaçık biçimsel ifade oluşturma ve dönüştürme kuralları olarak ortaya koymasını talep eder. Diğer bir deyişle filozof düşünürden kendi mantık kalkülüsünü veya biçimsel mantık sistemini bütünüyle, en ince ayrıntılarına kadar biçimsel kurallar olarak ortaya koymasını talep eder. Dolayısıyla tek bir mantıksal elementin tartışılması (ve değişmesi) dahi esasta bütün bir sistemin tartışılması (ve değişmesi) anlamına gelir. Böylece *epistemik gerekçelilik* tekil bir mantıksal elementin (örneğin tekil bir çıkarım kuralının veya bir mantık ifadesinin) değil, bütün bir *mantık sisteminin* veya *dil formunun* fonksiyonudur: Artık Rudolf Carnap’la birlikte *analitik çözümde* atomistik bakış yerini kısmen bütüncül bakışa bırakır. (2) İkinci olarak bir sistemi savunmak veya epistemik olarak gerekçelendirmeye çalışmak demek, bu sistemin doğruluğunu göstermeye çalışmak değildir. Carnap’ta mantığın gerekçeliliği sorunu, bir mantık sisteminin bilimin tamamında veya belirli bir kısmında uygulama alanı bulabileceğinin, yani bilimde bir takım hedeflere ulaşmak açısından bu sistemin kullanışlı/yararlı olabileceğinin gösterilmesi sorununa dönüşür. (3) Dolayısıyla mantık sistemlerinin gerekçeliliğini görme sorunu empirik bir sorun değildir. Bunun yerine sistemin bilimde bir takım amaçlara yönelik kullanışlılığını/yararını görme sorunu, yani pragmatik bir sorundur⁴⁴.

1.5.2.2 Matematik Kalkülüsleri

Carnap biçimsellik talebini, hoşgörü ilkesini ve pragmatizmini yalnızca mantık kalkülüslerinde değil aynı zamanda matematik kalkülüsleri veya matematikçilerin *aksiyomatik biçimsel sistem* adını verdiği biçimsel kuramlar üzerine görüşlerinde de sürdürür ve konumuz açısından bu noktayı anlamanın gerekliliği bulunuyor.

Ancak Carnap’ın hoşgörücü/toleransçı dönemde matematik kalkülüsleri hakkındaki görüşlerini incelemeye başlamadan önce, Carnap’ın bu dönemde matematik ifadelerinin doğası hakkındaki görüşlerinin, onun evrenselci erken dönemindeki görüşlerinden ciddi şekilde

⁴⁴ Burada şu sorulabilir: Carnap, mantık sistemlerinin gerekçeliliği konusuna ilişkin görüşlerinde bir pragmatist olarak değerlendirilebilir mi? Felsefe tarihçiliği açısından bu tür teknik terimleri kullanırken dikkatli olmak gerekir. Çağdaş felsefede pragmatizm terimi yararı doğruluğun gerek ve yeter şartı olarak kabul eden bir yaklaşım olarak çıktı. Ancak Carnap’ta mantık sistemi veya *dil* seçiminin kullanışlılık/yarar ile bağlantısı olsa da doğrulukla bir bağlantısı yoktur. Carnap bir mantık sisteminin kullanışlılığı/yararı ile doğruluğunu (ki Carnap’a göre doğru mantık sistemi diye bir şey yoktur) açıkça birbirinden ayırır. Diğer taraftan pragmatizm terimini yalnızca “yararı gözetin” anlamında daha ılımlı veya avami şekilde kullanıyorsak Carnap bu anlamda elbette bir pragmatist sayılabilir.

uzaklaşmadığını ifade etmek gerekiyor. Hatırlanabileceği gibi, erken evrenselci döneminde Carnap'a göre matematik ileri seviye bir mantık kalkülüsünden başka bir şey değildi. Benzeri bir kavrayışın Carnap'ın hoşgörücü/toleransçı döneminde de sürdürüldüğünü gözlemleyebiliriz. Bu dönem çalışmalarından biri olan “Biçimsel ve Olgusal Bilim” makalesinde Carnap matematik ifadelerinin doğası hakkındaki görüşlerini şöyle paylaşır:

[Analitik ifadeler arasında] (...) daha dar anlamda mantıksal olanlar ile matematiksel ifadeleri birbirinden ayırabiliriz. Matematiksel ifadeler ile diğer saf mantıksal olanlar arasında kökten bir farklılık bulunmamaktadır; ancak pratik amaçlara yönelik olarak rakamlar ve rakamlarla ilgili yüklemeler barındıran ifadeler “matematiksel” olarak anılabilir (Carnap, 1953[1935]: 125-126).

Bu temelde matematik ifadelerinin bilimin bütünündeki işlevi analitik ifadelerin diğer bir türü olan mantık ifadelerinin işlevinden de farklı değildir. Matematik ifadeleri tıpkı mantık ifadeleri gibi olgusal içerikli sentetik önermeler arasında çıkarımlar yapmaya yarar. Carnap bu noktayı şu şekilde ifade eder: “Bilimde sentetik ve analitik cümlelerin uygulaması şu şekildedir. (...) Analitik cümleler çıkarım işlemleri için yardımcı araç gereçlerdir. (...) bütün mantık, matematiği de içerecek şekilde sentetik cümlelerle uğraşmak için yardımcı araç gereçlerdir” (Carnap, 1953[1935]: 127)⁴⁵.

Böylece Carnap örneğin “ $7+5=12$ ” gibi bir ifade ile karşılaştığında bu ifadeyi, 7, 5, 12 gibi kavramlar veya belki de platonik nesnelere ve birbirleri ile olan bağlantıları hakkında bir şeyler söyleyen bir ifade olarak değil, örneğin “odada x ve y kişileri var” gibi bir ifadeden “odada iki kişi var” ifadesini çıkarmanın bir aracı veya “elimde 3 elma var” ve “elimde 6 elma daha var” gibi iki ifadeden “elimde 9 elma var” gibi bir ifadeyi çıkarabilmenin aracı olarak görür. Bu anlamda matematiksel anlayışımızı biçimselleştiren matematik kalkülüsleri, mantık kalkülüsleri ile aynı işlevi görür: Empirik/sentetik ifadeler arasında çıkarım yapmak; ancak tek bir farkla: Matematik ifadeleri, “temel mantıktakinden daha kısa ve etkili tümdengelimli çıkarım modları” sağlar (Carnap, 1939: 44).

Peki, matematiğin temellerine koyulacak kalkülüsün inşasında hangi matematik felsefesini kabul etmeliyiz? Mantıksalcıların mı? Biçimselcilerin mi? Sezgicilerin mi? Hatırlanabileceği gibi Carnap, erken evrenselci dönemde mantıksalcı matematik felsefesinin savunucularındandı. Ancak hoşgörücü dönemiyle birlikte Carnap bir matematik kalkülüsünün veya matematiksel dil

⁴⁵ Hatırlanabileceği gibi matematik ifadelerinin işlevi Wittgenstein'da da bu şekildeydi: Matematik ifadelerini “(...) yalnızca, matematiğe ait olmayan tümceleri, kendileri de matematiğe ait olmayan tümcelerden sonuç olarak çıkarmak için kullanırız” (Wittgenstein, 2008: Tez 6.211).

formunun bütün matematik felsefeleri temelinde kurulabileceğini ve bunlardan herhangi birinin tek doğru anlayış olmadığını düşünür. Yani bir matematik kalkülüsünü *mantıksalcıların* savunduğu şekilde matematiksel kavramları mantıksal kavramlar temelinde tanımlayarak da, *biçimselcilerin* savunduğu gibi matematiği yorumlanmamış bir simgeler sistemi olarak tanımlayarak da veya *sezgicilerin* savunduğu şekilde üçüncü halin olanaksızlığını reddederek de kurabiliriz. *Sentaksta hoşgörü ilkesi* burada da geçerlidir: Nasıl mantık kalkülüslerini çeşitli mantık felsefeleri temelinde kurmaya yönelik bir felsefi engel bulunmuyorsa matematik kalkülüsleri konusunda da kalkülüsü şu veya bu matematik felsefesi temelinde kurmaya yönelik bir engel yoktur. Yeter ki düşünürler matematik felsefelerini sonu gelmez felsefi argümantasyonlar üzerinden değil kendi biçimsel matematik kalkülüslerini ortaya koyarak tartışsın⁴⁶.

Ancak soru henüz yanıtlanmış değil: Varsayalım ki rakip matematik filozofları sonu gelmez felsefi argümantasyonlar yoluyla kendi yöntemlerini savunmayı bıraksın ve kendi matematik felsefelerini açık ortaya koyan matematik kalkülüslerini ortaya koysun. Peki, matematiğin temellerini hangi anlayış etrafında kurulmuş kalkülüs etrafında çalışmaya devam edelim? Carnap bu tartışmayı özellikle üçüncü halin olanaksızlığını ve dolayısıyla çelişkiyle kanıtlamayı reddeden sezgici matematik yaklaşımı ile klasik matematik yaklaşımı (Hilbert biçimselciliği ve Russell mantıksalcılığı) karşıtlığı etrafında yapar⁴⁷ ve şu yanıtı verir: Hangisi matematiğin temellerine koyacağımız bir sistemden *teknik beklentilerimize* ulaşmak açısından daha kullanışlı/yararlıysa matematiğin temellerine o kalkülüsü koymalıyız. Şimdi bu yanıtı daha iyi anlayalım.

⁴⁶ Carnap, bu temelde sezgici geleneğin öncülerinden Brouwer'e ve takipçilerine de çeşitli sitemlerde bulunmuştur. Öncelikle Carnap'a göre sezgiciler kendi anlayışlarını ve yöntemlerini (rakiplerinden tam olarak hangi noktalarda ayrıldıkları da dahil olmak üzere) hiçbir zaman açıkça ve bütünüyle ortaya koymamıştır. Carnap'ın kendi ifadesiyle sezgici yaklaşım "muğlakça formüle edilmiştir, tam bir ifadesi mümkün değildir" (2001 [1934]: 46). Bu nedenle Carnap'a göre sezgici yaklaşımın aslında tam olarak neyi savunduğu dahi ancak bir biçimsel kalkülüsün inşası ile açık kılınabilir durumdadır; ancak sezgiciler buna yanaşmamaktadır. Carnap'ın kendi ifadeleriyle: "Şunu savunuyoruz ki Sezgici yaklaşıma dair sorunlar ancak bir kalkülüsün inşasıyla tam olarak formüle edilebilir (...) Ancak Sezgiciler'in çoğu, bir kalkülüsün zorunlu olmadığı, yalnızca yardımcı bir ek olabileceği kanaatinde" (2001 [1934]: 46). Bu nedenle Carnap, *Dilin Mantıksal Sentaksı* yapıtında sezgici matematik felsefesini tartışabilmek için, kendisinin sezgici yaklaşımın temel tezlerinden ne anladığını gösteren *Dil-1* adlı bir kalkülüs inşa etmek zorunda kalmıştı (2001 [1934]: 11-43).

⁴⁷ Bunun nedeni Carnap'ın Frege ve Russell'in mantıksalcılığı yaklaşımı ile Hilbert'in biçimselci yaklaşımı arasında pek de farklılık görmemesidir. Carnap için mantıksalcı ve biçimselcilerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalar, *maddi tartışma tarzı* olmaktan çıkarılıp *biçimsel tartışma tarzına* çevrilirse, esasında bir matematik kalkülüsünün inşasında hem mantıksal hem de matematiksel simgelerin mi temel simge (İng. *primitive sign*) olacağı, yoksa yalnızca mantıksal simgelerin temel olup matematiksel simgelerin bu simgeler temelinde mi tanıtılacağı biçimindeki "teknik" bir tartışmadan başka bir şey değildir. Ancak bu tartışmanın pek de "felsefi bir önemi" yoktur. Hangi yolu seçersek seçelim, Carnap'ın "klasik matematik" dediği anlayışı seçmiş oluruz. Okuyucu bu konuda Carnap'ın kendi fikirleri için (2001 [1934]: 327) ve (1939: 49)'u görebilir. Bu bakımdan Carnap matematiğin temellerine koyulacak kalkülüse ilişkin tartışmasını mantıksalcıların ve biçimselcilerin klasik matematik anlayışı ile klasik matematikten sapan sezgici matematik tartışması bağlamında sürdürür.

Öncelikle Carnap'a göre matematiği empirik bilgi sistemi içinde bir çıkarım aracı olarak görürsek, her araç/gereçte olduğu gibi mühim olan şey, mevzubahis araç/gerecin teknik beklentimize yanıt verip veremediği sorununa dönüşür:

Matematiği bir saf kalkülüs olarak ele aldığımızda keskin bir tartışma yoktur. Tartışmalar matematik bir "bilgi" sistemi ile ilişkilendiğinde; yani bizim terminolojimize göre yorumlanmış bir sistem haline geldiğinde ortaya çıkmaktadır. Şimdi yorumlanmış matematiği empirik bilgi içinde bir enformasyon sistemi olarak değil de bir tündengelim aracı olarak değerlendirirsek, tartışmalı sorunlar doğruluğa ilişkin sorunlar olmaktan çıkıp, teknik beklentiye ilişkin sorunlar haline gelir (Carnap, 1939: 50).

Peki, matematiğin temeline klasik matematik anlayışı (Frege ve Russell'inkisi veya Hilbert'inkisi) çerçevesinde geliştirilmiş bir kalkülüsü koymakla sezgici matematik çerçevesinde şekillenmiş bir kalkülüsü koymanın arasında ne türden teknik avantajlar veya dezavantajlar olabilir? Carnap'ın bu konuda tahlili şu şekildedir: "Eğer örn. klasik matematiği ve sezgici matematiği karşılaştırırsak şunu görürüz ki birincisi daha basit ve teknik açıdan daha etkiliyken ikinci beklenmedik şeylerle örn. çelişkilerle karşılaşmak bakımında daha güvenlidir" (Carnap, 1939: 50).

Diğer bir deyişle, matematiğin temeline koyulacak bir kalkülüsten, çelişkiyle kanıtlama (*reductio ad absurdum*) yöntemini de kullanabilecek şekilde, mümkün olduğunca fazla teoremi basitçe kanıtlama beklentisi içindeyse klasik matematik anlayışlarından (Frege ve Russell'ın anlayışı veya Hilbert'in anlayışı) birini seçeriz. Ancak bizim amacımız güvenlikse, matematiğin temellerine koyacağımız bir kalkülüsün bizi çelişkilerden mümkün olduğunca uzak tutma teknik beklentisi içerisindeyse sezgici yaklaşım temelinde kurulmuş bir kalkülüsü seçeriz.

Böylece mantıkta olduğu gibi matematikte de belirli bir matematik felsefi anlayışının gerekçeliliği sorunu, bu anlayıştan ortaya çıkacak sistem, dil veya kalkülüsün kullanışlılığı/yararlılığı/teknik beklentiyi karşılaması temelinde karar verilmesi gereken pragmatik bir sorundur, empirik bir sorun değil.

1.5.2.3 Fiziksel Kalkülüsler

Carnap'ın hoşgörücü dönem analitiklik anlayışını anlamak için anlaşılması gereken son bir unsur daha bulunuyor ve bu unsur fiziksel kalkülüslerdir. Hatırlanabileceği gibi bölümün başında Carnap'ın bilimin temellerini güvence altına alma sorununa ilişkin olarak felsefenin yegane yöntemini, Wittgenstein'a katılarak, mantıksal analiz olarak kabul ettiği belirtilmişti. Ancak yine hatırlanabileceği gibi Carnap'a göre bilim dilinin felsefi analizi, "felsefi analizi içinde formüle

edebileceğimiz” yapay/biçimsel diller çerçevesinde sürdürülmesi gereken bir projeydi. İşte Carnap’ın fiziksel kalkülüsler yaklaşımı, bu meta-felsefi anlayışın somutlaşmış halidir. Fiziksel kalkülüsler *fiziksel dili* ve eğer Carnap’ın *fizikalizm*⁴⁸ adını verdiği bir tezi de kabul edersek bütün *bilim dilini* biçimselleştiren, böylece bilim dili içinde ifade edilebilecek yargıları doğru veya yanlış kılan, aynı zamanda bu yargıların arasındaki çıkarımlı (mantıksal ve matematiksel) bağlantıları da açık kılan dillerdir.

Daha geniş ifade edildiğinde bu kalkülüslerin altındaki fikir, bilimsel kuramları mantıkta veya matematikte olduğu gibi aksiyomlar ve çıkarım kuralları biçiminde kalkülüsleştirebilmektir. Yani örneğin bir doğa bilimi kuramı ele alınır ve bu kuramın temel tezleri aksiyomlar haline getirilir. Sistem ayrıca aksiyomlardan empirik olarak sınanacak tahminler türetmemizi sağlayacak çıkarım kuralları ve ifade oluşturma kuralları da barındırır. Bu yolla kuram bir defa kalkülüsleştirildiğinde/biçimselleştirildiğinde bu kuramın anlamı, yani onu doğrulayacak (veya aşamalı şekilde onaylayacak) veya yanlışlayacak (veya daha ılımlı bir ifadeyle yanlışlığına ilişkin kanaatlerimizi güçlendirecek) şartlar ve böylece bu kuramın tam olarak hangi empirik implikasyonlara sahip olduğu, herhangi bir muğlaklık tehlikesine düşmeden formel biçimde açıkça görülebilir⁴⁹. Böylece özetle fikir bilimsel kuramların kalkülüsleştirilmeleri/biçimselleştirilmeleri yoluyla anlamsızlık tehlikesinden korunmasıdır: Verili bir bilimsel kuram hakkında “bu kuramın doğruluğundan veya yanlışlığından nasıl emin olabiliriz?” diye sordüğümüzde yapmamız gereken

⁴⁸ Pek çok tanımı olsa da genel olarak *fizikalizm* var olan her şeyin, doğanın yani fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu savunan bir tezdur. Okuyucu fizikalizm tezi hakkında (Aslan, 2009)’da geniş bir açıklamaya ulaşabilir. Rudolf Carnap ise bu tezi dil ile ilişkili bir teze dönüştürmüştür. Şöyle ki, önceki dipnotlardan hatırlanabileceği gibi mantıksal pozitivistlerin ileri sürdüğü tezlerden biri *bilimin birliği* teziydi. Bu tezin sonuçlarından biri bilimi oluşturan bütün alanlarda geçerli olan yöntemin tek bir yöntem olmasıdır. Diğer taraftan Carnap bununla yetinmemişti. Carnap’a göre eğer bilim bir birlik içindeyse söz konusu birlik yalnızca yöntemde değil, aynı zamanda dilde de geçerli olmalıydı. Yani kabaca bilim birse dilinin niteliği de bir olmalıdır. Ancak burada ortaya çıkan bir sorun bu niteliğin ne olduğudur. Şöyle ki, “şu an görsel alanımda kırmızı bir nesne duyumu alıyorum” gibi fenomenal veya oto-psikolojik bir ifade ile “bu nesne kırmızıdır” şeklindeki bir fizikalistik ifade arasında bir takım farklılıklar bulunur. Birincisi bizim doğrudan duyu deneyimimizin içeriği hakkında bir şey ifade ederken, ikincisi doğrudan nesnenin kendisi hakkında bir bildirimde bulunur. Bütün bilgiyi tıpkı Descartes ve Kant gibi kesinlikli temellere oturtmak isteyen Carnap erken döneminde bilimin dilinin fenomenal veya oto-psikolojik nitelikli olması gerektiğini düşünüyordu. Sonraları fikrini değiştirmiş ve bilim dilinin fiziksel olduğu fikrine ulaşmıştır. Carnap’ın kendi ifadesiyle “(...) bütün bilgiyi kapsayan dil fizikalistik temelde kurulabilir” (Carnap, 1963a: 51). Yani fizikten kimyaya, biyolojiye ve öyle ki psikolojiye kadar bütün bilimlerdeki kavramlar ve ifadeler fiziksel kavram ve ifadelere nihai olarak dönüştürülebilir. Bu bakımdan okuyucu Carnap’ın felsefesi temelinde fiziksel kalkülüslerin yalnızca bir doğa bilimi olarak fiziğin kuramlarını analiz eden kalkülüsler olarak değil, bütün doğa bilimini analiz edebilecek kalkülüsler olarak görülmesi gerektiğini not etmelidir.

⁴⁹ Carnap kendi terminolojisiyle bu noktayı şöyle ifade eder: “Bu biçimselleştirme yönteminin avantajıdır, yani kalkülüsü bir biçimsel sistem olarak yorumdan ayırmak. Eğer bazı kişiler verili bir çıkarımın biçimsel doğruluğunda uzlaşmak istiyorsa maddi sorunları veya yoruma ilişkin sorunları bir kenara bırakabilir. Yapmaları gereken tek şey [ardı ardına türetilmiş] formüller dizisinin kalkülüsün biçimsel kurallarına uyduğunu sınamak olur. Böylece tekrar empirik bilimde kalkülüsün fonksiyonu açık hale gelmektedir. Bildiğimiz veya varsaydığımız ifadeleri dönüştürme aracı olmak (Carnap, 1939: 66).

ilk şey, Carnap'a göre bu kuramı bir kalkülüs haline getirmektir. Daha farklı bir ifadeyle, kuramın *mantıksal analizini*, Wittgenstein'in düşündüğü gibi doğal dil analiziyle değil, yapay/biçimsel bir dil çerçevesi yardımıyla yapmaktır.

Bu tür bir fiziksel kalkülüsün inşasının bütün elementlerinin listesi Carnap'ın *Dilin Mantıksal Yapısı* (2001)[1934], *Test Edilebilirlik ve Anlam* (1936) ve "Mantığın ve Matematiğin Temeleri" (1939) çalışmalarında bir takım değişiklikler göstermiştir. Ancak özetle bu tür bir kalkülüsü mantıksal veya matematiksel bir kalkülüsten ayıran en temel fark, bu kalkülüslerin sentakslarında yalnızca mantıksal simgeler (yani mantıksal ve matematiksel çıkarıma yarayan simgeler) değil, aynı zamanda doğal olarak fizik dünyadaki şeylere ve şeylerin özelliklerine referansta bulunan *betimleyici simgeler* de (İng. *decriptive signs*) barındırmasıdır. Şimdi bu noktayı daha iyi anlayalım.

Carnap'a göre, bir dil veya kalkülüsün sentaksını oluşturan simgelerden mantıksal (yani temel mantığa ve aynı zamanda matematiğe ait) olanlar ile betimleyici olanlar arasında bazı farklılıklar bulunur. Mantıksal simgeler (mantığa ve matematiğe ait simgeler), fizik dünyada şeylere ve şeylerin özelliklerine bir referansta bulunmazken, betimleyici simgeler fizik dünyada şeylere ve şeylerin özelliklerine ve hatta şeylere ilişkin daha fazlasına da referansta bulunur. Carnap'ın kendine has ifade tarzıyla:

Betimleyici simgeler olarak şeylere veya şeylerin özelliklerine (daha kapsamlı bir sistemde şeylerin arasındaki bağlantılara ve şeylerin işlevine) işaret eden simgeleri ele alıyoruz. Diğer simgeler mantıksal simgelerdir: Bunlar temelde cümle kuruluşunda betimleyici simgeleri birbirine bağlamaya yarar ancak kendileri şeylere veya şeylerin özelliklerine vb. işaret etmez (Carnap, 1939: 7).

Şimdi, daha önceden de belirtildiği gibi fizik kalkülüslerini, mantık ve matematik kalkülüslerinden ayıran en temel fark, mantık ve matematik kalkülüsleri sentakslarında *doğal olarak* yalnızca mantıksal simgeleri barındırırken, fizik kalkülüslerinin, sentakslarında *doğal olarak* betimleyici, yani fizik dünyadaki şeylere ve şeylerin özelliklerine işaret eden simgelere de sahip olmasıdır. Aksi halde fizik dünyadaki şeylere ilişkin önermeleri, yani fizik önermelerini simgeleştiremezdik. Anlaşılabilirlik amacıyla örneklerle ifade edilirse, bir mantık kalkülüsünde oluşturulabilecek ifadeler, tamamen olağan yorumu mantıksal olan temel mantığa ait simgelerden oluşurken:

Örneğin: "Her m için, m bir N ise m bir N'dir"

bir matematik kalkülüsünde kurulabilecek ifadeler, mantık kalkülüslerine ek olarak sayısal niceliklere ilişkin (ancak yine de fizik dünyada şeylere ve şeylerin özelliklerine işaret etmeyen,

temel amacı çıkarım yapmak olan ve bu nedenle nihai olarak mantıksal karakterli olan) simgelere de sahipken:

Örneğin: “Her m, n için, $m + n = n + m$ ”

fizik kalkülüslerinde kurulabilecek ifadeler mantıksal (mantığa ve matematiğe ait) simgelere ek olarak fizik dünyaya ilişkin betimleyici simgeler de içerir:

Örneğin: “Her x için, eğer [x bir Kat ve x bir Dem] o zaman $Ter(x)=0.000012^{50}$ ”

Böylece fizik kalkülüslerinden, mantık ve matematik kalkülüslerinden farklı olarak, yalnızca mantıksal karakterli hipotezler değil, aynı zamanda fizik dünyadaki durumları betimleyen fiziksel hipotezler de türetilebilir.

Okuyucunun da kolayca tahmin edebileceği gibi böyle bir sistem yalnızca mantıksal ve betimleyici simgeler barındırmaz, aynı zamanda bu mantıksal ve betimleyici simgeler yoluyla oluşturulan ifadelere ilişkin semantik kurallar, yani bu ifadeleri doğru veya yanlış kılan semantik kurallar ve aynı zamanda bu ifadelerden yeni ifadeler türetebilmemizi sağlayan sentaktik kurallar da barındırır.

Bu tür fiziksel kalkülüslere ilişkin Carnap’ın terminolojik çerçevesi şu şekilde listelenebilir. Öncelikle belirtildiği gibi bu kalkülüslerde doğal olarak bazı ifadeler aksiyomlardır. Bu aksiyomlar bir takım mantıksal ve matematiksel aksiyomlara ek olarak, ki Carnap bunları M-ilksel (İng. *L-Primitive*) ifadeler olarak adlandırır, biçimselleştirilecek fiziksel kuramın temel ifadelerini de birer aksiyom olarak içerir, ki Carnap bunları F-ilksel (İng. *P-Primitive*) ifadeler olarak adlandırır. Dahası belirtildiği gibi bu kalkülüsler doğal olarak bu aksiyomlardan deneyi yapılacak hipotezleri mantıksal olarak türetmemizi sağlayacak mantıksal, matematiksel ve hatta istenirse fiziksel çıkarım kurallarına da sahiptir. Yani istenirse fiziksel kuramlarının belirli bölümleri veya kuramın bir takım hipotezleri biçimsel çıkarım kuralları olarak da sisteme eklenebilir. *Dilin Mantıksal Sentaksı*’nda Carnap bunlardan mantıksal ve matematiksel olanları M-kuralları (İng. *M-Rules*) olarak adlandırırken fiziksel çıkarım kurallarını F-kuralları (İng. *P-Rules*) olarak adlandırmıştı.

Bir fizik kalkülüsünün inşasında kuramı apaçık ifade edecek bu ilksel cümleler ve çıkarım kurallarının seçimi bir uzlaşım meselesidir. Ancak bu kuralların uzlaşım meselesi olması, kuralların keyfi olarak seçilmesi anlamına gelmez. Kuralların seçiminde bir takım teknik hassasiyetler gözetilmeli ve bu kurallardan *fiziksel* olanları (mantıksal olanları değil) empirik olarak sınanabilir olmalıdır. Carnap’ın kendi ifadeleriyle:

⁵⁰ Burada Kat(x), x bir katı cisimdir; Dem(x), x bir demirdir ve Ter(x), x’in termik genişleme katsayısı şeklinde yorumlanabilir.

Ancak, bu uzlaşmalar, yani [ifade] dönüştürme kuralları, M-kuralları ve F-kuralları (hipotezler) keyfi değildir. Onların seçimi her şeyden önce, belirli pratik metodolojik hassasiyetlerden (örneğin, belirli görevlere yönelik basitlik, beklentileri karşılama, verimlilik sağlayıp sağlamadıkları) etkilenir. (...) buna ek olarak hipotezler [F-kuralları], sistem içinde zaten ifade edilmiş veya sürekli eklenecek olan gözlem kaydı önermeleri [İng. *protocol-sentences*] yoluyla sınanabilir ve hatta sınanmak zorunda olmalıdır (Carnap, 2001 [1934]: 320).

Fizik kuramları bir defa bu şekilde fiziksel kalkülöslere çevrildiğinde bu bize iki şeyi sağlar. (1) Öncelikle bu yolla kuram anlamsızlık tehlikesinden kurtulur. Çünkü böyle bir kalkülöste görülebileceği gibi kuram, simgesel kurallar yoluyla apaçık ifadeler ve kurallar biçiminde ifade edilmiş bir hale geleceği için, kuramı oluşturan ifadelerin doğruluk şartları da açık olur ve dahası bu kuramdan mantıksal olarak çıkacak ve deneyi yapılacak hipotezler de apaçık kurallar yoluyla bu kuramdan türetilir. Böylece kuramın anlamına, yani dünyaya ilişkin önermede bulunduğu şeye ilişkin anlamsızlık tehlikesi ortadan kalkar. Ancak tıpkı bu yarar kadar önemli başka bir yarar da şudur ki (2) bölümün de başında belirtildiği gibi bu tür kalkülöslere yoluyla bilimsel ifadeler bilim dışı ifadelerden (örneğin metafiziğin ifadeleri) ayrılır. Carnap bu konuda şunu ifade eder:

Burada sunulan görüş fiziğin dilinde veya genel olarak bilim dilinde yeni temel kavram ve yeni temel cümlelerin oluşturulmasında büyük bir serbestlik sunmakta ve bunu yaparken bir taraftan da *sözde kavram ve sözde cümlelerin*, gerçek bilimsel kavram ve cümlelerden *ayrıştırılması olanağını*, böylece *öncekilerin elenmesi olanağını* saklı tutmaktadır. (...) Yeni ifade edilmiş bir F-ilksele cümlenin [fizik kuramı cümlesinin], eğer [bu kalkülöste] kendilerinin aracılığıyla bunun bir cümle [tamdeyi] olduğunu gösterebilecek yeterli [ifade] oluşturma kuralları veya kendilerinin aracılığıyla bunun bir empirik teste tabi tutulabileceğini gösterecek yeterli [ifade] dönüştürme kuralları verilmemişse bunun bir sözde cümle olduğu görülür (Carnap, 2001 [1934]: 322).

Böylece Carnap, Wittgenstein'dan kendisine miras kalmış olan “bilimin temellerini güvence altına alma” sorununun iki boyutunu, yani (1) bilim dışı ifadelerin anlamsızlığının gösterilmesi ve (2) bilimin de anlamsızlık tehlikesinden korunması boyutunu, Wittgenstein'dan farklı olarak doğal dil analizi ile değil, bilimsel kuramlara ve bilimsel dile ilişkin felsefi analizi içinde formüle edebileceğimiz yapay/biçimsel dil çerçeveleri yardımıyla çözmeye çalışmıştır⁵¹.

⁵¹ Burada şu sorulabilir. Fizik kuramları ilk bakışta üzerinde bu anlamda bir aksiyomatik biçimsel çalışmaya izin veriyormuş gibi görünüyor. Ancak eğer Carnap'ın fizikalizmi doğruysa bilimin diğer dallarında da kuramların bu anlamda bir çalışmaya (nihai olarak) müsait olması gerekir. Ancak gerçekten bilimin diğer dalları bu anlamda bir aksiyomatik biçimsel çalışma yoluyla açık kılınmaya müsait mi? Carnap bu soruya şöyle yanıt verir: “Aynı yöntemi bilimin diğer dallarına uygulamak mantıksal olarak mümkündür. Ancak pratik olarak durum şöyle ki onların çoğu bu anlamda bir katı sunum biçimine uygun şekilde gelişmiş görünmüyor. Biyolojinin belirli bölümlerine ilişkin ilginç ve başarılı bir aksiyomatikleştirme denemesi (...) bulunmaktadır. Bu yöntem tarafından yakında erişilmesini bekleyebileceğimiz diğer bilim dalları ise belki de şöyle sıralanabilir: Kimya, ekonomi ve psikoloji ve sosyal bilimin belirli bölümleri” (Carnap, 1939: 60).

1.5.2.4 Hoşgörücü Dönemde Analitiklik

Artık Carnap'ın mantıksal, matematiksel ve fiziksel kalkülüsler anlayışı incelendiği için onun hoşgörücü dönem analitiklik anlayışını incelemenin önünde de bir engel bulunmamaktadır. Carnap'ın bu dönem analitiklik/sentetiklik ayırımına ilişkin tanımları şu şekilde listelenebilir:

1. Bir ifadenin doğruluğunu, yalnızca onun ifade edildiği dilde bu ifadeyi oluşturan simgelerden mantıksal ve matematiksel olanlarına ilişkin semantik kurallar temelinde görebiliyorsak bu ifade *o dilin bir M-doğru* veya *analitik* bir ifadesidir.

2. Bir ifadenin yanlışlığını yalnızca onun ifade edildiği dilde bu ifadeyi oluşturan simgelerden mantıksal ve matematiksel olanlarına ilişkin semantik kurallar temelinde görebiliyorsak bu ifade *o dilin bir M-yanlış* veya *çelişkili* ifadesidir.

3. Eğer bir ifade *M-doğru* veya *M-yanlışsa* bu ifade bir *M-belirlenmiş* (İng. *L-determined*), yani doğruluğu veya yanlışlığı o dilin mantıksal simgelerinin semantik kuralları temelinde belirlenmiş ifadedir.

4. Bir biçimsel dilde bütün *M-belirlenmiş* ifadeler, *o dilin* empirik içerikten yoksun ifadeleridir. Eğer bir ifade *M-belirlenmiş* değilse bu ifadenin doğruluğunu görmek için yalnızca dilin mantıksal simgelerine ilişkin semantik kuralların yardımı yetmez, dil ötesi unsurları, yani olguları sınamak gerekir. Bu nedenle bir dilde M-belirlenmiş olmayan bir ifade *olgusal* veya *sentetik* ifadelerdendir⁵².

Şimdi mantıksal, matematiksel ve fiziksel kalkülüsler bu tanımlar⁵³ çerçevesinde incelendiğinde:

⁵² Yukardaki tanımlar listelenirken Carnap'ın en olgun dönemi olan *semantik dönem* analitiklik tanımı temel alınmıştır. Ancak burada semantik dönem kavramından neyin anlaşılması gerektiği üzerinde durmakta fayda bulunuyor. Öncelikle, Carnap'ın entelektüel gelişiminde nasıl bir evrenselci erken dönem ve bir de hoşgörücü olgun dönemden bahsetmek mümkünse bu hoşgörücü olgun dönemin de bir *sentaktik dönem* ve bir de *semantik dönem*den oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Carnap'ın sentaktik dönem yapıtları, 1931-1937 arasında yayınladığı yapıtları olan *Dilin Mantıksal Sentaksı* ve "Test Edilebilirlik ve Anlam" yapıtları olup bu yapıtlarda analitiklik, teknik ayrıntılar bir kenara bırakılırsa bir dilin yalnızca sentaktik çıkarım kuralları temelinde doğru olan ifadeler olarak tanımlanmıştı. (Carnap, 2001 [1934]: 39; Carnap, 1936: 432). Dolayısıyla günümüz meta-mantığının çerçevesinden konuya yaklaşırsa, Carnap'ın bu dönem yapıtlarında bir *ö* önermesi, bir *S* dilinin şu durumda analitik bir ifadesi olarak tanımlanmıştır: ($\vdash_s \phi$). Ancak Rudolf Carnap 1937 sonrası çalışmalarında, *model kuramının* öncülerinden Alfred Tarski ile yaptığı tartışmalar yoluyla biçimsel diller semantiği ile tanışmış ve analitikliği semantik bir kavram olarak tanımlamaya başlamıştı. Bunun sonucunda analitikliğin tanımı semantik dönemle birlikte meta-mantıksal olarak tam olarak şuna dönüşür: ($\models_s \phi$). Bu konuda onun "Mantığın ve Matematiğin Temelleri" (Carnap, 1939: 13) çalışması ve *Anlam ve Zorunluluk* (Carnap, 1947: 10) çalışmaları önemle görülebilir. Yukardaki tanımlar listesinde Carnap'ın analitiklik tanımını incelemek amacıyla, onun daha güncel görüşlerini yansıttığı için semantik dönem yapıtlarında ileri sürülen tanımlar temel alınmıştır.

⁵³ Okuyucunun da kolayca dikkat edilebileceği gibi Carnap'ın analitiklik ve sentetiklik kavramlarına ilişkin bu tanımları kendinden önceki analitik filozofların yaptığı gibi doğal diller temelinde yapılmış tanımlar değil, biçimsel diller ve kalkülüsler temelinde ileri sürülmüş tanımlardır. Bu bakımdan Carnap, analitik çözümün biçimsel diller yaklaşımında yer alan bir filozof olarak değerlendirilmelidir. Burada Carnap'ın aldığı bu pozisyonun nedenleri

a. Mantık dilleri/kalkülüsleri tamamen M-belirlenmiş ifadelerden, böylece doğruluğu ve yanlışlığı dil ötesi unsurlar üzerinden empirik sınama yoluyla değil, dilin semantik kuralları temelinde görülen M-doğru (*analitik*) ve M-yanlış (*çelişkili*) ifadelerden oluşur. Çünkü bu diller sentakslarında yalnızca mantıksal simgeler barındırdığı için, bu dillerde kurulan ifadeler de tamamen mantıksal simgeler yoluyla kurulur ve böylece bu ifadelerin doğruluğu ve yanlışlığı, empirik sınımaya gerek olmadan, yalnızca bu ifadelerin oluşturulabilmesini sağlayan simgelere ilişkin semantik kurallar temelinde görülebilir.

b. Matematik dilleri/kalkülüsleri de tıpkı mantık dilleri/kalkülüsleri gibi tamamen M-belirlenmiş ifadelerden, böylece ya M-doğru (*analitik*) ya da M-yanlış (*çelişkili*) ifadelerden oluşur. Çünkü her ne kadar bu dillerde ifade oluşturmamızı sağlayan simgeler kümesi mantığa ait simgelere ek olarak sayısal niceliklere ilişkin matematiğe ait simgeler de içerse de, bu simge türü de Carnap'a göre, özünde empirik önermeleri empirik önermelerden çıkarmaya yarayan, dolayısıyla “şeylere veya şeylerin özelliklerine” işaret etmeyen çıkarımsal/mantıksal simgelerdendir. Böylece bu kalkülüsler içinde ifade oluşturmamızı sağlayan simgeler nihai olarak mantıksal nitelikte olduğu için onların doğruluğunu yalnızca bu simgelere ilişkin semantik kurallar temelinde görebiliriz.

Dolayısıyla kısaca bir kalkülüs mantıksal veya matematiksel kalkülüse bu kalkülüs içinde kurulabilecek bütün ifadeler, bu M-belirlenmiş, yani olgusal içerikten yoksun ve bu nedenle doğruluğunu veya yanlışlığını olgulara bakmadan yalnızca dilin semantik kullarına bakarak görebileceğimiz ifadeleridir. Böylece kuruluşunda betimleyici simgelerin kullanılmadığı hiçbir ifade (örneğin, mantığa ait olan “Her m için, m bir N ise m bir N'dir” gibi ifadeler ve matematiğe ait olan “Her m, n için, $m + n = n + m$ ” gibi ifadeler) empirik gerekçeli değildir.

Diğer taraftan fiziksel kalkülüslere gelindiğinde durum biraz daha karmaşıklaşmaktadır. Şöyle ki bu kalkülüsler yalnızca mantıksal/çıkarımsal (mantığa ve matematiğe ait) simgeler değil aynı zamanda betimleyici simgelere de sahiptir. Böylece bu dilde kuruluşunda hem mantıksal hem

sorgulanabilir. Öncelikle daha önce de belirtildiği Carnap'a göre bilimin dili, doğal dilin her zaman muğlaklıklar taşıyacağı kanaatinden hareketle biçimsel bir dil olmalıdır. Bu bakımdan Carnap'ın analitiklik kavramına biçimsel diller üzerinden yaklaşması doğaldır. Ancak buna ek olarak Carnap'ın kendinden önceki analitiklik tanımlarına, örneğin Viyana Çevresi'nin analitiklik tanımına bakışı da not edilmelidir. Carnap'a göre “Wittgenstein'in fikirleri temelinde Viyana Çevresi'nde geliştirilen” mantıksal doğruluk veya analitiklik anlayışı, kendisi her ne kadar “bazı esas noktalarını” kabul etmeye devam etse de “mantık semantiğinin kuruluşundan” önceki dönemlere denk geldiği için “gayri biçimsel açıklamalarla formüle edilmiştir” ve bu nedenle “psikolojik olarak yardımcı olmayıp, terk edilmesi gereken” bir anlayıştır (Carnap, 1963b: 914-915). Böylece Carnap'ın biçimsel yaklaşımını güdüleyen en temel unsurlardan başka biri Viyana Çevresi'nin analitiklik ve dilsel/mantıksal doğruluk anlayışını, günümüzün terimleri ile ifade edilirse, o dönemde yeni yeni kurulmaya başlamış olan *model kuramındaki ve biçimsel diller semantiğindeki* gelişmelere göre yeniden tanımlayarak daha fazla açık kılmaaktır.

de betimleyici simgelerin kullanıldığı ifadeler de oluşturabiliriz. Böyle bir durumda bu tür ifadelerin doğruluğu neye dayanır? Carnap’ın bu soruya verdiği yanıt ifadenin “mantıksal” veya “fiziksel” bir karaktere sahip olmasına göre değişir. Carnap’ın kendi açıklamasına göre:

(...)yorumlanmış bir sistemde matematiksel teoremler ve fiziksel teoremler arasındaki fark onlarda bulunan simgelere değil bunun yerine bu teoremlerin doğruluk çeşidine dayanır. Matematiksel bir teoremin doğruluğu, bu teorem betimleyici simgelere sahip olsa bile, bu [betimleyici] simgelerin işaret ettiği olgulara dayanmaz. Onun doğruluğunu yalnızca semantik kuralları biliyorsak görebiliriz ki böylece onlar M-doğrudur [analitiktir]. (...) Diğer taraftan fiziksel bir teoremin doğruluğu, bu teoremden bulunan betimleyici simgelerin işaret ettiği özelliklere dayanır. Onun doğruluğuna karar vermek için semantik kuralların bilgisi yeterli değildir; bu simgelerin işaret ettikleriyle ilgili gözlemlerde bulunmamız gerekir (Carnap, 1939: 61).

Bu nokta Carnap’ın verdiği bir örnek üzerinden basitleştirilebilir. Aşağıdaki A ve B ifadelerini ele alalım:

A. $Uz(c) + Uz(d) = Uz(d) + Uz(c)$

B. $Uz(c) = 1.5$

Şimdi, burada $Uz(c)$, “c uzunluğu” ve $Uz(d)$ ise “d uzunluğu” olarak yorumlandığında, her iki ifadenin de hem mantıksal (+, =) hem de betimleyici karakterli simgelerden (örneğin “ $Uz(c)$ ”) oluştuğu görülür. Ancak A ifadesi temel olarak mantıksal karakterli bir cümledir. Onun doğruluğunu görmek için bu ifadeyi oluşturan mantıksal simgelere ilişkin semantik kuralları bilmek yeterlidir. $Uz(c)$ veya $Uz(d)$ ’yi bilmemize, yani c ve d uzunluklarına ilişkin empirik gözleme ihtiyaç yoktur. Ancak B ifadesi fiziksel bir cümledir. Onun doğruluğunu görmek için yalnızca dilin semantik kuralları yetmez, c uzunluğu hakkında empirik gözlem de yapmamız gerekir. Böylece A ifadesi M-doğru veya analitikken, diğeri eğer doğruysa olgusal veya sentetik bir doğrudur⁵⁴. Sonuç olarak:

c. Mantıksal ve matematiksel kalkülüslerden farklı olarak fiziksel kalkülüsler mantıksal/çıkarımlı karakterli (mantığa ve matematiğe ait) simgelere ek olarak betimleyici, yani “şeylere ve şeylerin özelliklerine” referansta bulunan simgelere sahiptir. Ancak kuruluşunda betimleyici simgelerin kullanıldığı her ifade empirik gerekçeli değildir. Bu kalkülüslerde bir ifadenin epistemik zemininin ne olduğu bu ifadenin mantıksal veya fiziksel karakterli olmasına göre değişir. Bu kalkülüslerde bir ifade, kuruluşunda betimleyici simgeler kullanılmış olsa bile,

⁵⁴ Carnap *Dilin Mantıksal Sentaksı* yapıtında ve “Test Edilebilirlik ve Anlam” yapıtlarında olgusal/empirik olarak doğru ifadeler F-geçerli (İng. P-valid) ve olgusal/empirik olarak yanlış ifadeler F-kaşı-geçerli (İng. P-contra-valid) ifadeler adını vermişti (Carnap, 2001 [1934]: 186; Carnap, 1936: 433). Ancak Carnap’ın 1937 yılından sonraki yapıtlarında bu tür ifadelerle ilişkin özel bir adlandırma görülmemektedir.

eğer doğruluğu yalnızca bu kalkülüsteki mantıksal simgelere ilişkin semantik kurallar temelinde görülebilen ifadelerdense mantıksal karakterli bir ifadedir ve doğru ise M-doğru veya analitik bir ifadedir. Eğer ifadenin doğruluğunu görmek için ifadeyi oluşturan mantıksal simgelere ilişkin semantik kurallar yetmiyorsa (ifade M-belirlenmiş değilse) ve betimleyici simgelerin işaret ettiği olguların empirik gözlemi gerekiyorsa ifade olgusal veya sentetiktir.

Böylece Carnap'ın hoşgörücü/toleransçı dönem analitiklik anlayışı kısaca şu maddeler biçiminde listelenebilir:

1. Bilgi sistemimizde analitik (M-doğru) ifadeler veya mantığa ve matematiğe ait doğrular, fizik dünyadaki şeylere veya şeylerin özelliklerine (ve hatta şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerine) ilişkin empirik doğrular değil, hangi empirik ifadenin hangi empirik ifadeden çıkarılabileceğini/türetilbileceğini gösteren ve bu anlamda nihai olarak mantıksal/çıkarımlı bir karaktere sahip doğrulardır.

2. Bu temelde onların bilgi sistemimizdeki görevi dünyadaki durumları temsil etmek değil, dünyadaki durumları temsil eden sentetik önermelerin birbirleriyle olan mantıksal ilişkilerini açığa çıkarmaktır. Diğer bir deyişle analitik ifadelerin bilgi sistemimizdeki görevi empirik bilgiyi düzenleyici/organize edici rol oynamaktır⁵⁵.

3. Analitik (M-doğru) ifadeler bu anlamda her *sözde dilin*, yani fizik dünya hakkında bir şey söylemeyen dilin (örneğin yorumlanmamış mantıksal ve matematiksel kalkülüsler) ve buna ek olarak her gerçek dilin, yani içinde fizik dünyaya ilişkin ifadelerin oluşturulabileceği dilin (örneğin fiziksel kalkülüsler) iskeletini oluşturur.

4. Böylece analitik (M-doğru) ifadeler, yani mantık ile matematiğe ait doğrular dilden bağımsız doğrular değil, dile bağımlı veya dillere göre göreceli, dil doğrulardır. Diğer bir deyişle bir dilin herhangi bir analitik (M-doğru) ifadesini tartışmaya açmak bu dili tartışmaya açmak; ifadeyi değiştirmek ise dili değiştirmek demektir. Daha somut bir ifadeyle mantığın ve matematiğin bir teoremini değiştirmek, dili değiştirmektir.

⁵⁵ Birinci ve ikinci görüşün bir sonucu şöyle ifade edilebilir: G gibi empirik karakterli belirli bir genel ifadeden (örneğin bir bilimsel kuramın genel bir tezinden) mantıksal ve matematiksel çıkarım yoluyla doğru olup olmadığını empirik olarak sınavacağımız bir T tahminini türettiğimizi varsayalım. Böyle bir durumda G'den T'yi çıkarmamızı sağlayan mantığa ve matematiğe ait ifadelerin T tahmininin bir parçası veya kurucu unsuru olduğunu ileri sürebilir miydik? Diğer bir deyişle T'yi empirik olarak sınavığımızda aynı zamanda T'yi mantıksal olarak çıkarmamızı sağlayan mantığa ve matematiğe ait ifadeleri de empirik olarak sınamış olur muyduk? Birinci ve ikinci görüş bize çıkarımda kullanılan mantığa ve matematiğe ait ifadelerin T tahmininin bir parçası olmadığını ileri sürer. Yani Carnap'a göre T tahminini empirik olarak sınavığımızda sınavığımız şey yalnızca T tahmini ve onu çıkardığımız G genel ifadesidir; çıkarımı yapmamızı sağlayan mantığa ve matematiğe ait ifadeler değil. Diğer taraftan Carnap bu noktada filozof Quine tarafından bazı ciddi eleştirilere maruz kalmıştı. Bu eleştiriler çalışmamızın *doğalcı çözüm* bölümünde ayrıntılarıyla analiz edilecektir.

5. Diğer taraftan analitik (M-doğru) ifadeler dile bağımlı doğrular olsa da, yani belirli bir dilin kuralları temelinde doğru ve başka bir dilin kuralları temelinde yanlış olabilir olsalar da, bu dillerden herhangi biri *doğru dil* değildir. Carnap'a göre bir *doğru dilden* te, bilimde yerel ve belki de genel kullanım alanı bulabilecek ve bulamayacak, empirik bilgi sisteminde bir takım teknik beklentileri gerçekleştirebilecek ve gerçekleştiremeyecek, belirli yönlerden avantajlı, başka yönlerden dezavantajlı diller veya dil formları bulunmaktadır.

6. Böylece “bu mantıksal (veya matematiksel) ifade doğrudur” gibi bir ifadenin epistemik olarak gerekçeli olup olmadığını sorgulamak, Carnap'ın mantık, matematik ve bilgi felsefesi temelinde iki şekilde yapılabilir: Dil-içi sorgulama şeklinde ve dil-dışı sorgulama şeklinde. Dil-içi sorgulamada, bu ifadenin hangi dilde veya kalkulste doğru veya yanlış olduğunu sorgularız. Dil-dışı sorgulamada ise hangi dilin bilimde kullanım alanı bulup hangisinin bulamayacağını, yani kullanışlılıklarını/yararlılıklarını sorgularız. Ancak her iki sorgulama da empirik bir sorgulama değildir. Carnap için “bu mantıksal ifade doğrudur” gibi bir ifadeyi gerekçelendirmeye çalışmak demek “bu ifadenin (dil kuralları temelinde) doğru olduğu şu dil daha kullanışlıdır/yararlıdır” veya buna benzer şekilde ifade edilebilecek bir iddiayı savunmaktan başka bir şey deđildir⁵⁶.

Peki, bütün bu görüşler zet olarak nasıl değerlendirilebilir? Geleneksel olarak çoğu yorumcu, gerek Carnap'ın ve gerek mantıksal pozitivistlerin mantık ve matematik felsefesini bir *uzlaşımcılık*⁵⁷ (İng. *conventionalism*) rneği olarak değerlendirilmiş ve hatta Carnap bazı düşünürlerce bu yönde bir takım eleştiriler almıřtır⁵⁸. Aslında Carnap'ın kendisi de, özellikle 1930'lu yıllarda, uzlaşımcılık teriminin kendi yaklaşımını betimlemek açısından uygun bir terim

⁵⁶ Burada yaptığımız yoruma benzer bir yorum günümüz ünlü mantıķlılarından Greg Restall tarafından, kendi *ok mantıķlılık* (İng. *logical pluralism*) anlayışını Carnap'ınkisi ile kıyasladığı bir çalışmasında şöyle yapılmıştır: “Hepsinin sonunda, eğer tekil bir argümanın geçerli olup olmadığını sorduğumuzda, argümanın verildiği dili biliyorsak, dilin kendisi argümanın geçerli olup olmadığını belirler. Carnap için mantığı seçmek dili seçmektir. Böylece *bu argümanı geçerli kabul etmeli miyim?* sorusunu şuna benzer bir şey olarak görmeliyiz: *Bu argmamı X dilindeki gibi mi yorumlamalıyım Y dilindeki gibi mi yorumlamalıyım?*” (Restall, 2001: 4)

⁵⁷ Mantık ve matematik felsefesinde uzlaşımcılığa dair en açık tanımlardan biri Charles Sayward tarafından verildiği şekliyle şöyledir: “[Uzlaşımcılık] mantıksal ve matematiksel doğruluğun (...) bizimle seçimlerimiz sonucu oluştuğu şeklinde bir felsefi doktrindir. Doktrin, mantığın ve matematiğin ifadelerinin insanların dili kullanma biçimi temelinde doğru olduğu şeklinde ifade edilebilecek (...) bir dilbilimsel kuramın daha özel bir biçimidir. (...) Dil kullanımı hangi unsurları mantıksal ve matematiksel doğruluğu üretir? Uzlaşımcılığın yanıtı şudur: Belirli dilsel uzlaşımlar. Bu uzlaşımlar çıkarım kuralları, aksiyomlar ve tanımlar gibi şeyleri içerir (Sayward, 1999: 184-185).

⁵⁸ rneğin Kurt Gödel 1953-1959 yılları arasında birkaç taslağını yazdığı fakat en sonunda yayınlamama kararı aldığı “Matematik Dil Sentaksı mıdır?” makalesinin cnc taslağında, Carnap'ın ve mantıksal pozitivistlerin matematik ifadelerinin olgusal içerikten yoksun olduğu görüşüne odaklanarak, bu yaklaşımı adcılık (İng. *nominalism*) ile uzlaşımcılığın bir birleşimi olarak değerlendirir ve eleştirir (Gödel, 1995a [1953/9]: 334). Benzer şekilde Quine da Carnap'ın yaklaşımını çeşitli çalışmalarında, özellikle “Carnap ve Mantıksal Doğruluk” (Quine, 1963) makalesinde bir uzlaşımcılık rneği olarak değerlendirip eleştirmiştir.

olduğu kanaatinde görünmektedir (Carnap, 1939: 28). Ancak sonraları bu terimin, kendi yaklaşımı açısından uygun bir adlandırma olmadığını, çünkü bu terimin mantıksal ve matematiksel doğruluğun tamamen “keyfi” bir doğruluk olduğu gibi bir yoruma kapı araladığını düşünmeye başlamıştır (Carnap, 1963b: 914-915). Bu noktada Carnap’ın yaklaşımı şöyle yorumlanabilir. Eğer uzlaşımçılık terimi belirli bir dilde, bu dil içinde ifade edilebilecek ifadeleri doğru ya da yanlış kılacak şartları değiştirmedığımız halde bu dilde kurulan mantıksal sonuç ilişkisini keyfi şekilde değiştirebileceğimiz iddiasıysa Carnap elbette bu anlamda bir uzlaşımçı değildir. Ancak eğer uzlaşımçılık terimi bilimde hangi mantıksal ve matematiksel dili/kalkülüsü kullanacağımıza ilişkin kararın, ancak bu dillerin teknik beklentilerimizi ne kadar karşılayacağı gibi bir takım pragmatik hassasiyetler temelindeki uzlaşımımızla alınabilecek bir karar olduğu iddiasıysa Carnap bu anlamda elbette bir uzlaşımçı sayılmalıdır.

1.6 Analitik Yaklaşımın Değerlendirilmesi

Belirli bir soruna ilişkin yeterince kapsamlı geliştirilmeye çalışılmış her çözüm, üzerinde ayrıntılı bir inceleme yapılmadığı müddetçe, ilk bakışta sorunu çözüyormuş gibi görünür. Ancak çoğu zaman ileri sürülen çözümlere ilişkin sıkıntılar ayrıntılarda gizlidir. Bu nedenle bu bölümde mantığın ve matematiğin önermelerine ilişkin analitik çözümün, eşdeyiyle bu önermelerin *a priori* gerekçeliliğinin temeline onların analitikliğini yerleştiren çözümün 20. yüzyıldaki gelişimi mümkün olduğunca ayrıntılı şekilde incelendi. Diğer taraftan belirli bir çözümün gelişiminin ayrıntılı bir incelemesi, çözüme ilişkin bütünü gözden kaçırmayı da beraberinde getirebilir. Bu temelde söz konusu analitik çözümün düzgün bir değerlendirmesi için öncelikle çözümün gelişiminin genel bir özetini de sunmak gerekmektedir.

Analitik çözüm, Kant’ın rasyonalist nitelikli epistemolojisine karşı Bolzano ve Frege’nin yine rasyonalist nitelikli karşı çıkışıyla, böylece rasyonalist geleneğin içinde meydana gelen bir iç tartışma yoluyla ortaya çıkıp ve ilk gelişimini göstermiştir. Sözü edilen karşı çıkış elbette anılan filozofların Kant’ın matematik felsefesine yönelik bir takım eleştirileriyle gerçekleşmiştir. Bu eleştirilerin dökümü şu şekilde verilebilir. Öncelikle Bolzano, Kant’ın analitiklik anlayışına iki farklı eleştiride bulunur. (1) Birinci eleştiriye göre Kant’ın analitiklik tanımına temel olan fikirlerden biri olan bir kavramın başka bir kavram içinde kavramsal olarak içerilmesi fikri, yani *içerilme ölçütü*, metaforik seviyede kalan ve bu nedenle açıklayıcılıktan uzak bir ölçüttür. (2) İkinci eleştiriye göre Kant’ın analitiklik tanımı, *kanıtı kendinde* veya *kendinden gerekçeli* görünen bütün önermeleri kapsayacak kadar güçlü bir tanım değildir. Bu temelde Bolzano, Kant’ın analitik

önermeler olarak ileri sürdüğü örnekleri “önemli kılan asıl şeyi vurgulamak” amacıyla, yetersiz olduğunu düşündüğü Kant’ın analitiklik tanımına rakip olacak şekilde, iki yeni analitiklik tanımı önerir. Bunlardan konumuz açısından önemli olanı kendisinin “dar anlamda analitik” veya “mantıksal olarak analitik” biçiminde adlandırdığı analitiklik tanımıdır. Bu tanıma göre analitik bir önerme kabaca, doğruluğunu görmek için mantıksal kavrayıştan başka bir şeye ihtiyaç olmayan önermedir.

Bolzano’nun Kant’a karşı ileri sürdüğü iki eleştiri, özellikle ikincisi, bir süre sonra Frege tarafından da tekrarlanır. Ancak temel epistemolojik motivasyonu, dönemin hararetli tartışmalarından ünlü *matematiğin temelleri tartışmasına* bir son vermek olan Frege bu eleştirilerle kalmaz ve Kant’a karşı iki yeni eleştiri daha geliştirir. (1) Birinci eleştiriye göre Kant’ın aritmetik felsefesi, aritmetik ifadelerinin kesin veya zorunlu sayılan kiplik statüsünü açıklamaktan uzak bir kuramdır. Çünkü Frege’ye göre aritmetiğin önermeleri, doğruluk değerleri insanın psikolojik kuruluşunun şu veya bu şekilde olmasına göre değişen önermelerden değildir. Bu nedenle onların doğrulukları, insanın psikolojik kuruluşuna atıfta bulunan kavramlara (örneğin *sezgi*) başvurmadan açıklanması gereken bir doğruluktur. (2) İkinci eleştiriye gelindiğinde, Kant’ın sayı kavramına ve aritmetiğin önermelerine dair sezginin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili açıklamaları incelendiğinde, bu açıklamalar Frege’ye göre deneyimcilik tehlikesine açık kapı bırakmakta, böylece aritmetiğin önermelerinin doğruluğunun empirik temelde açıklanması tehlikesine yol açmaktadır. Bu temelde Frege, tıpkı kendinden önce Bolzano’nun yaptığı gibi, yeni bir analitiklik tanımı önermiş olup, söz konusu tanım Bolzano’nun “mantıksal olarak analitik” şeklinde tanımladığı analitiklikle *nerede* aynı tanımdır: Analitik bir önerme, doğruluğu nihai olarak mantıksal doğruluğa dayanan bir önermedir. Böylece özetle Bolzano ve Frege, her ne kadar birbirinden farklı motivasyonlara sahip olsalar da Kant’ın genel olarak aşağıdaki gibi ifade edilebilecek analitiklik tanımının:

- (Analitik-1) Bir ifade analitiktir $=_{\text{tm}}$ Eğer (1) bu ifadenin yüklemi, öznesi ile özdeşse veya (2) ifadenin yüklemi, özne içerisinde (örtük şekilde) kavramsal olarak içeriliyorsa.

kabaca şu şekilde değiştirilmesini teklif etmiştir:

- (Analitik-2) Bir ifade analitiktir $=_{\text{tm}}$ Eğer (1) bu ifadenin kendisi bir mantıksal doğruysa veya (2) onu doğru kabul etmek için gerekli delili oluşturan ifadeler tamamen mantıksal doğrulardan oluşuyorsa.

Frege, aritmetiğin önermelerinin (Analitik-2) tanımına uygun olmaları anlamında analitik olduklarını ileri sürerek, Kant’ın aritmetiğin önermelerinin *sentetik a priori* olduğu tezine karşı

çıkmiştir. Çağdaş felsefede mantığın ve matematiğin ifadelerine ilişkin analitik çözüm, fikrin her ne kadar modern felsefede bir takım öncüleri olsa da⁵⁹, bu karşı çıkışla başlamıştır denilebilir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum, Frege ve Kant'ın, aritmetik ifadelerinin *a priori* gerekçeliliğine ilişkin argümanlarındaki bir farklılıktır. Kant'ın aritmetik ifadelerinin sentetik olduğuna ilişkin argümanları ile *a priori* olduğuna ilişkin argümanları birbirinden farklı ve bağımsız argümanlardır: Biri diğerinin temeli değildir. Ancak Frege'nin aritmetiğin ifadelerinin analitik olduğuna ilişkin argümanları ile *a priori* olduğuna ilişkin argümanları birbirinden bağımsız değildir. Frege ve Frege'yi izleyen düşünürler, aritmetiğe ait ifadelerin analitikliğini, ya onların *a priori* gerekçeliliğine ilişkin bir temel ya da onların empirik temelde gerekçeli olmamasına ilişkin bir temel olarak ileri sürmüştür ki bu yaklaşım zaten analitik çözümün genel karakteridir. Ek olarak burada dikkat edilmesi gereken ikinci bir unsur ise analitiklik-sentetiklik dikotomisinin bir anlam kaymasına uğramış olmasıdır. Kant analitik veya *çözümleyici/çözümleyen* ifadelerden bahsederken, bir ifadeye özne olan kavramı, bu “kavramı oluşturan kavram parçalarına” ayrıştıran, yani bu kavramın içinde “her zaman düşündüğümüz çeşitli unsurları” ortaya çıkaran, böylece basitçe özne olan kavramı oluşturan daha basit kavramları açığa çıkaran ifadeleri anlıyordu. Bu anlamda Kant'ın analitiklik kavramı semantik bir kavramdır. Ancak Bolzano ve Frege eliyle analitiklik kavramı bir kavramın içlemine hangi kavramların oluşturduğuna ilişkin semantik bir kavram değil, bir ifadeyi doğru kılan şartların niteliği ve kaynağına ilişkin epistemik bir kavrama dönüşür.

Diğer taraftan Bolzano ve Frege'nin analitiklik tanımı, analitiği tanımlamaya yönelik son girişim olmaz ve “analitiklik” sözcüğü kısa bir süre sonra Wittgenstein eliyle çok daha büyük bir anlam kaymasına uğrar. Felsefi görüşlerinde analitiklik kavramına bir rol veren önceki filozoflar düşünüldüğünde Wittgenstein'in bu kavrama öncekilerden çok daha geniş, örneğin yalnızca semantik veya epistemolojik değil, aynı zamanda meta-felsefi bir rol de verdiği görülmektedir. Şöyle ki Wittgenstein örtük şekilde düşünce sistemimizin bir yandan doktrinel veya sentetik, diğer taraftan analitik bir bölümünün olduğunu düşünmüştür denilebilir. Düşünce sisteminin doktrinel veya sentetik kısmını, doğa bilimlerinin dünya ile bir *temsil* ilişkisine sahip, yani empirik bir *anlama* sahip, böylece empirik olarak doğrulanabilen, *önerme* statüsündeki ifadeleri oluşturur. Düşünce sistemimizin analitik kısmını, mantığın ve matematiğin dünya ile bir temsil ilişkisine

⁵⁹Bu noktada Leibniz'in akıl ve olgu doğruları ayrımı ve matematiğin doğrularını akıl doğrusu olarak kabul etmesi; Hume'un *kavramlar arası ilişkiler* ve olgu durumları ayrımı ve matematiksel doğruluğu kavramlar arası ilişkilerle ilgili doğruluk olarak kabul etmesi gibi fikirler hatırlanabilir.

sahip olmayan, yani dünyadaki bir durumu resmetmeyen veya empirik bir anlama sahip olmayan ancak düşünce sistemimizin doktrinel veya sentetik kısmını oluşturan empirik ifadeler arasındaki çıkarımlı ilişkilerin analizini yapan, yani bu çıkarımlı bağları açık kılan *sözde-önergeleri* oluşturur. Böylece Kant'ın felsefesinde analitik bir ifade, temelde bir *kavramın içlemine* analiz eden bir ifadeyken, Wittgenstein'in felsefesinde analitik ifadeler sentetik ifadeler arasındaki (hem mantıksal hem de matematiksel anlamda) *çıkarımlı bağları* analiz eden genel ifadeler haline gelir. Bu bakış açısı ile felsefe ise doğa bilimlerinin ve gündelik dil ifadelerinin ne türden empirik implikasyonlara sahip olduğunu (başta mantığın ve matematiğin ifadelerinden yararlanarak) analiz ederek (1) onların empirik anlamlarını açık kılan ve (2) onların herhangi bir empirik implikasyona sahip olmayan “saçma” ifadelerden farkını ortaya koyan ve böylece söylenebilir olanla söylenemez olanı, anlamlı ile “saçma” olanı ayıran bir *analiz etkinliğine* dönüşür.

Wittgenstein'da analitik ifadelerin gerekçeliliği konusuna gelindiğinde ise analitik ifadeler empirik bir anlama sahip olmadığı için onların gerekçeliliklerinin kaynağı da empirik deneyim değildir. Mantığın bir ifadesinin doğruluğunu görmek, bu ifadenin bir simgesel *yineleme* olduğunu dil kuralları ve ifadeye geçen simgelerin anlamı/tanımı temelinde görmek demektir. Matematiğin bir ifadesinin doğruluğunu görmek ise bu ifadeyi oluşturan eşitliğin iki yanındaki imlemlerin birbirinin yerine koyulup koyulamayacağını dil kuralları ve simgelerin anlamı/tanımı temelinde görmektir. Ancak Frege'nin açtığı anti-psikolojizm yolundan devam eden Wittgenstein'a göre mevzu bahis *görünün* her iki durumda da kaynağı, bilen öznenin psikolojik kuruluşunda değil, dilin yapısal kuruluşunda yatar. Diğer bir deyişle, Wittgenstein'ın kendi ifadesiyle, analitik bir ifadenin doğruluğunu görmek için “gerekli olan görüyü dil zaten sağlar”. Temelde mantığın ve matematiğin doğrularının tamamen dilsel doğrular olduğunu ima eden bu anlayış çok kabaca, şuna benzer şekilde analiz edilebilir:

- (Analitik-3) Bir ifade analitiktir \equiv_{tm} Eğer (1) bu ifade empirik içeriğe/anlama sahip değilse ve (2) ifadenin doğruluğunu yalnızca onu oluşturan terimlerin veya simgelerin anlamlarına ve dilin kurallarına bakarak görebiliyorsak⁶⁰.

⁶⁰ Bu analiz bir ifadenin analitik sayılabilmesi için bu ifadenin biri semantik (empirik anlama sahip olmama), diğeri epistemik (doğruluğunun yalnızca terimlerin veya simgelerin anlamlarına ve dilin kurallarına bakılarak görülebilmesi) olmak üzere iki gerek şartı sağlaması gerektiğini ileri sürer. Ancak burada bir not olarak belirtmek gerekiyor ki Wittgenstein yapıtlarında çoğu zaman bir ifadenin analitikliğinden bahsederken bu ifadeye ilişkin yalnızca semantik şarta vurgu yapıyormuş gibi görünmektedir: Örneğin Wittgenstein'ın *Tractatus* yapıtındaki 6.11 numaralı tez şu şekildedir: “Mantığın tümceleri, bu yüzden, hiçbir şey söylemezler (onlar çözümleyici [analitik] tümcelerdir)”. Bu temelde Wittgenstein'ın analitiklik anlayışı, ikinci şart olan epistemik şart bir kenara bırakılıp yalnızca semantik şartı içerecek şekilde daraltılabilir mi? Şunu belirtmek gerekiyor ki böyle bir daraltma temelsiz olur. Çünkü Wittgenstein'a göre bir empirik içeriğe veya anlama sahip olmayan her ifade analitik değildir. Örneğin Wittgenstein'a göre felsefe

Böylece Frege tarafından epistemik bir kavrama dönüştürülen analitiklik kavramı, Wittgenstein eliyle hem semantik, hem de epistemik bir kavrama dönüşür.

Mantıksal olguların analitiklik anlayışına gelindiğinde, onların analitiklik anlayışı Frege ve Russell'in mantıksalci matematik felsefesi ve Wittgenstein'in analitiklik anlayışının bir sentezi şeklindedir. Onlara göre mantığın ifadeleri Wittgenstein'in ileri sürdüğü şekilde, mümkün her durumda doğru (yinelemeli/totolojik) ve bu nedenle empirik içeriğe sahip olmayan ifadelerdir. Matematik ise Russell'in *tipler teorisinde* belirlendiği şekilde bir ileri seviye mantık kalkülüsünden (İng. *higher-order logics*) başka bir şey değildir ve bu nedenle hem matematiksel kavramlarının tanımları hem de matematik ifadelerinin epistemik gerekçeliklerinin kaynağı nihai olarak mantığa dayanır. Bu nedenle matematiğin ifadeleri de mümkün her durumda doğru ve bu nedenle empirik içeriğe sahip olmayan anlamında, analitik ifadelerdir.

Bu görüşler aynı zamanda mantıksal olguların önde gelen isimlerinden Rudolf Carnap'ın 1930'lu yıllar öncesi evrenselci erken dönem felsefesindeki analitiklik anlayışını yansıtmaktadır. Ancak Rudolf Carnap'ın hem analitiklik anlayışı, hem de mantık ve matematik felsefesi bu yıllardan sonra mantıksal olguların konuya yaklaşımından bir miktar uzaklaşmaya ve kendi meta-felsefi görüşleriyle daha fazla bağdaşacak şekilde gelişmeye başlar.

Öncelikle Carnap'ın felsefenin yöntemi, konusu ve amacı gibi meta-felsefi konulara dair görüşleri Wittgenstein'in bu konulara yaklaşımına paraleldir. Carnap modern felsefeden çağdaş felsefeye miras kalmış bir sorun olan bilginin ve bilimin temellerinin güvence altına alınması sorununu, bilim dışı her soruşturmanın anlamsız olduğunun gösterilmesi ve bilimin de anlamsızlık tehlikesinden korunması sorunu olarak görür ve bu temelde felsefenin yegane yöntemini bilim dilinin felsefi analizi veya dilin mantıksal analizi olarak belirler. Böylece dilin mantıksal analizi yoluyla felsefe hem bilimin empirik/sentetik ifadelerini herhangi bir empirik implikasyona sahip olmayan bilim dışı ifadelerden ayırabilmeli ve hem de bilimin ifadelerinin hangi empirik implikasyonlara sahip olduğunu sürekli açığa çıkararak bilimi anlamsızlık tehlikesinden korumalıdır. Ancak felsefi analizin tekniği konusundaki görüşlerinde Wittgenstein'dan ayrılan Carnap, yapılacak analizin doğal dilin analizi yoluyla değil, bu iş için uygun ve yeterince zengin biçimsel dil çerçeveleri temelinde yapılması gerektiğini düşünür. Bu görüşün somutlaşmış hali, bilimsel kuramlar için bir biçimsel bilim dili oluşturma veya daha özelde bilimsel kuramların tıpkı

içindeki pek çok tez, örneğin metafiziksel tezler de empirik içeriğe sahip değildir. Ancak onlar sentetik olmadığı gibi analitik de değildir. Wittgenstein'da analitiklik, yalnızca semantik bir kavram değil, aynı zamanda epistemik bir kavramdır: İkinci şart olan epistemik şart bir kenara bırakıldığında Wittgenstein'da analitiklik kavramı eksik anlaşılmış olur.

mantık ve matematikte yapıldığı gibi kalkülüsleştirilmesi, diğer bir ifadeyle aksiyomatik biçimsel sistemler haline getirilmesi fikridir. Daha da somut olarak yapılacak şey, zaten ifade oluşturma kuralları, aksiyomlar ve çıkarım kuralları şeklinde sistemleştirilmiş mantık ve matematik kalkülüslerini, fiziksel dünyaya ilişkin kuramların ana tezlerini birer aksiyom (ve hatta belki de isteğe bağlı olarak çıkarım kuralları) biçiminde sisteme ekleyerek, dünyaya ilişkin empirik olarak sınanacak tahminler türetebileceğimiz kalkülüsler haline getirmektir. Doğal olarak bu türden fiziksel kalkülüsler söz dağarcıklarında yalnızca olağan yorumu mantıksal ve matematiksel, dolayısıyla çıkarımsal karakterli simgeler değil, aynı zamanda dünyadaki şeylere ve şeylerin özelliklerine referansta bulunan *betimleyici* karakterli simgeler de barındırır (aksi halde fiziksel dünyaya ilişkin ifadeler bu kalkülüslerin biçimsel dilinde ifade edilemezdi). Bu noktadan sonra Carnap, her ne kadar çeşitli yapıtlarında zaman içinde çok çeşitli analitiklik tanımları yapmış olsa da nihai olarak şu sonuca ulaşır:

- (Analitik-4) Bir ifade *belirli bir biçimsel dilin* analitik ifadelerindendir $=_{\text{imm}}$ Eğer (1) bu ifade doğruysa ve (2) bu ifadenin doğruluğu yalnızca bu ifadeyi içinde oluşturduğumuz dilin çıkarımsal (böylece mantıksal ve matematiksel) karakterli simgelerin anlamları ve bu simgelere dair semantik kurallar yardımıyla görülebiliyorsa.

Carnap'ın bu analitiklik anlayışı Wittgenstein'in ve mantıksal pozitivistlerin analitiklik anlayışını gösteren (Analitik - 3) anlayışının bazı özelliklerini bünyesinde korur. Şöyle ki (1) bu tanım tıpkı (Analitik - 3) tanımında olduğu gibi hem semantik hem de epistemik bileşenlere sahip bir tanımdır. Ek olarak (2) bu tanım da tıpkı (Analitik - 3) tanımında da olduğu gibi, dilsel doğruluk ile empirik doğruluk arasında bir fark olduğunu ve mantıksal ve matematiksel ifadelerin doğruluğunun dil kaynaklı doğruluk olduğunu ima eder. Diğer bir deyişle mantık ve matematik bir dil oyunu veya hangi empirik ifadeden hangi empirik ifadenin türetebileceğini gösteren biçimsel araç gereçlerdir.

Diğer taraftan Carnap'ın analitiklik anlayışı (Analitik - 3)'e temel olan anlayıştan önemli bazı noktalarda ayrışır. Öncelikle Carnap'ın analitiklik kavramı doğal dil temelinde değil, yapay/biçimsel diller veya kalkülüsler temelinde ileri sürülmüş bir tanımdır. İkinci olarak Carnap'a göre bilimin ifadelerinin felsefi analizini içinde formüle edeceğimiz dilin/kalkülüsün planlanması süreci, onun *sentaksta hoşgörü ilkesi* temelinde, felsefenin mantığa değil, mantığın felsefeye öncelikli olduğu bir süreç olduğu için, böylece bu süreç dil inşası öncesi herhangi bir felsefi engel olmadan bilim dili için adaylar inşa etme ve bunlardan teknik beklentileri en fazla karşılayıcı belirleme süreci olduğu için Carnap'ta mantığın ve matematiğin gerekçeliliği sorunu yalnızca dil

içi doğruluk değil, aynı zamanda kullanılan dilin de teknik beklentileri karşılayıp karşılamaması sorunudur. Böylece Carnap'a göre mantığın ve matematiğin gerekçeliliği yalnızca dil içi unsurlara değil, bununla birlikte bir anlamda dil dışı pragmatik unsurlar çerçevesinde şekillenen bir uzlaşma dayanır.

Böylece özetle mantığın ve matematiğin gerekçeliliği sorununa dair analitik çözüm her ne kadar rasyonalist gelenek içinde çıkan bir iç tartışma yoluyla doğsa da Wittgenstein, mantıksal pozitivistler ve Rudolf Carnap eliyle nihai olarak ılımlı deneyimcilik olarak değerlendirilebilecek bir çözüme evrilmiştir. Bu çözüm *a priori* kavramına karşı ılımlıdır; çünkü mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçeliliğin veya *a priori* haklılığın mümkün olduğunu savunur: Mantık ve matematiğe ait ifadeler fiziksel evrene dair herhangi bir olgu durumunu temsil etmediği için deneyim yoluyla ne olumlanır ne de değillenir. Diğer taraftan bu çözüm aynı zamanda deneyimcidir; çünkü bu çözüme göre bilgi sahibi olma meselesi yalnızca bir gerekçelilik/güvencelik/haklılık meselesi değil, aynı zamanda bir *içerik analizi* meselesi, yani inancımızın/kanaatimizin neyi konu ettiği meselesidir: Mantıksal ve matematiksel inançlarımız fiziksel evrendeki herhangi bir olgu durumunu temsil etmediği için gerçek bir “önerme” statüsünde değildir. Onlar doğa bilimlerini oluşturan önermeler gibi gerçek bir önerme statüsüne sahip olmadığı için de, mantığa ve matematiğe dair bir *önerme bilgisinden* söz edilemez. Diğer bir deyişle analitik çözüm, bu alanlara dair *a priori bilgi* tezini, bu alanlardaki ifadelerin *a priori* gerekçeliliğine karşı çıkararak değil, *bilgi* statüsüne karşı çıkararak reddeder. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçelilik/güvencelik/haklılıktan bahsedilebilse bile *a priori* gerekçeli bilgiden söz edilemez.

Analitik yaklaşımın gelişiminin bu kısa özetinden sonra genel bir değerlendirmesine geçmek artık mümkündür. Öncelikle analitik çözüm önerisi çağdaş felsefede, özellikle 20. yüzyılın başında, mantığın ve matematiğin gerekçeliliği sorununa dair popüler olan ilk yaklaşım olmuştur ve özellikle 50’li-60’lı yıllara kadar soruna dair rakipsiz bir yaklaşım olarak mevcudiyetini sürdürmüştür. Öyle ki, analitik yaklaşıma rakip olan ve bir gelenek oluşturabilmiş yaklaşımlar (sonraki bölümlerde ele alınacağı gibi biri ılımlı rasyonalizm diğeri radikal deneyimcilik şeklinde olmak üzere) ancak 1950’li yılların ortasından itibaren ortaya çıkabilmiş ve bu yaklaşımlar ortaya çıktıklarında ilk hedefleri analitik yaklaşımı aşmaya çalışmak olmuştur.

Analitik yaklaşımın 20. yüzyılın ilk yarısında bu denli popüler olmasının bazı nedenleri bulunmaktadır. Öncelikle analitik yaklaşımı geliştiren düşünürler yalnızca mantık ve matematiğin epistemolojisi değil, aynı zamanda genel olarak bilimin epistemolojisi hakkında dönemin

epistemolojik tartışmalarının gündemini belirleyen kişiler olmuştur. Bu nedenle onların bu alanların epistemolojisine dair yaptıkları açıklamalarda bir zenginlik bulunmaktadır. Şöyle ki, onlar mantık ve matematiğin gerekçeliliklerinin kaynağına dair tartışmalarını, bu alanların doğa bilimleri ile olan ilişkileri ve yine bu alanlardaki metodoloji konularını da dikkate alarak, mümkün olduğunca geniş bir şekilde yapmıştır. Ancak bu yaklaşımı dikkate değer kılan daha önemli bir unsur, söz konusu yaklaşımın ya modern mantığın öncülüğünü yapan (örneğin, Frege, Russell, vb.) ya da bu öncüler ile önemli boyutta akademik iletişim/yakınlık içinde bulunup modern mantığın gelişim sürecini en yakından takip eden ve hatta bu sürece katkıda bulunmaya çalışan düşünürler (Wittgenstein, mantıksal olgucular) tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Analitik yaklaşım, yalnızca bu nedenden dolayı dahi olsa dikkate alınmayı hak etmektedir.

Diğer taraftan şunu tespit etmek mümkündür ki, analitik yaklaşımı güçlü kılan bu unsur onun bazı sıkıntılı boyutlarına da kaynaklık etmektedir. Şöyle ki analitik yaklaşım, mantık ve matematik dünyasının süratli bir dönüşüm geçirmekte olduğu, sürekli yeni mantık ve matematik yapma biçimlerinin ortaya koyulduğu, neyin mantık ve neyin matematik olduğuna dair kavrayışın da süratli şekilde değiştiği bir dönemde gelişmiştir ve geliştiricileri bu süreçlerin ya doğrudan içinde ya da çok yakınında olmuştur. Bu nedenle analitik yaklaşımı savunan düşünürlerin “mantık” ve “matematik” terimlerinden anladıklarında dahi ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Frege ve Russell’ın mantık ve matematik terimlerinden anladığı ile Wittgenstein’in anladığı arasında ve Wittgenstein’in bu terimlerden anladığı ile Carnap’ın anladığı arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır (Ferreiros 2001’de de bu konuya dair önemli bir incelemeye ulaşılabilir). Ancak bundan daha da mühim bir sıkıntı şudur ki bu düşünürlerin ciddi kavrayış farklılıkları içinde olduğu şey yalnızca “mantık ve “matematik” terimleri değil, aynı zamanda “analitik” terimi, yani analitikliğin bizzat kendisidir. Bu nokta daha açık şekilde şöyle ifade edilebilir: Kuramsal faaliyetlerimizin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, bu bütün içinde kendine özgü bir takım niteliklere sahip bir “analitik” bölümün var olduğunu ve mantık ile matematiğe dair soruşturmaların bu bölüme denk düştüğünü ileri süren bu düşünürler, mevzubahis “analitik” bölümü tanımlayan negatif karakter konusunda genel olarak uzlaşmış olsa da (dünyadaki olgu durumları ile bir temsil ilişkisi içinde olmama), bu bölümü tanımlayan pozitif karakter konusunda tam bir uzlaşım içinde görünmemektedir. Bu durumun bir sonucu olarak analitik yaklaşımı geliştiren düşünürler daha önceden de özetlendiği gibi birbirinden bağımsız pek çok analitiklik tanımı ileri sürmüştür. Hatta Carnap’ta olduğu gibi tek tek düşünürlerin entelektüel gelişimleri içinde dahi birden çok analitiklik tanımı ileri sürdüklerini gözlemleyebiliyoruz.

Bu noktaya dair yukarıda genel olarak listelenen analitiklik (*analitik 1, 2, 3, 4*) tanımları akla getirilebilir. Bu tanımlar, her ne kadar bu çalışmada mümkün olduğunca açık şekilde formüle edilmeye çalışılmış olsa da, esasta “mantiken doğru”, “dil kuruluğu gereğı doğru”, “anlam gereğı doğru”, “sözcüklerin kullanımından dolayı doğru” gibi daha muğlak ve örtük şekilde ifade edilmiş bir takım kavrayışları ima eder. Dahası, bu tanımlar ilk bakışta aynı kavrayışın farklı ifade biçimleriymiş gibi görünse de, böylece birbirleriyle belirli bir uyum içindeymiş gibi görünse de, dikkatli bir epistemolojik analizden sonra bu tanımların aslında birbirlerinden farklı özellikleri vurguladıkları görülebilmektedir⁶¹.

Esasta bu nokta analitik yaklaşıma rakip bir yaklaşım olan ılımlı rasyonalizmin savunucularından Laurence Bonjour tarafından da bir eleştiri konusu yapılmıştır. Bonjour’a göre analitik yaklaşımı savunanlar, *a priori* gerekçeye sahip bütün yargıların analitik olduğu ve bu yargılara dair bir *a priori* gerekçeye sahip olmak için rasyonalistlerin anladığı anlamda gerçekliğin doğasına dair bir iç görü veya sezgiye ihtiyacımızın olmadığı şeklinde iki iddiayı savunur. Böylece analitik yaklaşımı savunan düşünürler için:

“(…) sorun, bu iki iddianın makul şekilde savunulabileceğı tek sesli bir analitiklik kavrayışı bulmaktır. Gerçekte, ılımlı deneyimciler yalnızca bir değil fakat birbirinden farklı ve apaçık şekilde eşdeğer olmayan pek çok analitiklik kavrayışı ortaya koymuş ve belirli bir vakitte o an bu iki tezden hangisini savunuyorlarsa ona göre bu çeşitli kavrayışlar arasında gayrimesru geçişler yapma eğilimde olmuştur (2005a: 103).

Böylece Bonjour, analitik yaklaşımın ortak bir analitiklik kavrayışında uzlaşmayıp, ileri sürülen çeşitli kavrayış biçimlerini, yerine ve zamanına göre özel maksatlı şekilde kullandıkları eleştirisini yapmıştır. Şimdi, Bonjour’un bu eleştirileri, ilgili bölümde daha geniş kapsamlı ele alınacaktır. Ancak şimdilik şunu not etmek gerekiyor ki, analitikliğin doğasına dair pek çok yaklaşım olması durumu yalnızca Bonjour gibi analitik yaklaşım dışından kişiler tarafından değil aynı zamanda Carnap gibi analitik yaklaşımın bizzat kendi içinden düşünürler tarafından da tespit edilmiştir. Hatırlanabileceğı gibi Carnap da, kendinden önceki analitiklik tanımlarını “mantık semantiğinin kuruluşundan önceki dönemlere denk gelen” ve “terk edilmesi gereken” anlayışlar

⁶¹ Bu noktaya dair (Lemos, 2007: 193-200)’de de çok iyi bir epistemolojik soruşturmaya erişilebilir. Lemos anılan çalışmada, analitikliğin doğasına dair ileri sürülen tanımlardan “mantiken doğru”, “sözcüklerin kullanımından dolayı doğru”, “anlamdan dolayı doğru”, “dil kurallarından dolayı doğru” gibi pek çok tanımın aslında birbirinden farklı yargıları analitik kıldığını, bu temelde bu tanımların temelde birbirleriyle uzlaşmayacak şekilde farklı olduğunu gösterdikten sonra şu sonuca ulaşmıştır: “*A priori* bilginin ve gerçekliliğin analitik olanla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı tartışmalı görünmektedir. (...) sıkıntının bir kısmı filozofların “analitik” ve “sentetik” terimlerini farklı anlamlarda kullanmasıdır” (Lemos, 2007: 200).

olarak görmüştü. Sonuç olarak analitik yaklaşımı savunanlar arasında mantık ve matematik ifadelerini neden empirik temelde gerekçeli kabul edemeyeceğimize dair bir uzlaşım olsa da neden *a priori* temelde gerekçeli kabul edebileceğimize dair bir uzlaşım bulunmamaktadır.

Diğer taraftan her ne kadar ciddi yaklaşım farklılıklarına sahip olsalar da, analitik yaklaşımı savunanların çeşitli yönlerden ulaşmaya çalıştığı ortak bir fikrin var olabileceğinden bahsetmek gerekiyor. Bu fikre göre mantık ve matematiğe ait ifadelerin de dahil olduğu analitik ifadeler sınıfı, doğruluğunu görmek için, bu ifadenin kurulduğu dili bilmekten başka hiçbir şeye gerek olmayan ifadelerdir. Böylece bu ifadelerin doğruluğunu görmek için, Carnap'ın sıkça kullandığı terimlerle ifade edilirse, dil-dışı, dil-ötesi unsurlara dair empirik bir soruşturmaya gerek yoktur. Dil-içi unsurları (dilin semantik ve sentaktik kuralları, sözcüklerin anlamları vb.) bilmek bu ifadelerin doğruluğunu görmek için yeterlidir. Dahası onların doğruluğunu görmek için dil-öncesi veya dil-dışı bir sezgiye de gerek yoktur. Çünkü hatırlanabileceği üzere Wittgenstein'in de ifade ettiği gibi, bu ifadelerin doğru olduğunu görmek için gerekli olan görüyü/sezgiyi "dil zaten sağlar".

Peki, neden? Analitik yaklaşımı savunan düşünürlerden özellikle Wittgenstein, mantıksal olgucular ve Rudolf Carnap'a göre mantıksal ve matematiksel sonuç ilişkisi dil içinde kurulan bir ilişki türüdür. Diğer bir deyişle, bir önermenin (örneğin bir bilimsel hipotezin) başka bir önermenin veya bir önermeler kümesinin (örneğin bir bilimsel kuramın) mantıksal veya matematiksel sonucu olup olmadığını belirleyen unsurlar, bu önermelerin ifade edilmiş olduğu dil içinde gömülüdür. Analitik çözüm önerisine göre mantık ve matematik ifadelerinin doğruluğunu empirik temelde göremememizin nedeni de buna dayanır. Sentetik önermelerden farklı olarak analitik ifadeler bir dil içinde kurulu olan mantıksal ve matematiksel sonuç ilişkisini yansıtır, dünyadaki olgu durumlarını değil. Analitik çözüm içinde her ne kadar çeşitli yaklaşımlar olsa da ulaşılmaya çalışılan temel informel fikir budur.

Burada şunu belirtmek gerekiyor ki, mantık ve matematik terimlerinden iki yargı arasındaki mantıksal ve matematiksel karakterli çıkarımlı bağı anladığımız zaman, ki Wittgenstein, mantıksal olgucular ve Carnap'ın konuya bakışı bu şekildedir, bu çıkarımlı bağı en başta dil içinde kurulduğu tezi kolayca kabul edilebilir ve makul bir tez görülebilir. Ancak burada şunu sorgulamak gerekiyor: Mantık ve matematiğe ait ifadeleri, analitik yaklaşımı savunan düşünürlerin kavradığı şekilde, bir dil içinde kurulan çıkarım bağlarını karakterize eden ifadeler olarak kavrasak dahi, bu durum onların doğruluğunu nihai olarak dilsel doğruluk, yani empirik/olgusal olmayan doğruluk olarak kabul etmeyi getirir mi?

Esasta bu nokta analitik yaklaşıma rakip bir yaklaşım olan natüralist yaklaşımın öncüsü Quine'ın da dikkatini çekmiş ve Quine analitik yaklaşıma bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerden en merkezi olanına göre, mantık ve matematiğe ait ifadeler empirik sınıma analitik yaklaşımı savunanların ileri sürdüğü kadar kapalı değildir. Çünkü analitik geleneğin, *analitik* kabul ettiği mantık ve matematiğe ait ifadelerinin, her ne kadar tek başlarına olmasa da, geleneğin *sentetik* kabul ettiği doğa bilimleri önermeleriyle birlikte bir bütün olarak empirik sınıma tabii tutulabilme imkanı bulunmaktadır. Bu durumun en temel örneğine, dünyada belirli bir zamanda belirli bir durumun olacağına dair öngörülerimizi, yani bilimsel hipotezlerimizi sınarken karşılarız. Quine'a göre eğer geçmiş varsayımlarımızdan türettiğimiz dünyaya dair bir hipotezi sınıyorsak ve bu hipotezi türetmemizi sağlayan geçmiş varsayımlarımız arasında mantıksal ve matematiksel varsayımlar da bulunuyorsa, bu hipotezi empirik yolla sınarken, bu hipoteze ulaşmamızı sağlayan mantıksal ve matematik varsayımların da arka planda empirik sınıma tabii tutulduğunu düşünebiliriz. Şimdi, Quine'ın analitik geleneğe karşı yapmış olduğu bu itirazı ve konuya kendi yaklaşımı ilgili bölümde geniş şekilde incelenecektir. Ancak şimdilik şuna işaret etmek gerekiyor: Eğer Quine eğer bu itirazında haklı olsaydı, mantıksal ve matematiksel sonuç ilişkisinin dil içinde kurulduğunu kabul etsek bile, en azından söz konusu dil seçiminde empirik sınımanın kısmen veya tamamen bir rolü olabileceği ihtimalinden bahsedebilir miydik?

Esasta böyle bir ihtimal analitik yaklaşıma mensup düşünürlerin neredeyse tamamının gözden kaçırdığı bir ihtimaldir. Çünkü bu düşünürler mantığa ve matematiğe ait ifadelerin doğru ise zorunlu doğru olduğunu düşünmüştür. Böylece bu ifadeler eğer doğru ise bu ifadelerin yanlış olduğunun bir gün herhangi bir yolla görülmesi diye bir olasılıktan söz edilemez, kaldı ki bu yol empirik yol olsun. Bu fikir ise analitik yaklaşımdan düşünürlerin çoğunu tek mantıkçı anlayışa götürmüştür. Bu nedenle bu düşünürlerin neredeyse tamamı, *dil seçiminin temeli* konusunu da bir sorun olarak görmemiştir. Yine de bu konuda Carnap analitik gelenekte bir istisna olarak göze çarpmaktadır: Hatırlanabileceği gibi analitik yaklaşım içinde dil seçimi konusunu bir sorun olarak gören tek düşünür, sentaksta hoşgörü ilkesi temelinde bir *doğru mantıktan* söz edilemeyeceği, birbirine rakip mantık ve matematik kalkülüslerinin mümkün olup bu kalkülüslerden hepsinin kendine göre avantajları ve dezavantajları olduğu değerlendirmesinde bulunan Rudolf Carnap'tır. Bu temelde Carnap mantık ve matematik ifadelerini, yani analitik ifadeleri, bilimin bütününde çıkarım yapmayı sağlayan araç gereçler olarak gördüğü için, söz konusu dil seçimi sorununu bir teknik beklentileri karşılama, araçsal etkinliği veya kullanışlılığı görme gibi *pragmatik* bir sorun olarak görmüştü. Peki, Carnap dil seçimini meselesinde Quine'ın bahsetmiş olduğu türden bir

empirik sınamanın mümkün olup olmadığı hakkında ne düşünürdü? Quine'in eleştirisinden haberdar olan Carnap bu ihtimal karşısında şöyle yanıt vermiştir:

“(…) açıklamaya çalıştığım analitik ifade kavramı, tam olarak “ne olursa olsun doğru kabul edilen” biçiminde nitelendirilemez. Öncelikle deneyimle çatışma durumunda yapılan düzenlemenin iki farklı türü arasında ayırım yapmalıyım ki bunlardan biri dilde değişirken, diğeri [dilde] belirlenmemiş (yani doğruluk değeri dilin kuralları, yani mantığın, matematiğin ve fiziğin postülalarınınca belirlenmemiş) bir ifadenin değişmesi veya bu ifadeye bir doğruluk değeri eklenmesi biçiminde olur. Birinci türdeki bir değişim, radikal bir dönüşüm, bazen bir devrim teşkil eder ve yalnızca bilimin gelişiminde tarihsel olarak belirleyici noktalarda ortaya çıkar” (1963b: 921).

Böylece Quine'in eleştirisi sonucunda Carnap, Quine'a katılarak, bilimde kullandığımız fiziksel dili oluşturan parçalardan mantıksal ve matematik postülaların, deneyim sonucunda terk edilmesi ve dönüşmesi ihtimaline açık kapı bırakıyormuş gibi görünüyor, her ne kadar bu dönüşüm çok büyük bir dönüşüm olup her zaman gözlemlenebilecek bir dönüşüm olmasa da. Ancak Carnap, 1963 yılı gibi kendi entelektüel gelişiminin geç bir döneminde yaptığı bu açıklamalarda dahi, mevcut mantıksal ve matematiksel ilkelerin yerine koyulacak yeni ilkelerin seçiminde deneyimin bir rol oynayıp oynamayacağı konusunda bir görüş bildirmemektedir. Diğer bir deyişle, mantık ve matematiğimizin temeline koyacağımız postülalarımızın seçiminde ve onları savunmanın temelinde, diğer bir deyişle onların epistemik gerekçelendirilmesinde, bilimde basitlik veya güvenlik gibi bir takım teknik beklentileri sağlayıp sağlamadıkları, kullanışlı olup olmadıkları gibi bir takım pragmatik hassasiyetlerin göz önünde bulundurulması gerektiği fikrini saklı tutmuş görünmektedir. Diğer bir deyişle, entelektüel gelişiminin geç döneminde dahi Carnap'a göre iyi bir mantık ve matematik sistemi, empirik olarak doğru değil, teknik beklentileri karşılamak anlamında kullanışlı bir sistemdir.

Bölümü bitirmeden önce mantığın ve matematiğin gerekçeliliği sorununa dair analitik çözümün bazı olumlu ve olumsuz niteliklerine işaret etmenin faydası bulunuyor. Öncelikle bizi gerek mantığımızın ve gerek matematiğimizin epistemolojik temellerini sorgulamaya götüren belki de en temel motivasyon, kendimize ve içinde yaşadığımız dünyaya dair bilgi edinme sürecimizde, yani bilimimizin bütünü içinde bunların yeri doldurulamaz bir uygulama alanı bulmasıdır. Dolayısıyla mantığımıza ve matematiğimize ne kadar güvenebileceğimiz, en iyi mantık ve matematik kuramlarımızı hangi temelde belirleyebileceğimiz ve onları hangi temelde ve nasıl savunabileceğimiz gibi sorulara dair epistemolojik sorgulamalar, bu alanların bilimin bütünündeki konumu ve işlevi gibi sorunlar göz önünde bulundurulmadan sürdürüldüğünde kısır, üreticilikten

ve tatmin edicilikten uzak bir sorgulamaya dönüşür. Analitik yaklaşıma mensup düşünürler ise yalnızca bu alanların bilimdeki konumu, diğer bilimlerle ilişkileri, bilimdeki işlevleri gibi sorunlara yanıt aramamış, aynı zamanda bu alanlara ait ifadelerin doğası ve onların hangi epistemik normlar temelinde sınanması gerektiği, bu alanlardaki metodolojinin nasıl olması gerektiği gibi sorunlara da çözümler arayarak bir çözüm ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan analitik çözüm önerisi, çağdaş felsefede karşılaşılabileceğimiz en geniş kapsamlı çözüm önerilerinden biridir.

Dahası, bu çözüm soruna dair makul bir yanıt da sunmaktadır. Gerçekten de mantık ve matematiğe ait bir ifadenin doğruluğu, bu ifadeleri oluşturan “ve”, “veya”, “eğer, öyle ise”, “yedi”, “on iki”, “küme”, “negatif sayı” gibi kavramları nasıl tanımladığımızla doğrudan ilgilidir. Dahası, mantık ve matematik bilimlerini sürdürenler en temelde mantıkçılar ve matematikçilerdir ve mantıkçılar ile matematikçilerin çoğu çalışmalarını temelde biçimsel diller ve kalkülüsler üzerinden sürdürme eğilimindedir: Mantıkta önermeler mantığı kalkülüsü, çeşitli birinci seviye mantık kalkülüsleri ve çeşitli standart mantıktan sapan mantık sistemleri (İng. *deviant logics*) ile matematikte pek çok biçimsel aksiyomatik sayı ve küme kuramı sistemleri bunlardan bazılarıdır. Bu kalkülüsler ise nihai olarak sistem için tanımlar, çıkarım kuralları, aksiyomlar gibi çeşitli semantik ve sentaktik alt sistemlerden oluşan *diller*dir. Dolayısıyla bugün mantığa ve matematiğe ait bir ifadeyi savunmak, bu kalkülüslerin/dillerin ya semantik ya da sentaktik sonucu olan bir şeyi savunmaktır. Böylece uygulamalı olmayan, yani saf-mantık ve saf-matematik açısından konuya yaklaşırsa, bir mantık ve matematik ifadesini bilmek veya en azından böyle bir ifadeye inanmak, gerçekten de yalnızca bir dilsel doğruya inanmaktır. Dolayısıyla analitik yaklaşıma mensup düşünürler, mantıkçıların ve matematikçilerin genel çalışma eğilimine uygun bir yaklaşım geliştirmiştir ki bu özellikleri mantık ve matematik dünyasına akademik olarak çok yakın olmaları ile doğrudan ilgilidir. Bu analitik yaklaşımın en değerli özelliğidir.

Dahası analitik gelenek, en azından Rudolf Carnap’ın eliyle, saf-mantık ve saf-aritmetik alanında çalışmalarını sürdüren kişilerin en iyi kalkülüslerini hangi temelde savunabileceği veya epistemik olarak gerekçelendirebileceğine dair çözüm de sunabilmiştir. Bu çözüme göre birbirine rakip kalkülüsler ortaya çıktığında yapılacak şey, bu kalkülüslerin kullanılabilirliğini inceleme, doğa biliminde uygulama alanı bulabilip bulamayacağını sorgulama ve çıkarımlarda basitlik, çelişkilerle karşılaşmamak anlamında güvenlik sağlama gibi bir takım teknik beklentileri sağlayıp sağlamadığını sınamaktır. Bu çözüm elbette dar görünebilir. Örneğin Carnap’ın ileri sürdüğü bu hedef normlar kümesine, bu alanlarda yapılan çalışmalara yönelik kapsayıcı olma, bu alanların çeşitli alt alanlarında yapılan çalışmaları toparlayıcı nitelikte olma gibi bir takım normlar da

eklenebilir. Ancak Carnap'ın konuya bakışı incelendiğinde bu sorun kesinlikle empirik bir sorun değildir.

Diğer taraftan mantığın ve matematiğin epistemik temelinin empirik olup olmamasına dair sorun, esasta bu saf-mantık ve saf-matematiğe ait ifadelerin (yani en basitinden en karmaşığına kadar teoremlerin, kuramların, sistemlerin, vb.) doğa bilimlerine uygulandığında ortaya çıkmaktadır. Biz elbette standart aritmetiğe dair tanımları ve kuralları, özetle standart aritmetiğe dair dili bildiğimizde yedi ile beşin toplamının on iki ettiğini görebiliriz. Benzer şekilde önermeler mantığının semantik alt sistemini bildiğimizde *modus ponendo ponens* veya mantıksal dağılıma kurallarının geçerli akıl yürütmeler olduğunu biliriz. Ancak burada esas sorun bu ifadeleri doğa bilimlerine uyguladığımızda, en basit şekliyle “elimde yedi elma var” ve “elimde beş elma daha var” gibi başka bir ifadeden “elimde on iki elma var” şeklinde bir çıkarım yaptığımızda, bu matematiksel çıkarımı yapmamızı sağlayan matematik teoreminin hala yalnızca bir “dil doğrusu” olarak kalıp kalmadığıdır. Ünlü mantıkçı Lukasiewicz de Carnap'a yönelik bir eleştiri yazısında bu sorunu çok açıkça ifade etmiştir:

Öyle sanıyorum ki Carnap'ın belirli nesnel sorunları dil sorunlarına indirgemeye çalışması, *a priori* bilimleri ve bunların gerçeklik üzerine araştırmalardaki rollerini yanlış yorumlamasından kaynaklanmakta. (...) Carnap Wittgenstein ile birlikte *a priori* önermelerin gerçeklik hakkında bir şey sunmadığına inanmaktadır. (...) Benim *a priori* disiplinler ve onların gerçeklik üzerine araştırmalardaki rolü hakkındaki yorumum ise farklı. Bugün biliyoruz ki, yalnızca farklı geometri sistemleri değil fakat aynı zamanda farklı mantık sistemleri bulunmaktadır ve bunların birbirlerine dönüştürülemez gibi de bir özelliği bulunmaktadır. Benim kanaatimce, nasıl tek ve yalnızca tek geometri sistemi gerçekse, aynı şekilde bu mantık sistemlerinden teki ve yalnızca teki gerçek dünyada geçerlidir, yani gerçektir. Bugün bunun hangisi olduğunu elbette bilmiyoruz ancak hiç şüphem yok ki bir zaman gelecek, empirik araştırmalar gerçekte Öklidçi mi yoksa Öklidçi olmayan bir uzayın mı olduğunu veya olgular arasındaki ilişkilerin iki değerli bir mantığa mı yoksa çok değerli mantıklardan birine mi tekabül ettiğini gösterecektir. *Bütün a priori sistemler gerçekliğe uygulandıklarından itibaren, tıpkı fizik hipotezleri gibi, olgular tarafından doğrulanan doğa bilimi hipotezlerine dönüşür* (Lukasiewicz, 1970: 233; italik vurgu bana aittir).

Şimdi, Carnap'ın anladığı anlamda mantık elbette “olgular arasındaki ilişkileri” açığa çıkarmaya çalışan bir çaba değildi. Carnap mantık ve matematikten, kuram ile delil arasındaki çıkarımlı ilişkiyi anlıyordu. Bu anlamda Carnap ile Lukasiewicz'in mantık terimini yorumlamalarında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Ek olarak kendi zamanında birden çok mantık sistemi olduğunu Rudolf Carnap da biliyordu ve hatta daha fazlasının da ortaya koyulabilmesine dair herhangi bir felsefi engel olmaması için hatırlanabileceği gibi hoşgörü ilkesini öne sürmüştü.

Dahası bunların birbirlerine karşı üstün yönlerini karşılıklı olarak değerlendirebilmek için hatırlanabileceği gibi bir takım normlar da ileri sürmüştü. Diğer taraftan Lukaszewicz'in gösterdiği önemli bir durum bulunmaktadır: Birbirine rakip mantık ve matematik sistemlerinin değerlendirilmesinde ve en iyi kuramların seçilmesinde doğa bilimlerinde empirik başarı normunun hiç mi yeri yoktur? İşte Rudolf Carnap da dahil olmak üzere analitik yaklaşıma mensup düşünürlerin herhangi bir ciddi argüman geliştirmediği asıl sorun budur.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ TEMELCİ YAKLAŞIMLAR: İLİMLİ RASYONALİZM

Bir önceki bölümde matematiğin ve mantığın önermelerinin epistemik temeline ilişkin çağdaş temelci yaklaşımın analitik kanadı incelendi. Bu kanadı oluşturan düşünürler çoğunlukla matematiğin ve mantığın önermelerini, analitik önermeler olarak değerlendirerek temellendirmeye çalışmıştır. Öyle ki bu düşünürler belki mümkün olsaydı tümevarımlı akıl yürütme biçiminin de analitik olduğunu ileri sürerek bilimi temellendirmeye çalışırdı.

Analitik yaklaşım özellikle Wittgenstein ve mantıksal pozitivizmin eliyle, 20. yüzyıl felsefesinin ilk yarısının epistemolojik tartışmalarında önemli bir konumdaydı. Hatta öyle ki, Gutting'in tespitiyle, bu dönemin "felsefi ajandasını" belirlemiştir denilebilir (2009: 12). Bu etkinin önemli bir sonucu olarak çağdaş felsefede uzun bir dönem boyunca, rasyonalistlerin *a priori* görüşler veya rasyonel sezgilere verdiği epistemolojik role ve sentetik *a priori* yargıların varlığına ilişkin büyük bir şüphe olmuştur.

Diğer taraftan 20. yüzyılın sonuna doğru felsefede rasyonalizme karşı yeniden doğan bir sistematik ilgiden söz edilebilir ve bu ilgi kendini felsefe dünyasına *ılımlı rasyonalizm* olarak tanıtır. İlimli rasyonalizm, klasik rasyonalizmin *a priori* görüşlere veya sezgilere verdiği epistemolojik rolü kabul etme noktasında rasyonalisttir. Ancak bu görüşlerin yanılmaz niteliği ile bilginin oluşumundaki kılavuzluğunun şüphe edilemezliği konularında klasik rasyonalizme ters düşerek daha ılımlı bir yol izler.

Bir epistemolojik proje olarak ılımlı rasyonalizm, paradigmatik ve önemli bir düşünürün bireysel çabalarının ürünü olmaktan öte pek çok düşünürün ortaklaşa katkı sağladığı bir yaklaşım oldu. Bu nedenle bu yaklaşım *a priori* gerekçelendirme konusuna ilişkin çağdaş tartışmalarda savunulan başlıca yaklaşım tarzlarından biri haline geldi ve böylece günümüzde olumlu ve olumsuz nitelikli oldukça fazla ilgiyi üzerine çekti. Bu göz ardı edilemez durumun sonucunda *a priori* gerekçeliliği matematik ve mantık önermeleri kapsamında konu edinen böyle bir çalışmada ılımlı rasyonalistlerin konuya ilişkin getirdiği çözümleri incelemek kaçınılmazdır.

Bu temelde bu bölümde ılımlı rasyonalizmin günümüzdeki üç temel savunucusu olan Laurence Bonjour, George Bealer ve Christopher Peacocke'un gerekçelendirmenin ve bilginin kaynağı sorununa ilişkin rasyonalist nitelikli çözüm önerileri ve bu çözümleri mantık ve matematik yargılarının gerekçeliliği sorununa nasıl uyguladıkları incelenecektir.

2.1. Laurence Bonjour ve İlimli Rasyonalizm

Laurence Bonjour 20. yüzyılda klasik epistemoloji sorunlarına en geniş ve bütünlüklü çözümler üreten filozoflardan biri oldu. Onun çözüm üretmeye çalıştığı epistemolojik sorunlar arasında gerekçeliliğin ve bilginin kaynağı, bilginin yapısı, epistemik gerekçeliliği sağlayan unsurların bilen öznenin bilişsel çerçevesine içsel ya da dışsal olup olmadığı gibi sorunlar yer almaktadır. Dahası bu tartışmaların hepsinde Bonjour, tartışmaların önemli bir tarafı konumunda olmuştur.

Gerekçelendirmenin yapısı sorunu etrafında Bonjour'un görüşleri incelendiğinde onun görüşlerinin önemli bir özelliği bulunmaktadır. Bilgi felsefesi tarihi boyunca filozofların çoğunlukla bilginin her türünü tek bir model etrafında ele aldığını ve bu modelin çoğunlukla temelci model olduğunu görmekteyiz. Bonjour ise bilginin bütün türlerini tek bir modele uyacak şekilde açıklamaya çalışmamıştır. Bonjour uzun bir süre empirik bilgiyi bağdaşımçı gerekçelendirme kuramı etrafında incelerken *a priori* bilgiyi temelci gerekçelendirme kuramına uyacak şekilde incelemiştir.

Bu yöndeki ilk ve en önemli çalışması *Empirik Bilginin Yapısı* (1985) adlı yapıtıdır. Bonjour'u bu yapıtı yazmaya götüren ana motivasyon *empirik bilginin temel sorunu* olarak değerlendirdiği ve okuduğunuz bu çalışmanın giriş bölümünde de incelenen *sonsuz gerileme* sorunudur. Bonjour'un söz konusu yapıtta savunduğu ana iddialardan birine göre empirik gerekçelendirmenin ve bilginin yapısı bağdaşımçı gerekçelendirme kuramının ileri sürdüğü şekilde anlaşılırsa sonsuz gerileme sorunu ortadan kalkar. Bu temel iddia çerçevesinde Bonjour yapıtında hem epistemik olarak içselci hem de bağdaşımçı bir gerekçelendirme kuramı ortaya koyar. Teknik ayrıntılar bir kenara bırakılırsa bu kuram kısaca şu şekilde analiz edilebilir:

- \bar{O} öznesinin p empirik inancı gerekçelidir \Rightarrow_{tmm} (1) \bar{O} 'nün p inancı diğer inançlarıyla bağdaşım içindeyse ve (2) \bar{O} öznesi de p inancının diğer inançlarıyla bağdaşım içinde olduğunu görüyorsa.

Burada kolayca görülebileceği gibi sıralanan iki gerek şarttan birincisi bağdaşımçı şartken ikincisi içselci şarttır. Bonjour böyle bir gerekçelendirme kuramı etrafında sonsuz gerileme sorununun çözülebileceği iddiasını savunmaya geçmeden önce yapıtta bağdaşım kavramının işlem tanımını, yani bir inanç sisteminin bağdaşık olmasının gerek ve yeter şartlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yönde Bonjour bir inanç sisteminin bağdaşık olması için beş gerek şart sıralar (1985: 93-99) ve bu şartlardan birincisi bu inanç sistemindeki her inancın birbirleriyle mantıksal olarak tutarlı olmasıdır (1985: 95). Bonjour'a göre iki farklı inancın birbirleriyle mantıksal olarak tutarlı

olup olmadığını *görmek* ise *a priori* karakterli bir bilgiyi gerektirir (1985: 193). Bu şu açıdan önemli bir noktadır: Eğer bizim empirik inanç sistemimizdeki tekil bir yargıyı gerekçeli kılan unsur bu inancın inanç sistemimizdeki diğer inançlarımızla bağdaşım içinde olmasıysa ve bu bağdaşımın sağlanıp sağlanmadığını görmek kısmen *a priori* karakterliyse (çünkü inançlarımızın birbirleriyle bağdaştığını görmek onların tutarlı olduğunu da görmeyi gerektirir) buradan empirik bilgiyi gerekçeli kılan bazı *a priori* unsurların var olduğu sonucu ortaya çıkar.

Dahası Bonjour'un yapıttaki a priorist tavrı bununla da sınırlı kalmamıştır. Bonjour'un söz konusu yapıttaki ikinci temel iddiasına göre empirik inançları gerekçeli kılan unsurların üst-gerekçesi de *a prioridir*. Kendisinin de ifadesiyle "(...) bu yapıttaki bir ana sav empirik bilginin gerekçeliliğinin standartları kümesinin üst-gerekçeliliğinin, eğer onlar gerekçeliyse, nihai olarak a priori gerekçeli öncüllere dayandığıdır" (1985: 191). Ancak belki de 20. yüzyıl felsefesi özellikle analitik geleneğin etkisiyle *a priori* gerekçeliliğin rasyonalist yorumuna pek de olumlu yaklaşmadığından olacak, Bonjour yapıtın sonuna *a priori* gerekçeliliğin doğası hakkında küçük bir bölüm daha eklemiştir. Bonjour, yapıtın söz konusu bu küçük bölümünde kendisinin *ılımlı rasyonalizm* adını verdiği bir rasyonalizm savunusu yapar.

Bundan yıllar sonra ise Bonjour, kendisinin ılımlı rasyonalizm adını verdiği bu epistemolojik pozisyonu daha geniş kapsamlı savunmak için "*a priori* gerekçeliliğin rasyonalist bir yorumu" alt başlığını taşıyan *Saf Akıl Savunma* (1998) yapıtını yayınlar ve bu yapıtla kapsamlı bir rasyonalist felsefe ortaya koyar. Yapıt, yayınlanmasından sonra kısa sürede çağdaş felsefenin en ünlü rasyonalist epistemoloji savunularından biri haline gelir⁶². Bu bölümde Bonjour'un bu ılımlı rasyonalizm adını verdiği yaklaşım analiz edilecek ve ardından mantık ve matematik yargılarının epistemik temeli sorununa dair bu yaklaşımın nasıl bir çözüm sunduğu sorgulanacaktır.

2.1.1 A Priori Görülerin Doğası

Bonjour'un çeşitli yapıtlarındaki görüşlerine göre bilginin ve epistemik gerekçelendirmenin kaynağı sorununa ilişkin dört farklı yaklaşım bulunmaktadır: Birinci grup Bonjour'un ifadesiyle, *a priori* gerekçeliliğin hiçbir durumda mümkün olmadığını ileri sürüp böyle bir gerekçelendirmeye karşı radikal bir şüpheli tutum geliştiren *radikal deneyimcilerdir*. Bonjour bunların en spesifik

⁶² Sonraları Bonjour (1998) temel yapıtında ileri sürdüğü rasyonalist anlayışı "A Prioriyi Savunma" (2005a) başlıklı bir makaleyle kısaca yeniden özetlemiştir. Ancak anılan bu makale (1998) temel yapıtının yalnızca bir özeti değildir ve Bonjour'un bu konudaki temel yapıtı olan (1998) yapıtına gelen bazı eleştirilere de cevap veren bazı paragraflara sahiptir. Bu bakımdan bu bölümde Bonjour üzerine yapılan incelemeler hem daha güncel bir kaynak olduğu için hem de anılan bu özel paragraflardan dolayı çoğunlukla (2005a) yapıtını temel alacaktır.

örneği olarak Quine ve onun takipçisi natüralistleri örnek gösterir. İkinci grup, *a priori* gerekçeliliğin mümkün olduğunu fakat bu tür bir gerekçeliliğin rasyonalistlerin atfettiği türden bir epistemolojik öneme sahip olmadığını ileri süren *ılımlı deneyimcilerdir*. Bonjour söz konusu bu ılımlı deneyimcilere örnek olarak *a priori* gerekçeli yargıların yalnızca analitik yargılarla sınırlı olduğunu ileri süren analitik yaklaşımı gösterir⁶³. Üçüncü grup dünya ve gerçeklik hakkında *a priori* gerekçeli inançlara sahip olabileceğimizi ancak bu inançlarımızın *yanılmaz* karakterde olmadığını ve yeni (*a priori* veya empirik) deliller altında sarsılabilmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla bu inançlarımızın yeniden düzenlenebileceğini ileri süren *ılımlı rasyonalistlerdir*. Bonjour kendini bu gruptan biri olarak değerlendirir. Dördüncü grup ise gerçekliğe ilişkin *a priori* gerekçeli ve yanılmaz karakterli inançlara sahip olabileceğimizi ileri süren *klasik rasyonalistlerdir*.

Kendisini bir ılımlı rasyonalist olarak değerlendiren Bonjour *a priori* gerekçeliliği empirik temelli olmayan gerekçelilik olarak anlar. Bu bakımdan Bonjour'un anladığı anlamda *a priori* gerekçelilik kavramını anlamak için onun empirik temelli gerekçeliliğin kaynakları olarak neyi ileri sürdüğünü incelemek gerekiyor. Öncelikle Bonjour'un empirik gerekçeliliğin kaynağı olarak ileri sürdüğü *deneyim* kavramı oldukça geniş bir kavramdır. Şöyle ki ona göre beş duyu organı temelindeki deneyimlere ek olarak, bedenimize ilişkin ağrı, acı gibi kinestetik duyular da deneyim örnekleridir. Ancak Bonjour bununla kalmaz ve kişinin kendi bilişsel durumlarına ilişkin iç gözlemlerini de (İng. *introspection*) birer deneyim türü olarak değerlendirir. Öyle ki insanın kendi varlığına ilişkin inanç sahibi olmasına temel olan *cogito* durumu da Bonjour'a göre bir iç gözlem örneği olduğu için bir deneyim türüdür ve dolayısıyla bu türden bir inanç empirik karakterli olmaya daha yakındır. Kendisinin de belirttiği gibi "(...) temel olarak aynı durum, [iç gözlemlerle ulaşılan inançların empirik olarak gerekçeli olmaya daha yakın olması durumu] bazı özel düşünce ve duyuların varlığının iç gözlemsel farkındalığına dayandığı için, Kartezyen cogito tarafından sağlanan kişinin kendi varlığına olan inancının nedeni için de geçerlidir"(2005a: 99).

Bu temelde *a priori* gerekçelilik kavramına geri dönüldüğünde ise Bonjour'a göre *a priori* gerekçelilik bu çok geniş ölçüdeki deneyimsel kaynaklara hiçbir şekilde doğrudan veya (çıkarım yoluyla) dolaylı olarak dayanmayan bir gerekçelilik biçimidir. Ancak Bonjour'a göre *a priori* gerekçelilik tamamen negatif yönlü tanımlanabilecek bir kavram da değildir. Bu nedenle Bonjour

⁶³ Bonjour'un analitik yaklaşıma mensup düşünürleri *ılımlı deneyimci* saymasına neden olan şey, rasyonalistlerin deneyimcilerden farklı olarak *a priori* gerekçeliliğe verdiği önemde yatmaktadır. Söz konusu bu "rasyonalistlerin *a priori* gerekçeliliğe verdiği önem" şöyle ifade edilebilir: Bonjour'a göre "[r]asyonalizme göre *a priori* gerekçelilik zihin, gerçekliğin doğası ve yapısına ilişkin bir zorunlu olguyu doğrudan veya sezgisel olarak gördüğünde, anladığında veya kavradığında (...) ortaya çıkar"(Bonjour, 1998: 15-16). Ancak ılımlı deneyimcilere göre *a priori* gerekçeli yargılar gerçekliğin doğası ve yapısı hakkında bildirimde bulunmaz.

a priori gerekçeliliğin neye dayanmadığına ek olarak neye dayandığına ilişkin bir ölçüt de ileri sürer ve ona göre *a priori* gerekçelilik bilen öznenin rasyonel veya *a priori* görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Bonjour'a göre *a priori* gerekçelilik bilen öznenin bir önerme ile karşılaştığında ve bu önermeyi yeterince iyi anladığında, bu önermenin doğru olduğunu ve hatta doğru olmak zorunda olduğunu deneysel bir kaynağa başvurmadan *a priori* görüş yoluyla görmesi durumudur. Kendisinin de belirttiği gibi "(...) geleneksel görüş, ki bunun özünde doğru olduğuna inanıyorum, şudur ki en temel durumlarda bu [*a priori*] nedenler, ilgili iddianın doğruluğunun ve hatta zorunlu doğruluğunun doğrudan veya dolaylı olarak görülmesinin sonucudur" (2005a: 99). Bonjour'a göre bu türden görüşlerin belki de en önemli özelliği şudur ki "(...) *a priori* görüşler yalnızca [bir] iddianın doğru olduğunu ve hatta doğru olmak zorunda olduğunu göstermez ancak dahası, belirli bir seviyede, neden böyle olduğunu ve neden böyle olmak zorunda olduğunu da açık kılar". Bu nedenle bu tür görüşler aynı zamanda "şeylerin öz doğası ve ilgili türdeki durumlara" ve dolayısıyla "gerçekliğe" ilişkin bir görüş biçimidir (2005a: 99). Yani *O* gibi bir bilen özne *p* gibi bir önermenin doğru ve hatta zorunlu doğru olduğunu *a priori* olarak gördüğünde gördüğü şey yalnızca *p*'nin doğruluğu ve hatta zorunlu doğruluğu değil, aynı zamanda *p*'nin neden doğru olduğu ve hatta doğru olmak zorunda olduğudur.

Devam etmeden önce Bonjour'un *a priori* görüşler fikrine neden bu denli önem verdiği üzerine bazı notlar düşmenin faydası bulunuyor. Bonjour bir epistemik içselcidir ve bir içselci için gerekçelilik sorunu yalnızca bilen öznenin inançlarının güvenceliliği sorunu değil, aynı zamanda öznenin inançlarına güvence sağlayan unsurlarında da bizzat farkında olması sorunudur. Bu bakımdan çeşitli sonsuz gerileme argümanları içselci epistemoloji açısından çok ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bonjour da hatırlanabileceği gibi *Empirik Bilginin Yapısı* yapıtıdan beri sonsuz gerileme sorunuyla yüzleşmeye başlamıştır ve Bonjour'un sorun çözme stratejisine temel olan fikirlerinden biri şudur ki *a priori* gerekçeliliğin ve bu gerekçeliliğe kaynaklık eden *a priori* görüşlerin varlığının meşru kabul edilmesi, çeşitli sonsuz gerileme sorunlarını büyük ölçüde çözer. Çünkü Bonjour'un iddiasına göre *a priori* gerekçeliliğe kaynaklık eden *a priori* görüşlerin, empirik gerekçeliliğe kaynaklık eden empirik kaynaklara (duyu deneyimi, kinestetik gözlemler, içgözlem, vb.) göre önemli bir farkı bulunmaktadır: Empirik kaynaklar çoğunlukla bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duyarken *a priori* kaynaklar (örneğin *a priori* görüşler) bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duymazlar.

Bu noktada Bonjour'un bu tartışmalı epistemolojik tezi nasıl savunduğu sorgulanabilir. Bonjour'un yanıtı basitçe şu şekildedir: *A priori* görümler bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz; çünkü onlar önermesel veya doksatik karakterli değildir. Yani *a priori* görümlerin devreye girdiği durumlarda, örneğin bir bilen öznenin *p* gibi bir yargının doğru veya zorunlu olduğunu *görmesi* ile bilen öznenin belirli bir çıkarımda öncüllerin sonucu doğru kıldığını görmesi gibi durumlarda, bu görümlerin bizzat kendisi önermesel karakterli değildir. Bu noktayı anlamak için bir bilen öznenin şöyle bir inanca sahip olduğunu düşünelim: "Hiçbir yüzey belirli bir anda hem tamamen kırmızı hem de tamamen mavi olamaz". Bilen öznenin bu önermenin doğru ve hatta zorunlu olarak doğru olduğunu (ve dahası neden böyle olduğunu ve neden böyle olmak zorunda olduğunu) *a priori* görüşü yoluyla gördüğünü ve dolayısıyla bu inancın bilen özne tarafından *a priori* gerekçeli olduğunu varsayalım. Bonjour'a göre bu görünümün bizzat kendisi önermesel veya doksatik karakterli olmadığı için, önermesel veya doksatik bir üst-gerekçelendirmeye de ihtiyaç duymaz. Kendisinin de belirttiği gibi:

(...) bir *a priori* önerme bir defa anlaşıldığında, bu anlayışın bizzat kendisinin ötesinde bir şeye ve dolayısıyla önermenin doğru olmak zorunda olduğunu 'görmeye' veya (...) sezgisel olarak kavramaya yönelik daha ileri bir standarda ihtiyaç yoktur ve bu nedenle bu önermedeki inancın gerekçeli olması için daha fazla bir şeye ihtiyaç yoktur (Diğer taraftan zorunlu doğru olmadıkları için empirik önermeler açısından aynı durum söz konusu olamaz.) (1985: 210-211; 2005a: 100).

Dahası aynı durum belirtildiği gibi bilen öznenin yalnızca bir önermenin doğru olduğunu gördüğünde değil, aynı zamanda tümevarımlı veya tümdengelimli bir çıkarımın iyi bir çıkarım olup olmadığını *a priori* olarak gördüğünde de geçerlidir. Hatırlanabileceği bu çalışmanın giriş kısmında Lewis Carroll tarafından ortaya koyulan ve çıkarımlarımızın meşruluğuna ilişkin bir sonsuz gerileme argümanı incelenmişti. Bonjour'a göre bilen özne bir tümdengelimli veya tümevarımlı bir çıkarımın iyi bir çıkarım olduğunu bir defa *a priori* görüşü yoluyla gördüğünde, bu görünümün bizzat kendisi önermesel veya doksatik karakterli olmadığı için bu görünümün bir üst gerekçelendirmeye de ihtiyacı yoktur. Kendisinin de belirttiği gibi:

Buradaki, özünde Lewis Carroll tarafından uzun süre önce işaret edilen sorundur: En azından en temel bazı durumlarda (burada *modus ponens* ele alın), böyle bir çıkarımın meşruluğuna ilişkin önermesel görüşü devreye sokmak, sorun edilen çıkarımla ya bizzat aynı türde ya da bizzat özdeş bir çıkarımı gerektirdiğinden dolayı bir kısır gerilemeye yol açar. Bunun yerine ben ilgili mantıksal görünümün önermesel olmayan karakterli olacak şekilde, yani sonucun öncüllere onlardan çıkacak şekilde bağlandığının doğrudan kavranılması şeklinde yorumlanması gerektiğini öneriyorum (2005a: 100).

Sonuç olarak daha önce de belirtildiği gibi Bonjour'un *a priori* görüşlerin *a priori* gerekçeliliğe kaynaklık ettiği fikrine bu denli önem vermesinin temel bir nedeni, bu fikir kabul edildiğinde, klasik ve köklü epistemoloji sorunları olan çeşitli sonsuz gerileme sorunlarının (ki bu sorunlar içselciler için daha büyük öneme sahip sorunlardır) çözülebileceğini ve şüpheli tezlerin bu yolla alt edilebileceğini düşünmesidir.

A priori görüşlerin diğer bir önemli özelliğine gelindiğinde ise Bonjour bu özelliği şöyle ifade eder: Bonjour'a göre *a priori* görüşler *a priori* gerekçeliliğin genel bir standardı değildir. Yani Bonjour'a göre insan zihni tekil ve genel bir *a priori* görüş yeteneği veya mekanizmasına sahip olup bu yetenek bütün *a priori* gerekçeli yargılara epistemik kaynaklık etmez. Aksine insan zihni *a priori* gerekçeli her önerme için ve ek olarak insan aklının ürettiği her bir çıkarımın meşruluğu için birbirinden farklı *a priori* görüşler üretir. Kendisinin de ifade ettiği gibi:

(...) [r]asyonel veya *a priori* sezgisel kavrayışın *a priori* inançların gerekçeliliğine ilişkin genel bir ölçüt veya standart sağladığı veya oluşturduğunu varsaymak ölümcül bir hatadır. (...) [Sunacağım] Alternatif şudur ki her ileri sürülen temel *a priori* iddia, yani bu türden başka iddialardan türetilmemiş iddia, kendisi de üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan daha yüksek standartlara başvurmadan, nihai olarak kendi tekil esaslarına göre değerlendirilmelidir (1985: 210).

Bonjour aynı noktayı Michael Dewitt tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere karşı kaleme aldığı bir tartışma yazısında da şöyle ifade eder: “Rasyonalistlerin kavradığı şekliyle her tekil *a priori* gerekçelilik örneği, yalnızca onunla ilgili özel görüşe dayanır; böylece basitçe *a priori* görüşler üreten genel bir kurala gerek (...) yoktur” (2005b: 120).

Sonuç olarak Bonjour'un ılımlı rasyonalist felsefesinde *a priori* gerekçeliliğin kaynağı olan *a priori* görüşlerin özellikleri şu şekilde ifade edilebilecek başlıklar altında özetlenebilir:

1. *Rasyonalist unsur*: *A priori* görüşler yalnızca bazı inançların gerekçeliliğine kaynaklık etmez; onlar bu kaynaklık işleviyle birlikte “gerçekliğin doğası ve yapısı hakkında zorunlu” nitelikleri görmemize kaynaklık eder.

2. *İlmlilik unsuru*: *A priori* görüşler yanılmaz karakterli değildir ve onların gerekçeliliklerine kaynaklı ettiği inançlar yeni *a priori* veya *empirik* kaynaklı deliller temelinde düzeltmeye tabi tutulabilir.

3. *Atomistik unsur veya tekillik unsuru*: *A priori* görüş her *a priori* inanca gerekçelilik sağlayan tekil bir mekanizma, yeti veya kural değildir. İki farklı *a priori* inancın epistemik kaynağı aynı *a priori* görüş değildir. Her *a priori* inancın epistemik gerekçeliliğinin kaynağı ayrı ayrı *a priori* görüşlerdir.

4. *Önermesel olmama unsuru*: *A priori* görümler, her ne kadar belirli bir miktarda önermeler olarak ifade edilebilir durumda olsalar da temelde kendileri önerme niteliğine sahip değildir.

5. *Temelci unsur*: Atomistik unsur ve önermesel olmama unsurunun bir sonucu olarak *a priori* görümler bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duymaz. Onlar gerekçeliliklerine kaynaklık ettikleri *a priori* inançlara nihai temeli sağlar.

2.1.2 Rasyonalist Yorumun Savunusu

Yukarıda Bonjour'un *a priori* gerekçeliliğin bir rasyonalist yorumunu verdiği, yani bilen özne ile gerçeklik arasında deneyimsel olmayan epistemik bir bağ kurulabileceğini, rasyonel veya *a priori* görü/sezgi olarak adlandırılacak bu bağ yoluyla kişinin gerçekliğe dair bir iddianın doğru olduğunu nedenleriyle birlikte görebileceğini iddia ettiği görülmektedir. Hatta Bonjour bu görümlerin bir takım niteliklerini dahi sıralamaktadır. Ancak bu türden *a priori* görümlerin varlığı iddiası elbette hiçbir deneyimcinin kabul edebileceği bir iddia değil. Çünkü bir deneyimci, bir kişi ile gerçeklik arasında deneyim dışında hiçbir şekilde epistemik bir bağ kurulamayacağını savunur. Bu nedenle bir rasyonalist olarak Bonjour'un ileri sürdüğü türden deneyimden bağımsız görümlerin varlığına gerekçeler de sunması gereklidir. Bonjour ise bu rasyonalist pozisyonu savunmaya yönelik iki farklı savunma türü geliştirmiştir: Bunlardan birincisi (1) örnekler yoluyla savunma yoluyla, diğeri (2) diyalektik savunma biçimidir. Birinci türdeki savunma bazı özel örnekler üzerinden insan zihninin *a priori* görümler yoluyla "gerçekliğin doğası ve yapısı" hakkında *a priori* gerekçeli inançlara sahip olabileceğini göstermeye çalışırken ikinci türdeki savunma rasyonalist yorumu kabul etmemenin nihai olarak şüphecilikle sonuçlanacağını göstermeye çalışmaktadır. Şimdi, bu iki tür savunma iki farklı başlık altında incelenecektir.

2.1.2.1 Örnekler Üzerinden Savunma

Bonjour'un bu savunması daha önceden belirtildiği gibi bazı özel örnekler üzerinden insan zihninin "gerçekliğin doğası ve yapısı" hakkında *a priori* gerekçeli inançlara sahip olabileceğini göstermeye yönelik bir savunma biçimi. Bu çalışma temel olarak matematik ve mantık yargılarının epistemik temelini konu ettiği ve Bonjour'un kendisi, ileri sürdüğü örneklerin pek çoğunu bu alanlardan seçtiği için onun bu savunmasını özel olarak incelemekte yarar bulunuyor. Öncelikle aşağıdaki örnekleri inceleyelim:

1. $2 + 3 = 5$
2. Bütün küpler 12 adet kenara sahiptir.

3. P ve Q şeklindeki her önerme için, eğer P veya Q doğruysa ve P yanlırsa Q doğrudur.

Bu tür örneklere dair Bonjour'un açıklamaya gerek olmayacak şekilde açıkça ifade ettiği iddiası şudur ki:

(...) bu önermeleri anlayan ve her birinin üzerine dikkatlice düşünen herkes onların her mümkün dünyada ve durumda doğru olduğunu doğrudan (...) görür veya kavrar. Savunduğum ana rasyonalist sav şudur ki bu türden bir görme veya kavrama, diğer her şey eşitken, sorun edilen iddianın doğru olduğuna ilişkin iyi ve aslında karşı koyulamaz şekilde ilgi çekici nedenleri oluşturur (2005a: 100).

Peki, neden onları zorunlu olarak *a priori* gerekçeli kabul etmeliyiz? Onların gerekçeliliklerine ilişkin empirik deliller de ortaya koyulamaz mıydı? Bonjour'a göre bu elbette mümkündür. Ancak onun savunduğu noktayı anlamak için şuna işaret etmek gerekmektedir: Onun iddia ettiği şey bu tür yargılara empirik delil sağlanıp sağlanamayacağı değil, herhangi bir kişinin bu tür örneklerle karşılaştığında elinde hiçbir empirik delile sahip olmasa dahi bu önermelerin doğru olduğunu *a priori* olarak görebilmesidir. Bu temelde Bonjour, elimizde hiçbir empirik delil olmadığı halde bu tür yargı örnekleriyle karşılaştığımızda onların bize neden doğru, hatta mümkün bütün dünyalarda ve durumlarda doğru görüldüğünün hesabını tamamen empirik temelde verebilecek bir bilgi kuramının ortaya koyulabileceğinden duyduğu şüpheyi belirtir (2005a: 101).

Bu noktada yeni bir soru ortaya çıkıyor. Bonjour bu örneklere ilişkin elimizde hiçbir empirik delil olmasa dahi onların bize doğru görünmesini empirik temelde açıklayabilecek bir kuramın ortaya koyulabileceğinden şüphe ediyor; ancak insan bilişinin bu önermelerin doğru olduğunu nasıl gördüğünü, burada söz konusu görünün nasıl ortaya çıkıp kişiyi inancında *a priori* temelde haklı kıldığını ayrıntılarıyla sunabilecek bir açıklama ortaya koyulabilir mi? Belirtmek gerekiyor ki bu nokta Bonjour'un iddialı olduğu bir nokta değil: Bonjour'a göre rasyonel veya *a priori* görümlere ilişkin böyle ayrıntılı bir açıklamaya şuan için hiçbir şekilde yakın değiliz. Diğer taraftan Bonjour'a göre bu *görü* mekanizmasını ayrıntılı şekilde açıklayan bir "*a priori* görü" kuramına/açıklamasına yakın olmamız *a priori* görümlerin varlığını reddetmeyi de gerektirmez. Kendisinin ifadesiyle: "(...) her ne kadar benim veya tanıdığım hiçbir rasyonalist görüş böyle bir eleştirinin talep ettiği türde bir açıklamayı sağlamaya yaklaşmamış dahi olsa da buradan rasyonel görü fikrinin reddedilmesi gerektiği sonucunun açık bir şekilde çıktığını düşünmüyorum" (2001: 673)⁶⁴.

⁶⁴ Bu eleştiri Bonjour'a karşı Paul Boghossian tarafından "Çıkarım ve İçgörü" başlıklı çalışmasında yöneltilmişti (Boghossian, 2001: 635). Bonjour'un alıntılanan metni Boghossian'a yanıt olarak kaleme alınmıştır. Diğer taraftan Boghossian yanıtı ikna edici bulmayıp aynı eleştiriye yakın bir zamanda "Kör Uslamlama" adlı çalışmasında tekrarmıştı (Boghossian, 2008: 271-272).

2.1.2.2 Diyalektik Savunma

Bonjour'un rasyonel sezgi yoluyla kişi ile gerçeklik arasında deneyimsel olmayan, *a priori* bir bağın mümkün olduğunu savunmak için izlediği ikinci savunma stratejisi, kendisinin de diyalektik savunma olarak değerlendirdiği bir savunma biçimidir. Daha önce belirtildiği gibi bu savunma biçimi *a priori* gerekçeliliğe ilişkin rasyonalist yorumu kabul etmemenin nihai olarak şüphecilığe düşmekle sonuçlanacağını göstermeye çalışan bir stratejidir.

Bonjour bu iddiasını açıklamak için şöyle bir sağduyuya uygun temelden yola çıkıyor: Bazı inançlarımız doğrudan deneyimsel olarak gerekçelidir. Diğer bir deyişle deneyim bazı inançlarımıza herhangi bir çıkarım yoluyla olmadan doğrudan gerekçe sağlar. Hatta bazı inançlarımız bizzat deneyimimizin içeriğini bildirir. Diğer taraftan bazı inançlarımız gerekçesini deneyim temelinde bulmaktan daha uzaktır ve bu türden inançların gerekçeli sayılabilmesi için, bunlar ile doğrudan deneyimle gerekçelenen inançlar arasında mantıksal bir bağ olmalıdır. Bu tür örnekleri Bonjour şöyle listeler: (1) Gözlemlenmeyen geçmişe ilişkin inançlar, (2) şu an gözlemlenemeyen durumlara ilişkin inançlar, (3) geleceğe ilişkin inançlar, (4) doğa yasalarına ve benzeri genellemelere olan inançlar, (5) kuramsal bilimin betimlediği türden gözlemlenemeyen varlık ve süreçlere ilişkin inançlar (Bonjour, 2005a: 101-102). Şimdi bu türden inançlarımızın bilgi statüsü kazanabilmesi için bunların sonuç olduğu ve doğrudan deneyimsel delillerin öncül olduğu iyi bir çıkarıma ihtiyaç vardır. Örneğin p 'nin doğrudan deneyim yoluyla gerekçeli olmayan ve dolayısıyla Bonjour'un yukarıda beş madde halinde sıraladığı türdeki inanç sınıflarından herhangi birini örnekleyen bir inanç olduğunu varsayalım. K kümesinin ise deneyim yoluyla doğrudan gerekçeli inançlardan oluşan bir inanç kümesi olduğunu varsayalım. Şimdi analitik olarak ifade edilirse p 'nin şu durumda gerekçeli olduğu ileri sürülebilir:

- \bar{O} öznesinin p inancı gerekçelidir \Rightarrow_{tm} (1) K kümesindeki inançlar doğruysa, (2) \bar{O} öznesi p 'yi K kümesi temelinde gerekçelendiriyorsa ve (3) K kümesini oluşturan inançlar doğru iken p inancı da doğruysa.

Şimdi Bonjour bu noktada şunu ifade ediyor:

Eğer deneyim bu [yukarıda sıralanan beş] tür inançlara doğrudan değilse nasıl gerekçe sağlar? Bu soruya verilecek tek mümkün yanıt, öne sürebileceğim şekliyle, şudur ki deneyim bu kategorideki bir inancın doğru olmasına iyi bir nedeni ancak doğrudan deneyimsel gerekçelerin oluşturduğu bir inanç topluluğunun öncül ve odaklandığımız inancın da sonuç olduğu belirli bir şartlı önermeye inanmak için mantıksal olarak öncelikli iyi nedenlerimiz varsa sağlar; çünkü yalnızca böyle bir şey, deneyim ile deneyimin daha da doğrudan gerekçelendirmediği bir şeyin bağlantısını kurar (2005a: 102).

Okuyucu Bonjour'un bu görüşünü dikkatlice incelendiğinde görecektir ki aslında bu görüş yukarıda analitik tarzda ifade edilen tanıma, dördüncü bir şart olarak eklenebilecek ve şu şekilde ifade edilebilecek bir içselci şartın eklenmesini savunmaktan başka bir şey değildir:

(4) Ö öznesinin kendisi de K doğruysa p 'nin doğru olduğuna gerekçeli şekilde inanıyorsa.

Peki, Ö'nün " K doğruysa p doğrudur" inancı hangi temelde gerekçeli olabilir? Bonjour'a göre bilen öznenin bu şartlı önermenin doğruluğuna ilişkin görüşü ne doğrudan ne de dolaylı olarak empirik temelde olabilir. Böyle bir görüş "bütünüyle veya (başka bir şartlı önerme yoluyla) kısmen *a priori* karakterdedir" ve dahası burada böyle bir inancın epistemik kaynağının *a priori* karakterli olmadığını ileri sürmek, bu kaynak deneyimsel de olamayacağı için, "derin" bir şüpheciliğe götürür (Bonjour, 2005a: 102). Böylece Bonjour deneyimcileri şu ikilemde bırakmaya çalışmaktadır: Ya bu şartlı önermelere yalnızca *a priori* görüşlerin gerekçe sağlayabileceği kabul edilmelidir ya da şüpheciliğe düşülür.

Dahası Bonjour yalnızca doğrudan gözlemlenemeyen durumlara ilişkin inançlarımıza ilişkin yaptığımız çıkarımları konu eden bu argümanla kalmaz ve bunu genişleterek ikinci bir argüman daha ortaya koyar. Bu argümana göre yalnızca gözlemleyemediğimiz durumlara ilişkin inançlarımızı konu eden çıkarımlar değil, konusu ne olursa olsun insanoğlunun tümevarımlı veya tümdengelimli olması fark etmeden yaptığı her çıkarım, sonucu eğer *bilgi* statüsünde kabul edilecekse aslında (4) numaralı şartı gerektirir. Dolayısıyla çıkarımlarımızın iyi bir çıkarım olduğuna ilişkin inançlarımıza *a priori* görüşlerin *a priori* gerekçe sağladığını reddetmek, bir "entelektüel intihardır" (Bonjour, 2005a: 103).

Şimdi, kısaca görülebileceği gibi, Bonjour'un incelemekte olduğumuz rasyonalist epistemolojisi, çoğunlukla onun epistemik içselciliği tarafından motive edilen bir epistemolojidir. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Neden bu türden içselci taleplerin gerekli olduğunu kabul etmek zorundayız? Örneğin neden bilen öznenin herhangi bir çıkarımlı inancının bilgi statüsü kazanabilmesi için, bu öznenin bilgi sahip olmanın diğer şartlarına ek olarak (4) numaralı şartı da sağlaması gerektiğini düşünelim? Örneğin bir epistemik dışsalcı, kişinin çıkarımla ulaştığı bir inancının bilgi statüsü kazanabilmesi için K 'nin fiilen p 'yi doğru kılmasının yeterli olabileceğini ve kişinin kendisinin bu mantıksal gerektirme bağlantısının iyi bir bağlantı olduğuna ilişkin bir (*a priori* veya belki de empirik bir) görüşü sahip olmasına gerek olmadığını ileri süremez mi? Dahası doğal olarak böyle bir durumda dışsalcı haklı olsaydı Bonjour'un *a priori* görüşlere verdiği epistemolojik role gerek kalmayıp böylece onların rolünü reddetmenin de entelektüel

anlamda bir intihar olmadığı sonucuna ulaşamaz mı? Bu soruna yönelik olarak Bonjour öncelikle bu dışsalcı anlayışın bilim sürecinde gerçekçi olmadığını savunmuştur:

(...) kullandığımız özel kuralların doğruluğuna ilişkin, her ne kadar bu kuralları yeterince ayrıntılı olarak formüleştiremesek de, hiçbir görüşe sahip olmadığımız o kadar da açık mıdır? Yani bir bilim adamı tümevarımsal veya dışaçekimsel [İng. *abductive*] uslamla yapıldığında, uslamlamasının iyiliğine ilişkin hiçbir görüşe sahip olmayıp, basitçe kör bir şekilde uçup, yaptıklarının kendisini doğruluğa yönlendirdiğine dair hiçbir fikri olmadan kendisine (herhangi bir sebepten) doğal gelen şey neyse onu mu yapıyor? Ben şahsen bu resmi makul bulmuyorum (2005c: 116).

Dahası Bonjour'a göre böyle bir dışsalcı yaklaşımda ısrar etmek yalnızca gerçekçilikten uzak değildir, aynı zamanda şüphecilikle de sonuçlanır. Kendisinin ifadesiyle:

“(..)[çıkarımlarımızın iyi birer çıkarım olduğuna dair] bu türde inançların doğru olduğunu düşünmek için herhangi şekilde bir nedenimizin olmadığını kabul etmek ve bunu yaparken *bu nedenleri içermeyecek anlamda bir bilgi sahip olduğumuzda ısrar etmek* şüpheciliğin çok derin ve makul olmayan bir biçimini (...) oluşturur” (2005b: 102; italik vurgu bana aittir).

Sonuç olarak Bonjour'un bu “diyalektik” savunma biçimini oluşturan argümanlara göre *a priori* görüşlerin bazı inançlarımızın gerekçeliliklerine nasıl kaynak sağladığı, burada bilişsel mekanizmanın inancımızı doğruluğa doğru nasıl yönlendirdiği hakkında bir rasyonalist kurama hiçbir şekilde yakın olmasak da, bu görüşlerin epistemolojik rolünü reddetmek, hem bilimsel metodoloji düşünüldüğünde gerçekçi değildir hem de entelektüel anlamda bir intihar olup şüpheciliğe götürür.

2.1.3 İlimli ve Radikal Deneyimciliğin Eleştirisi

Bonjour'un, gerekçeliliğin ve bilginin kaynağı sorununa dair *ılımlı rasyonalizm* adını verdiği epistemolojik pozisyonu nasıl savunduğu yukarıda incelendi. Ancak felsefi bir duruş noktasının kapsamlı bir savunma yapmak, rakip yaklaşımların da hangi türde sıkıntılara sahip olduğunu göstermeyi gerektirir. Bonjour da bu temelde, soruna dair 20. yüzyıldaki diğer önemli yaklaşımlar olan analitik yaklaşım ve natüralist yaklaşıma bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Şimdi, bu eleştirileri yakından incelemenin faydası bulunuyor.

Bonjour'un bir ılımlı deneyimcilik örneği olarak değerlendirdiği analitik gelenek temel olarak şu iki tezi savunmaya yönelik bir teşebbüstür: (1) Bütün gerçek *a priori* gerekçelilikler analitik yargılarla sınırlıdır ve (2) analitik önermelerin *a priori* gerekçeliliği, *a priori* görüşler gibi rasyonalistlerin ileri sürdüğü fakat deneyimcilerin bakış açısından “gizemli” ve dolayısıyla epistemolojik olarak problemlili sezgisel kapasiteye dayanmayacak şekilde açıklanabilir. Şimdi,

Bonjour'un bu ikinci iddiaya dair yaptığı savunma bir önceki bölümde de incelendiği gibi şudur ki rasyonalistler *a priori* görümlere atfedilen epistemolojik işlevin nasıl gerçekleştiğini açıklayabilecek bir kurama henüz yakın olmasa da, buradan *a priori* görümlerin ve rasyonalistlerin onlara atfettiği işlevin reddedilmesi sonucunun çıkmadığıdır.

Bonjour'un birinci iddiaya karşı geliştirdiği eleştiriye gelindiğinde ise bu eleştiri kısaca şöyle ifade edilebilir: Bonjour'a göre ılımlı deneyimci epistemoloji, yani analitik yaklaşım *a priori* gerekçeli bütün yargıları analitik yargılarla sınırlama projesini başaramamıştır. Bu noktayı göstermek için Bonjour ılımlı deneyimciliği, geliştirdikleri analitiklik tanımlarına göre iki ana türe ayırır⁶⁵: Bunlardan birincisi (1) analitik yargıların doğasına ilişkin belirli bir anlayışa sahip olan ancak bu yargıların neden doğru olduğuna ilişkin tam bir açıklama getirmemiş *indirgemeci* (İng. *reductive*) yaklaşım ve diğeri ise (2) analitikliğin doğasına ilişkin apaçık bir fikri olmayan, kendi düşünce sistemlerinde çeşitli ve aslında birbiriyle hiç de bağdaşmayan analitiklik anlayışlarını aynı anda kullanan ve böylece onun doğasını aydınlatmak yerine muğlaklaştıran *muğlaklaştırıcı* (İng. *obfuscating*) yaklaşım (1998: 28-57; 2005a: 103-104).

Bonjour, indirgemeci yaklaşımın en açık örneği olarak Frege'yi göstermiştir. Frege analitik yargıları mantıksal yargılara indirger ve böylece ona göre analitik bir yargı “tanımlar veya eş anlamlılar yoluyla mantığın bir önermesine indirgenebilir” yargıdır (2005a: 104). Böylece analitik yargıları doğru kılan şey mantık yargılarının doğru olmasıdır. Ancak Bonjour'a göre Frege bu hamlesiyle indirgenen önerme sınıfı olan analitik yargıların gerekçeliliği hakkında kısmi de olsa bir açıklama sunabilse de indirgeyen önerme sınıfı olan mantık yargılarının gerekçeliliklerinin kaynağı sorusuna apaçık bir yanıt vermemiştir. Böylece rasyonalist bir gözle bakıldığında Bonjour'un ifadesiyle Frege'nin yaklaşımı: “(...) bazı önermelerin *a priori* epistemik gerekçeliliğini aynı özelliklere sahip diğerleriyle açıklar ancak böylece otomatik olarak sonraki indirgeyen önerme sınıfının (ki bu durumda mantığın önermeleri) *a priori* gerekçeliliği hakkında herhangi bir şey söylemek konusunda yardım edemez hale gelir” (1998: 34).

Bonjour'a göre Kant'ın konuya yaklaşımı da aslında bu indirgemeci yaklaşımın başka bir örneğidir. Şöyle ki Bonjour'a göre aslında Kant'ın “analitiklik” tanımı, Frege'nin mantıksalci tanımının dar halinden başka bir şey değildir ve böylece Kant'ın tanımı da nihai olarak analitik önermeleri mantığın önermelerine indirger. Dolayısıyla Frege'nin yaklaşımı için geçerli olan eleştiriler Bonjour'a göre Kant için de geçerlidir (1998: 34).

⁶⁵ Bu sayı onun *Empirik Bilginin Yapısı* yapıtında üçtür (1985: 199) ancak onun (1998) çalışması ve bundan sonraki çalışmalarda ikiye inmiştir.

Bonjour'a göre Frege'nin bu söz konusu "indirgemeci" yaklaşımı her ne kadar buna benzer sorunlara sahip olsa da yine de "kısmi" de olsa, analitik yargıların doğasına ilişkin açık kılıcı bir özelliğe sahiptir. Diğer taraftan analitik gelenekte indirgemeci yaklaşımı bir kenara bırakıp "muğlaklaştırıcı" yaklaşıma odaklanıldığında görülecektir ki, muğlaklaştırıcı yaklaşım, böyle bir olumlu özelliğe bile sahip değildir. Şöyle ki, analitik gelenekte muğlaklaştırıcı bir yaklaşıma sahip olan düşünürler analitikliğin doğası hakkında çok çeşitli ancak birbirleriyle bağdaşmayan, dolayısıyla analitikliğin doğasını muğlaklaştıran tanımlar getirmiştir. Bu yaklaşımlar analitik önermelerin doğruluğunu açıklamak için, dillerin karakterine, dilsel uzlaşma, anlamlara, tanımlara, mantığa, bu önermelerin zorunlu kiplik statüsüne vb. çok çeşitli unsurlara başvurmuştur. Ancak bu yaklaşımların muğlaklaştırıcı özelliğinden ötede işaret edilmesi gereken asıl sorunları şudur: Bu tanımların hepsi teker teker incelendiğinde görülecektir ki aslında hepsi rasyonalistlerin yorumladığı şekliyle *a priori* görülerin rolünü bu analitiklik tanımlarında örtük bir şekilde varsayar. Böylece Bonjour'a göre bu yaklaşımlar "(...) rasyonalistlerinkisinden farklı ve üstünmüş gibi görünen epistemolojik yaklaşımlar öneriyormuş gibi görünse de, sahipmiş gibi gördükleri yüzeysel makuliyetleri için rasyonel görünün gizlice görevlendirilmesine dayanırlar"(1998: 36). Bunun en açık örneği belki de analitik yargıları "anlamdan dolayı doğru" yargılar biçiminde ele alan tanımdır. Analitik yargıları bu şekilde tanımlamak aslında "(...) böyle bir önermeyi anlayan herkes bunun doğruluğunu doğrudan veya sezgiyle görür görüşünden daha fazla hiçbir şey ileri süremeyen bir yaklaşıma dönüşür ki *gerçekte bu rasyonalist görüşün alternatifi değil, yanlıtıcı bir yeniden ifadesidir*" (2005a: 104; italik vurgu bana aittir).

Son olarak Bonjour'un bu iki ayrı türde ılımlı deneyimci yaklaşıma ayrı ayrı eleştirilerine ek olarak ılımlı deneyimciliğe bir bütün olarak yaptığı bir eleştiri de bulunmaktadır. Bu eleştiri ise ılımlı deneyimciliğin çok çeşitli ve birbirleriyle bağdaşmaz analitiklik tanımları verdiği varsayımına dayanmaktadır. Bonjour'a göre ılımlı deneyimciler, yani analitik yaklaşımı savunanlar, rasyonalistlere karşı (1) bütün *a priori* gerekçeli önermelerin analitik önermeler olduğunu ve (2) onların *a priori* karakterini açıklamak için rasyonalistlerin ileri sürdüğü tarza *a priori* görümlere epistemolojik anlamda gerek olmadığını savunurken, o an bu tezlerden hangisini savunduklarına göre değişecek şekilde, bu çeşitli bağdaşmaz analitiklik tanımları arasında "gayrimeşru" geçişler yapmaktadır. Kendi ifadesiyle:

Gerçekte, ılımlı deneyimciler yalnızca bir değil fakat birbirinden farklı ve apaçık şekilde eşdeğer olmayan pek çok analitiklik kavrayışı ortaya koymuş ve belirli bir vakitte o an bu iki tezdten hangisini savunuyorlarsa ona göre bu çeşitli kavrayışlar arasında gayrimeşru geçişler yapma eğilimde olmuştur (2005a: 103).

Böylece bu durum ılımlı deneyimcilerin, yani analitik yaklaşıma mensup düşünürlerin rasyonalistlere karşı yürüttüğü epistemolojik projeyi de temelsiz bırakmaktadır (Bonjour, 1998: 29; 2005a: 103).

Bonjour'un bir *radikal deneyimcilik* örneği olarak değerlendirdiği Quine'in natüralist epistemolojisine yaptığı eleştirilere gelindiğinde ise bu eleştiriler şöyle ifade edilebilir. Öncelikle Bonjour'a göre Quine *a priori* gerekçeliliğin mümkün olduğunu yalnızca ılımlı deneyimcilerin savunduğunu düşünmüş ve böylece Quine *a priori* gerekçeliliğin rasyonalist yorumunu görmemiştir. Bunun sonucunda Quine'in *a priori* gerekçeliliğe ilişkin karşı görüşleri, örneğin onun ünlü *terimler çemberi* gibi argümanları aslında gerçekte yalnızca *a priori* gerekçeliliğin ılımlı deneyimci yorumuna uygulanabilmektedir (2005a: 104). Dolayısıyla Quine ve öncülüğünü yaptığı doğalcı/natüralist felsefenin, Bonjour'un da savunduğu ılımlı rasyonalizmi ilgilendirmeyen bu kısımları bir kenara bırakıldığında, bu felsefenin, içerdiği *inanç ağı* metaforu ve *Duhem-Quine Tezi*⁶⁶ gibi unsurlar temelinde, ılımlı rasyonalizme karşı nasıl bir argüman geliştirdiği açık değildir (1998: 75-76). Örneğin karşı tez inanç ağını oluşturan inançların (ki Quine'a göre matematiksel ve mantıksal inançlar da bu ağ içinde yer alır) hepsinin ilkece *terk edilebilir* ve yeniden düzenlemeye tabi tutulabilir olduğuyse ve dolayısıyla *zorunlu doğru* inanç diye bir sınıf ilkece yoksa Bonjour'a göre bunu kabul etmek bile ılımlı deneyimcilik açısından sıkıntı çıkarmaz. Çünkü ılımlı rasyonalistler de *a priori* gerekçeliliğin yanılır ve düzeltilir (İng. *corrigible*) karakterli olduğunu savunur ve hatta bu konuda "üsteler" (1998: 75).

Dahası inanç sisteminin ilkece bütünüyle deneyim ışığında yeniden düzenlenebilir inançlardan oluştuğunu iddia etmek, bu inançların inanç sistemindeki varlığını korumaya ilişkin olumlu veya olumsuz hiçbir görüş sahibi olmadığımızı iddia etmemizi gerektirmez. Böyle bir iddia bu türden görüşlerin olup olmadığı sorusundan kaçmak olurdu. Kendisinin de belirttiği gibi:

(...) bu sonuç bütüncül görüş kabul edilse bile çıkmaz. Quine esasta "inanç ağındaki" bir iddiayı muhafaza etmek veya ondan vazgeçmekle ilgili tek nedenin deneyime uyum sağlamak olduğunu varsaymaktadır; ancak

⁶⁶ Duhem-Quine Tezi, Epistemolojik bütüncüllük yaklaşımının doğa bilimleri bağlamındaki katı bir yorumudur. Epistemolojik bütüncüllük *p* gibi belirli bir inancın epistemik gerekçelilik statüsüne atomik olarak, diğer bir deyişle bu inançla epistemik olarak bağlantılı diğer inançlardan yalıtılmış olarak karar verilemeyeceğini, bu statüye ancak bu inancın ait olduğu inanç kümesinin bütünüyle karar verilebileceğini ileri süren epistemolojik görüştür. Doğa bilimleri bağlamında yorumlandığında bu görüş, bir hipotezin doğruluk değerine bu hipotezin türetildiği kuramdan ve bu kurama yardımcı hipotezlerden bağımsız olarak karar verilemeyeceği, çünkü bilimsel sınamada mantıksal olarak empirik sınamaya tabi tutulan şeyin hiçbir zaman tekil bir hipotezin yalnızca kendisi olmadığı iddiası olarak anlaşılabilir (Vallée, 2006: 295; Hookway, 2010a: 420). Duhem-Quine Tezi, bu noktadan hareketle bilimde en küçük bir empirik sınamada dahi sınanan şeyin aslında bütün bilgi dünyası olduğunu ileri sürer (Aslan, 2006b: 752-755). Quine'in bu noktaya dair kendi görüşleri sonraki bölümlerde daha geniş şekilde incelenecektir.

bu tam olarak bu tür iddiaların yanında veya karşısında olan bir takım bağımsız *a priori* nedenlerin var olup olmadığı sorusundan kaçınmaktır (2005a: 104).

Son olarak Bonjour'a göre Quine'in bütüncül epistemolojisi, bu epistemolojinin en önemli unsurları olan inanç ağı, Duhem-Quine tezi ve bunun gibi unsurlarla birlikte kabul edilse dahi, bu epistemoloji, *a priori* görümlere rasyonalistlerin anladığı şekliyle bir rol vermezse şüphecilığe düşmeyen bir epistemoloji haline gelemez. Çünkü böyle bir bilgi modelinde inanç ağını oluşturan inançlar arasındaki bağlantıların sağlamlığı ancak *a priori* karakterde savunulabilir. Bonjour bu noktayı şöyle temellendirmektedir: Quine'in bilgi modelinde, bu modelin ayrıntılarında her ne kadar muğlaklıklar olsa da, belirli bir inancı gerekçeli kılan şey bu inanç ağı modelinin bir parçası olmasıdır. Bu modelde bazı inançlar doğrudan deneyim dünyasıyla ilişki içerisinde olsa da kalanlar daha dolaylı bir ilişki içerisinde. Ancak bu inançlar bu ağın hangi noktasında durursa dursun, Quine'a göre bu ağın parçası olarak kalabilmek için bazı daha ileri ölçütleri de sağlamalıdır: Basitlik, yüksek kapsamlı olma, yüksek açıklayıcılık gücü, kuramsal verimlilik, inancın diğer inançlarla çoğunlukla uyum içinde olması vb.. Şimdi eğer bir inanç bu ağın bir parçasıysa, bu türden bazı özelliklere sahip olduğunu *gördüğümüz* için bu ağıdır. Ancak Bonjour'a göre bu görünümün kendisi çoğunlukla empirik temelde açıklanabilecek bir görüş değildir. Dahası bir inancın bu modelde yer işgal etmesi için bu özellikleri taşıması gerektiğine ilişkin inancın bizzat kendisi de empirik temelde açıklanabilecek bir inanç değildir. Bu inancın kendisinin de ağın bir parçası olduğunu iddia etmek ise *döngüsel gerekçelendirme* tehlikesine yol açacağı için Bonjour, Quine'cı felsefeyi bir ikilemde bırakır: *A priori* görüşlerin rolünü kabul etmek veya şüphecilığe düşmek. Kendisinin de ifadesiyle:

Bir iddia eğer bu şekilde sıralanan şartların [basitlik, yüksek kapsamlı olma vb.] hepsini sağlıyorsa o zaman doğruya yakındır şeklindeki bir şartlı önermeyi ele alın ve bu şartlı önermenin bizzat kendisinin doğru olması için ne tür bir nedenin olduğunu sorun. Açıkça böyle bir önerme doğrudan deneyim temelinde gerekçeli değildir ve onun böyle bir inanç ağına dahil edilmesi ise açıkça döngüsel olur. Böylece bu şartlı önermenin doğru olduğunu düşünmek için ya *a priori* bir neden (...) vardır ya da hiçbir neden yoktur (2005a: 105).

2.1.4 Matematik ve Mantık Yargıları

Yukarda Bonjour'un rasyonalist bilgi kuramı ana ayrıntılarıyla incelendi. Bonjour'un bu kuramla birlikte, bir takım yargıların doğruluğuna dair deneyimden tamamen bağımsız gerekçelere sahip olabileceğimizi ileri sürdüğü ve bu gerekçenin sağlanmasında *a priori* görüşlerin bir rolü olduğunu savunduğu görülmektedir. Buna mantığa ve matematiğe ait yargılar da dahildir.

Ancak Bonjour geniş çaplı bir aritmetik ve mantık felsefesi yapmaya, aritmetik ile mantığın epistemolojisine bir açıklama getirmeye çalışmamış ve bu noktada felsefi ilgisini geometri bilgisiyyle sınırlandırmıştır. Çünkü öyle görünüyor ki Bonjour aritmetik ve mantık bilgisini ılımlı rasyonalist çerçeve açısından sorunlu görmezken yalnızca geometri bilgisine ilişkin epistemolojik sorunu ılımlı rasyonalizm açısından sorun olarak görmüştür. Onun bu tutumuna neden olan unsur ise geometrinin birden fazla ve birbirleriyle çelişen aksiyomatizasyona (Öklid ve Öklid dışı geometriler) sahip olması varsayımıdır. Ancak aynı durum aritmetik ve mantık için geçerli değildir:

Burada daha ötede bir neden geometrinin her açıdan özel bir durum olmasıdır. Aynı türde bir durumun, yani aynı genel konu alanını farklı tümdengelimli sistemlerin kuşatması durumunun, *a priori* bilgi sayılan diğer alanlarda da olduğunu düşünmek için bir neden yok: Alternatif bir aritmetik yok, alternatif kalkülüs çeşitleri yok ve bazı filozoflar alternatif mantıklardan söz etse bile bunların nihai olarak saf biçimsel kurgulardan fazla bir şey olduğu konusu açık olmaktan uzak (1998: 218).

Bonjour'un bu tartışmalı iddiasında sözü edilen ve bazı filozofların sözünü ettiği "alternatif" mantıklar ifadesi *kuatum mantığına* işaret etmektedir. Bonjour kuantum mantıkları hakkında yalnızca, bu mantığın kuantum mekaniğinde ortaya çıkan paradoksları ne anlamaya ne de çözmeye yardım ettiği kanısındadır (Bonjour, 1998: 218). Ancak neden böyle düşündüğü konusunda bir gerekçelendirmeyi (1998) yapıtında da sonraki dönem yapıtlarında da sunmamıştır.

Bonjour'un geometri yargılarına ilişkin epistemolojik sorunu ise tıpkı Öklid geometrisi gibi tutarlı olan Öklid-dışı geometrilerin ortaya çıkması ve dahası bu geometrilerden Riemann geometrisine Einstein'ın genel görelilik kuramında önemli bir rol verilmesi sonucu ortaya çıkan epistemolojik sorundur. Bonjour'a göre öncelikle bu dönüşümün kaçınılmaz bir şekilde deneyimciliği desteklediğini ileri sürmek için, *a priori* gerekçeliliğin yalnızca ılımlı deneyimciliğin bir türü sayılabilecek bir görüşle açıklanabileceğini ileri sürmek gerekiyor. Bu görüş *a priori* önermeleri zorunlu önerme olmakla sınırlayan bir anlayıştır ve Bonjour'a (1998: 220) göre Öklid-dışı geometrilerin tutarlılığının kanıtlanması, Öklid geometrisinin zorunlu, yani aksinin çelişkili olmadığını göstererek aslında sadece ılımlı deneyimciliği yanlışlar; ılımlı rasyonalizmi değil. Çünkü ılımlı rasyonalizm geometri yargılarını zaten analitik yargılar olarak değerlendirmez. Ek olarak Öklid'in sistemine uzun bir süre *a priori* gerekçe sağlayan *a priori* görüş ne olursa olsun (örneğin basitliğinin görülmesi), genel görelilik kuramı temelinde Öklid-dışı bir sistem Öklid geometrisine göre daha tercih edilebilir hale gelmişse elbette burada ilgili görünün empirik temelde düzeltilmesi ve dolayısıyla bırakılması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Ancak böyle bir resim, ılımlı deneyimciler *a priori* görüşleri yanılır ve düzeltilebilir karakterde kabul ettiği için, klasik

rasyonalizm mümkün olmasa da en azından ılımlı rasyonalizm açısından özel bir sorun oluşturmaz (Bonjour, 1998: 224).

2.2. George Bealer ve İlimli Rasyonalizm

İlimli rasyonalist yaklaşımın ikinci önemli bir düşünürü George Bealer'dır. Bealer mantık ve matematiğin temelleri tartışması ve bilgi felsefesi alanlarında günümüzün ve dolayısıyla çağdaş felsefenin en üretken filozoflarından bir olup, çeşitli yapıtlarında “*a priori* alanlar” olarak adlandırdığı mantık ve matematik alanlarının çeşitli sorunlarıyla yüzleşerek rasyonalizmi mümkün olduğunca kapsamlı şekilde savunmaya çalışmıştır.

Özellikle 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren çeşitli alanlarda çalışmalarını sunmaya başlayan Bealer'ın bu erken döneminde rasyonalizmin doğrudan savunulduğu yapıtlar bulmak güçtür. Onun bu dönem çalışmaları çoğunlukla matematiğin ve mantığın temellerini konu eden çalışmalar olup, dolayısıyla matematik ve mantık felsefeleri açısından daha merkezi öneme sahip konular hakkındadır. Bealer'ın rasyonalizm savunusu özellikle seksenli yılların ortalarından itibaren başlar. Onu bu dönem çalışmalarında rasyonalizmi savunmaya iten ana güdüleyici, öyle görünüyor ki Quine sonrası doğalcı yaklaşıma ve özellikle bu yaklaşımın felsefenin otonomluğuna ve felsefenin kendi konu alanına giren sorunlara dair otoriterliğine karşı olan olumsuz tutumuna karşı çıkma isteğidir. Bu dönemde Bealer'ın özellikle 1987 yılında yayınladığı “Bilimsel Özcülüğün Felsefi Sınırları” (1987) makalesi göze çarpmaktadır. Bealer bu makalede bilimsel özcülük olarak adlandırdığı ve *empirik bilimin tıpkı felsefe gibi zorunlu yargılara ulaşabileceğini* ifade eden tezin, *felsefenin en merkezi doğrularının empirik bilimin yardımı olmadan kesinlikle bilinemeyeceğini* ifade eden bir tez biçiminde genelleştirilemeyeceğini savunmuştur. Bealer'ın bu makalesinde ileri sürdüğüne göre felsefenin en merkezi doğruları, eğer bu doğrular zorunlu doğruysa, empirik bilimin yardımı olmadan mutlak olarak *a priori* bilinebilir.

Bealer sonraları bu tezi savunduğu (1987) makalesindeki argümanları zaman içinde daha da geliştirerek 1996 yılında “A Priori Bilgi ve Felsefenin Ufku” (1996a) makalesiyle yeniden savunur. Bu çalışmada Bealer felsefenin en temel sorularının çoğunlukla bilime dayanmadan, ilkece yalnızca felsefi soruşturma ve argümantasyonla yanıtlanabileceğini (*felsefenin otonomluğu*) ve bilim ile felsefe aynı temel felsefi sorulara birer yanıt getirdiğinde çoğu durumda ilkece asıl otoritenin felsefe olduğu (*felsefenin otoriterliği*) tezlerini savunur. Bealer bu makalede ek olarak *a priori* sezgilerin veya *a priori* görülerin doğası ve bu görülerin *a priori* gerekçeli yargılara epistemik olarak nasıl kaynaklık ettiği hakkındaki görüşlerini de sunar. Bealer aynı yıl yayınladığı

“Felsefi Bilginin Olanığı Üzerine” (1996b) çalışması ise “A priori Bilgi ve Felsefenin Ufku” (1996a) çalışmasından farklı bir başlık taşısa da aslında bu çalışmanın genişletilmiş bir revizyonudur. Son olarak Bealer’ın *a priori* gerekçelilik üzerine bütün mesleki yaşamı boyunca geliştirdiği argümanları topladığı ve “Bir A Priori Kuramı” (2000) adını verdiği bir çalışma daha yayınlamıştır⁶⁷. Dolayısıyla Bealer’ın konuya ilişkin en güncel görüşlerini sunması açısından bu çalışmada onun (2000) çalışması temel alınmaktadır.

2.2.1 A Priori Görülerin Doğası

Bealer rasyonalizmin *a priori* görüşlere verdiği klasik rolü genel itibarıyla olduğu gibi savunan bir düşünür. Bu role göre, *a priori* görüşler, bazı yargılar söz konusu olduğunda bilen özneye, eğer bilen özne bu yargıyı tam olarak anladiysa, bu yargının doğruluğuna ilişkin bir *görü* olarak *a priori* gerekçe sağlar. Dahası böyle bir görü, deneyimcilerin iddia ettiği gibi gizemli bir yetenek değil, aksine bilen öznenin doğal bir bilişsel durumudur. Bealer da mesleki yaşamının belki de en fazla alıntılanan bir paragrafında bu görüşü şöyle tekrarlamıştır:

Sezgidен, büyüü bir gücü, iç sesi veya gizemli bir “yeteneği” veya o türde bir şeyi anlamıyoruz. A’nın doğru olduğu sezgisine sahip olmanız yalnızca A’nın size doğru *görünmesidir*. (...) Örneğin de Morgan’ın yasalarından biriyle ilk karşılaştığımızda sıklıkla bu [yargılar] size ne doğru ne de yanlış görünür; ancak üzerine bir süre eğildikten sonra, yeni bir şey olur: [Onlar] Bir anda doğru görünür. Elbette böyle bir görü entelektüeldir, duyuşsal veya iç-gözlemsel (veya hayali) değil (Bealer, 2000: 3).

Bealer’ın, rasyonalizmin *a priori* görüşlere verdiği geleneksel rolü tekrar edişu bununla sınırlı değildir. Rasyonalizmin klasik yaklaşımına göre *a priori* görüşler, belirli bir yargının yalnızca doğru olduğunu değil, aynı zamanda zorunlu olarak doğru olduğunu, aksinin mümkün olmadığını gösterir. Bealer da kabul ettiği bu klasik tutumu şöyle ifade eder: “(...) P doğruysa, P’nin değilinin değili doğrudur şeklindeki bir rasyonel sezgiye sahip olduğumuzda, bu kendini zorunlu olarak gösterir: Durum aksi şekilde olamaz; zorunlu olarak P doğruysa P’nin değilinin değili doğrudur” (2000: 3).

Son olarak Bealer, *a priori* görüşlerin yanılabilirliğini savunan ılımlı rasyonalizmin tutumunu sergiler. Örneğin Bealer’a göre *yalancı paradoksu*, *a priori* görüşlerin yanılabilir karakterli olduğunu gösteren çok iyi bir örnektir. Kendisinin de ifadesiyle: “Paradoksların varlığının yanılmazcı sezgi kuramının hatalı olduğunu gösterdiği (...) gözlemlenmelidir: Örneğin

⁶⁷ Ne var ki Bealer’ın bu (2000) çalışması da farklı yerlerde çeşitli revizyonlar biçiminde yeniden ve yeniden yayınlanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada bu revizyonlardan yalnızca Bealer’ın (2000) yapıtı temel alınacaktır.

Yalancı Paradoksu, ya naif doğruluk şemasına ilişkin sezgimizin ya da klasik mantık sezgilerimizden biri veya birden fazlasının hatalı (ve yanlış aktarılmış) olduğunu göstermektedir (2000: 3).

Bealer'ın klasik rasyonalizmin tezlerini olduğu gibi kabul ettiğini gösteren bu görüşleri bunlarla sınırlı değil. Bealer'a göre bilen özne *a priori* görüşler yoluyla bir önermenin doğru olduğunu gördüğünde aslında gördüğü şey bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğu, aksinin mümkün olamayacağıdır. Diğer bir deyişle Bealer'a göre *a priori* görüşlerin alanı, tıpkı klasik rasyonalizmin de kabul ettiği gibi, zorunlu doğruların alanıdır. Bu noktayı savunmak için Bealer *a priori* görüşleri *fiziksel görüşler* olarak adlandırdığı bir görüş sınıfından ayırmıştır. Örneğin Bealer'a göre "temeli oyulan bir ev yıkılır" gibi bir önerme de bir bilen özneye doğru görünebilir ancak bu önerme "[k]endini zorunluymuş gibi göstermediğinden dolayı bu rasyonel sezgi sayılmaz; altı oyulan bir evin asıl konumunu koruması ve hatta yükselmesi açıkça mümkündür" (2000: 3). Dolayısıyla Bealer'ın anladığı anlamda *a priori* gerekçelilik kavramı şu şekilde analiz edilebilir:

- \bar{O} öznesinin p inancı *a priori* gerekçelidir $=_{\text{tm}} p$ önermesi \bar{O} öznesine zorunlu doğruymuş gibi görünüyorsa.

Diğer taraftan bir bilen öznenin belirli bir inancı konusunda böyle bir bilişsel durum içinde bulunmasının öznenin inancını neden gerekçeli kıldığı sorunu açıklanmaya muhtaç bir sorundur. İyi bilindiği gibi deneyimcileri, rasyonalistlerin rasyonel veya *a priori* görüşlere verdiği rolü "gizemli" bulmaya götüren şey, temelde böyle bir açıklamanın eksikliğinden kaynaklanır. Bealer'ın görüşlerinin özgün kısmı ise tam olarak bu noktada başlar ve Bealer bu noktaya bir açıklama getirmeye çalışarak rasyonalist yorumun bir savunusunu yapar.

2.2.2 Rasyonalist Yorumun Savunusu

İyi bilindiği gibi deneyimciliğin ve rasyonalizmin temel uyuşmazlığı bilginin kaynakları üzerinedir. Deneyimciler duyu algısını veya duyusal görüşü veya fenomenal deneyimi bilginin temel kaynağı olarak ileri sürerken rasyonalistler çoğunlukla bunlara ek olarak *a priori* veya rasyonel görüşleri de bilginin temel kaynağı olarak kabul eder. Bu noktada Bealer önemli bir noktaya işaret ediyor. Bealer'a göre her ne kadar gerek deneyimciler ve gerekse rasyonalistler şimdiye kadar bilginin temel kaynakları hakkındaki karşıt görüşlerinde ısrarcı olmuş olsa da hiçbir zaman bir *temel* bilgi kaynağının bir *temel olmayan* bilgi kaynağından ve hatta bilgi kaynağı *olmayan* bir şeyden nasıl ayrıldığı konusunda doyurucu bir kuram ortaya koymamıştır.

Bu nokta şu açıdan önemlidir: Çoğu kişi bir bilgi kaynağı olarak doğrudan duyu gözlemini bir bilgi kaynağı olarak şahitliğe, bu konuda geniş kapsamlı bir kurama sahip olmadığı halde üstün görür. Diğer bir deyişle çoğu kişi için kendi gördüklerimiz, başkalarından duyduklarımıza göre epistemolojik olarak üstündür. Yine çoğu kişi, kehanet yetisini veya buna benzer yetileri, bu konuda geniş kapsamlı bir kurama sahip olmadığı halde, bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmez. Diğer taraftan bilginin *temel* kaynaklarını belirlemek yalnızca bilgi kaynağı olmanın gerek ve yeter şartlarını belirleme projesini ihtiva etmez ancak buna ek olarak bu kaynakları diğerlerine göre daha öncelikli veya temel kılan şartları belirleme projesini de ihtiva eder. Bealer’ın kendi ifadeleriyle:

Geleneksel deneyimciliğin bir kusuru, fenomenal deneyimin neden temel bir kanıt kaynağı olduğuna ilişkin bir açıklama getirmemiş olmasıydı; bu açıklanmamış bir dogmaydı. Aynı şekilde geleneksel rasyonalistler (ve hatta Hume gibi sezgiyi bir temel kanıt kaynağı olarak kabul eden ılımlı deneyimciler) sezginin neden temel bir kanıt kaynağı olduğunu başarıyla açıklamamıştır (Bealer, 2000: 10).

Bealer *a priori* görülerin, kendi ifadesiyle rasyonel sezgilerin, tıpkı duyu deneyimi gibi temel bir bilgi kaynağı olduğu biçimindeki rasyonalist tezi savunmadan önce bu eksikliği gidermeye çalışmıştır ve onun bu konudaki kuramı kendi ifadesiyle *kipli güvenilirliciliktir* (İng. *modal reliabilism*). Bealer’ın kipli güvenilirlicilik kuramına göre bir bilgi kaynağını *temel* bir bilgi kaynağı kılan şey, bu kaynağın, doğrulukla arasında “uygun türde güçlü bir kipli bağlantı” olan ürünler (yani kanıtlar) sunması anlamında güvenilir olmasıdır (Bealer, 2000: 10).

Bu noktada ortaya çıkacak bir sorun temel bir bilgi kaynağını, temel olmayanlardan ve hatta hiçbir şekilde bilgi kaynağı sayılamayacak şeylerden ayırabilecek mevzubahis “uygun türde güçlü kipli bağlantının” yapay olmayan (*non-ad hoc*), yani mümkün olan en doğal şekilde nasıl karakterize edileceğidir. Bu kipli bağlantıyı karakterize edebilecek farklı yollar olsa da, Bealer’a göre bu bağlantının en iyi betimlemesi şu şekilde sunulabilir:

1. Bu kaynağın ürünleri ile doğruluk arasındaki bağ, öznenin yeterince iyi bazı bilişsel durumlara sahip olup olmamasına göre değişkenlik gösterir. Diğer bir deyişle bilen özne, bilişsel niteliği yükseldikçe, *p* gibi bir önermenin zorunlu doğruluğuna veya zorunlu yanlışlığına ilişkin gerek nitelik olarak daha yüksek, gerek nicelik olarak daha fazla kanıt sunan *a priori* görümlere sahip olur.
2. Bu bağlantı bütüncül bir karakterdedir.
3. Bu kaynağın ürünleri ile doğruluk arasındaki bağlantı mutlak anlamda zorunlu şekilde kurulan bir bağlantı değil, zamanın çoğunda, yani öznenin bu kaynağa başvurduğu zamanların çoğunda kurulan bir bağlantıdır. Diğer bir deyişle bu kaynağın ürünleri ile

doğruluk arasındaki bağlantı yanılmaz karakterli bir bağlantı değil; ancak öznenin bu kaynağa başvurduğu zamanların çoğunda güçlü fakat yanılabilir karaktere sahip bir bağlantıdır.

İşte Bealer'a göre bir bilgi kaynağını temel bir bilgi kaynağı kılan ve onu temel olmayan bilgi kaynaklarından veya hiçbir şekilde bilgi kaynağı sayılamayacak şeylerden ayıran (ve Bealer'ın kendisine göre yapay olmayan) ölçüt bu kaynakların ürünlerinin (sağladıkları kanıtların) doğrulukla yukarıda betimlenen anlamda kipli bir bağlantıya sahip olmasıdır (Bealer, 2000: 9). Böylece Bealer'a göre gerek duyu algısı gerekse rasyonel sezgi veya *a priori* görüşler, ürünlerinin doğrulukla yukarıda betimlenen anlamda kipli bir bağlantı kurabilmesi anlamında güvenilir kaynaklar olduğu için temel birer bilgi kaynağıdır.

Şimdi, bu görüş *a priori* görüşlerin *neden* temel bir bilgi kaynağı olarak sayılabileceğine, dolayısıyla gerekçesinin kaynağı *a priori* görüşler olan inançların neden gerekçeli olduğuna ilişkin bir açıklama sunuyor. Bu kurama göre bize zorunluymuş gibi görünen *p* gibi bir inancımızın *a priori* gerekçeli olmasının nedeni, *p*'nin doğruluğuna ilişkin kanıtları sağlayan *a priori* görüşlerin yukarıda tanımlanan şartları sağlamak anlamında güvenilir ve temel bir bilgi kaynağı olmasıdır. Diğer taraftan bu yaklaşım *a priori* görüşlerin *neden* temel bir bilgi kaynağı olduğunu açıklasa da, bu görüşlerin anılan temel bilgi kaynaklığı rolünü *nasıl* gerçekleştirdiğine ilişkin bir açıklama sunmuyor. Diğer bir deyişle *a priori* görüşlerin sağladıkları kanıtların doğrulukla arasında bir bağ olduğu kabul edilse dahi, yukarıdaki açıklama bu bağın nasıl kurulduğunu veya böyle bir bağın neden olması gerektiğini açıklamıyor.

Bu noktada Bealer bu “nasıl” sorusuna yanıt vermek için yeni bir kuram ileri sürmüştür. Bealer'ın söz konusu bu kuramı şöyle ifade edilebilir: Bilen öznenin zorunlu doğru bir önermenin doğruluğuna ilişkin kanıtlarını sağlayan *a priori* görüşlerin güvenilirliği, temelde bilen öznenin bu önermeyi ve onda içerilen kavramları yeterince iyi anlamasına dayanır. Bilen özne kendisine zorunluymuş gibi görünen bir önermeyle karşılaştığında, bu önermeyi oluşturan kavramlara, bu kavramların sınırlarıyla birlikte *tam olarak* (İng. *determinately*) sahip olursa, o zaman bilen özne bu önermenin doğruluğuna ilişkin yüksek nitelik ve nicelikte *a priori* görüşlere sahip olur. Kendisinin ifadesiyle:

(...) kavramlara tam sahiplik, ilgili doğruluk-izleyici (...) sezgilerin metafiziksel olanaklılığı bağlamında açıklanabilir. Fikir şu ki tamlık [İng. *determinateness*] bu olanaklılığın kategorik temelini oluşturan bir sahiplik biçimidir. Bir öznenin kavram sahipliği biçimi tamlığa yükseldiğinde, buna karşılık olarak özne tarafından (...) erişilebilir mümkün sezgilerde de bir yükseliş olur. Gerçekte yükseliş hem nicelikte hem de

niteliktedir. Nicelik artar çünkü eksik anlayış yerini (...) bütünüyle anlayışa bırakır. Nitelik artar çünkü yanlış anlayış yerini doğru anlayışa bırakır (Bealer, 2000: 15).

Dikkatlice incelendiğinde bu kuram, klasik rasyonalizmin “bilen özne belirli bir zorunlu önermeyi, bu önermeyi oluşturan kavramlarla birlikte yeterince iyi anlarsa, onun doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin güvenilir *a priori* görüşlere sahip olur” anlayışının aslında bir tekrardır denilebilir. Ancak Bealer’ın yaklaşımında *a priori* görüşlerin güvenilirlik değeri klasik rasyonalizme karşı olarak, mutlak anlamda güvenilir/güvenilmez şeklindeki değerlerden ziyade kademeli değerler almaktadır. Böylece Bealer’a göre bir kişinin belirli bir önermeye olan inancına *a priori* kanıtlar sağlayan *a priori* görüşlerin niceliği ve epistemolojik niteliği, bilen öznenin bu önermeyi (ve elbette bunun için bu önermeyi oluşturan kavramları) anlama derecesine göre kademeli bir şekilde artmakta veya azalmaktadır.

Diğer taraftan bu noktada şöyle ifade edilebilecek başka bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bilen öznenin belirli bir zorunlu önermeyi (ve içerdiği kavramları) *tam anlayışı* nasıl bir karakterde olmalıdır ki böyle bir anlayış şekli *a priori* görüşlerin sağladığı kanıtlar ile doğruluk arasındaki kipli bağlantıyı dereceli olarak kuran ve dolayısıyla *a priori* görüşlerin güvenilirliğini artıran bir nitelikte olsun? Bealer’ın bu soruya yanıtı şöyle özetlenebilir: Bir kavramı tam olarak anlamak aslında bu kavrama tam olarak sahip olmak, Bealer’ın kendi ifadesiyle *tam kavram sahipliği* (İng. *determinate concept possession*) demektir. Bu temelde Bealer tam kavram sahipliğinin gerek ve yeter şartlarına ilişkin geniş bir analiz yapmıştır (2000: 15-20). Teknik ayrıntılar bir kenara bırakıldığında bu analize göre bilen öznenin bir kavrama tam olarak sahip olması, bu kavrama ilişkin yanlış veya eksik anlayışa sahip olmamak, kavramın ne zaman hangi duruma uygulanabilir olduğunu, diğer bir deyişle kavramın sınırlarını bilmek demektir. İşte *a priori* görüşleri temel bir bilgi kaynağı kılan ve güvenilirliklerini artıran şey, bilen öznenin yöneldiği kavramlara ilişkin böyle bir kavram sahipliği mertebesine ulaşmasıdır. Böylece bütün bu görüşlerin bir özeti olarak denilebilir ki Bealer, *a priori* görüşlerin veya rasyonel sezgilerin, “gizemli” bir yeti olmadığı, aksine bilen öznenin tıpkı duyu algısı gibi doğal ve temel bir bilgi kaynağı olduğu şeklindeki rasyonalist yaklaşımı kavram sahipliği kuramıyla savunmaya çalışmıştır.

Şimdi, dikkat edilirse Bealer’ın bütün bu savunması zorunlu önermeler şeklindeki bir önerme sınıfı kabul edilirse geçerlidir. Zaten daha önce de belirtildiği gibi Bealer’a göre *a priori* görüşlerin alanı zorunlu önermelerin alanıdır. Ancak Bealer’a karşı çıkararak deneyimin de zorunlu önermelere gerekçe sağladığı düşünülemez mi? Örneğin bilim pek çok zorunlu önerme olarak değerlendirilebilecek önermelere ulaşmamış mıdır? “Altın atom numarası 79 olan elementtir”, “su

iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşur” ve “Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızıdır” gibi bir takım önermeler bilimin empirik yöntemleriyle ulaşılmış olduğumuz zorunlu önermelerden sayılamaz mı? Peki, *a priori* görümler sayesinde zorunlu doğru olduğunu gördüğümüz bir önermenin bu doğruluğu hakkında empirik bilim de kanıt sunabiliyorsa, bu önermeler için rasyonalistlerin *a priori* görümlere verdiği epistemolojik role gerçekten ihtiyaç kalır mıydı? Böylece empirik bilimin de Bealer’ın *a priori* alanlar adını verdiği felsefe, mantık ve matematik alanlarının en merkezi kavramlarına ve sorunlarına yanıt verebileceği düşünülemez mi?

Bealer bu tür sorunlar hakkında mesleki yaşamının en başından bu yana düşünen bir filozoftur ve yukarda betimlenen türden bir karşı çıkışı çeşitli çalışmalarında *bilimsel özcülük* olarak adlandırmıştır. Bealer’a göre bilimsel özcülüğü savunmak, bilimin, *a priori* alanlar olan felsefe, mantık ve matematiğin en merkezi sorularına yanıt verebilecek şekilde zorunlu yargılara ulaşabileceği ve bu alanların en merkezi sorunlarının empirik bilimin yardımı olmadan çözülemeyeceğini savunmaktır. Bealer bilimsel özcülük olarak adlandırdığı bu teze karşı olarak *a priori* alanların tıpkı empirik bilimler gibi otonom alanlar olduğunu ve kendi konu alanlarına giren (en merkezi) sorunlar hakkında temel otoritenin yine bu alanların kendisi olduğunu savunmuştur. Bunu savunmak için Bealer doksanlı yılların ortalarından bu yana savunduğu (1996a: 134-135; 1996b: 23-24) bir tezi (2000) çalışmasında da tekrarlar (2000: 23). Bu teze göre *a priori* alanların en merkezi sorunları aslında *semantik dengeye* (İng. *semantic stability*) sahip kavramlar hakkındır. Kendisinin de ifadesiyle “saf *a priori* disiplinlerin en temel sorunları, (...) semantik dengeye sahip ifadeler yoluyla sınırlandırılabilir” (Bealer, 2000: 29, bkz. not: 42). Bu tür kavramlar şöyle sıralanabilir: “ve”, “değil”, “bazı”, “bütün”, “-e özdeşdir”, “zorunlu”, “doğru”, “toplama”, “çarpma”, “0”, “1”, “-nın ögesi olma”, “küme”, “nicelik”, “nitelik”, “bağıntı”, “önerme”, “bilinç”, “duyumsama”, “kanıt”, “gerekçelendirme”, “bilmek”, “açıklama”, “neden”, “iyilik” vb.. Şimdi Bealer’a göre *a priori* alanların en merkezi sorunlarında yer edinen bu tür kavramları semantik dengeye sahip kılan şey, bu kavramların anlamlarına dış dünya durumları ve dolayısıyla deneyimin en küçük bir etkide bulunmamasıdır. Yani dünya durumları hakkında ne kadar deneyim yaparsak yapalım, bu kavramların anlamları değişmemektedir. Bu kavramların anlamları deneyimle değişmediği için de onların asıl anlamına ulaşmak ve onlara ilişkin sorunları çözmek metodik olarak hiçbir şekilde deneyimi gerektirmez. Bilimin empirik yöntemleriyle “altın atom numarası 79 olan elementtir”, “su iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşur” gibi zorunlu önermelere ulaşılabilceğini ileri süren *bilimsel özcülük* ise ancak semantik olarak dengesiz, yani anlamları deneyim yoluyla değişmeye her zaman açık kavramlar (örn. “su”, “altın” vb.) için geçerli bir tez

olabilir. Bu nedenle geleneksel rasyonalizmin savunduğu gibi, *a priori* alanlar olan felsefe, mantık ve matematik kendi *a priori* metodolojileriyle otonom, ayrıca kendi konu alanlarına giren en merkezi sorunlar hakkında asıl otoritedir (Bealer, 2000: 23).

2.2.3 Deneyimciliğin Eleştirisi

Rasyonalist epistemolojinin bir savunmasını yapmak rakip epistemolojilerin de başarısızlığını göstermeyi gerektirir. George Bealer ise bu türden bir eleştiriyi mesleki yaşamının daha hemen başında, yukarda genel hatlarıyla incelenen *a priori* gerekçelendirme kuramını geliştirmeden önce vermiştir. Onun bu konudaki en ünlü çalışması, P. F. Strawson’la birlikte kaleme aldığı “Deneyimciliğin Tutarsızlığı” (1992) makalesidir. Bu makalede Bealer analitik yaklaşıma dair bir eleştiri yöneltmeden, belki de analitik yaklaşımın günümüzde yeterince popüler olmadığını düşünerek, deneyimci epistemolojiye dair yalnızca Quineci natüralist epistemolojiyi hedef alır. Şimdi, bu eleştirileri genel olarak incelemeyi önce Bealer’ın savunduğu ılımlı rasyonalizmi hatırlamakta fayda bulunuyor:

- *Bealer’ın ılımlı rasyonalizm ilkesi*: Bir kişinin yalnızca deneyimleri değil, aynı zamanda sezgileri kişinin temel kanıtlarını oluşturur.

Bealer’ın eleştirdiği şekliyle deneyimcilik ise bu ilkenin şu şekilde daraltılmış halidir:

- (Q1) *Deneyimcilik ilkesi*: Bir kişinin deneyimleri ve/veya gözlemleri kişinin *ilk bakışta* kanıtlarını oluşturur.

Bealer’a göre Quine’in doğalcı/natüralist epistemolojisi bu ilkeye aşağıdaki şu iki ilkeyi de ekler:

- (Q2) *Bütüncüllük İlkesi*: Bir kuram bir kişi için gerekçelidir (kabul edilebilirdir, rakiplerine göre akla daha uygundur, meşrudur, güvencelidir) yalnızca eğer bu kuram bu kişinin kanıtlarının hepsini veya çoğunu açıklayan en basit ve kapsamlı kurama aitse.
- (Q3) *Doğalcılık ilkesi*: Doğa bilimleri (ve buna ek olarak doğa bilimlerinin ihtiyacını görebilecek kadar mantık ve matematik) bir kişinin deneyimlerinin ve/veya gözlemlerinin hepsini veya çoğunu açıklayan en basit ve kapsamlı kuramı oluşturur.

Bealer’a göre bu üç ilke temelinde yürütülebilecek bir epistemoloji, nihai olarak iç çelişkilere sahip bir epistemoloji olacaktır. Bu nedenle Bealer’a göre doğallaştırılmış epistemolojiyi dahi içerdiği iç çelişkilerin üstesinden gelip tutarlı şekilde sürdürmenin tek yolu *deneyimcilik ilkesini, ılımlı rasyonalizm ilkesiyle* değiştirmektir. Bealer’ın “Deneyimciliğin Tutarsızlığı” makalesi aslında bu temel görüşü savunmaya yönelik olarak deneyimcilik ilkesine karşı ileri sürdüğü üç eleştiriyi içerir.

Birinci eleştiri, Bealer'ın *başlangıç noktaları eleştirisi* olarak adlandırdığı bir eleştiridir. Bu eleştiriye göre bir doğalcı/natüralist bilgi kuramcısı bilgi edinme sürecini yukardaki üç ilkeye sadık kalarak yürütmek için dahi bazı sezgilere ihtiyaç duyar. Bu sezgiler temel olarak, bu ilkelerin de formüle edilebilmesini sağlayan bazı kavramlar olan kuram, gerekçelilik, açıklama ve basitlik gibi kavramlar hakkındadır. Bealer'a göre doğalcı epistemoloji savunucuları, fiili pratiklerinde, neyin bir kuram sayılıp neyin sayılmayacağı, neyin bir açıklama sayılıp neyin sayılmayacağı, hangi durumda bir kuramın en basit kuram olduğu gibi konularda bazı sezgilere sahiptir. Diğer taraftan: "(...) deneyimciler bu tür sezgileri, kendi kuramlarını desteklemek ve başkalarını ikna etmek için kanıt olarak kullanır. Ancak, sezgilerin bu şekilde kullanımı, (...) kanıt olarak yalnızca deneyimleri ve/veya gözlemleri içeren deneyimcilik ilkesiyle çelişmektedir" (Bealer, 1992: 105). Böylece kısaca birinci eleştiriye göre, doğalcı epistemolojiyi sürdürmeye çalışan düşünürler, bir taraftan gerekçelilik, açıklama ve basitlik gibi kavramlara dair ilkeleri formüle etme sürecinde *a priori* sezgileri fiilen kullanırken diğer taraftan kuramsal anlamda *a priori* sezgileri temel bir bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri için, iç çelişkilere sahip bir epistemolojiyi sürdürmeye çalışır.

Bealer'ın *epistemik normlar üzerinden eleştiri* adını verdiği ikinci eleştiri ise, deneyimciliğin bilginin kaynaklarına ilişkin keyfi bir daraltma olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu eleştiriye göre Quineci doğalcı yaklaşıma sahip bilgi kuramcılarının, neyin temel bir bilgi kaynağı olup neyin olmadığına dair kapsamlı bir kuram ortaya koymadan, rasyonel sezgilerin epistemolojik rolünü reddetmesi, temel bilgi kaynaklarımız üzerinde keyfi bir daraltmadır. Bu eleştiriye anlamak için bilginin kaynaklarına dair "görselcilik" adı verilen hipotetik bir görüşe sahip olduğumuzu ve bu hipotetik görüşe göre bilginin tek kaynağının görme deneyimi olduğunu varsayalım. Böylece bu hipotetik kuram, koklama, duyma veya dokunma deneyimleri gibi temel bir takım deneyimleri, bilginin temel kaynaklarının dışında bırakır. Şimdi bu noktada Bealer'ın eleştirisine göre deneyimciliği savunmak ile bu şekilde karakterize edilebilecek bir görselciliği savunmak arasında keyfiyet açısından hiçbir farklılık bulunmamaktadır; Çünkü ikisi de temel bir bilgi kaynağı olmanın gerek ve yeter şartlarını ortaya koymadan bilgi kaynağı sayılabilecek bazı kaynakları keyfi olarak dışlamaktadır (Bealer, 1992: 108-118).

Bealer'ın *epistemik terimler üzerinden eleştiri* adını verdiği üçüncü eleştiriye gelindiğinde ise bu eleştiri temelde *olmayana ergi* türünde bir argümandır⁶⁸. Bu eleştirinin teknik ayrıntıları bir

⁶⁸ Bu eleştiri Bealer'ın muhtemelen en fazla önem verdiği eleştiri olduğu için onun (2000) çalışmasında, (1992) çalışmasına göre daha açık ifadelerle tekrarlanmıştır. Bu bakımdan bu çalışmada anılan eleştirinin (2000) çalışmasındaki sunumu temel alınacaktır.

kenara bırakılırsa, genel ayrıntıları şöyle sunulabilir: Bealer’a göre Quineci doğalcı/natüralist epistemoloji savunucuları, kendi epistemolojilerinin üç temel ilkesi olan *deneyimcilik ilkesi*, *bütüncüllük ilkesi* ve *doğalcılık ilkesinden* hareketle, bir kuramın gerekçeli kabul edilebilmesi için bu kuramın doğa bilimlerinin en basit ve kapsamlı formülasyonu içinde yer işgal edebilmesi gerektiğini düşünürler. Peki, ya bu ilkelerin bizzat kendileri nasıl savunulabilir? Diğer bir deyişle bu ilkelerin bizzat kendi gerekçesi nedir? Şimdi, bu üç temel felsefi ilkenin bizzat kendi gerekçelilikleri sorgulandığında, onları da gerekçeli kılacak şey doğa bilimlerinin en basit ve kapsamlı formülasyonu içinde yer edinebilmeleri olmak zorundadır. Ancak bu üç felsefi ilke doğa bilimlerinin en basit ve kapsamlı formülasyonu içinde ne yer edinir ne de yer edinebilir. Böylece bu temelde, hepsi bir arada düşünüldüğünde neyin gerekçeli olup neyin gerekçeli olmadığına ilişkin bir ölçüt sağlayan bu üç felsefi ilkenin bizzat kendilerinin bu ölçüte uymadığı, dolayısıyla gerekçesiz oldukları sonucu ortaya çıkar. Sonuç olarak bu üç ilkenin karakterize ettiği bir epistemoloji, “kendi kendini yok eden” bir epistemolojidir (Bealer, 1992: 118-120; 2000: 5-7).

Bealer’a göre bu epistemoloji bu kendi kendini yok etme durumundan yalnızca deneyimcilik ilkesini ılımlı rasyonalizm ilkesiyle değiştirerek, *yani a priori* sezgileri de temel bir bilgi kaynağı sayarak aşabilir. Çünkü Bealer’a göre *a priori* sezgiler, bütüncüllük ilkesini, doğalcı ilkeyi ve hatta ılımlı rasyonalizm ilkesinin bizzat kendisi gibi felsefi kuramları gerekçelendirmek için gerekli kanıtı sağlar ve bu yolla işaret edilen kendi kendini yok etme durumundan kaçınılmış olur (2000: 7).

Sonuç olarak Bealer, analitik geleneği bir kenara bırakarak çağdaş deneyimci epistemolojilerden yalnızca Quine natüralizmine bir eleştiri yöneltmiş ve Bealer’ın bu eleştirileri, Laurence Bonjour’un stratejisine benzer bir strateji etrafında geliştirilmiştir. Şöyle ki Bonjour’un deneyimcileri *a priori* görülerin epistemolojik rolünü kabul etmek veya şüphecilğe düşmek ikileminde bırakmaya çalıştığı yerde Bealer deneyimcileri, bu görülerin rolünü kabul etmek veya kendi kendisini yok eden çelişkili bir epistemolojiyle devam etmek ikileminde bırakmaya çalışmıştır.

2.2.4 Matematik ve Mantık Yargıları

Yukarda Bealer’ın “*a priori* disiplinler” olarak değerlendirdiği alanlara yönelik genel yaklaşımı incelendi. Bu genel yaklaşıma göre kısaca, felsefe, mantık ve matematik mevzubahis *a priori* disiplinlerdendir. Bu disiplinlerin temel kavramları, anlamları doğa bilimlerindeki gelişmelerden etkilenmemek anlamında semantik dengeye sahip kavramlardır. Söz konusu bu *a*

priori disiplinler, *a priori*/rasyonel sezgilerin/görülerin önemli bir role sahip olduğu kendilerine özgü, özerk/otonom bir metodolojiye sahiptir. Dahası bu disiplinler, bu metodolojileriyle kendi konu alanlarına giren sorunlara dair asıl otoritedir.

Bu temelde mantığa ait ifadeler ele alındığında, Bealer hatırlanabileceği gibi görüşlerini De Morgan kuralları üzerinden sunmuştu. Bealer'a göre bir kişi De Morgan kurallarıyla karşılaştıktan bir süre sonra "yeni bir şey olur" ve bu kurallar "bir anda doğru görünür". Ancak Bealer'ın çalışmaları incelendiğinde, bu çalışmalarda bu durumun nasıl oluştuğu, sözü edilen "yeni şeyin" nasıl meydana geldiği, burada bilişsel mekanizmaların nasıl işleyip De Morgan kurallarının doğruluğuna ilişkin bir görüş geliştirdiği ve bu kuralların bize doğruymuş gibi görünmesinin söz konusu kurallar hakkında tek başına nasıl epistemik gerekçe sağlayabildiği gibi konulara dair kapsamlı bir açıklama çabası görülmemektedir.

Matematiğe ait ifadelere gelindiğinde ise Bealer'ın aynı yaklaşımı sürdürdüğü görülmektedir. Matematiksel doğruluk analitik yaklaşımın ileri sürdüğünün aksine dil temelli bir doğruluk değil, dil-ötesi bir doğruluktur ve onların doğruluğunu görmek için gerekli olan şey en temelde *a priori* sezgilerdir:

(...) 'borsalar 1929'da çöktü' anadilimizde doğru bir cümledir ancak ve ancak borsalar 1929'da çöktüyse; 'ikinin karekökü irrasyoneldir' anadilimizde doğru bir cümledir ancak ve ancak ikinin karekökü irrasyonelse. (...) Ancak bu karşılıklı koşulların bilgisi yeterli olmaktan uzaktır. [Bu karşılıklı koşulların] Sağ tarafındakilerin de bilgisine de sahip olunmalıdır. Yani borsaların 1929'da çöktüğü ve ikinin karekökünün irrasyonel olduğu şeklindeki dil ötesi bilgilere de sahip olunmalıdır. Birinci durumda bu dil ötesi bilgi *a posterioridir*. Sonrakinde *a prioridir*. Ayrıca bu *a priori* bilgiye, sayı kuramının nihai olarak sezgiye dayanan aksiyomlarından yola çıkan bir kanıtlamayla ulaşılır (Bealer, 1987: 314).

Bealer aynı çerçeveyi, seçim aksiyomu gibi bir takım tartışmalı matematiksel ifadeleri tartışırken de sürdürür. Hatırlanabileceği gibi analitik yaklaşımdan Carnap, seçim aksiyomunun analitiklik bir ifade olduğunu ileri sürerek, gerekçeliliğinin temeline analitikliği yerleştirmişti. Ancak Bealer, *a priori* görüşü sahip olmakla sağduyu veya ortakduyu (İng. *commonsense*) sahibi olmayı karşılaştırdığı bir paragrafında, savunduğu rasyonalist epistemolojiye sadık kalarak, seçim aksiyomunun gerekçeliliğinin temeline (konunun ayrıntılarını derinlemesine tartışmadan) *a priori* görüşleri/sezgileri yerleştirir. Kendisinin de ifadesiyle: " (...) çoğu temel sezgi ortakduyusaldır. Diğer taraftan, sezgilerin pek çoğu, örneğin matematiksel limitlere, uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünebilirliğine, seçim aksiyomuna ve daha pek çoğuna ilişkin sezgiler, sırf temel düzeyde olmadıklarından ortakduyusal sayılmazlar" (Bealer, 1992: 103).

Böylece, bu metinden de görülebileceği gibi Bealer matematik alanına ilişkin olarak temel düzeyde bilgi ile daha ileri seviye kuramsal bilgiyi ayırmaktadır. Temel düzeyde bilgiler (örn. “ $7 + 5 = 12$ ”) hem sezgisel olarak doğru hem de ortakduyusal olarak doğrudur. Diğer taraftan daha ileri seviye yargılar (örn. seçim aksiyomu) gerekçesini *a priori* sezgiler temelinde bulabilse de ortakduyusal zeminde bulan önermeler değildir.

Bölümü bitirmeden önce Bealer’ın mantık felsefesinde bıraktığı türden boşlukların ne yazık ki onun matematik felsefesinde bulunduğuna işaret etmenin faydası bulunmaktadır. Bealer, temel aritmetiğin ve hatta aritmetiğin aksiyomlarının gerekçesinin sezgiye dayandığını ileri sürmektedir. Diğer taraftan bu aksiyomların hangileri olduğu, bir kişinin sezgi yoluyla basit bir aritmetik ifadesinin veya bir aksiyomun doğruluğunu *a priori* biçimde nasıl gördüğü, eğer matematiksel doğruluk Bealer’ın iddia ettiği gibi dilsel olmayan, yani tamamen dil-ötesi bir doğruluksa, bu dil-ötesi olguların nasıl bir doğaya sahip olduğu ve bizim bu olgulara nasıl erişim sağlayabildiğimiz, bu ifadelerin bize doğruymuş gibi görünmesinin tek başına bu ifadelere dair epistemik gerekçeyi nasıl sağladığı gibi pek çok soruya bir yanıt verilmediği görülmektedir. Böylece Bealer’ın yaklaşımı bu tür sorulara verilebilecek yanıtlarla genişletilmeye ihtiyaç duymaktadır.

2.3. Christopher Peacocke ve İlimli Rasyonalizm

Bonjour ve Bealer gerekçelendirmenin ve bilginin kaynaklarına ilişkin görüşlerini *ılımlı rasyonalizm* adıyla tanıtmıştı. Benzer şekilde günümüzün önde gelen rasyonalistlerinden Christopher Peacocke da, her ne kadar bu kavramı sunuş şekli öncekilerin sunuş şeklinden bazı farklılıklar taşısa da, ılımlı rasyonalizm geleneğini sürdürmüştür. Önceki iki filozofun ılımlı rasyonalizm kavramı *a priori* görülerin *yanılabılır* ve *şüphe edilebilir* olduğu görüşlerine bir vurgu yaparken, Peacocke kendi ılımlı rasyonalizm tanımını, rasyonalizmin iki aşırı ucu olarak değerlendirdiği kutupların orta noktasını bulmak olarak sunar.

Peacocke’un işaret ettiği ve yetersiz bulduğu iki rasyonalizm türünden birincisi, *yeti rasyonalizmi* (İng. *faculty rationalism*) olarak adlandırdığı bir görüş olup bu görüş Peacocke tarafından *a priori* doğruların gerekçesini açıklamak için gizemli bir yetinin varlığını ileri süren bir pozisyon olarak sunulur. Peacocke bu pozisyondaki düşünürlere örnek olarak Kurt Gödel ve Roger Penrose’u gösterir⁶⁹. Peacocke’a göre bu düşünürler matematiksel sezgi, rasyonel sezgi gibi bazı

⁶⁹ Platoncu bir matematik felsefecisi olarak Kurt Gödel başta “Cantor’un Süreklilik Sorunu Nedir?” (1995b)[1964] makalesinde ve benzeri bazı çalışmalarında *matematiksel sezgi* adını verdiği bir yetiyi, tıpkı fiziksel nesnelere algılamamızı sağlayan duyu algısı gibi insan zihninin doğal bir yetisi olarak sunmuş ve bu yetiye matematiksel nesnelere algılama (ki Gödel onların insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu düşünür) gibi önemli bir

kavramları kullanarak her ne kadar önemli ve açıklanmaya değer bazı epistemolojik durumlar (örneğin matematiksel nesnelere ilişkin daha önce bilinmeyen aksiyomlara ulaşma) hakkında açıklama getirmeye çalışmışsa da, ileri sürdükleri kuramlar pek çok epistemolojik sorunu yanıtsız bıraktığı için yetersizdir. Kendisinin ifadesiyle bu düşünürlerin kuramlarında:

[b]u yetinin nasıl çalıştığı, anlama yetisiyle nasıl bir ilişki kurduğu, varlığının zihin ve zihnin nedensel mekanizmaları hakkında bildiklerimizin bütünüyle nasıl bağdaştırılabileceği, a priori önermeler ve [bilışsel] geçişlerin sahip olduğu türden bir gerekçeliliği nasıl sağladığı gibi sorular tamamen muğlak kalmıştır (Peacocke, 2004: 153).

Peacocke'un "ılımlı" rasyonalizminin kaçınmaya çalıştığı diğer aşırı uç ise kendisinin *minimalizm* olarak değerlendirdiği bir rasyonalizm çeşididir. Peacocke'un minimalizm olarak değerlendirdiği bu rasyonalizm türü bazı alt türlere ayrılmaktadır. Ancak hepsinde ortak olan unsur şöyle ifade edilebilir. Peacocke'a göre tekil bir p önermesinin bilen özne tarafından *a priori* gerekçeli olması sürecinde çoğu zaman birden fazla *a priori* unsur devreye girer. Dolayısıyla bu tekil önermenin dahi *a priori* gerekçeliliğini açıklamak için bütün bu unsurlara bir açıklama getirebilmek gerekir. Ancak Peacocke'a göre minimalistler açıklamalarında p gibi tekil bir önermenin *a priori* gerekçeliliğini açıklama sürecinde bu unsurların hepsini değil, sıklıkla çok kısıtlı bir bölümünü açıklayarak kalan unsurlar hakkında arkalarında pek çok yanıtsız soru bırakırlar. Diğer taraftan Peacocke bu rasyonalistleri örnekleyen bir düşünür örneği sunmamıştır (2004: 154-155).

İki kutup ayrıntılı olarak incelendiğinde Peacocke'un yeti rasyonalizmi ile arasına koyduğu mesafe, onun ılımlı rasyonalizmi açısından daha belirleyici bir unsur olarak ortaya çıkıyor. Peacocke *a priori* gerekçeliliğe ilişkin kuramını, nasıl bir mekanizmayla işlediği belirsiz zihinsel bir yeti temelinde değil ancak önermelerin ve önermeleri oluşturan kavramların anlamı, anlama yetisi ve doğruluk arasındaki ilişkiler temelinde kurmaya çalışıyor. Bu nokta onun diğer "ılımlı" rasyonalistlerle ortak noktasını oluşturmaktadır ve Peacocke da bu noktayı şöyle ifade etmiştir:

Elbette kendini "ılımlı" olarak betimlemek isteyen tek rasyonalist ben değilim. George Bealer ve Laurence Bonjour gibi günümüz yazarlarında ılımlı rasyonalizme özgü terminoloji bulunmaktadır (2004: 156). (...) Bealer, Bonjour ve ben çoğu konuda uzlaşmasak da, bilmenin a priori yollarının varlığının, bazı özel maksatlı

epistemolojik rol vermişti. Dahası Gödel bu yetiye, matematiksel nesnelere ilişkin doğruları ele geçirmek için ortaya koyulan matematik kuramlarını oluşturan aksiyomların doğruluklarını görme, konu edilen matematiksel nesnelere ilişkin olarak en iyi matematik kuramlarımızı oluşturan aksiyomlarımızdan bağımsız ve bilgilendirici yeni aksiyomlara ulaşma, henüz çözülememiş matematiksel soruların anlamlı veya saçma sorular olup olmadığını görebilme gibi bazı ek roller de vermişti. Roger Penrose ise ünlü *Kralın Yeni Usu* (1991)[1989] yapıtında Gödel'in matematiksel sezgi kavramını ve Gödel'in bu kavrama verdiği epistemolojik rolü onaylamış ve hatta (1991: 111)'de Gödel'in sıraladığı bu rollere, yeni matematik kuramlarının keşif sürecinde matematikçiye kılavuzluk etme gibi bir rol eklemiştir.

yetilerin varlığını varsaymadan, [yalnızca] anlayışın, kavramların ve doğruluğun birbirleriyle olan bağıyla açıklanabileceği şeklindeki merkezi ılımlı rasyonalist görüşü paylaşıyoruz (Peacocke, 2004: 157)⁷⁰.

2.3.1 Genelleştirilmiş Rasyonalizm Projesi

ılımlı rasyonalizm kavramı Peacocke'un gerekçelendirilmenin ve bilginin kaynağı sorununa ilişkin görüş çerçevesini ve bu çerçevenin bazı sınırlarını elbette kısmen açıklasa da bu çerçeveye nihai olarak neyi temellendirmeye çalıştığını açıklamamaktadır. Peacocke *a priori* gerekçeliliğe ilişkin yıllarca çeşitli makaleler yoluyla görüşlerini sunduktan sonra bütün bu çalışmalarını düzenlenmiş ve kapsamlı bir şekilde sunduğu *Akılın Diyarı* (2004) çalışmasında kendi nihai epistemolojik projesini *genelleştirilmiş rasyonalizm* projesi adı altında okuyucuya sunmuştur. Şimdi, bu projeyi anlamak için insan zihninin farklı durumlardan farklı durumlara yaptığı epistemolojik nitelikli bazı *geçişler* üzerine durmak gerekmektedir.

İnsan zihni çoğu zaman farklı önermesel veya önermesel olmayan durumdan önerme kurma veya yargılama olarak nitelendirilebilecek çeşitli önermesel durumlara geçişler yapar. Örneğin bir çubuğun eğri olduğunu *algılama* gibi önermesel olmayan bir durumundan “bu çubuk eğri” şeklindeki bir *yargıyı oluşturma* durumuna geçiş yapar. Benzer şekilde çeşitli yargı veya yargı kümelerinden, çeşitli tümevarımlı ve tümdengelimli uslamlamalara başvurarak yeni yargılara ulaşır. Zihnin/bilişin sürekli yapmış olduğu bu durumdan duruma geçme şekilleri oldukça çeşitlidir. Bunlar Peacocke'un kendi ifadesiyle şöyle sıralanabilir: “[M]antıksal çıkarımlar yapma; gözlem yargılarını algıya dayandırma, deneyimlendiğinde oluşan kendini konu eden duyumsamalar; belirli koşullarda belleği temel alma. Bunlar çok daha fazlası içinden seçilmiş bazılarıdır” (2004: 7).

Şimdi, Peacocke'a göre bu geçişlerden bazıları *yetkili* (İng. *entitled*) geçişlerdir. *Yetkililik* kavramı Peacocke'un gerekçelilik ve haklılık gibi klasik sözcükler yerine kullandığı özel bir sözcük olup kendisi tarafından “bir yargıda bulunmak için rasyonel olarak izinli olmak” biçiminde tanımlanır (2004: 8). Diğer bir deyişle yetkililik kavramı bilen öznenin yukarıda işaret edilen türden bilişsel geçişleri, avami bir dille ifade edilirse biletli şekilde, yani haklı ve meşru şekilde yapmasına işaret eden bir kavramdır. Peacocke gerekçelilik, haklılık gibi sözcükler yerine kullandığı bu

⁷⁰ Peacocke'un burada diğer ılımlı rasyonalistlerin “ılımlılığını” ne kadar doğru yorumladığı elbette şüphelidir. Elbette Bonjour ve Bealer, “bilmenin *a priori* yollarını” bazı özel maksatlı yetilerin varlığını (örn. matematiksel sezgi) ileri sürmeden anlayışın, kavramların ve doğruluğun birbirleriyle olan bağıyla açıklamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Peacocke'un sözünü ettiği anlamda ılımlı (İng. *moderate*) yaklaşım, daha çok iki aşırı uç (yeti rasyonalizmi ve minimalizm) arasındaki *iyi orta* yolu bulmayı vurgularken, Bonjour ve Bealer'in sözünü ettiği ılımlı yaklaşım (İng. *moderate*) aslında daha çok *a priori* sezgilerin yanılabilir ve şüphe duyulabilir karakterli olduğuna dair bir vurgudur.

yetkililik sözcüğü temelinde kendi bilgi tanımını da şöyle sunmuştur: “Bir düşünürün yetkili olduğu bir [bilişsel] geçiş rasyonel bir geçiştir. Bir yargı ancak *yargılayıcının yetkili olduğu* bir [bilişsel] geçişle ulaşıldığında bilgidir” (2004: 7; italik vurgu bana aittir).

Kolayca fark edilebileceği gibi Peacocke klasik epistemoloji tartışmalarında pek de rastlanmayan bir felsefe dili ve sözvarlığı kullanmaktadır. Şimdi, Peacocke’un bu terminolojisi temel alınrsa epistemik gerekçeliliğin ve bilginin kaynağı sorunu, *yetkililiğin* kaynağı sorununa, yani bilen öznenin bir önerme veya yargı oluşturmakla sonuçlanan bilişsel geçişlerinde bu geçişi meşru (yetkili) şekilde yapabilmesini sağlayan yetkiyi (veya bileti) nereden aldığı sorununa dönüşür. Böylece bu terminolojide geleneksel *a priori* gerekçelilik kavramı da şuna benzer şekilde tanımlanabilir:

- Bir *p* önermesi *a priori* gerekçelidir \Rightarrow Bilen öznenin bu *p* yargısına ulaşmasını sağlayan bilişsel geçişi yetkili (haklı) bir geçiş kılan yetki deneyim tarafından sağlanmıyorsa.

Benzer şekilde yine Peacocke’un terminolojisini temel alırsak rasyonalizm kavramı da şuna benzer şekilde tanımlanabilir:

- Ö öznesinin bir biliş durumundan bir yargıyla sonuçlanan başka bir biliş durumuna geçtiği yetkili geçişlerinin *bazılarında*, bu yetkinin kaynağı deneyim değildir ve bu yargı bilgi statüsündedir.

Artık bu temelde Peacocke’un genelleştirilmiş rasyonalizm projesi de rahatça anlaşılabilir. Peacocke’un kendisi, geliştirmeye çalıştığı genelleştirilmiş rasyonalizm yaklaşımını şöyle tanımlamıştır: “Geliştirdiğim pozisyon daha özelden rasyonalizmin genelleştirilmiş bir biçimidir, çünkü [ilgili] konular düzgünce formüle edildiğinde, *bütün yetkililiğin temelde bir a priori bileşene sahip olduğunu savunur*” (Peacocke, 2004: 2; italik vurgu bana aittir).

Peacocke’un buradaki tanımı oldukça iddialı bir teze işaret ediyor: Peacocke bilişin belirli bir yargıya ulaşmakla sonuçlanan bütün bilişsel geçişlerinde, ki bu geçişler daha önceden belirtildiği gibi algı durumundan gözlem yargılarına ulaşma, belirli bir önermeyi kabul durumundan mantıksal çıkarımlar yoluyla bazı başka önermeleri kabul durumuna ulaşma gibi oldukça büyük bir çeşitliliği ihtiva eder, bu bilişsel geçişi yetkili veya haklı kılan unsurların her zaman kısmen veya tamamen *a priori* olduğunu ileri sürmektedir. Daha basit bir ifadeyle inançlarımızı gerekçeli kılan deneyimden bağımsız unsurlar yalnızca geleneksel olarak *a priori* gerekçeli olduğu iddia edilen önerme sınıflarında (ki Peacocke çeşitli yapıtlarında bunları “bütünüyle *a priori*” olarak değerlendirir) rol oynamamaktadır. Aksine en basit bir gözlem

önermesini (örneğin “bu çubuk eğri”) gerekçeli bir inanç veya bilgi kılan unsurlarda bile deneyimden bağımsız unsurlar kısmi de olsa bir rol oynar. İşte Peacocke’un genelleştirilmiş rasyonalizm projesi temel olarak bu noktayı savunma projesidir.

Şimdi, *genelleştirilmiş rasyonalizm* yaklaşımını daha iyi tanımak için Peacocke’un bu yaklaşımın üç temel ilkesi olarak adlandırdığı üç tezi anlamak gerekiyor. Bu temelde, bu bölümde bu üç ilke genel hatlarıyla incelenecektir. Şimdi, genelleştirilmiş rasyonalizm yaklaşımının birinci ilkesi Peacocke tarafından şöyle ifade edilmiştir:

İLKE I: Özel Doğruluk-İletkenlik Tezi

Bir [bilişsel] geçişi düşünürün yetkili olduğu bir geçiş kılan temel ve indirgenemez unsur bu geçişin, rasyonel geçişlerin karakterine özgü şekilde, doğru yargılara götürme eğiliminde olmasıdır (veya, geçiş [çıkarımlarda olduğu gibi] öncüllere dayanıyorsa, öncüller doğruyken bunu yapmasıdır) (Peacocke, 2004: 11).

Bu tez dikkatlice incelendiğinde özünde çağdaş felsefede ilk sistematik örneklerini Alvin Goldman’ın verdiği *güvenilirci* epistemolojinin yeni bir çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır⁷¹. Yani bu tez *Ö* gibi bir öznenin *p* gibi bir inancının bilgi statüsünde sayılabilmesi için, öznenin *p* inancını oluşturan bilişsel sürecin (Peacocke’un terminolojisinde *p*’ye ulaştıran geçişin) güvenilir (Peacocke’un terminolojisinde “doğru yargılara götürme eğiliminde”) olması gerektiğini ileri sürüyor. Ancak bu bilişsel sürecin güvenilirliği şartı “bilgi sahibi” olmak açısından gerekli olsa da tek başına yeterli bir şart değildir ve metinde görülebileceği gibi klasik *güvenilirci* anlayışlara eklenmiş özel bir ek şart daha bulunmaktadır: Konu edilen bilişsel sürecin “rasyonel geçişlerin karakterine özgü şekilde” olması. Peki, bir bilişsel sürecin (Peacocke’un terminolojisiyle, geçişin) rasyonel olması ne demektir? Bu sorunun yanıtı Peacocke’un rasyonalizminin ana yapıtının çeşitli kısımlarında şöyle açıklanmaktadır:

Rasyonel geçişler düşünürün kendi görüş noktasından rasyonel olan geçişlerdir (Peacocke, 2004: 101).

[Rasyonel geçiş yapmanın] [s]ezgisel bir tanımı şudur ki, bir *p* yargısına rasyonel geçiş yaparken düşünür *p*’nin doğru olmasının ne demek olduğunu bilmek, *p* sonucuna geçişinin temellerinin ve nedenlerinin *p*’nin

⁷¹ Çağdaş bilgi kuramcılarında Alvin Goldman (1967) çalışmasında *nedensel bilgi kuramı* adını verdiği ve bir kişinin belirli bir inancının bilgi sayılabilmesi için kişinin inancı ile dünyaki durum arasında bir nedensel zincir olması gerektiği şeklinde çok kısaca özetlenebilecek bir kuram ortaya koymuş; ancak bu kuram aralarında bizzat Goldman’ın kendisi tarafından (1976: 772-73)’te ortaya koyulmuş “sahte ambar” düşünce deneyimi de dahil olmak üzere, sezgisel gücü yüksek bazı karşı örnekler karşısında sıkıntı yaşamıştır. Bunun ardından Goldman (1979) makalesi ile birlikte *güvenilircilik* adı verilen bir yaklaşım formüle etmeye başlamıştır. Çok kabaca bu yaklaşıma göre bir kişinin belirli bir inancının gerekçeli olmasını sağlayan şey, bu inancın güvenilir bir bilişsel süreç sonucunda oluşmasıdır. Güvenilirliğin ölçütü ise bu bilişsel sürecin zamanın çoğunluğunda doğru inançlara götürme eğiliminde olmasıdır. Ancak Goldman’ın yaklaşımında kişinin bu bilişsel sürecin güvenilirliği hakkında içsel farkındalık sahibi olması, inancının gerekçeliliği açısından bir gerek şart değildir.

doğruluğu açısından yeterliliğini değerlendirmek ve yargıyı bu temel ve nedenlerin yeterliliğine ilişkin değerlendirmesi temelinde yapmak zorundadır (Peacocke, 2004: 176).

Bu görüşler dikkatlice incelendiğinde görülebileceği gibi Peacocke'un p gibi bir önermenin bilgi statüsüne sahipliği konusu açısından klasik güvenilirliğe eklediği "rasyonalite" şartı, epistemik *içselci* epistemolojinin talep ettiği şart olan inançlarımızı gerekçelendiren unsurların farkında olma şartıdır. Böylece genelleştirilmiş rasyonalizmin birinci ilkesi olan *özel doğruluk-iletkenlik tezi* belki daha anlaşılır şekilde şöyle ifade edilebilir:

- \bar{O} öznesinin p inancı bilgidir= inn (1) \bar{O} öznesinin p inancını oluşturan bilişsel süreç (ki bu süreç Peacocke'un terminolojisinde bilişsel *geçişler* olarak karşımıza çıkıyor) güvenilirse ve (2) \bar{O} öznesinin kendisi de p inancını oluşturan bilişsel sürecin (Peacocke'un terminolojisinde p yargısına geçişin) güvenilirliğinin içsel (dolayısıyla rasyonel) anlamda farkındaysa.

Bu temelde görülebileceği gibi genelleştirilmiş rasyonalizm yaklaşımının birinci ilkesi, açık şekilde bu yaklaşımı, bütün olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte epistemik olarak içselci kılmaktadır. Bizim p gibi bir inancımızı bilgi kılan unsurlar, bu inancı oluşturduğumuz bilişsel sürecin güvenilirliğine (yani bu bilişsel sürecin "doğru yargılara götürme eğiliminde" olması anlamında "doğruluk-iletken" olmasına) bağımlı olduğu kadar, bizim bu sürecin güvenilirliğine ilişkin iç değerlendirmemize de bağımlıdır⁷².

Genelleştirilmiş rasyonalizm yaklaşımının ikinci ilkesine gelindiğinde ise Peacocke'un bu ilkeyi şu şekilde sunduğu görülmektedir:

İLKE II: Rasyonalist Bağımlılık Tezi

Bir düşünürün yetkili olduğu her [bilişsel] geçişin doğruluk-iletkenliği, felsefi olarak, bu geçişte içerilen yönelmiş içerik ve durumların doğası aracılığıyla açıklanmalıdır (Peacocke, 2004: 53).

⁷² Burada Peacocke'un epistemolojisinin içselci karakteri nedeniyle ortaya çıkabilecek bir sorun şöyle ifade edilebilir: Öznenin p inancının oluşmasını sağlayan bilişsel sürecin güvenilirliğine ilişkin öznenin içsel farkındalığının bizzat kendisinin doğru bir farkındalık olup olmadığı da, yani Peacocke'un terminolojisiyle ifade edilirse öznenin " p sonucuna geçişinin temelleri ve nedenleri" üzerine öznenin kendi "değerlendirmesinin" bizzat kendisinin doğru bir değerlendirme olup olmadığı da bir üst değerlendirmeye ihtiyaç duymaz mı? Dahası sezgisel olarak kademe kademe sonsuza kadar devam edebileceğini görebileceğimiz bu değerlendirme süreci fiilen sonsuza kadar devam edemeyeceğine göre, bu içsel değerlendirme nasıl bir epistemolojik olarak keyfi olmayan noktada sonlanmalıdır? Çalışmanın başında Lewis Carroll üzerinden işaret ettiğimiz ve içselci epistemoloji açısından her zaman sıkıntı çıkarmış bu tür sorunlara ilişkin olarak hatırlanabileceği gibi Laurence Bonjour bu tür görüşlerin bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadığını savunmuştu. Ancak Christopher Peacocke'un yapıtlarında böyle bir savunuya rastlanmamaktadır.

Peacocke'a göre bu tez klasik rasyonalistlerin kabul ettiği bir varsayımın genelleştirilmiş bir biçimi. Bu teze göre bir bilen özne belirli bir yargıda bulunduğu, onu bu yargıya götüren bilişsel süreç (*geçiş*) güvenilirse (*doğruluk-iletken*), bu güvenilirliğin epistemolojik (*felsefi*) açıklaması, bu bilişsel sürecin konu ettiği (*yöneldiği*) içerik ve durumların doğasından başka bir yerde, örneğin bu bilişsel süreçten farklı bilişsel süreçte veya ek bir algı deneyiminde aranmamalıdır.

Peacocke'un kendi verdiği bir örnekle bu ilke şöyle açıklanabilir: Bir önermeye, bu önermenin mantıksal ispatını bir kağıt üzerinde görerek inandığımızı varsayalım. Şimdi böyle bir örnek durumda inancımızın oluşma sürecinde algı deneyimi elbette bir rol oynar (kanıtı kağıt üzerinde görmek); ancak burada algı deneyiminin oynadığı rol gerekçelendirici (*yetkilendirici*) bir rol değildir. Burada inancımıza gerekçeyi (*yetkiyi*) “yönelinen içerik ve durum” olan mevzubahis ispatın bizzat kendi özellikleri verir ve algı deneyimi önermenin ispatının kendisinde herhangi bir kurucu role sahip değildir (Peacocke, 2004: 24).

Diğer taraftan bu ikinci ilkeyi iddialı kılan tez bu basit örnekle sınırlı değil. Okuyucunun da kolayca görebileceği gibi ilke “bir düşünürün yetkili olduğu her” bilişsel süreç hakkında bildirimde bulunmaktadır. Bunun açıklaması şudur: Peacocke'a göre klasik rasyonalistler bu ilkeyi yalnızca (Peacocke'un ifadesiyle) *bütünüyle a priori* [*outright a priori*] süreçlere (örneğin matematik ve mantık yargılarının ve mantıksal uslamaların konu edildiği süreçlere) uygulamıştır. Ancak klasik rasyonalistlerin yalnızca *bütünüyle a priori* örnekler için uyguladığı bu ilke yalnızca bu örneklerde geçerli değil, bilen öznenin “yetkili olduğu her” bilişsel süreç için geçerlidir ve bu nedenle Peacocke'un kendisinin *görece a priori* [*relative a priori*] olarak değerlendirdiği bazı bilişsel süreçlerde de geçerlidir. Peacocke ikinci ilkenin *bütünüyle a priori* örneklere ek olarak uygulanabilir olduğu *görece a priori* süreçleri şöyle sıralar:

İlke II'nin uygulandığı rasyonel geçişler şunları içerir: Algı deneyimlerinden düşünürün çevresindeki maddi dünya hakkındaki yargılara geçişler; algı deneyimlerinden başkalarının eylemleri ve zihin durumları hakkındaki yargılara geçişler; düşünürün kendi öznel biliş durumlarından bu durumların öz-betimlemelerine geçişler; kişinin kendisi ve dünya hakkındaki hatıralarından kişinin kendisi ve geçmişteki dünya hakkındaki yargılara geçişler ve çok daha fazlası (Peacocke, 2004: 58).

Peacocke'un genelleştirilmiş rasyonalizm projesinin üçüncü ve son tezine gelindiğinde, kendisi bu tezi şöyle ifade edilmiştir:

İLKE III: Genelleştirilmiş Rasyonalist Tez

Yetkililik ilişkisinin, mutlak ve göreceli bütün örnekleri, aslen a prioridir (Peacocke, 2004: 148).

Bu önerme ise Peacocke'un genelleştirilmiş rasyonalizm tezinin daha teknik bir ifadesidir ve daha önce de ifade edildiği gibi bir bilen öznenin bilişsel geçişlerini, yani bir yargı kurmakla sonuçlanan bilişsel süreçlerini yetkili kılan unsurların her zaman kısmen veya tamamen *a priori* olduğunu ileri sürer. Ayrıca bu üçüncü tezin birinci ve ikinci teze birlikte bir bütün olarak düşünüldüğünde *a priori* gerekçeli (veya *a priori* yetkili) önermeler sınıfını oldukça büyük ölçüde genişlettiği de görülmektedir. Öyle ki genelleştirilmiş rasyonalizm yaklaşımı *a priori* gerekçeli önermeleri *bütünüyle a priori* önermeler sınıfına ek olarak *görece a priori* olarak değerlendirdiği pek çok algı önermesi türünü ve tümevarımlı akıl yürütme biçimlerini de içerecek şekilde genişletir⁷³.

2.3.2 Mantık ve Matematik Yargıları

Diğer taraftan bu çalışmanın kapsamı mantık ve matematik yargılarının epistemik temeli ile sınırlı olduğu için Peacocke'un *görece a priori* olarak değerlendirdiği yargı sınıfı konu dışıdır ve bu bölümde yalnızca onun *bütünüyle a priori* olarak değerlendirdiği mantık ve matematik önermeleri üzerine açıklamalarına odaklanılacaktır.

Şimdi, Peacocke'un *a priori* karakterli kabul ettiği yargılar sınıfına baktığımızda, kendi açıklamaları temelinde şunları görüyoruz: Mantığın, matematiğin ve küme ile kategori kuramı gibi diğer soyut bilimlerin aksiyom ve ilkeleri, olasılık kuramının aksiyomları, onaylama kuramının aksiyomları ve rasyonel karar kuramının ilkeleri, metafiziksel zorunlulukların temel ilkelerinin çoğu, renklerin özelliklerine ilişkin ilkelerin çoğu, pek çok ahlaki ilke, ekonomi biliminin önemli bir kısmı ve doğru felsefi önermelerin çoğu *a priori* statüdedir (Peacocke, 2005: 745). Bu listede sıralanan önermelerden mantık ve matematiğin önermeleri ise *bütünüyle a priori* bir statüdedir. O halde burada ortaya çıkan bir sorun, bu bütünüyle *a priori* olan yargıları *a priori* bir yolla nasıl bildiğimizin açıklanmasıdır.

Peacocke'un bu önermeleri *a priori* yolla nasıl bildiğimizi açıklamak için geliştirdiği kuram kendisinin *metasemantik kuram* adını verdiği bir kuram olup bu kuram ilk olarak onun *Kavramlar Üzerine Bir Çalışma* (1992) yapıtında sunulmuş ve ardından 1993 yılında yayınladığı "A Priori Doğrular Nasıl Mümkündür?" makalesinde de daha da geliştirilmiştir. Metasemantik kuram bir (*a priori*) önerme ile karşılaştığımızda (ve bu önermeyi iyi anladığımızda) bu önermenin doğruluğunu görmemizi ve hatta bu *görü* sonucunda bu önermenin doğru bir önerme olduğuna ilişkin

⁷³ Bu temelde Peacocke *görece a priori* [*relative a priori*] olarak değerlendirdiği tümevarımlı akıl yürütmelerin nasıl görece *a priori* olduğunu (2004) yapıtının beşinci bölümünde ve hatta pek çok algı önermesinin de nasıl görece *a priori* olduğunu aynı yapıtın üçüncü bölümünde örnekler üzerinden göstermeye çalışmıştır.

inancımızın nasıl bilgi statüsü kazandığını, anlama yetisi ve doğruluk arasında bir ilişki kurarak açıklamaya çalışan bir kuramdır. Bu kuram, pek çok noktada zihin felsefesinde kullanılan terminolojiye yakın bir terminolojiyi temel aldığı ve hatta Peacocke'un kendisi bu terminolojideki bazı kavramlara özel anlamlar verdiği için oldukça tekniktir. Bu nedenle Peacocke'un metasemantik kuramını anlamak için bu kuramın bazı temel kavramlarını anlamının yararı olacak.

Öncelikle bir *a priori* önermeyi doğru anlamak, inançlarımızın içeriği olan önermeleri kuran şey temelde kavramlar olduğu için, bu önermeyi oluşturan kavramları doğru anlamakla mümkündür. Bir kavramı anlamak ise onu diğer kavramlardan ayırt eden niteliklerini anlamak demektir. Peacocke'un (1992: 5-6)'da ileri sürdüğü ve *bağımlılık tezi* adını verdiği bir teze göre bir kavramı diğer kavramlardan ayırt eden şey aynı zamanda bir bilen öznenin zihninde bu kavrama sahip olmasının gerek ve yeter şartlarıyla özdeşdir. Diğer bir deyişle bir kişinin bir kavramı anlaması demek, kişinin bu kavrama sahip olma şartlarını, kısaca *sahiplik-şartını* (İng. *possession-condition*) karşılaması demektir.

Bir kavrama sahip olmanın gerek ve yeter şartlarının belirlenmesi keyfi değildir ve bu şartlar, bu kavramın niteliğine göre farklı amaçlar taşır. Örneğin bu şartlar *gözlemsel* bir kavramsa bu kavrama sahip olmanın şartları belirli bir amaca, bu kavram *mantıksal* bir kavramsa bu kavrama sahip olmanın şartları başka bir amaca hizmet eder. Gözlemsel kavramların kavram sahipliği şartlarının neye hizmet ettiği (neyi karakterize ettiği) sorusu okuduğunuz bu çalışma açısından konu dışıdır. Peacocke'a göre *mantıksal* bir kavramın sahiplik-şartlarının hangi amaca hizmet ettiği sorusuna odaklandığımızda ise şunu görüyoruz: Peacocke'a göre mantıksal bir kavramın sahiplik-şartları “düşünür bu kavrama sahip olacaksa belirli bir yolla kabul etmesi gereken ilkeleri, çıkarım ilkelerindeki belirli bir rolü” karakterize eder (1993: 176).

Şimdi bu noktada bir kişinin mantıksal bir kavramı anlaması (bu kavrama sahip olması) ile bu kavramın belirli bir önermede şu veya bu şekilde kullanıldığında kişinin bu önermenin doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin bir doğru inanç geliştirmesi arasındaki bağlantının açıklanması gerekiyor. Çünkü Peacocke'a göre bir önermenin doğruluğu anlamlar düzeyinde değil, göndergeler düzeyinde açıklanabilecek bir kavramdır. Ancak bir kavrama sahiplik şartları bir bilen öznenin belirli bir kavramın anlamını bilmesinin şartlarını belirler, göndergesini bilmesinin şartlarını değil.

İşte bu noktada Peacocke yeni bir tez ileri sürmektedir. Bu teze göre anlamı sahiplik şartları tarafından belirlenmiş her kavram için, bu kavramın göndergesi (semantik değeri) ile bu kavramın anlamı (bu kavrama sahip olmanın şartları) arasında bir *değer-sabitleyici* ilişki vardır, öyle ki kavramın göndergesi, bu değer sabitleyici ilişki sayesinde kavramın anlamına göre belirlenir. Bir

kavramın göndergesini (semantik değerini), bu kavramın anlamına (bu kavrama sahip olmamanın veya bu kavramı anlamanın şartlarına) göre belirleyen bu ilişkinin doğru betimlemesi ise bu kavramın anlamına, yani sahiplik şartlarına karşılık gelen *belirlenim kuramıdır* (Peacocke, 1993: 176-177).

Nasıl bir kavramın anlamı, dolayısıyla bu kavrama sahiplik şartları, bu kavramın gözlemsel veya mantıksal olmasına göre değişiyorsa bir kavramın göndergesi de bu kavramın gözlemsel veya mantıksal bir kavram olmasına göre değişir. Bir mantıksal kavramın göndergesi yani semantik değeri ise belirli mantıksal çıkarım kurallarını, bilen öznenin bu kavrama sahip olacaksa kabul etmesini zorunlu kılacak çıkarım kuralları haline getiren şeydir (Peacocke, 1993: 177).

Peacocke'un zihin felsefesi terminolojisindeki tartışmalarda kullanılan terminolojiyi oldukça fazla temel alan bu görüşlerindeki teknik ayrıntılar mümkün olduğunca bir kenara bırakılırsa, Peacocke'un *metasemantik kuramın* yukarıda işaret edilen bu temel kavramları ve ilkeleri, bir mantıksal kavram olan tümel evetleme [İng. *conjunction*] kavramı üzerinden mümkün olduğunca basitçe şöyle açıklanabilir:

A: *Tümel evetleme kavramının anlamı* (veya bu kavrama sahip olmanın şartları) tümel evetleme kavramının (bu kavramı T ile gösterelim) mantıksal çıkarımlarda oynadığı rolü karakterize eden mantıksal çıkarım kurallarıdır. Bu kurallar tümel evetleme oluşturma ve tümel evetlemeyi ayrıştırma kuralları olup bir bilen özne tümel evetleme kavramına sahipse, yani bu kavramı anlıyorsa, basitçe aşağıdaki çıkarım kurallarını da kabul ediyor demektir:

(A T B) ise A Tümel evetlemeyi ayrıştırma

(A T B) ise B Tümel evetlemeyi ayrıştırma

A, B ise (A T B) Tümel evetleme oluşturma (Peacocke, 1992: 6; 1993: 177).

B: Tümel evetleme kavramının göndergesi (veya semantik değeri): Yukarıdaki üç çıkarım kuralını, bilen öznenin tümel evetleme kavramına sahip olacaksa kabul etmesi gereken kurallardan kılan, çünkü bu kuralları doğruluk-taşıyıcı mantıksal çıkarım kurallarından kılan şeydir. Böylece tümel evetleme kavramının göndergesi, basitçe tümel evetleme durumunun ne zaman doğru ve ne zaman yanlış olduğunu gösteren bilindik iki değerli doğruluk tablosu değerleridir:

A	B	(A T B)
D	D	D
D	Y	Y
Y	D	Y
Y	Y	Y

Tablo 2.1 Tümel Evetleme Kavramının Doğruluk Tablosu

C: Tümel evetleme kavramı için belirlenim kuramı: Tümel evetleme kavramının anlamı ile göndergesi arasındaki *belirleyici* ilişkidir. Diğer bir deyişle bir bilen öznenin bu kavrama sahip olması için karşılaması gereken şart ile bu kavramın semantik değeri arasındaki *belirleyici* ilişkidir. Bu ilişki keyfi değil, belirleyici bir ilişkidir çünkü bu ilişkiye göre tümel evetleme kavramın kavram sahipliği şartları, bu kavramın göndergesi, yani semantik değerine ilişkin “bilinen gerçekleri yansıtır” (Peacocke, 1993: 177) ve bu kavramın göndergesi olan semantik değeri, bu kavramın anlamını belirleyen kavram sahipliği şartında içerilen üç çıkarım kuralını *doğruluk-taşıyıcı* kılar (Peacocke, 1993: 178).

Artık bu temelde metasemantik kuramda bir yargıyı bütünüyle *a priori* bir yolla bilmenin nasıl tanımlandığını açıklamaya geçebiliriz. Öncelikle Peacocke, bir inancımızın içeriğinin (yani inancımızı oluşturan yargının) *bütünüyle a priori* olmasını bu arka plandaki kuram temelinde şöyle tanımlar: “Bir *p* içeriği bütünüyle *a priori*dir ancak *p*’yi oluşturan kavramların sahiplik-şartları, Belirlenim Kuramı ile birlikte, *p*’nin doğruluğunu garanti ediyorsa” (Peacocke, 2004: 172; 2005: 753). Bu tanım fark edilebileceği gibi *a priori* bir yargıyı, herhangi bir algı deneyimine başvurmadan, doğruluğunu önermenin yeterince iyi anlaşılması yoluyla görebileceğimiz bir önerme olarak değerlendiren klasik rasyonalist tezin yeniden ifadesidir. Ancak metasemantik kuramın bu tanımı işaret ettiğimiz klasik anlayışı anlama ile doğruluk arasında ilişki kurarak daha teknik biçimde tanımlamaktadır.

Peki, bütünüyle *a priori* bir içerik (yargı) böyle tanımlanıyorsa, bu içeriğin bütünüyle *a priori* yolla bilinmesi nasıl tanımlanabilir? Metasemantik kuram *bütünüyle a priori* yolla bilmeyi şöyle tanımlar: “*P*’yi bilme yolu, (...) bütünüyle *a priori* bir yoldur ancak *p*’deki kavramlar için sahiplik-şartları, Belirlenim Kuramı ile birlikte, bu yolun kullanımının *P*’nin doğru olup olmadığına ilişkin bir doğru inanca götürdüğünü garanti ediyorsa” (Peacocke, 2004: 172; 2005: 753).

Bu tanım Peacocke’un *a priori* yolla bilmeye ilişkin genel bir tanımı. Ancak önceki bölümde de incelendiği gibi biliyoruz ki Peacocke’a göre bir inancın bilgi olması, bu inancı zihnimize kurduğumuz, bizi bu inanca götüren bilişsel sürecin (bilişsel *geçişin*) *yetkili* bir geçiş olması ile ilgili bir kavram. Hatırlanabileceği gibi kendisinin de ifadesiyle: “Bir düşünürün yetkili olduğu bir [bilişsel] geçiş rasyonel bir geçiştir. Bir yargı ancak yargılayıcının yetkili olduğu bir [bilişsel] geçişle ulaşıldığında bilgidir” (2004: 7). O halde Peacocke’un *a priori bilme yolu* tanımı kendisinin genel epistemolojisiyle nasıl bağdaştırılabilir? Peacocke bu noktayı bir bilişsel geçişin *a priori* (*a priori* yetkili) olmasının ne olduğunu tanımlayarak açıklamaya çalışıyor: “Benzer

şekilde, bir içerikler kümesinden verili bir içeriğe geçiş bir *a priori* geçiştir ancak içerilen kavramların sahiplik şartları, Belirlenim Kuramı ile birlikte, geçişin doğruluk-taşıyıcı olmasını garanti ediyorsa” (Peacocke, 2004: 172; 2005: 753).

Kısaca bir mantık veya matematik yargısı gibi bütünüyle *a priori* bir yargıyı bilmemiz, bu yargıyı (içerdiği kavramlardan başlayarak) tamamen anlamamıza bağlıdır. Bir önermeyi tam anlayan bir kişi her şeyden önce o önermeyi oluşturan kavramları tam olarak anlayan (bu kavramlara sahip olan) kişidir. Kişinin bu kavramları tam olarak anlaması, bu kavramlara sahip olmanın şartlarını karşılaması demektir. Dolayısıyla bu şartları sağlayan kişi bu kavramların belirli bir *a priori* önermede şu veya bu şekilde kullanıldığında, yani önermede kavramlar birbirlerine şu veya bu şekilde birbirlerine bağlandığında, bu bağlanmanın önermeyi doğru veya yanlış kıldığını (belirlenim kuramı anlama ile doğruluk arasındaki ilişkiyi kurduğu için) görür.

Yukarda incelenen yaklaşım Peacocke’un bütünüyle *a priori* önermeler olarak değerlendirdiği önermeler için çizdiği genel epistemoloji yaklaşımıdır. Ancak burada işaret edilmesi gereken bir sorun ortaya bulunuyor. Hatırlanabileceği gibi Peacocke’a göre “mantığın, matematiğin ve küme ile kategori kuramı gibi diğer soyut bilimlerin aksiyom ve ilkeleri” bütünüyle *a prioridir*. Yani Peacocke bu önermelerin epistemik kaynağının *a priori* statüsünü bir problem olarak görmemektedir. Peki, metasemantik kuram anılan aksiyom ve ilkelere nasıl uygulanabilir? Diğer bir deyişle bu kuramların ve sistemlerin ana ilkelerine olan epistemik güvenimizi nasıl açıklayabilir? Böylece Peacocke’un genel hatlarıyla çizdiği genel epistemoloji yaklaşımı en azından bazı tartışmalı ve paradigmatik örnekler üzerinden nasıl özel durumlara uygulanabilir? Böyle bir yaklaşım, Peacocke’un da andığı aksiyom ve ilkelerin epistemik gerekçeliliklerinin kaynağının, Peacocke’un iddiasının aksine deneysel olduğunu iddia eden düşünürlere karşı daha bütünlüklü bir yaklaşım olmaz mıydı? Peacocke’un epistemolojisini bu tür sorular etrafında inceleyen bir kişi ne yazık ki onun yapıtlarında *tümel evetleme* örneği dışında ayrıntılı bir şekilde incelenmiş bir örnekle karşılaşmaz. Ancak belirtmek gerekiyor ki bu bütün alanların aksiyom ve ilkelerinin çeşitli boyutları ele alındığında, tümel evetleme örneği yeterince aydınlatıcı bir örnek olarak görünmemektedir ve bu bakımdan metasemantik kuramın, bu özel aksiyom ve ilkelerin en azından bazı tartışmalı ve paradigmatik olanlarının epistemik kaynağı sorununa da bir açıklama getirecek şekilde genişletilmesi gerekmektedir.

2.4 İlimli Rasyonalizmin Değerlendirilmesi

Çağdaş felsefede rasyonalist epistemoloji, kendini *ılımlı rasyonalizm* biçiminde göstermiş olup, mantık ve matematik yargılarının epistemik gerekçeliklerinin kaynağı sorununa rasyonalistlerin güncel yanıtının ne olduğu sorusu bu bölümde Bonjour, Bealer ve Peacocke örnekleri üzerinden yanıtlanmaya çalışılmıştır.

İlimli rasyonalist yaklaşım, birbirlerini takip eden düşünürlerin, çizgisel bir tarih zinciri ve bir halef-selef ilişkisi içerisinde belirli bir fikri geliştirdiği bir yaklaşım olmamıştır. Bu yaklaşım daha ziyade, belirli bir anda kendi felsefelerini çeşitli nedenlerle “ılımlı rasyonalizm” örneği olarak tanıtan ancak yine de bir şekilde birbirine çok yakın hassasiyetlere sahip düşünürler eliyle ortaya koyulmuştur.

İlimli rasyonalistlerin ortaya koydukları yaklaşım incelendiğinde, bu yaklaşımın klasik rasyonalistlerle uzlaşan ve onlardan ayrılan bazı özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Çağdaş ılımlı rasyonalistlerin klasik rasyonalistlerle uzlaştığı en önemli nokta, mantık, matematik ve felsefe alanlarında klasik rasyonalistlerin *a priori* görüşlere/sezgilere verdiği epistemolojik rolü ve önemi kabul etmeleridir. Böylece bu görüşe göre *a priori* görüşler mantıksal ve matematiksel *bilginin* ve hatta felsefi/epistemolojik ilkelerin oluşumunda hem kılavuzluk rolü oynar hem de kurucu ve gerekçelendirici bir role sahiptir.

İlimli rasyonalistlerin klasik rasyonalistler ile uzlaştıkları başka bir konu bir inancın ancak başka bir inanç tarafından gerekçelendirilebileceği iddiasını reddetmeleridir. Eğer bir p önermesinin doğruluğunu *a priori* görüş biçiminde görebilme imkanımız varsa ve *a priori* görüşlerin bizzat kendisi bir önerme değilse, p inancımızın doğru olduğunu görmemizi sağlayan şey başka bir inanç değildir. Dahası p eğer çıkarım veya benzer bir bilişsel yöntem yoluyla ulaştığımız bir doğru inançsa ve bu noktada p 'yi rasyonel bir inanç veya bilgi kılan unsur p 'ye ulaşmamızı sağlayan zeminin (öncüller, öncüllerden sonuca doğru uyguladığımız bilişsel yöntem vb.) güvenilirliğine ilişkin içsel farkındalıksa ve bu farkındalığın kendi dayanağı *a priori* görüşlerse bu durumda p 'yi rasyonel bir inanç veya bilgi kılan unsur farklı bir inanç değildir. Böylece ılımlı rasyonalistler bir inancı ancak başka bir inancın gerekçelendirebileceğini iddiasını çeşitli şekillerde reddeder. Dahası onlar mantık ve matematik bilgisini, ağaç veya piramit modeli etrafında kavrar. Böylece ılımlı rasyonalistlerin *a priori* önermelere ilişkin gerekçelendirme kuramları bu bağlamda tıpkı klasik rasyonalistlerde olduğu gibi temelci bir karakter taşır.

İlimli rasyonalizmin klasik rasyonalizmden farklılıklarına gelindiğinde ise bu farklılıklar küçümsenecek farklılıklar değildir. Öncelikle ılımlı rasyonalistler, *a priori* görüşlerin kılavuzluk

edici ve gerekçelendirici niteliği konusunda klasik rasyonalistlerden farklı düşünmektedir. Şöyle ki ılımlı rasyonalistler, en açık ve seçik görülerimizde/sezgilerimizde dahi yanılabilirliğimizi, bu görülerden şüphe edebileceğimizi düşünür ve hatta hatırlanabileceği gibi Bonjour'un da belirttiği üzere bu konuda "üsteler". *A priori* görülerin niteliği konusundaki bu ısrar, yani onların yanılabilir ve şüphe edilebilir olduğu iddiası, ılımlı rasyonalistlerin epistemolojik görüşlerine *ılımlı* karakterini veren başlıca unsurdur. Bu nokta ılımlı rasyonalizmin klasik rasyonalizmden ayrıldığı en temel noktadır.

ılımlı rasyonalistlerin klasik rasyonalistlerden başka önemli bir farkı, felsefi programlarındaki farklılıktır. Descartes'tan Leibniz'e ve Kant'a kadar klasik rasyonalistlerin felsefedeki başlıca programları, bilime sağlam, kesinlikli, şüpheli hipotezler tarafından sarsılmayacak temeller bularak, bilimin temellerini güvence altına almaktır. Onların epistemik gerekçelendirme anlayışı böyle bir süreci ihtiva eder. Matematiğe ait yargılara gelindiğinde ise bu filozoflar bu yargıların zorunlu doğru olduğunu, diğer bir deyişle bu yargıların bir yasallığa sahip olduğunu düşünmüştür. Böylece bu düşünörlere göre matematik bilgisini açıklamak ve temellerini sağlama almak, bu yargılarda olduğu iddia edilen yasallığın kökenini sorgulama ve matematik yargılarını bu yasallıkla birlikte nasıl bildiğimizi açıklama sorununa dönüşür. Ek olarak bu düşünörlere, bu yasallığı açıklama işinin, duyu algısının sunabileceği her türlü deneysel delili aşacağını düşünerek matematik bilimize akıl temelinde sağlam zeminler bulma gayretinde olmuştur. ılımlı rasyonalistlere gelindiğinde ise onların temel programı, mantık ve matematik de dahil olmak üzere bilime akıl temelinde sağlam zeminler bulmaya çalışmak değil, *a priori* sezgilerin temel bir bilgi kaynağı olduğunu ve böylece *a priori* gerekçeliliğin mümkün olduğunu göstermek gibi çok daha mütevazı bir amacı gerçekleştirmektir.

ılımlı rasyonalistlerin bu şekilde daha mütevazı bir programı gerçekleştirmeye çalışmasının belki de en büyük nedeni, çağdaş düşüncede deneyimci yaklaşımın popülerliği nedeniyle, *a priori* görülerin veya sezgilerin epistemolojideki rolü hakkında devam eden derin şüpheliliktir. Öyle ki bugün çoğu kişi için rasyonalistlerin *a priori* görümlere verdiği epistemolojik rol, bir medyumun kehanet yetisine verdiği rolden daha az *gizemli* değildir. Bealer "sezgiden, büyümlü bir gücü, iç sesi veya gizemli bir "yeteneği" veya o türde bir şeyi anlamıyoruz" görüşünü paylaşırken veya Peacocke kendi programında bir uç nokta olarak değerlendirdiği *yeti rasyonalizminden kaçınmaya*

çalıştığını ileri sürerken temel olarak bu eleştiriyi göz önünde bulundurur⁷⁴. Böylece ılımlı rasyonalistler bu eleştiriye karşı çıkmak için *a priori* görüşlerin veya sezgilerin insanın en doğal, güvenilir ve temel bilgi kaynaklarından biri olduğunu anlama yetisi ve doğruluk arasındaki ilişkiler etrafında açıklamaya çalışır. Bu açıklama projesinin önemli bir bölümü bir *a priori* önermeyi doğru anlamının gerek ve yeter şartlarını belirleme uğraşdır. Özellikle Bealer ve Peacocke'un felsefelerinde bu uğraş, önermelerin yapı taşı kavramlar olduğu için, bir kavramı doğru anlamının (ona tam olarak sahip olmanın) gerek ve yeter şartlarının, yani kavram sahipliği şartlarının belirlenmesi projesi olarak kendini gösterir. Bir önermeyi tam anlamının şartları bir defa ortaya koyulduğunda, projenin ikinci aşaması başlar: Bir *a priori* önermeyi yeterince veya tam anlamının, bu önermenin doğruluğuna veya yanlışlığına ilişkin haklı bir doğru inanca nasıl götürdüğünü, yani anlamının doğrulukla nasıl bağ kurduğunun açıklanması aşaması. Sonuç olarak ılımlı rasyonalistlerin temel programlarından biri, klasik rasyonalistlerin programından farklı olarak, *a priori* sezgi gibi terimler üzerindeki bu *gizemlilik* ithamını temelsiz bırakmaya çalışmaktır. Bu nokta onların en temel motivasyon kaynaklarından biridir.

İlimli rasyonalistlerin ikinci önemli bir programı ise rasyonalist yaklaşımı epistemik içselci yaklaşımla birleştirerek *a priori* görüşlerin çok önemli ve vazgeçilemez bir epistemolojik rolü olduğunu savunmaktır. Şöyle ki, ılımlı rasyonalistlerin anladığı anlamda bilen özne inançlarına temel olan delillerin güvenilirliğinin ve delilleri ile inançları arasında kurduğu bağlantının sağlamlığının değerlendirmesini yapan bir öznedir. Böylece bu özne Bonjour'un metaforuyla bir "kör şekilde uçan kuş" değil, nereye nasıl uçuşması gerektiği konusunda fikirleri veya içsel anlamda farkındalıkları olan bir öznedir. İlimli rasyonalistlerin bilen özneye verdiği bir ödev ve sorumluluk olan söz konusu bu içsel farkındalık şartı, bu filozoflara göre doğru inancı bilgiye çeviren en önemli şartlardan biridir. Böylece ılımlı rasyonalistler, bir inancın gerekçeli olmasını yalnızca bu inancın doğru olmasını sağlayan bir güvenceye sahip olmak olarak değil, aynı zamanda kabaca bu güvenceyi sağlayan unsurlarında da içsel anlamda farkında olmak biçiminde yorumlar ve bu farkındalık sürecinde *a priori* görüşlere epistemolojik bir rol verir. Şimdi, elbette Bonjour'un bu metaforunun deneyimcileri ve epistemik dışsalcıların yaklaşımını ne kadar betimlediği tartışmalıdır ancak ılımlı rasyonalistler bu noktayı bir savunma konusu olarak görmüştür. Bu nokta aynı zamanda ılımlı rasyonalistlerin klasik rasyonalistlerden ayrıldığı bir noktayı da oluşturur.

⁷⁴ Laurence Bonjour da bu eleştiriye (2005c)'de yanıt verir. Onun bu metindeki görüşlerine göre *a priori* görüşlerin gerekçelendirici mekanizmasının işleyişine ilişkin henüz doyurucu bir kuram ortaya koyulmamış olması, onların varlığını ve epistemolojik rolünü reddetmeyi gerektirmez.

Elbette bazı klasik rasyonalistlerde de, örneğin Descartes'ın ve Kant'ın felsefelerinde epistemik içselci unsurlar bulmak açıkça mümkündür. Ancak bu filozofların epistemolojilerini doğrudan epistemik içselci olarak nitelendirmenin beraberinde getirmesi mümkün olan anakronizm tehlikesine ek olarak şunu tekrar ifade etmek gerekiyor: İlimli rasyonalistler içselciliği bir savunma konusu, hem de tam olarak rasyonalist çerçeveden bir savunma konusu yapmıştır. Öyle ki ılımlı rasyonalistlerin rasyonalizmi savunan argümanlarıyla içselciliği savunan argümanlarını birbirinden ayırmak bile bazen güçleşmektedir. Bu noktanın önemli bir sonucu klasik ve ılımlı rasyonalistlerin *a priori* önermelerin sınırları veya kapsamı hakkındaki düşüncelerinde önemli bir farklılaşma olarak ortaya çıkmaktadır. Klasik rasyonalistler *a priori* görümlere veya sezgilere çoğunlukla zorunlu kiplik statüsüne sahip olduğunu düşündükleri önermeleri tartışırken (gerekçelendirici ve kurucu) bir rol verirken, Bonjour doğrudan deneyimi ifade eden önermelerin dışındaki hiçbir önermede saf empirik gerekçelendirmeden söz edilemeyeceğini iddia eder. Hatta Peacocke genelleştirilmiş rasyonalizm projesi adını verdiği projeye en basit bir algı temelli inançta dahi (örn. “bu çubuk eğri”), bu inancı bilgiye çeviren bazı *a priori* unsurların olduğunu ileri sürer. Böylece çağdaş ılımlı rasyonalistlerde *a priori* görümlere veya sezgilere verilen epistemolojik rol, klasik rasyonalistlerin verdiğiinden çok daha fazla ve geniştir.

İlimli rasyonalistlerin, *a priori* gerekçeliliğin mümkün olduğunu savunan diğer bir grup olan analitik yaklaşımla farklılıklarına gelindiğinde ise dikkat edilebilecek ilk farklılık mantıksal ve matematiksel sorunların çözümünde *a priori* görümlerin bir rolü olup olmadığı hakkındadır. İlimli rasyonalistler analitik çözümü savunan düşünürleri Bonjour'un eleştirilerinden de görülebileceği gibi *a priori* görümlerin/sezgilerin epistemolojik rolünü yok saymakla itham etmektedir. Aslında ılımlı rasyonalistlerin bu yorumu en azından mantıksal pozitivistler için geçerli görünmektedir. Örneğin Carnap'ı konu eden bölümde incelendiği gibi Carnap, “matematiğin temeline saf sezgiyi koyan Kant'ın görüşünden etkilenen Brouwer'in görüşleriyle” Viyana Çevresi'nin görüşlerinin uyumsuz olduğundan bahsetmişti. (Carnap, 1963a: 49). Ancak bu durum analitik yaklaşımın bütününe elbette genellenemez. Örneğin yine hatırlanabileceği gibi Wittgenstein, Frege'nin Kant'a dair eleştirileri ve *a priori* görünümün gerekli olup olmadığı konusunda “matematiksel sorunların çözümü için görünümün gerekli olup olmadığı sorusu, yanıtını şu noktada bulmalıdır ki, burada gerekli olan görüyü dil zaten sağlar. Hesaplama sürecinin kendisi, işte, bu görüyü sağlar” yorumunu yapmıştı (Wittgenstein, 2008: Tez 6.233-Tez 6.2331). Bu durum daha derin şekilde şöyle tahlil edilebilir: İlimli rasyonalistlerin sözünü ettikleri *a priori* görümler/sezgiler, dil-öncesi, yani yalnızca insanın psikolojik kuruluşundan kaynaklanan bir saf görü/sezgi türü ise analitik

yaklaşımına mensup düşünürler elbette matematik bilgisini insanın saf psikolojik kuruluşunda temellendirmemeyi tercih eder. Ancak ılımlı rasyonalistlerin sözünü etmiş olduğu *a priori* sezgiler dil edinimi yoluyla oluşmuş bir sezgi ise bu anlamdaki bir sezginin mantıksal ve matematiksel sorunlarda epistemolojik role sahip olabileceği fikri, Wittgenstein örneğinde olduğu gibi analitik geleneğin konuya yaklaşımıyla çelişmez. Bu temelde ılımlı rasyonalistler ile analitik yaklaşıma mensup düşünürlerin uzlaşmadığı temel nokta mantıksal ve matematiksel doğruluğun dilsel bir doğruluk olup olmadığı konusu ile ilgilidir. İlimli rasyonalistler, analitik yaklaşıma mensup düşünürlerden farklı olarak, mantıksal ve matematiksel doğruluğun dilsel değil, Bealer’ın da ileri sürdüğü gibi “dil-ötesi gerçekliğe” dair bir doğruluk olduğunu savunur. Böylece ılımlı rasyonalistlere göre mantık ve matematiğe ait bir yargıya haklı şekilde inandığımızda inandığımız şey belirli bir dilsel doğruluk değil, dilin ötesine, yani gerçekliğe ilişkin bir doğruluktur ki bu düşünürlerin görüşlerini rasyonalist kılan temel unsur da budur.

Diğer taraftan burada şunu not etmek gerekiyor ki mantığa ve matematiğe ait yargılar, eğer ılımlı rasyonalistlerin savunduğu gibi dil-ötesi gerçekliği konu eden yargılarsa, diğer bir deyişle örneğin hatırlanabileceği gibi Bealer’ın (1987: 314)’te ileri sürdüğü üzere “ikinin karekökü irrasyoneldir” gibi bir yargının doğru olduğunu savunmak için “ikinin karekökünün irrasyonel olduğu şeklindeki dil ötesi bilgilere de sahip” olunması gerektiği iddiası doğruysa ve bu bilgi rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi *a priori* ise böyle bir durumda insan bilişinin dil ötesi gerçekliğe dair doğrulara deneyimsel olmayan bir bilişsel erişimi nasıl sağladığı sorusu açıklanmayı bekleyen bir soru haline gelir. Diğer bir deyişle mantığa ve matematiğe ait bir yargının bize doğruymuş gibi görünmesi olgusunda, söz konusu *görünün*, inancımız ile gerçeklik arasındaki hem *a priori* hem de gerekçelendirici bağı nasıl kurduğu ve doğru inancı bilgiye nasıl çevirdiği konusu rasyonalist çerçeveden bir açıklama beklemektedir.

İlimli rasyonalistlerin görüşleri bu çerçeveden tek tek incelendiğinde Bonjour’un yapıtlarında gerekçe sağlayan *a priori* görüşlerin mümkün olduğu ileri sürülürken, bu görüşlerin nasıl bir bilişsel süreç ile meydana geldiği ve inanç ile gerçeklik arasındaki söz konusu *a priori* ve gerekçelendirici bağı nasıl kurduğuna dair bir açıklama çabası ne yazık ki görülmemektedir. Söz konusu bu nokta, okuduğunuz bu çalışmadan daha önce bilgi kuramcısı Paul Boghossian tarafından “Kör Uslamlama” (2008) adlı çalışmasında da tespit edilmiştir. Boghossian’a göre Bonjour *a priori* görüşü kuramıyla “Platon’dan Leibniz’e ve Gödel’e” kadar uzanan bir rasyonel görüş kuramcılarının arasına katılmıştır ancak günümüzde rasyonel görüş kuramlarının hiçbiri popüler değildir ve bunların çok az savunucusu vardır. Çünkü Boghossian’a göre bir biliş aktı olarak rasyonel görünün

bilişteki içeriğinin ne olduğu, bu terimin bilişte tam olarak neye işaret ettiği gibi sorulara dair bugüne kadar hiçbir rasyonel görü kuramı, Bonjour'un kuramı da dahil olmak üzere açık bir yanıt vermemiştir. Bu nedenle bu rasyonel görü kuramlarının hiçbiri çok temel bir uslamlama biçimi olarak “bütün MPP’lerin [*modus ponendo ponens*] neden doğruluk-koruyucu olduğunu” dahi açıklayamamıştır (Boghossian, 2008: 271-272).

Bealer ve Peacocke’un yaklaşımına gelindiğinde ise bu düşünürlerin *a priori* görünümün nasıl mümkün olduğu ve inanç ile gerçeklik arasındaki bağı nasıl kurduğuna dair yeterli veya yetersiz bir takım açıklama çabaları ve kuramları mevcuttur. Ancak bu düşünürlerin açıklamalarıyla ilgili sıkıntı, kuramlarını örnek durumlara nasıl uyguladıklarını ya açıklamamaları ya da yetersiz açıklamalarıdır. Örneğin hatırlanabileceği gibi, Bealer uzun bir açıklamalar zincirinden sonra mantık ve matematik gibi alanlarda kavramlara sahiplik seviyemizin tamlık seviyesine doğru yükseldikçe, bu kavramlara ilişkin erişilebilir sezgilerin nitelik ve niceliksel olarak arttığını ileri sürer. Ek olarak Bealer temel sayı kuramının, küme kuramının, kategori kuramının ve olasılık kuramının aksiyomlarına ek olarak mantığa ait yargıların doğruluğunun veya yanlışlığının görülmesinde *a priori* görülerin veya rasyonel sezgilerin rol oynadığını ileri sürer. Ancak Bealer *a priori* görülerin bu kadar geniş bir alanda epistemik bir rol aldığını ve sözünü ettiği aksiyomların doğruluklarını sezgi yoluyla görebileceğimizi ileri sürse de, en azından paradigmatik örnekler üzerinden dahi, kendi kuramının bu örneklerle nasıl uygulanabileceğini, bu aksiyomların doğruluğunu nasıl bir süreç ile görebileceğimizi açıklamaz. Peacocke’a gelindiğinde ise, Peacocke *a priori* görülerin nasıl mümkün olduğuna dair ılımlı rasyonalistler arasındaki en ayrıntılı kurama sahip olsa da bu kuramı yetersiz örnekler üzerinden gösterdiği görülmektedir. Örneğin herhangi bir matematiksel aksiyomun doğruluğunu nasıl *a priori* gördüğümüz, burada kuramın böyle bir örneğe dahi nasıl uygulanabileceği muğlaktır. Kaldı ki bu nokta, daha önceden bazı Peacocke yorumcuları tarafından da tespit edilmiştir. Örneğin Miguel Ángel Fernández de, Peacocke’un *Aklın Diyarı* yapıtını eleştirdiği bir çalışmada, Peacocke’un görüşlerini yetersiz örnekler üzerinden örneklendirdiğine işaret ettikten sonra “Peacocke’un, kendi selefleri olarak gördüğü (Leibniz, Frege ve Gödel gibi) rasyonalistlerin matematiğin epistemolojisine verdiği önem düşünüldüğünde bu boşluk şaşırtıcıdır” yorumunda bulunmuştur (2004: 101).

Son olarak, mantık ve matematikte *a priori* görülerin epistemolojik rolü olduğunu iddia etmek, bir anlamda bu alanlardaki sorunların çözümünde *a priori* görülerin bir kılavuzluk rolü oynayabileceğini de iddia etmek demektir. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında ılımlı rasyonalizm çerçevesinden çözümü aranabilecek sayısız ilginç ve değerli sorun bulunmaktadır. Örneğin, belirli

bir grup düşünür özdeşlik kavramının saf mantıksal bir kavram olduğunu iddia ederken başka bir grup bu kavramı saf mantıksal bir kavram olarak değerlendirmiyorsa, *a priori* görüşler bu noktada tartışmanın bir çözüme ulaşması için nasıl bir kılavuzluk yapabilir? Bir grup düşünür ikinci ve daha ileri seviye nicelemenin meşru olduğunu kabul ederken, başka bir grup birinci seviye mantığın sınırlarının dışına çıkılmaması gerektiğini savunuyorsa burada *a priori* görüşler kimin haklı olduğu konusunda nasıl bir kılavuzluk yapabilir? Belirli bir grup filozof üçüncü halin olanaksızlığını reddederken, başka bir grup filozof kabul ediyorsa burada tartışmanın çözümüne *a priori* görüşler nasıl hizmet verebilir? Eğer ılımlı rasyonalistler bu ve benzeri tartışmalı konuların en azından bazılarında kuramlarının bu örneklerle nasıl uygulanabileceği, *a priori* görüşlerin bu sorunların çözümünde nasıl bir klavuz rol oynayabileceği üzerine bir açıklama çalışması yapsaydı, bu durum ılımlı rasyonalizmi daha bütünlüklü bir epistemolojik duruş noktası kılardı. Ancak şu aşamada ılımlı rasyonalist literatür ile mantık ve matematik felsefesinin daha merkezi tartışmaları arasında bir kopukluk bulunmaktadır⁷⁵. Böyle bir kopukluk klasik rasyonalistlerde daha azdır ve hatta Kant gibi bazı klasik rasyonalistlerde, ortaya koyulan epistemolojinin matematik yargılarına nasıl uygulandığı, bu alanların o günkü ve genel epistemolojik sorunlara nasıl yanıt vermeye çalıştığı çok açıktır. Benzer şekilde zamanın en tartışmalı mantık ve matematik felsefesi konularında kendi ılımlı deneyimci epistemolojilerinden yola çıkarak çözümler üretmeye çalışan analitik yaklaşımda da böyle bir kopukluk bulunmamaktadır.

⁷⁵ Bu ılımlı rasyonalistlerin hiçbir şekilde mantık ve matematik felsefesinin merkezi sorunları hakkında görüş bildirmedikleri anlamına gelmiyor. Özellikle Bealer'ın, çeşitli yayınlar yoluyla mantık ve matematik felsefesinin daha merkezi sorunlarına yönelik çözüm arayışları içinde olduğu görülmektedir. Örneğin Bealer "Kümesiz Temeller" adlı (1981) çalışmasında, (1) matematiğin temellerinde küme kuramı olduğunu, (2) matematiğin temellerinin mantığın bir parçası olmadığını ve (3) doğru veya yanlış değerini alan şeyin önermeler değil cümleler olduğunu savunan Tarski ekolüne karşı, (1) matematiğin temellerinde belirli bir özellikler, bağıntılar ve önermeler (ÖBÖ) mantığı olduğunu (2) dolayısıyla matematiğin temellerinin saf mantıksal olduğunu ve (3) doğru veya yanlış değerini alan şeyin cümleler değil, cümlelerin içeriği olan önermeler olduğunu savunmuştur. Ardından Bealer iki yıl sonra yayınladığı "Özellikler, Bağıntılar ve Önermeler Mantığında Tamlık" (1983) makalesinde içlemsel nitelikte bir mantık sistemi kurmuş, bu sistemin semantik ve sentaktik kurallarını belirlemiş ve bu sisteme ilişkin bir tamlık teoremi ortaya koymuştur. Ancak Bealer herhangi bir çalışmasında kendi epistemolojisi ile bu sistemde ortaya koyduğu semantik ve sentaktik kuralların zemini arasında bir bağ kurmamıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAĞDAŞIMCI VE DOĞALCI YAKLAŞIMLAR

Bir önceki bölümde *a priori* gerekçeliliğe ilişkin çağdaş temelci yaklaşımların önde gelen iki örneği incelendi. Bunlardan birincisi *a priori* gerekçeliliğin temeline analitikliği yerleştiren analitik yaklaşım ve diğeri *a priori* gerekçeliliğin temeline *a priori* görüşleri yerleştiren ve böylece rasyonalizmi 20. yüzyılda sürdüren ılımlı rasyonalist gelenektir. Analitik yaklaşım, özellikle Wittgenstein ve Carnap'ın düşüncelerinde görülebileceği gibi *a priori* gerekçeliliğin deneyimci bir yorumunu vermiştir. Bu yaklaşıma göre bazı önermelerin (örneğin mantık ve matematiğin önermeleri) epistemik zemininin *a priori* karakterde olması mümkündür: Bu önermelerin doğruluğu deneyim temelinde açıklanabilecek bir doğruluk değildir. Ancak bu önermeler dünya durumları hakkında haber verici nitelikte olmadığından bilgi statüsüne sahip değildir. Böylece bu yaklaşıma göre *a priori gerekçelilik*, belki de daha doğru bir ifadeyle *a priori güvencelilik* mümkün ancak *a priori bilgi* mümkün değildir. İlimli rasyonalizm ise *a priori* gerekçeliliğin rasyonalist bir yorumunu sunmuştur. Onlar mantık ve matematiğe ait doğruları analitik yaklaşıma mensup düşünürlerin ileri sürdüğü gibi birer dilsel doğru değil, aksine dil-ötesi gerçekliğe ait doğrular olarak değerlendirmiş ve *a priori* sezgilerin onların doğruluğunu görme sürecinde önemli bir epistemolojik rolü olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla ılımlı rasyonalist yaklaşıma göre hem *a priori güvencelilik/gerekçelilik/haklılık* hem de, analitik yaklaşıma karşıt olarak, *a priori bilgi* mümkündür.

Diğer taraftan analitik yaklaşım ve ılımlı rasyonalizm, her ne kadar *a priori* bilginin imkanına ilişkin karşıt görüşlere sahip olsa da, ortak bazı epistemolojik tutumlara sahiptir. Öncelikle her iki yaklaşım da epistemik gerekçeliliğin yapısı sorununa ilişkin *temelci* bir yaklaşım içinden gelişir: İkinci olarak her iki yaklaşıma göre tekil bir önermenin epistemik gerekçeliliği, tek başına, dolayısıyla diğer önermelerden yalıtılmış biçimde düşünülebilir. Son olarak her iki yaklaşımın da savunucuları bilimin önermelerini gerekçeli kılan unsurların felsefi olarak temellendirilmeye ihtiyaç duyduğu ve bu temellendirmeyi yapabilmek bakımından epistemolojinin bilimlere göre öncelikli ve ayrıcalıklı bir konumda olduğu şeklindeki *ilk felsefe* yaklaşımını paylaşır.

Mantık ve matematiğin önermeleri göz önünde bulundurulduğunda her iki yaklaşım da bu önermeleri empirik sınılamaya tabi tutulamamaları anlamında ayrıcalıklı bir konumda bulundurur.

Böylece empirik sınımanın bir sınıra sahip olduğu konusunda her iki yaklaşım da hemfikirdir. Onların uzlaşmadığı nokta bu sınırın nerede sonlandığıdır. Analitik yaklaşım yalnızca mantık ve matematiğin önermelerini bu sınırın öte kısmında tutarken, ılımlı rasyonalizm bu sınırı, değişen miktarlarda daraltır.

Hem analitik yaklaşım hem de ılımlı rasyonalizm *a priori* gerekçeliliğe ilişkin çağdaş tartışmaları kendi çevresinden şekillendiren üç ana yaklaşımdan ikisidir. Ancak matematik, mantık ve bilgi felsefesindeki ilgili çağdaş tartışmalar bütünlüklü olarak değerlendirilecekse üçüncü bir önemli yaklaşım olan ve önceki incelenen iki yaklaşıma karşıt olarak empirik sınımanın hiçbir sınırının olmadığını ileri süren *doğallaştırılmış epistemoloji* yaklaşımı da incelenmelidir.

Doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımı felsefenin, daha özelde epistemolojinin temel sorunları, epistemolojinin doğa bilimleri ve diğer bilimlere göre konumu, epistemolojinin yöntemi gibi meta-epistemolojik sorunlara ilişkin klasik olmayan bir yaklaşımdır. Savunucuları epistemolojiyi karakterize eden bu temel sorunlar hakkında bazen birbirinden kısmen değişik yorumlarda bulunsa da bu yorumlar kökten bir farklılık içermemektedir⁷⁶. Çünkü her ne kadar savunucuları bazı yorum farklılıklarına sahip olsa da temelde bilimlerin, daha özelde doğa bilimlerinin yöntemini, bilmenin en iyi yolu olarak görmektedir. Diğer bir deyişle bu düşünürler, bilmenin en ayrıcalıklı ve öncelikli yönteminin bilimlerin yöntemi olduğunu savunur. Bu temelden hareketle doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımının savunucularının hiçbiri, epistemolojiye bilimlere göre öncelikli ve ayrıcalıklı bir Kartezyen rol vermemektedir. Yani epistemolojinin bilimlere göre öncelikli, ayrıcalıklı ve bilime *a priori* temellendirmeler önerebilmeye yetkili olduğu şeklindeki klasik ilk felsefe varsayımı, doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımını savunanlarca reddedilmektedir. Bu temelden hareketle doğallaştırılmış epistemoloji savunucuları, gerekçeliliğin veya epistemik güvenceliğin doğasına ilişkin bağdaşımçı ve dolayısıyla anti-temelci bir yaklaşımla çözüm üretmeye gayret etmiştir.

Bu bölümde analitik yaklaşım ve ılımlı rasyonalizm ile birlikte *a priori* gerekçeliliğe ilişkin çağdaş tartışmaları şekillendiren üç büyük yaklaşımdan biri olan ve genelde doğalcı/natüralist

⁷⁶ Doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımı içinde epistemolojinin yöntemi, konumu ve sorunlarına ilişkin yorum farklılıkları konusunda iyi bir analiz için (Lemos, 2007: 201-218) görülebilir. Lemos bu yorum farklılıklarını üçe ayırır: (1) Geleneksel epistemolojinin terkedilmesini veya yerini tamamen psikoloji gibi empirik bilimlere bırakmasını öneren, doğallaştırılmış epistemolojinin radikal formu; (2) geleneksel epistemolojinin tamamen terkedilmemesini ancak geleneksel epistemolojik sorunların ancak psikoloji gibi empirik bilimlerin verileriyle çözülebileceğini öne süren daha az radikal form; ve (3) psikoloji gibi empirik bilimlerle epistemoloji arasında bir süreklilik olduğunu ileri süren ılımlı formlar.

yaklaşım olarak anılan bu yaklaşımın mantık ve matematik önermelerinin epistemik zemine ilişkin çözüm önerileri W. V. O. Quine ve Michael Devitt üzerinden incelenecektir.

3.1 Quine ve Doğallaştırılmış Epistemoloji

3.1.1 Doğallaştırılmış Epistemoloji Projesi

Çoğu zaman bilgi kuramcılarının *a priori* gerekçeliliğe ilişkin tutumu, genel olarak bilgi kuramının konumu, yöntemi ve rolüne ilişkin görüşleriyle bağlantı içindedir. Bu temelde çalışmanın bu kısmına kadar mantık ve matematik yargılarının epistemik gerekçeliliği konusunda çeşitli düşünürlerin görüşleri incelenirken, onların genel olarak epistemolojiye bakışları da incelenmeye çalışıldı. Quine’ın doğalcılığı açısından da durum farklı değil. Bu nedenle Quine’ın mantık ve matematik yargıları hakkındaki görüşlerini incelemeden önce onun epistemolojinin konumu ve rolüne ilişkin tutumunu genel hatlarıyla incelemenin faydası bulunmaktadır.

Geleneksel olarak pek çok bilgi kuramcısının epistemolojiye verdiği rol, özellikle Descartes’ın temelci felsefesinden bu yana, bilime kesinlikli, sağlam (şüpheli hipotezler tarafından sarsılmayacak) zeminler bulmak olmuştur. Bu düşüncenin motivasyonu Descartes bilime zihnin kendi içerikleri ve etkinlikleri üzerine yanılmaz nitelikli refleksiyonlar yoluyla *a priori* temellendirmeler önermişti. Benzer bir ruhla Kant bilim yapmayı sağlayan deneyimi ve *nedensellik* gibi “deneyimi mümkün kılan şartları” deneyim dünyasında (daha gevşek bir ifadeyle bilimin içinde) değil, bizzat bilen öznenin zihninde arayarak, zaman ve mekanın *a priori* kurucu sezgileri ve zihnin kategorileri temelinde bilimlere temellendirmeye çalışmıştır. Yine benzer şekilde 20. yüzyılda “[f]elsefenin görevine ilişkin inandığım şey, bütün bilgiyi kesinlikli bir temel üzerine oturtmaktır” diyen Carnap bütün ömrünü mantık ve matematik gibi formel bilimlerle doğa bilimleri gibi empirik bilimlere kesinlikli temeller aramakla geçirmiştir – her ne kadar bunlardan yalnızca mantık ve matematiğe ait olanlar bu çalışmanın kapsamında olsa da. Böylece epistemolojiye verilen bu “kesinlikli temel” bulma rolü bağlamında epistemolojinin konumu bilime öncelikli ve ayrıcalıklı, ancak bir yandan da bilimi temellendirmeye yetkili olan bir kuramsal duruş noktasıdır.

Bu nokta en azından Quine’ın kendinden önceki epistemolojiye bakış açısını yansıtmaktadır ve Quine epistemolojinin konumu ve rolüne ilişkin bu geleneksel görüşü çeşitli yapıtlarında *ilk felsefe* anlayışı olarak adlandırır. Quine’ın kendi epistemoloji anlayışı olan *doğallaştırılmış epistemoloji* (İng. *naturalized epistemology*) yaklaşımı ise bu *ilk felsefe* yaklaşımın reddidir: Quine bir metodolojik natüralisttir. Yani o, doğa biliminin yöntemini, felsefenin *a priori*

temellendirmelerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacak şekilde, bilmenin en iyi yolu olarak görür. Böylece Quine *ilk felsefe* yaklaşımına karşı kendi konumunu şöyle değerlendirir: “Ben bilimsel kesinlik için bilimsel yöntemin kendisinden daha sağlam bir Kartezyen temel rüyasını reddeden büyük azınlık veya küçük çoğunluktanım” (1992: 19).

Şimdi, Quine’ın geleneksel ilk felsefe yaklaşımına olan tutumunu ve bunun yerine geçirmeye çalıştığı epistemoloji anlayışını daha iyi anlamak için, metinde geçen “Kartezyen rüya” ifadesini daha iyi anlamak gerekiyor. Kartezyen rüya bilimlerin herhangi bir şüpheli hipotez yoluyla sarsılmayacak şekilde temellendirilmesi, kesinlikli temellere oturtulması veya temellerinin sağlama alınması projesidir. Bu noktada Quine’ın değerlendirdiği en önemli şüpheli hipotezlerden biri, tıpkı duyu deneyiminin güvenilirliğini yine bizzat duyu algısının sağladığı verilerle temellendirmenin bir kısır döngüye yol açması gibi, bilimin bizzat bilim tarafından sağlanan kaynaklarla temellendirilmesinin bir döngüsel gerekçelendirmeye yol açacağı şeklindeki şüpheli argümandır. Descartes iyi bilindiği gibi duyu deneyimini, yanıltıcı olabilmesi her zaman mümkün olan duyu deneyiminin verileriyle temellendirme şeklindeki kısır döngüye yakalanmamak için, duyu verileri dahi şüphe edebileceği her şeyden şüphe ederek yola çıkmıştı. Ancak Quine’a göre “Kartezyen şüphe, başlanacak yol değildir” (2008[1975]: 258). Çünkü Quine’a göre bilginin imkanına (ve daha geniş bir noktadan bakılırsa bilimin gerekçeliliğine) ilişkin şüpheli hipotezler aslında ironik biçimde, bilginin imkanını ve bilimin başarısını onaylamaktadır. Quine bu noktayı şöyle savunur:

Şüphe bilgi kuramını beraberinde getirir, evet; ancak bilgi de şüpheciliği beraberinde getirir. Şüphecilik bilimin bir uzvudur. Şüpheciliğin temeli, illüzyonun farkındalığıdır, gözlerimize her zaman inanmamamız gerektiğinin keşfidir. Şüphecilik seraplardan, suda bükük çubuklar görmeden, gökkuşaklarından, görüntü gölgelerinden, çift görmeden, rüyalardan beslenir. (...) İllüzyonlar onlarla tezat oluşturan gerçek cisimlerin ön kabulüne bağlı olarak illüzyondur. Hiçbir cismin var sayılmadığı (...) bir doğrudan duyu verileri dünyasında gerçeklik ve illüzyon arasındaki farkın yeri yoktur. Cisimleri var saymak fizik biliminde zaten temeldir ve işte tam bu aşamadan sonra şüphecilerin (...) ayrımları bir anlam kazanır (Quine, 2008[1975]: 257).

Quine’ın buradaki görüşleri dikkatlice incelendiğinde görülebileceği gibi, şüpheli hipotezler bilim öncesi bir konumdan veya durumdan değil, aksine dünya durumlarını anlamada, dolayısıyla bilimde belirli bir başarı elde ettikten sonra, bilimin içinden gelişir. Yani şüpheli soruların ortaya çıkmasını mümkün kılan şey bile, dünyayı anlamadaki başarımız, böylece dünyayı belirli miktarda bilmemiz sonucu görünen ile gerçekliğin farklı olabileceğini fark etmemizdir.

Şimdi, eğer Quine bu noktada haklıysa bilimi temellendirmeye başlamak için işe Descartes'ın yaptığı gibi bilimden tamamen şüphe ederek başlamak demek, şüpheci soruların bir "uzuv" olarak içinden çıktığı kökü de reddetmek demektir ki bu da aslında mevzubahis şüpheci soruları anlamsızlaştırır. Diğer bir deyişle şüphecilerin bilginin imkanına ve bilimin temellerine ilişkin hipotezlerinin anlamlı ve üstesinden gelinmeye değer hipotezler olduğunu savunabilmek için dahi her şeyden önce dünyayı anlamada belirli bir başarının sağlandığını ve dolayısıyla onu bilme yöntemimizin güvenilirliğini onaylamak gerekir. İşte tam da bu nedenden dolayı "Kartezyen şüphe, başlanacak yol değildir".

O halde epistemologların önünde, bilginin nasıl mümkün olduğunu ve böylece bilimin temelini veya gerekçeliliğini açıklamak için, yine bilimin yöntemiyle ulaşılan bulguları kullanmada herhangi bir engel de yoktur. İzlenmesi gereken asıl yaklaşım, Kartezyen bilim öncesi *a priori* yaklaşım değil, doğalcı (*natüralist*) yaklaşımdır. Quine'ın anladığı anlamda doğalcılık, doğal bilimin, yani doğa bilimlerinin metodolojisini, bilmenin en iyi yolu olarak kabul etmektir. Bu bilinçle doğalcı bir bilgi kuramcısı, "[g]erçekliğin, belirli bir öncelikli felsefe içinde değil, bilimin içinde belirlenmesi ve betimlenmesi gerektiğinin" farkındadır (Quine, 1981: 21). Yine bir doğalcı, doğa bilimlerinin metodolojisini, bilmenin en iyi yolu kabul ettiği için, felsefeyi, daha özelden epistemolojiyi, herhangi bir bilim öncesi, ayrıcalıklı ve bilime Kartezyen temeller bulmaya yetkili bir konumda görmez. Quine'ın anladığı anlamda doğalcılık, "[d]oğa bilimlerine öncelikli bir ilk felsefe hedefinin terk edilmesidir" (Quine, 1981: 67). Son olarak bir doğalcı, doğa biliminin metodolojisini, bilmenin en iyi yolu olduğu biçimindeki söz konusu tutumunu, bizzat bilginin kendisini ve bilimi anlama çabasında da sürdürür: Bilgi kuramını "bilimsel bulguları serbestçe kullanmaya yetkili" olan bir "doğa bilimi" olarak görür (Quine, 1981: 85).

Şimdi, bu ifadeler Quine'ın *doğalcı* yaklaşımını genel hatlarıyla açıklamaktadır. Doğalcı/natüralist bakış açısıyla bilgi sahibi olmanın en iyi yolu doğal bilimin, yani doğa biliminin yöntemidir, öyle ki doğa bilimin yöntemi ve bu yöntemin sağladığı bilimsel kaynaklar, felsefenin *a priori* temellendirmelerine ihtiyaç duymaz. Doğa bilimin üzerinde, bilim öncesi, ayrıcalıklı ve bilime Kartezyen sağlam temeller bulmaya yetkili hiçbir meşru kuramsal (epistemolojik) duruş ve tartışma noktasından söz edilemez. Ayrıca bilgi kuramının bizzat kendisi de bilim dışı *a priori* bir etkinlik değil, bilim içi bir etkinliğe, yani bir tür doğa bilimine dönüşmelidir.

Diğer taraftan bu görüşler yeni sorunları beraberinde getiriyor. Epistemoloji bilimin dışında, bilim öncesi ve ötesi bir etkinlik değilse, yani artık bilimin içinde olan, dolayısıyla bilimsel bir etkinlikse, bu etkinliğin bilim içindeki bu yeni konumu nasıl karakterize edilebilir? Örneğin

epistemoloji hangi bilim dalının bulgularını diğerlerine göre daha fazla kullanır, eşdeyiyle hangi bilime daha yakındır? Dahası epistemolojinin bilim içindeki bu yeni konumunda, konu alanı ve metodolojisi nasıl karakterize edilebilir? Quine “Doğallaştırılmış Epistemoloji” (1969) makalesinde, mesleki hayatının en fazla tartışma çıkarmış paragraflarından birinde bu tür sorulara şöyle yanıt vermiştir:

Epistemoloji veya benzeri bir şey, temelde psikolojinin ve dolayısıyla doğa biliminin bir bölümü olarak yer alır. Epistemoloji bir doğa fenomenini yani fiziksel bir insan öznesini araştırır. Bu insan öznesi, deneyimle denetlenen belirli bir girdiyi –örneğin çeşitli frekanslardaki ışın parçalarını- alır ve zamanı gelince çevresindeki üç boyutlu dünyanın betimlemesini ve tarihini bir çıktı olarak verir. Az seviyede girdi ile yığınla çıktı arasındaki bu ilişki bizi araştırmaya teşvik eden bir sebeptir ve bu sebep, epistemolojiyi harekete geçiren sebepler olan delillerin kuramlarla ilişkisini görme ile doğa kuramlarının eldeki delilleri nasıl aştığını görme gibi sebeplerle kısmen aynıdır (Quine, 1969: 82-83). (...) Eski epistemolojinin doğa bilimini bir anlamda kapsamı hedeflenmişti; epistemoloji duyu verileri temelinde doğa bilimini kurabilmeliydi. Bu yeni haliyle epistemoloji, aksine doğa bilimi içinde, psikolojinin bir bölümü olarak kapsanır (Quine, 1969: 83).

Metin yorumlama açısından pek çok tartışmayı beraberinde getirirse de şu açık ki Quine epistemolojinin konumu, yöntemi ve konusu hakkında çok büyük bir değişimi önermektedir. Öncelikle bu öneriye göre epistemoloji, felsefenin içinde, yani bilimden bağımsız ve bilim öncesi bir konumda değil. Artık epistemoloji bilimin, daha özelden empirik psikolojinin bir alt dalı konumdadır. Böylece bir doğa bilimi haline gelmiş olan epistemolojinin yöntemi de bilimsel yöntemdir. Yola çıktığı kaynaklar ise bilim içi, yani bilimsel/empirik kaynaklardır. Bilim dışı *a priori* kaynaklar değil.

Quine çeşitli yapıtlarında bu yaklaşımını daha açık kılmak için Otto Neurath’ın gemi metaforuna başvurur. Bu metafora göre bilim, üzerinde yol aldığı deneyim denizinde kendi yolunu kendi bulan ve gemide bir sıkıntı çıktığında bunu herhangi bir limana uğramadan deniz üzerinde seyrederken çözen bir gemiye benzer. Quine’in bu metafora eklediği şey epistemologların da tıpkı bilim adamları gibi bu geminin üzerinde olmasıdır. Kendi ifadesiyle: “Neurath bilimi, onu yeniden inşa edeceksek, üzerinden inmeden, parça parça inşa etmek zorunda olduğumuz bir gemiye benzetmişti. Filozof ve bilim adamı aynı gemi üzerindedir” (Quine, 1960: 3). Bu metafor temelinde Quine bilgi kuramcısının rolüne ilişkin şunu ifade eder:

Doğalcı filozof uslamalarına, devamlı bir ilgiyle mevcut dünya kuramı [yani bilim] içinden başlar. Bu kuramın bütününe tereddütlü bir şekilde inanır; ancak aynı zamanda kuramın bazı tanımlanmamış kısımlarında hata olduğuna da inanır. Sistemi kendi içinden geliştirmeye, açık kılmaya ve anlamaya çalışır. O Neurath’ın gemisinde akıntıya kapılmış meşgul bir denizcidir (Quine, 1981: 72).

Bu düşünceler temelinde şu söylenebilir ki, epistemoloji bilim gemisinin dışında bir *a priori* uğraş değil, geminin olanaklarıyla (bilimsel kaynaklarla), geminin (bilimin) içinde gelişen bir uğraştır. Epistemoloji uğraşı artık psikolojinin bir alt disiplini olarak, insanın nasıl bilgiye ulaştığını yine empirik bilimin yöntemleriyle ve bulgularıyla anlar; bilimin dışındaki *a priori* kaynaklarla değil.

Bu görüşler epistemolojinin konumuna ve rolüne ilişkin geleneksel çerçeveden bakıldığında elbette oldukça radikaldir. Şöyle ki, epistemolojinin konumuna ve rolüne ilişkin geleneksel çerçeveye göre epistemoloji, bilgiye nasıl *ulaşmamız gerektiğini*, kuramlarımızı nasıl oluşturmamız ve gerekçelendirmemiz gerektiğini, delil ile kuram arasındaki bağlantıyı nasıl *kurmamız gerektiğini* bilim öncesi bir konumdan *a priori* şekilde belirleyen *normatif* bir alandır. Quine’ın da önemli bir ardılı olan Hilary Kornblith bu noktayı şu şekilde açıklamıştır:

Klasik anlayışta, bir kuram epistemolojik inançlarımıza nasıl ulaşmamız gerektiğini bize açıklamalıdır; çevremizdeki dünya hakkındaki herhangi bir şeye ancak böyle bir kuram geliştirildiğinde ve bu kuram uygulandığında akla uygun şekilde inanabiliriz. Dolayısıyla klasik anlayışa göre epistemolojik bir kuram herhangi bir bilimsel kuramsallaştırmadan bağımsız ve ona öncelikli şekilde geliştirilmelidir; düzgün bir bilimsel kuramsallaştırma ancak böyle bir kuram geliştirildikten ve uygulandıktan sonra ortaya çıkar (Kornblith, 2010: 543).

Buna karşıt olarak Quine’ın yukarıda incelenen doğalcı yaklaşımına gelindiğinde ise bu görüşler epistemolojiye ilk bakışta insanın nasıl bilgiye ulaştığını, kuramlarını nasıl oluşturduğunu, delil ile kuram arasındaki ilişkiyi fiilen nasıl kurduğunu *empirik* psikoloji başta olmak üzere bilimin yöntemleri ve bulgularıyla açık kılmaya çalışan *betimleyici* bir alan olma rolü veriyormuş gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle Quine’ın anladığı anlamda epistemoloji, klasik normatif rolünden vazgeçmiş gibi görünmektedir. Peki, gerçekten böyle midir? Pek çok kişi onun görüşlerini bu çerçevede yorumlamış ve kendisine bu yönde bir takım eleştiriler yöneltmişti⁷⁷. Quine ise bilgi kuramının klasik *a priori* konumundan alınıp bilim içinde, bilimle bir süreklilik içinde olan bir yere konumlandırılmasının, bilgi kuramının klasik normatif rolünü tamamen budamak anlamına gelmediğini; ancak bilgi kuramına atfedilen bu klasik rolün bilim dışı *a priori* araştırmalar

⁷⁷ Örneğin bunlardan biri olan Morton White, Quine’a şu eleştiriyi yöneltmişti: “(...) eğer Quine bilgi kuramının empirik psikolojiye dönüştürülmesi için bilgi kuramcılarının, neye inanılabileceği veya neye inanmaya hak olduğuna dair normatif ifadeler kurmaktan vazgeçmeleri ve böylece kendilerini betimlemeyle sınırlandırmaları gerektiğini düşünüyorsa buna katılmıyorum. Bilgi kuramında düzgün şekilde normatif ifadeler kurduğumuza, bu normatif ifadeleri içeren sistemleri bir bütün olarak sınırladığımıza (...) inanıyorum” (White, 1986: 650). Böylece White, bilim içinde normatif kuralların bir rolü olduğunu ve bu kuralların saf betimsel ifadelerle dönüştürülemeyeceğini, dolayısıyla epistemolojinin normatif ilkeleri araştırmaktan vaz geçemeyeceğini ileri sürmüştür.

yoluyla değil, bilimin çeşitli alanları ve bu alanların sağladığı bulgularla sürdürülmesi gerektiği anlamına geldiğini ileri sürerek bu eleştirilerin haksız olduğunu savunmuştur⁷⁸.

Diğer taraftan Quine'in epistemolojinin doğallaştırılması projesi ile klasik normatif epistemoloji arasındaki gerilimden doğan eleştiriler durmamıştır. Şöyle ki klasik epistemolojinin peşine düşüp aydınlatmak istediği *bilgi* kavramı temelde normatif bir kavramdır. Yani, klasik anlayışta bilgi kavramı öznenin ancak bir takım rasyonel ödev ve sorumlulukları yerine getirdiğinde sahip olduğunu iddia edebileceği bir şeydir. Dolayısıyla klasik epistemolojide bir inancımızın *bilgi* gibi bir pozitif epistemik statüye sahip olmasının şartlarından biri epistemik gerekçelilik/haklılık veya rasyonel olarak inanma şartı olup, klasik epistemolojinin programlarından biri bu şartın hangi durumda sağlanabileceğini ortaya koymaktır. Bu bakımdan bazı düşünürler, Quine'in ileri sürdüğü doğalcı yaklaşıma odaklanıldığında, bu yaklaşımın peşine düştüğü *bilgi* kavramının normatif karakterli bir kavram olmadığı, böylece Quine'in anladığı anlamda bir bilgi kuramında bilginin yerinin olmadığı, yani Quine'in klasik epistemolojinin temel sorununu değiştirmeye çalıştığı eleştirisini yöneltmiştir⁷⁹. Aslında Quine böyle bir eleştiriye destekler nitelikte bir takım metinlere de sahiptir⁸⁰. Ancak Quine'in epistemolojinin doğallaştırılması yoluyla dönüştürülmesi projesinin epistemolojinin geleneksel normatif yönünü

⁷⁸ Quine, bilimin çeşitli alanları tarafından sağlanan betimsel bulguların bilgi kuramındaki normatiflik sorununun çözümüne nasıl katkı sağlayabileceğine ilişkin görüşlerini şöyle paylaşır: “Bilgi kuramının doğallaştırılması, normatifliği bir kenara bırakıp [bilginin oluşumunda] süregiden süreçlerin gelişigüzel bir betimlemesiyle yetinmek değildir. Benim için normatif bilgi kuramı bir mühendislik dalıdır. Doğruluğu hedeflemenin veya daha uygun bir epistemolojik terimle, öngörünün teknolojisidir. O, her teknolojide olduğu gibi amacına uyan her bilimsel bulguyu serbestçe kullanır. Kumarbaz safatasının izini sürerken, standart sapmayı ve olası hataları hesaplamak için matematikten yararlanır. Algı yanılgılarına ışık tutmak için deneysel psikolojiden, hüsnükuruntuların izini sürerken ise bilişsel psikolojiden yararlanır. Esrarlı veya parapsikolojik kaynaklardan şahitliği azaltmak için nöroloji ve fizikten yararlanır. Burada ahlakta olduğu gibi bir en yüksek değer meselesinden öte, bir uzak hedef, doğruluk veya öngörüye yönelik etkililik meselesi vardır” (Quine, 1986a: 664-665).

⁷⁹ Bu eleştirilerin en ünlüsü Jaegwon Kim tarafından ileri sürülenlerdir. Kim, “Doğallaştırılmış Epistemoloji Nedir?” (1988) makalesinde Quine'in projesinin kapsamlı bir eleştirisini yapar. Bu eleştirilerden daha az önemli olanları bir kenara bırakıldığında Kim'in en büyük eleştirisi epistemolojinin geleneksel normatif yönünü temel alır. Kim'e göre bilginin gerekçelilik elementi “[b]ilginin klasik üç parçalı kavrayışında epistemik olan tek bileşendir. Ne doğruluk ne de inanç özünde epistemik nosyonlardır. İnanç psikolojik bir kavram ve doğruluk semantik-metafiziksel bir kavramdır (...) Dahası bilgiyi normatif bir kavram kılan şey gerekçeliliktir.” (1988: 383). Ancak Kim'e göre Quine'in doğallaştırılmış epistemoloji projesi bilginin gerekçelilik bileşenini bir kenara atmayı gerektirir ve bu da beraberinde bilgi kavramını bilgi kuramının dışına atmayı getirir. Kendi ifadesiyle: “Eğer gerekçelendirme epistemolojinin dışına atılırsa, bilginin bizzat kendisi epistemolojinin dışına atılır. Çünkü bilgi kavramı, ayrıştırılmaz şekilde gerekçeliliğe bağlıdır. Önceden de belirtildiği gibi bilginin kendisi normatif bir nosyondur. Quine'in normatif olmayan, doğallaştırılmış epistemolojisinde bilginin yeri yoktur” (1988: 383).

⁸⁰ Örneğin Quine kendi felsefe sözlüğü olan *Quiddities*'te (1987) yazdığı *bilgi* maddesinde, bilgi kuramında artık bilgi kavramının terk edilmesi gerektiğini savunmuştur. Kendi ifadesiyle: “Bilgi sözcüğünü, onu kötü bir şaka olarak görerek terk etmenin ve yola onun çeşitli bileşenleriyle devam etmenin, bilimsel ve felsefi amaçlar temelinde yapabileceğimiz en iyi şey olduğunu düşünüyorum. Bir inancın doğru olmasından ve inananın zihninde bir inancın başkasından daha sağlam veya kesin olmasından hala bahsedebiliriz. Bu bileşenlerden bir başkası gerekçeliliktir ancak onun da sınırlılıklarını gördük” (Quine, 1987: 109).

koruyup korumadığı bu çalışmanın konusu değildir. Burada Quine'in genel hatlarıyla incelenen meta-epistemolojik görüşlerine odaklanılarak bu çalışma açısından vurgulanmaya çalışılan önemli noktalar şunlardır:

1) Mantık ve matematik bilimin parçasıysa ve bilimimizi gerekçeli/güvenceli kılan unsurların ne olduğu ve nasıl geliştirilebileceği gibi sorulara, bilime öncelikli bir *a priori* kuramsal duruş noktasından yaklaşamazsa, o halde mantık ve matematiğe ait yargıların gerekçesinin kaynağı da bilim içi empirik unsurlarda aranmalıdır; bilim dışı *a priori* unsurlarda değil.

2) Bu meta-epistemolojik görüşlerde vurgulanması gereken ikinci nokta Quine'in anti-temelciliğidir. Böylece bilimin bir takım sağlam ve kesinlikli bir yargı zeminine oturup, kalan bütün bilimsel yargıların bu temel yargılar sayesinde gerekçe bulunduğu model reddedilmektedir.

3) Eğer Quine bilimi betimleme açısından Neurath'ın gemi metaforuna başvuruyorsa, ve eğer mantık ve matematik de bu bilim gemisinin bir parçasıysa, Quine'in mantık ve matematiğe ait yargıları zorunlu doğru olarak görmemesi gerekir. Çünkü gemi metaforunda geminin her noktası tamir görebilirdir.

3.1.2 Deneyimciliğin İki Dogması

Yukarda Quine'in epistemolojik sorunlara yaklaşımı genel hatlarıyla incelenmiştir ve bu görüşlerin, onun sonraki bölümlerde incelenecek mantık ve matematik felsefesiyle doğrudan bağlantıları bulunmaktadır. Diğer taraftan Quine'in mantığa ve matematiğe ilişkin epistemolojik görüşlerini anlamak için, yalnızca onun natüralist yaklaşımını değil, kendinden önceki deneyimciliğin mantık ve matematik epistemolojisine neden ve nasıl karşı çıktığını anlamının da faydası bulunmaktadır

Quine mantık ve matematiğin epistemolojisine dair kendinden önceki görüşleri incelendiğinde, bu önermelerin epistemolojisinin doğa bilimlerinin epistemolojisinden ayrı olarak ele alındığını gözlemlemiştir. Bu geleneksel çerçeveye göre (1) mantık ve matematiğin önermeleri doğa bilimi önermelerine karşıt olarak olası doğrulara değil, zorunlu doğrulara işaret eden önermelerdir. (2) Mantık ve matematiğin önermeleri doğa bilimi önermelerine karşıt olarak empirik içeriğe sahip değildir. Dolayısıyla bu öneme sınıflarının gerekçeliliklerinin kaynağı farklıdır. (3) Mantık ve matematik önermelerinin doğruluğunu görme yöntemimiz ile doğa bilimi önermelerinin doğruluğunu görme yöntemimiz birbirinden farklıdır.

Bu geleneksel çerçeve etkili olmuş bir çerçevedir, öyle ki kendinden önceki en etkili deneyimciler, yani mantıksal pozitivistler dahi bu çerçeve içinden kuramlarını geliştirmiş ve bu

çerçeve onların epistemolojisinde *analitik* ve *sentetik* ifadeler şeklinde bir ayrımla sonuçlanmıştır. Ancak kendisi de bir deneyimci olan Quine'a göre bu tür ayrımlar deneyimciliğin "deneyimsel olmayan dogmalarıdır" ve dolayısıyla bu ayrımların meşru olduğuna ilişkin inanç "metafiziksel bir iman konusudur" (1951: 34). O halde deneyimci felsefe kendi içindeki bu empirik olmayan dogmaları eleyerek daha ileri ve yetkin bir seviyeye yükselmelidir. Bu temelde Quine "Deneyimciliğin İki Dogması" (1951) makalesini kaleme alır ve bu makale zaman içinde 20. yüzyılın en tartışılan ve etkili makalelerinden biri haline gelir.

Quine'ın ünlü "Deneyimciliğin İki Dogması" makalesindeki argümanlarını anlamak için makalenin kaleme alınış öyküsü üzerine kısaca durmakta fayda bulunmaktadır. Söz konusu makale on beş yıla yakın bir çalışmanın ürünüdür ve temelde Quine'in da bir dönem akıl hocası olmuş Rudolf Carnap'ın epistemolojisi başta olmak üzere mantıksal pozitivizmine karşı kaleme alınmıştır.

Hatırlanabileceği gibi Carnap, rasyonalistlerin kendinden önceki deneyimcilere yaptığı bir eleştiriyi kabul etmişti. Bu eleştiriye göre matematik önermelerinin epistemik kaynağının deneyim olduğunu iddia etmek, bu önermelerin "gelecekte yeni deneyimlerle çürütülebilmesinin mümkün olduğu şeklindeki kabul edilemez bir sonuca götürüyordu". Böylece hatırlanabileceği gibi mantıkçı pozitivistler için "deneyimciliğin temel öğretisinin mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılması" sorunu ortaya çıkmıştı. Sorunu Carnap ve mantıkçı pozitivistler bu önermeleri "dünya olguları hakkında hiçbir şey bildirmeyen", dolayısıyla empirik içeriğe sahip olmayan analitik ifadeler olarak kabul ederek çözmeye çalışmıştı. Quine da bu noktayı gözlemlemiş biri olarak şunu ifade eder: "Sanıyorum Carnap'ın analitikliğe ilgisi çoğunlukla onun matematik felsefesinden kaynaklanıyordu. Carnap'a göre sorunlardan biri empirik içerik sorunuydu: Bir deneyimci matematiği nasıl anlamlı kabul edebilir? Diğer sorun ise matematiksel doğruluğun *zorunluluğuydu*" (1991: 269).

Diğer taraftan bir natüralist ve kısmen de pragmatist bir düşünür olarak Quine zorunluluk diye bir kiplik statüsünü reddeder. Ona göre hiçbir inanç, mantık ve matematiksel inançlarımız dahi, terk edilemez değildir. Kendi ifadesiyle "[m]etafiziksel zorunluluğun benim natüralist görüşümde yeri yoktur (...)" (Quine, 1991: 270). Bunun yerine Quine, mesleki yaşamının en başından beri, kesinliğin derece derece değişen bir şey olduğunu düşünür. Mantık ve matematik önermeleri doğa bilimi önermelerine göre daha kesindir ancak zorunlu değildir. Diğer bir deyişle onlar yasa değildir: Yeterli şartlar sağlandığında onlar dahi terk edilip yerini başkalarına bırakabilir. İkinci olarak Quine, Carnap'a karşı olarak, mantık ve matematik önermelerinin bir

empirik içeriğe sahip olmadığı görüşünü de (bu konuda uzun bir süre herhangi bir ciddi argümana sahip olmasa da) reddeder.

Quine bu iki noktayı Rudolf Carnap'la gerek yüz yüze, gerek mektuplaşma yoluyla defalarca tartışmıştır. Ancak bu tartışmaların hiçbirinde bu iki dost birbirini ikna edememiştir⁸¹. Yine de yıllarca süren bu uzun tartışma sürecinde Quine, Carnap'a karşı bir eleştiri makalesi kaleme almamıştır. Çünkü Quine, Carnap'ın analitiklik kavramına neden ısrarla başvurduğunu iyi biliyordu ve Carnap'a yönelik bu dönemde yaptığı eleştiriler, mantık ve matematik epistemolojisinin deneyimci bir yorumunu vermek için analitikliğe başvurma çözümünden “daha parlak bir çözüm önermeyen” salt eleştirilerdi (Quine, 1991: 267). Ancak Quine, mantık ve matematiğin epistemolojisini deneyimci çerçeveden açıklamak için, analitiklik kavramına başvurmaktan daha iyi bir alternatif bulduğunu düşündüğünde “Deneyimciliğin İki Dogması” makalesini kaleme almıştır.

Quine'in bu makalede kendinden önceki deneyimciliğin iki dogması olarak ifade ettiği birinci dogma analitik ve sentetiklik arasında yapılan ayırmadır ve Quine'a göre deneyimci felsefe bu ayrımı artık terk etmelidir. İkinci dogma ise Quine'in *indirgemecilik* adını verdiği dogmadır. Teknik ayrıntılar bir kenara bırakıldığında indirgemecilik, her anlamlı önermenin veya bilim önermesinin bireysel veya atomik olarak, tek başına sınavabilmesini sağlayan kendine özel bir empirik içeriğe sahip olduğu düşüncesidir ve Quine'a göre bu düşünce de terk edilmelidir. O halde Quine'in kendinden önceki deneyimcilere karşı geliştirdiği bu argümanlar ayrı ayrı incelenmelidir.

⁸¹ Quine ve Carnap'ın ilk toplantısı 1933 yılı Mart ayında gerçekleşmiş olup Quine'in (1991: 266)'da bildirdiğine göre Carnap o güne ilişkin ölümünden sonra ortaya çıkan bir notta şöyle yazmıştır: “Quine 31.03.33. Benim *Sentakı* bir süre okuduktan sonra şunu söyledi: Mantığın aksiyomları ve empirik önermeler arasında ilkece bir farklılık var mı? O olmadığını düşünüyor. Belki de sırf kullanışlılığından dolayı böyle bir ayrımın peşindeyim, ancak haklı görünüyor: Aşamalı farklılık: Onlar süratle kabul ettiğimiz cümleler”. Bu el yazısı notu, Quine'in mantık önermeleri ile empirik önermeler arasında aşamalı bir kesinlik farkından başka ilkece bir farklılık olmadığı şeklindeki bir görüşü Carnap'a sunduğunu gösteriyor. Bu ilk toplantıdan sonra Carnap ve Quine yıllarca mektuplaşma yoluyla haberleşmişlerdir. Okuyucu bu mektuplaşmaların metinlerine (Quine ve Carnap, 1990) yapıtında ulaşabilir. Carnap ve Quine arasında işaret edilen konular hakkındaki tartışmaların en hararetlileri ise 1940-41 yıllarında yüz yüze yaptıkları tartışmalar gibi görünüyor. Carnap kendi otobiyografisinde bu tartışmaları şöyle anar: “1940-41 yılında misafir profesör olarak Harvard'daydım. İlk yarıyıl Russell da oradaydı (...). Tarski de o yılı Harvard'da geçirdi. Mantık sorunlarına dair bir tartışma grubu oluşturduk ve grupta Russell, Tarski, Quine ve ben en etkin üyelerdik. Mantığın doğasına ve mantıksal doğruluğu semantik bir kavram olarak tanımlamanın olanakları üzerine çeşitli konuşmalar yaptım. Sonradan kendi konumum ile Tarski ve Quine'in konumunda, ki mantıksal ve olgusal doğruluk arasında yapmayı arzuladığım keskin ayrımı reddettiler, açık bir uyuşmazlık olduğunu keşfettim” (Carnap, 1963a: 34-35). Aynı tartışma Quine'in otobiyografik nitelikli “İki Dogmaya Yeniden Bakış” (1991) makalesinde şöyle anılır: “1940-41 sonbahar-kış döneminde Carnap, Tarski ve Russell'la birlikte yine Harvard'daydı. (...) Tarski ve ben, Carnap'la (...) analitikliğe başvurup durmasını ısrarla tartıştık” (Quine, 1991: 267).

3.1.2.1 Analitikliğin Reddi

Quine analitik önermeler sınıfının varlığına ilişkin eleştirilerine Kant öncesi bazı ayrımlara dikkat çekerek başlıyor. Bunlar Hume'un olgu durumları ve kavramlar arası ilişkiler ayrımı ile Leibniz'in olgu doğruları ile akıl doğruları arasında yaptığı ayrımıdır. Bunlardan akıl doğruları, "mümkün bütün dünyalarda doğru" veya "aksi kendi kendisiyle çelişen doğrular" olarak tanımlanmıştır. Ancak Quine'a göre bu tür ayrımların bir "açıklayıcılık değeri" yoktur. Çünkü "aksi kendi kendisiyle çelişik" gibi ifadeler analitiklik kavramından daha da az açıklanmaya muhtaç değildir. Böylece analitikliği bu şekilde izah etmeye çalışmak, bu kavramı en az onun kadar muğlak kavramlarla açıklamaya çalışmak olur (Quine, 1951: 20).

Kant ise analitik yargıları, yüklemi öznesine öznede kavramsal olarak içerilenden daha fazlasını özneye yüklemeyen bir yargı sınıfı olarak tanımlamıştı. Ancak Quine'a göre bu tanım yalnızca "özne-yüklem formundaki yargılara uygulanabilir" ve "içerme gibi metaforik seviyede kalmış bir nosyona başvurur" (Quine, 1951: 21)⁸².

Geleneksel olarak analitik önerme örnekleri olarak ileri sürülen önermelere bakıldığında ise Quine'a göre bunlar iki çeşittir. Birinci çeşit önermeler şöyle örneklendirilebilir:

- (1) "Hiçbir evli olmayan evli değildir".

Quine'a göre bu önermeyi oluşturan "hiçbir" ve "olmayan" ve benzeri mantıksal bağlaçlara dokunmayarak kalan bütün terimleri değiştirdiğimizde dahi doğruluk değeri değişmez (Örneğin "hiçbir temiz olmayan hava temiz değildir"). Diğer bir deyişle analitik önerme örneği olarak sunulan bu birinci tür önermeler aslında birer *mantıksal doğru* örneğidir ve onları mantıksal doğru olmalarından başka (felsefi olarak) özel kılan bir şey yoktur. Öte yandan analitik önermelerin şöyle bir ikinci çeşidinin daha olduğu ileri sürülmüştür:

- (2) "Hiçbir bekar evli değildir".

Quine'a göre asıl felsefi sıkıntı analitik önerme örneği olarak ileri sürülen bu ikinci önerme çeşidindedir ve onların nasıl karakterize edilebileceği sıkıntılıdır. Geleneksel bir yoruma göre bu tür önermeleri oluşturan sözcükler eş anlamlılarıyla değiştirilerek birinci önerme sınıfından örneklere, yani mantıksal doğrulara dönüştürülebilir. Örneğin bekar sözcüğü eş anlamlısı olan "evli olmayan" ile değiştirilerek bu önerme birinci tipteki bir önermeye dönüştürülebilir. Ancak Quine'a göre bu noktada şöyle bir sıkıntı bulunuyor: *Eş anlamlılık* kavramı, *analitiklik* kavramından daha az muğlak bir kavram değildir ve en az onun kadar açık kılınmaya muhtaç bir kavramdır. Böylece

⁸² Hatırlanabileceği gibi bu iki eleştiriyi Kant'ın analitiklik tanımına karşı ileri süren ilk kişi Bernard Bolzano'dur. Ancak Quine'ın makalesinde Bolzano'ya bir atıf bulunmamaktadır.

analitiklik kavramı tekrar, bu kavramdan daha az muğlak olmayan bir kavramla açık kılınmaya çalışılır (1951: 23).

Peki neden? Örneğin “bekar” sözcüğünün “evli olmayan” sözcüğüyle eş anlamlı olduğunu kabul etmek, açık kılınmaya neden muhtaçtır? Geleneksel olarak konuya ilişkin en temel açıklama yollarından biri “tanım” kavramına başvurmaktır. Şöyle ki bu açıklamaya göre “bekar” sözcüğü “evli olmayan” sözcüğünün eş anlamlısıdır çünkü biri diğerinin tanımıdır. Şimdi, Quine’a göre böyle bir açıklamayı “bazıları ikna edici bulabilir” ancak hiç de ikna edici değildir; çünkü tanım kavramı, eş anlamlılık kavramını varsayar. Quine bu iddiayı savunmak için çeşitli argümanlar geliştirmiştir. Örneğin birinin diğerinin *sözlük tanımı* olduğunu iddia edebiliriz. Ancak sözlükçü sözcüklerin genel ve tercih edilen kullanımlarını raporlayan empirik bir bilim adamıdır ve sözlükçü eğer bekar sözcüğünü evli olmayan olarak tanımladıysa, bu durum yalnızca sözcüklerin genel ve tercih edilen kullanımlarında bir eş anlamlılık gördüğündendir. Böylece eş anlamlılık kavramını açık kılmak için başvuru olan tanım kavramı, bir çember çizerek yine eş anlamlılık kavramına dayanır (Quine, 1951: 24). Dahası buna benzer *terim çemberleri* durumu, eş anlamlılığı *birbirinin yerine kullanılabilirlik* kavramına başvurarak açıklama çabasında da bulunur (Quine, 1951: 27-31). Sonuç olarak analitiklik kavramını açık kılmak için “aksi kendi kendisiyle çelişik”, “eş anlamlılık”, “birbirinin yerine kullanılabilirlik” gibi kavramlara başvurmak ya analitiklik kavramından daha da az muğlak olmayan kavramlara başvurmaktır ya da döngüsel olarak biri diğerini gerektiren kavramlara başvurarak terimler çemberi çizmektir.

Şimdi, bu noktada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor: Analitiklik kavramını tanımlamaya veya açık kılmaya yönelik bu teşebbüsler yalnızca doğal dil üzerinden yapılan teşebbüslerdir. Ancak hatırlanabileceği gibi doğal dil yaklaşımı tek yaklaşım değildir. Örneğin Rudolf Carnap’ta analitiklik kavramı incelenirken görülmüştü ki, Carnap bu kavramı biçimsel diller üzerinden tanımlamaya ve açık kılmaya çalışmıştı. Carnap’a göre analitik ifadeler belirli bir biçimsel dilde, doğruluğu deneyime değil, bu dilin semantik kurallarına dayanan ifadelerdi. Şimdi, doğal dil teşebbüslerinin analitiklik kavramını açık kılmakta gerçekten başarısız olduğunu kabul edelim. Bu durum aynı zamanda biçimsel dil yaklaşımının da başarısız olduğunu gösterir mi? Kaldı ki bu biçimsel diller yaklaşımı analitikliği eş anlamlılık gibi Quine’ın açık kılınmaya muhtaç olduğunu düşündüğü kavramlar üzerinden değil, apaçık semantik kurallar yoluyla tanımlar.

Ancak Quine Carnap’ın biçimsel diller yaklaşımının da analitiklik kavramını açık kılmadığını düşünür ve bu temelde biçimsel dil yaklaşımını da eleştirir. Bu eleştiri, Quine’ın doğal dil yaklaşımına getirdiği *terimler çemberi* eleştirisine paralel şekilde gelişmiştir:

Semantik kuralları belirleme, yineleme veya başka bir yolla bu dilin bütün analitik ifadelerini açık kılan bir L_0 dilini varsayalım. Bu kurallar, şu ve şu ifadelerin ve yalnızca bunların L_0 'ın analitik ifadeleri olduğunu belirtir. Şimdi, burada sıkıntı basitçe şu ki bu kurallar 'analitik' gibi anlamadığımız bir kavramı içeriyor! Bu kuralların hangi ifadelere analitiklik özelliğini atfettiğini anlıyoruz; ancak bu kuralların o ifadelere neyi atfettiğini anlamıyoruz (Quine, 1951: 32).

Kolayca görülebileceği gibi Quine biçimsel kurallar yoluyla bir biçimsel dilde neyin analitik ve neyin sentetik önerme olduğunu muğlaklığa düşmeden ve keskin bir şekilde birbirinden ayırabileceğimizi kabul ediyor. Ancak Quine'a göre bu kurallar bu dildeki belirli bir takım önermeleri analitik önermeler olarak diğerlerinden ayırırken, neden bu önermeleri analitik kılıp da başkasını kılmadığını, yani onları analitik önermeler olarak dilin diğer önermelerinden ayırmanın felsefi önemini açık kılmıyor. Böylece Quine'ın ifadesiyle şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: “Semantik kuralların bir yapay dilin analitik ifadelerini belirlediği fikri, yalnızca analitiklik kavramına ilişkin [önceden] bir anlayışımız olduğunda ilgi çekicidir; bu kurallar bu anlayışın kendisini kazanmada hiçbir yardımda bulunmaz” (Quine, 1951: 34).

Yani Quine'a göre yapay dil yaklaşımında da, tıpkı doğal dil yaklaşımında olduğu gibi, bir döngüsellik bulunur. Şöyle ki, yapay dil yaklaşımında açık kılınacak kavram olan analitikliği, semantik kurallar belirler. Ancak bu semantik kuralların bazı önermeleri analitik kılıp diğerlerini kılmayacak şekilde ortaya koyulmasını sağlayan ölçütü, dili oluşturmadan önceki dil öncesi analitiklik anlayışı belirler. Böylece bu biçimsel dil yaklaşımı açık kılınacak olan muğlak kavramı (yani *analitiklik* kavramını) açık kılmak için yine nihai olarak açık kılınacak kavramın kendisine dayanmaktadır.

Böylece sonuç olarak Quine'ın savunmaya çalıştığı şey analitiklik kavramını tanımlamak ve açık kılmak amacıyla gerek doğal dil yaklaşımı içinden gerek yapay dil yaklaşımı içinden yapılan sayısız bütün teşebbüslerin başarısız olduğudur. O halde Quine'a göre bu kavram ve genel olarak analitik-sentetik önermeler ayrımı terk edilmelidir. Daha açık bir ifadeyle doğruluğu olguya veya deneyime değil anlama veya dile dayanan, dolayısıyla empirik içeriğe sahip olmayan önermeler ile doğruluğu olguya veya deneyime dayanan, böylece empirik içeriğe sahip önermeler arasındaki ayrım terk edilmelidir. Bu ayrımın varlığına ilişkin inanç, Quine'a göre kendinden önceki deneyimciliğin deneyimsel olmayan iki dogmasından birincisidir⁸³.

⁸³ Quine analitik geleneğin doğal dil kanadını oluşturan filozoflardan Grice ve Strawson tarafından “Bir Dogmayı Savunma” (2001)[1954] adlı ve ortak olarak kaleme aldıkları bir makalede eleştirilmiştir. Öncelikle Quine'ın analitiklik-sentetiklik ayrımını reddine ilişkin bazı genel eleştirilerle başlayan bu makale ardından Quine'ın tek tek argümanlarını değerlendirip eleştirerek devam eder. Onların Quine'a yaptıkları bir genel eleştiriye göre “gerek

3.1.2.2 İndirgemeciliğin Reddi

Quine'ın karşı çıktığı ikinci dogmaya gelindiğinde ise bu dogma hatırlanabileceği gibi indirgemeciliktir. Bu dogma kısaca, Quine'ın ifadesiyle “[h]er anlamlı ifadenin, doğrudan deneyime göndergede bulunan terimler üzerine [kurulan] bir mantıksal yapı olduğuna ilişkin inançtır” (1951: 20). Bu tanım şöyle de okunabilir: Anlamlı her ifade, onu oluşturan terimlerin kaynağının aracısız şekilde doğrudan deneyim olduğu bir mantıksal yapıdır.

Quine'a göre indirgemeciliğin bazı türleri bulunmaktadır. Bunlardan en eski fakat “naifçe” olanı, *radikal indirgemeciliktir*. Radikal indirgemeciliğe göre “her anlamlı ifade, doğrudan deneyim hakkında (doğru veya yanlış) bir ifadeye çevrilebilir” (1951: 36). İndirgemeciliğin bu klasik biçimi Locke ve Hume gibi bazı klasik deneyimcilerde bulunmaktadır ve bu fikir onları şöyle bir sonuca götürmüştür: “Her ide ya duyu deneyiminden doğrudan kaynaklanır ya da bu şekilde kaynaklanan idelerin bileşimidir”, eğer bu terimlerin oluşturduğu yargı anlamlı kabul edilecekse. Diğer bir ifadeyle tez şunu ifade eder: “(...) eğer bir terim [üzerine tartışmamızı sağlayacak] bir öneme sahip olacaksa, ya bir duyu verisinin adı, ya bu adların bir bileşimi, ya da böyle bir bileşimin soyutlaması olmak zorundadır” (1951: 36). Böylece indirgemeciliğin bu radikal biçimine inanan klasik deneyimciler, deneyimciliğin hiç de makul olmayan bir türü olan “terim terim deneyimcilik” yapmıştır (1951: 36, 39). Ancak böyle bir çerçeve içinden bilimin deneyimci bir temellendirmesini yapmaya çalışmak nihai olarak başarısız olmuştur.

felsefede ve gerek felsefe dışında”, “felsefi olarak yeterli açıklama bekleyen” pek çok ayrım vardır; ancak bu ayrımlara ilişkin keskin sınırlar koymaya yönelik geçmiş teşebbüslerin başarısız olması, bu ayrımları bir kenara atmayı gerektirmez (2001: 463). Analitiklik ve sentetiklik gibi kavramlara gelince Grice ve Strawson'a göre bu kavramların oturmuş [İng. *established*] bazı genel kullanımları bulunmaktadır. Öyle ki analitik ve sentetik gibi kavramları kullananlar, bu kavramları “az çok aynı durumlara” uygular. Dahası bu durum yalnızca şimdiye kadar “öğrenilmiş” durumlar konusunda değil, aynı zamanda “yeni durumlar” için de geçerlidir. Kısaca bu sözcüklerin “az çok oturmuş felsefi kullanımları” bulunur ve bu nedenle analitiklik ve sentetiklik ayrımını reddetmek “saçma ve hatta anlamsızdır” (2001: 464). Grice ve Strawson'ın ileri sürdüğü bu nokta, otobiyografik nitelikli (1991) makalesinde ifade ettiği gibi Quine'ın da dikkatini çekmiştir. Quine şunu ifade eder: “Analitikliğin ortak-duyu seviyesinde göz ardı edilemez bir yeri vardır ve bu durum okuyucularımın görüşlerimi temelsiz bulmasına yol açmıştır. Çok eski bir örnek olan bekar örneğim tartışma götürmeyen bu pek çok örnekten biridir” (1991: 270). Bu temelde Quine “Deneyimciliğin İki Dogması” makalesinden yıllar sonra, “analitikliğin ortak-duyu seviyesinde göz ardı edilemez” durumunu açıklamaya yönelik bir analitiklik tanımı yapmıştı. Bu tanıma göre bir yargı, bir kişinin anadilinde analitik bir önermedir; ancak eğer kişinin bu yargının doğruluğunu öğrenmesi, yargıyı oluşturan sözcüklerin nasıl kullanıldığını öğrenmesine dayanıyorsa. Böylece “hiçbir bekar evli değildir” yargısının doğruluğunu görmemiz, dili öğrenme sürecinde bekar ile evli olmayan sözcüklerinin eş anlamlıymış gibi kullanıldığını gözlemlememize dayanır. Aynı durum mantığın önermeleri için de geçerlidir ve bizim *modus ponens*in doğruluğunu (ortak-duyusal seviyede) görmemiz mantık eğitimi sürecinde “ve”, “ise” gibi sözcüklerin nasıl kullanıldığını öğrenmemize dayanır (Quine, 1973: 78-80; 1991: 270). Ancak tekrar hatırlamak gerekiyor ki, Quine bu dil öğrenimine dayanan analitiklik tanımını, “kavramın ortak-duyu seviyesinde göz ardı edilemez” durumunu açıklamak için, yani Grice ve Strawson'ın, bu kavramların “az çok aynı durumlara uygulanmaları” gözlemine bir açıklama getirebilmek için ileri sürmüştür. Bunun ötesinde Quine, analitiklik kavramına herhangi bir epistemolojik rol vermemiştir.

Diğer taraftan felsefede, üzerine tartışılması gereken temel epistemolojik ünite zaman içinde terimlerden, terimlerin oluşturduğu şeye, yani önermelere veya cümlelere doğru kaymıştır. Quine bu dönüşüm konusunda “Deneyimciliğin İki Dogması” yapıtında o kadar açık olmasa da *Teoriler ve Şeyler* (1981) yapıtının “Deneyimciliğin Beş Kilometre Taşı” adlı bölümünde daha açıktır. Quine bu metinde, işaret ettiği dönüşümün özellikle Bentham, Frege ve Russell gibi düşünürlerin etkisiyle gerçekleştiğini ileri sürdükten sonra şunu ifade eder: “Odağın terimlerden cümlelere doğru dönmesinin sonucu olarak, epistemoloji yirminci yüzyılda temel olarak kavramların değil; ancak doğruluğun ve inançların bir eleştirisi haline gelir.” (Quine, 1981: 69-70).

Bu dönüşümün bir sonucu olarak, temel epistemolojik ünite olarak terimleri benimseyen *radikal indirgemecilik* de, terimlerin oluşturduğu şeyi, yani önermeleri veya tek tek ifadeleri temel alan daha ılımlı bir indirgemeciliğe evrimleşmiştir. Terimleri değil, önermeleri veya tek tek ifadeleri temel alan bu ılımlı indirgemeci yaklaşım şunu ifade eder: Her anlamlı ifade, bu ifadenin doğru olduğuna ilişkin inancımızı pekiştirecek (yani gerekçeliliğine katkıda bulunacak) veya bu ifadenin yanlış olduğuna ilişkin inancımızı pekiştirecek özel bir duyu deneyimi kümesine sahiptir (1951: 38). Kısaca, her anlamlı sayabileceğimiz ifade kendine has bir empirik veya olgusal içeriğe sahiptir. Bu ılımlı indirgemecilik aynı zamanda mantıksal pozitivistin *doğrulanabilirlik ölçütüne* temel olan düşüncedir.

Ancak Quine’a göre, kendisinden önceki deneyimciliğin, bir önermeler veya ifadeler topluluğu olarak bilimi bütünüyle tartışmak yerine, onu oluşturan parçaları tartışması durumu artık aşılması gereken bir durumdur. Diğer bir deyişle üzerine tartışılacak ve deneyimsel kaynağı oluşturulacak temel epistemolojik ünite olarak *bütünüyle* bilimi ele almak yerine, sorunu, yani tartışılacak temel üniteyi, bilimi oluşturan parçalara (mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi önermelere ve onlardan önceki deneyimcilerin daha radikal şekilde yaptığı gibi, idelere/kavramlara) *indirgeyen* her yaklaşım terk edilmelidir.

Çünkü Quine’a göre yalnızca “terim terim deneyimcilik” değil, aynı zamanda (Quine’ın kendine has ifade tarzını temel alırsak) “cümle cümle deneyimcilik” de bilimsel pratikle uyumlu bir deneyimcilik değildir. Peki, neden? Bilimde kuramlar, Quine’ın çeşitli yapıtlarında “gözlem kategorileri” adını verdiği ve “şu ve şu şartlar sağlanırsa şu sonuç ortaya çıkar” genel formuyla ifade edilebilecek dünyaya ilişkin pek çok öngörü hipotezlerini barındırır ve kuramlar bu hipotezlerin gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerinden empirik sınamaya tabii tutulur. Ancak gözlem kategorileri (veya empirik olarak sınanacak hipotezler) bir *cümleler sistemi* olarak kuramları oluşturan tek tek cümlelerin değil, bu kuramların bütünü mantıksal sonucudur.

Anlaşılabilirlik amacıyla bu nokta daha semantik bir jargonla şöyle ifade edilebilir. Bir kuramı oluşturan tek tek cümlelerin, kuramı oluşturan diğer cümlelerden yalıtılmış olarak, yalnızca kendine has olan bir empirik içeriği veya anlamı yoktur. Empirik anlam, tek tek cümlelere ait olan bir şey değil, bir cümleler sistemi olarak kuramların bütününe ait olan bir şeydir. Quine’ın kendi ifadesiyle: “(...) bir bilimsel kuramda, bir bütün cümle dahi bağımsız bir empirik anlam aracı olmaya hizmet etmek için çok kısadır. Onun kendine has bir gözlenebilir veya sınanabilir sonuçlar demeti yoktur” (1981: 70). Böylece hiçbir deneyim, bir kuramı oluşturan “tekil bir cümle ile bağlantı kurmaz” (1951: 40) Sonuç olarak bir kuramın herhangi bir cümlesi kendine has bir empirik anlam ihtiva etmediği için, bu cümleden semantik ve dolayısıyla mantıksal olarak çıkacak bir öngörü hipotezinden söz edilemez. Biz “şu ve şu durum gerçekleşirse şöyle bir sonuç ortaya çıkar” şeklindeki bir hipotezi, bir kuramı oluşturan tek tek cümlelerden değil, bu kuramın bütününden (semantik ve dolayısıyla mantıksal olarak) çıkarabiliriz.

Peki, böyle bir durumda bilginin kaynağı sorununa ilişkin deneyimci çözüm “terim terim” değil, “cümle cümle” değil, “kuram kuram” bir çerçeveye mi oluşturulmalı? İşin aslına bakılırsa, Quine’a göre bu da bir indirgemecilik olurdu. Şöyle ki yeterince geniş bir bakış açısından bakıldığında kuramlar da yalıtılmış durumda değildir. Kuramlar oluşturulma süreçlerinde çoğu zaman bazı başka kuramların doğruluğunu varsayar veya onlardan yardım alırlar. Bu bakımdan bilimde kuramlar arasında da bağlantılar vardır. Hatta öyle ki, “Bütün bilimler belirli bir derecede bağlantılıdır; hiçbir şey olmasa dahi, genel bir mantığı ve matematiğin belirli bir kısmını paylaşırlar” (1981: 71). O halde bilginin kaynağı sorununa ilişkin deneyimci çözüm bütün kuramların ve hatta bilimlerin bu bağlantılı durumunu da göz önünde bulundurularak üretilmelidir ve herhangi bir indirgemeci yaklaşımdan uzak durulmalıdır.

3.1.3 Dogmalardan Arınmış Bir Deneyimcilik: İnanç Ağı

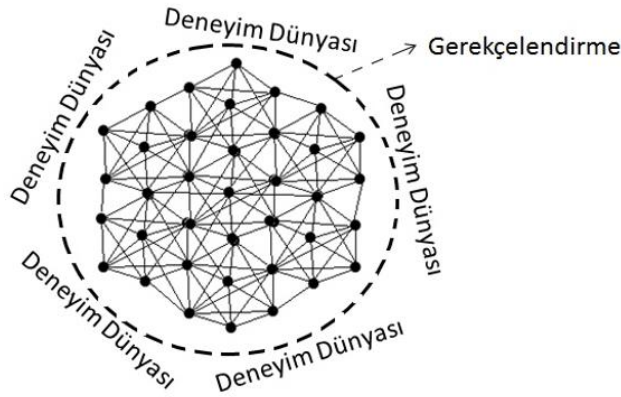
Peki, o halde bu iki dogmadan, arındırılmış, yani analitiklik-sentetiklik ayrımının ve indirgemeciliğin terk edildiği bir deneyimci çözüm nasıl üretilebilir? Quine çeşitli görüşlerini çeşitli metaforlara başvurarak açıklamayı tercih eden bir düşünür. Bu temelde hatırlanabileceği kendi meta-epistemolojik görüşlerini *Neurath’ın gemisi* metaforuna başvurarak açıklamayı tercih etmişti. Benzer şekilde Quine, “dogmalardan arınmış” deneyimci bilgi ve bilim modelini de çeşitli

çalışmalarında *inanç ağı* veya *güç alanı* metaforuyla açıklamıştır⁸⁴. Bu modele göre bilgi ve onun en rafine hali olan bilim:

(...) coğrafyanın ve tarihin en nedensel konularından atom fiziğinin en derin yasalarına ve hatta *saf matematik ve mantığa* kadar bütün bilim, yalnızca sınırlarında deneyimle yüzleşen insan işi bir üründür. Diğer bir tasvirle, bilimin bütünü sınır şartları deneyim olan bir güç alanına benzer (Quine, 1951: 39; italik vurgu bana aittir).

Bu küçük açıklama Quine'in bilgi modeli üzerine oldukça fazla şey söylüyor. Öncelikle Quine'in bilgi modelinde bilimlerin ayrıklığı değil, birliği görülmektedir. Bu bakımdan Quine, çoğunlukla mantıksal pozitivistlere atfedilen *bilimin birliği tezine* yakın bir model ileri sürer. Ancak metinde de görülebileceği gibi Quine, mantık ve matematik bilimlerini de bilimin birliğine dahil eder: Onlar ayrıcalıklı bilimler olarak değil, bilimin bütününe bir parçası olarak değerlendirilir.

İkinci olarak bu kısa metinde gerekçeliliğin ve bilginin kaynağına ilişkin bir yanıt da bulunmaktadır: Bilginin veya bilimin, “saf matematik ve mantık” alanları da dahil olmak üzere, sınır şartları deneyimdir, yani deneyimin muhakemesinden geçmektir. O halde bu en temel şartı sağlamayan her unsur bilginin ve bilimin dışındadır. Şimdi, bu temelde bu güç alanı veya inanç ağı anlaşılabilirlik amacıyla şuna benzer şekilde görselleştirilebilir:



Şekil 3.1 Doğalcı-Bütüncül Bilgi Ağı Modeli

Quine'in bilgi modeli, çoğu zaman *dünya kuramı* adını da verdiği ve birbirleriyle mantıksal ve açıklayıcılık bağlarıyla bağlanmış cümlelerin *bağdaşım* içinde bir arada bulunduğu bir model. Modeli oluşturan bazı cümleler (veya inançlar) deneyim dünyasına, yani “sınıra”, böylece doğrudan empirik sınımaya daha yakındır. Quine, özellikle *Sözcük ve Nesne* (1960) yapıtından

⁸⁴ Bu metafor “Deneyimciliğin İki Dogması” çalışmasında “güç alanı” metaforu şeklinde kendini gösterir (1951: 39). Sonraki yapıtlarında inanç ağı metaforuna dönüşür.

itibaren sınırlardaki bu cümlelere *gözlem cümleleri* adını vermiştir (1960: 42). Bazı cümleler ise fark edilebileceği gibi empirik sınıma uzak ancak merkeze yakın cümlelerdir. Merkeze doğru yaklaştıkça gözlem cümlelerini açıklayıcı veya anlamlandırıcı, böylece düzenleyici rolü olan *kuramsal cümleler* artar. Ağın en merkezinde ise Quine'ın "[b]ütün bilimler belirli bir derecede bağlantılıdır; hiçbir şey olmasa dahi, genel bir mantığı ve matematiğin belirli bir kısmını paylaşırlar" (1981: 71) sözünde de apaçık anlaşılabilirliği gibi mantıksal ve matematiksel inançlar bulunmaktadır. Ancak bütün bu cümleler veya inançlar doğrudan veya aradaki başka inançlarla olan mantıksal bağları nedeniyle dolaylı olarak, mantıksal bağlarla birbirine bağlıdır.

Model durağan değil, sürekli değişim içinde. Bilimi oluşturan cümleler sürekli yeniden değerlendirilmeye ve düzeltilmeye tabii durumda. Bütün bu yeniden değerlendirme ve düzeltme süreçlerini devam ettiren şey ise doğru bilimsel öngörü, diğer bir deyişle doğru duyu deneyimini öngörmektir. Duyu deneyimini öngörmek veya diğer bir ifadeyle dünyada ne olduğunu ve olacağını tahmin etmek bilimin bir amacı değil, aslında onu bizzat tanımlayan şey. Quine'ın kendi ifadesiyle: "(...) öngöründe bulunmak bilim oyununun temel amacı değildir. O, (...) bilimi tanımlayan şeydir" (1992: 20). Böylece bu bilgi modeli, hangi temelde bir önermeye inanmamız veya onu kabul etmemiz gerektiğini sorun eden klasik gerekçelilik sorununu, hangi temelde bir önermeyi inanç ağının bir parçası olarak kabul eder ve onu ağda muhafaza etmeye devam ederiz şeklinde ifade edilebilecek bir soruna dönüştürür ve bu soruna genel bir cevap da önerir: Doğru öngörü yapmaya katkıda bulunmak.

Burada doğru öngörü yapmaktan öte, doğru öngörü yapmaya katkıda bulunmaktan bahsedilmektedir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi Quine'a göre indirgemeciliğin her türlü yanlıştır. Bu ağı oluşturan hiçbir cümlenin ağın diğer cümlelerden yalıtılmış olarak, yalnızca kendine has bir empirik içeriği veya anlamı yoktur. Böylece hiçbir cümleden tek başına, atomik olarak, dünyaya ilişkin bir öngörü türetemeyiz. Empirik anlamı (dolayısıyla kendisinden yola çıkarak dünyaya ilişkin bir öngörü türetmemizi sağlayan şeyi) kuran şey her zaman bu ağı oluşturan cümlelerden bir kısmının birleşimidir⁸⁵. Böylece Quine mantıksal pozitivizmin

⁸⁵ Aslında Quine "Deneyimciliğin İki Dogması" yapıtını yazdığı sıralarda bundan daha radikal bir düşünce içerisindeydi. Quine bu makalede bilimi oluşturan her cümlenin veya inancın bilimi oluşturan diğer inançlarla doğrudan veya dolaylı olarak mantıksal bağlara sahip olması varsayımından hareketle, empirik anlamı kuran temel ünitenin ağın bütünü olduğunu düşünüyordu. Bu nokta söz konusu makalede şu ifadeyle karşımıza çıkar: "Empirik anlamın ünitesi, bilimin bütünüdür" (1951: 39). Bu iddia pratikte, her bilimsel öngörü oluşumunda bilimin bütününe devreye girdiğini gösterir. Sonraları Quine bütüncüllüğün bu katı yorumunu yumuşatmıştır ve *ılımlı bütüncüllük* adını verdiği yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. İlimli bütüncüllüğe göre bilimi oluşturan bütün inançlar birbirleriyle doğrudan veya dolaylı mantıksal bağlara sahip olsa da dünyaya ilişkin her öngörü oluşturma sürecinde bilimin bütünü devreye girmez. Öngörü cümlelerini (veya Quine'ın gözlem kategorileri adını verdiği cümleleri) oluşturma sürecinde, ağı yani

doğrulanabilirlik temelli anlam kuramını reddeder: Ağdaki herhangi bir cümlenin, bu cümlenin doğruluğuna veya yanlışlığına inancımızı pekiştirecek kendine has belirli bir duyu deneyimi kümesi bulunmamaktadır. İnanç ağında herhangi tekil bir inancın diğer inançlardan yalıtılmış olarak onaylanmasından veya yanlışlanmasından (yanlış öngöründe bulunmasından) söz edilemez.

Bilimi oluşturan cümlelerin bir kısmı bir empirik anlamı kurar ve böylece “şu ve şu şartlar gerçekleşirse şöyle sonuçlar oluşur” genel formuyla ifade edilebilecek öngörü hipotezleri (veya Quine’in ifadesiyle gözlem kategorileri) bu anlamdan türetilir. Gözlem kategorisinin yanlış çıkması durumunda, böylece empirik başarısızlık durumunda, ağdaki cümleler veya inançlar bu gözlem kategorisini türettiğimiz inançlardan başlayarak yeniden değerlendirmeye ve düzeltmeye tabi tutulur; bilimde her an yapıldığı gibi. Bu yeniden değerlendirme ve düzeltme (veya tadilat) sürecinde elbette bazı epistemolojik normlar devreye girmektedir. Quine bu epistemolojik normların niceliği konusunda çeşitli yapıtlarında çeşitli açıklamalarda bulunsa da⁸⁶ sonraları, özellikle *Doğruluğun İzinde* (1992) yapıtı ve sonraki yapıtlarında bu normların sayısını ikiye indirir: *Basitliği azami seviyeye yükseltmek ve tahribatı asgari seviyede tutmak* (İng. *maxim of minimum mutilation*). Kendi ifadesiyle:

Nihai amaç, düzeltmeyi gelecek öngörülerdeki başarıyı azamileştirecek, yani gelecekteki doğru gözlem kategorilerini kapsayacak şekilde yapmaktır. Bunun bir tarifi bulunmuyor; ancak basitliğin azamileştirilmesi ve tahribatın asgari seviyeye çekilmesi, bilimin gelecekteki öngörülerde haklı çıkmak için kullandığı ilkelerdir (Quine, 1992: 15).

bilimi oluşturan cümlelerden belirli bir kısmı yeterlidir. Böylece bilimi oluşturan cümlelerin belirli bir kısmı, bir arada düşünülme kaydıyla kendine has empirik bir anlama sahip olabilir. Konuya ilişkin olarak Quine örneğin (1981: 71)’de şunu ifade eder: “Dünyaya ilişkin bilimsel sistemimizin her öngöründe *bütünüyle* devrede olduğunu düşünmek çekici olmayan bir kuralcılıktır. Daha küçük parçalar yeterlidir ve böylece kendilerine bağımsız bir empirik anlam (...) yüklenebilir”. Quine otobiyografik nitelikli (1991) çalışmasında ise şunu ifade eder: “Geriyeye baktığımda [“Deneyimciliğin İki Dogması” hakkında] pişman olduğum şeylerden biri bütüncüllüğü gereksiz şekilde katı biçimde ifade etmemdir (...) Sonraki yazılarımda [bütüncüllüğün daha doğru bir ifadesi için] bilimin bütününe değil, ancak parçalarına, yani önemli bir semantik kütleyle sahip olacak kadar yeterli cümle demetlerine başvurdum. Bundan gözlenebilir deneyimsel bir koşulun gözlenebilir bir etkisine işaret edebilmeye yeterli bir demeti anlıyorum” (1991: 268). Bu bakımdan bu çalışmada Quine’in çözümlerini incelerken onun bu daha güncel düşünceleri, yani bütüncüllüğün ılımlı yorumu temel alınmıştır.

⁸⁶ Quine’in bu normları en geniş şekilde tartıştığı yapıtı J. S. Ullian ile birlikte kaleme aldığı *İnanç Ağı* (1978) yapıtıydı ve Quine burada altı farklı normdan bahsetmişti. Bu yapıtta Quine bu düzeltme işlemleri için öncelikle üç norm tanıtır: (1) Ağa eklenecek yeni inançların önceki inançların mümkün olduğunca azıyla uyumsuz olmasına işaret eden *muhafazakarlık*, (2) ağa eklenecek inançların bir bütün olarak çok iddialı veya radikal olmaması gerektiğine işaret eden *ılımlılık* ve (3) ağa eklenecek inançların mümkün olduğunca basit olmasına işaret eden *basitlik* gibi normlar bu normlardan ilk üçüdür ve bu üç norm yeni eklenecek normların *makul* olması gerektiğini ifade eder (1978: 64-73). Bu üçüne ek olarak Quine iki norm daha sıralar: (4) Yeni eklenecek inançların bir bütün olarak mümkün olduğunca genel uygulama alanı bulabilmesine işaret eden *genellik* ve (5) bu inançların mümkün olduğunca empirik sınıma tabii tutulabilirliğine işaret eden *çürütülebilirlik* (1978: 73-80). Quine son olarak bu ilk beş norma, (6) yeni eklenecek hipotezlerin bir bütün olarak hassas tahminlerde bulunabilmeye katkı sağlamasına işaret eden *hassasiyet* normunu ekler (1978: 98).

Diğer taraftan bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Empirik başarısızlık durumlarında, ağı yani bilimi oluşturan cümlelerin bir kısmı terkedilir ve onların yerine ağa yeni cümleler eklenir. Böylece bilimde sürekli bir tadilat süreci yaşanır. Bu tadilat sürecinin, ağın yeni bulguları açıklayabilmesini ve gelecekte de doğru öngörülerde bulunabilmesini sağlayacak şekilde yapılması hedeflenir (ve bu aslında bilim oyununu tanımlayan şeydir). Bu süreç, bilimin açıklamalarında basitliği artırarak ve (asgari tahribat ilkesini göz önünde bulundurursak) bilim ağını o zamana kadar oluşturmuş inançların en azı terk edilerek gerçekleştirilmelidir. Ancak bu tadilat sürecinde ağı oluşturan istisnasız her inanca dokunulabilir mi? Diğer bir deyişle bilimin cümlelerinin dönüşmesi sürecinde ilkece asla dokunulamaz bazı inançlardan söz edilemez mi? Örneğin ağın en merkezindeki mantıksal ve matematiksel cümleler dahi bu tadilat sürecinde terk edilebilir ve yerini başkalarına bırakabilir statüde midir?

Önceki bölümlerde incelendiği üzere hatırlanabileceği gibi Quine'in natüralist bilgi anlayışının bir sonucu anti-temelcilikti. Bu nokta şöyle tespit edilmişti: Onun bilgi anlayışında kendileri başka inançlardan destek almayan ancak kalan bütün inançlara gerekçe sağlayan, ayrıcalıklı ve terk edilemez bir inanç sınıfı yoktur. Aynı durum mantık ve matematik açısından da geçerlidir. Quine'a göre empirik deneyimin ışında bilim ağını oluşturan hiçbir cümle düzeltmeye kapalı değildir (1951: 40). Şimdi bu nokta daha geniş şekilde incelenmelidir.

3.1.4 Mantık ve Matematik Önergeleri

Mantık ve matematik Quine'in da en fazla önem verdiği alanların başında gelmektedir. Çünkü onlar bilimsel kuramların oluşturulması sürecinde ve bu kuramların temel kavramlarının formüle edilmesinde önemli bir rol oynar. Bir Quine yorumcusu Otávio Bueno'nun da çok güzel ifade ettiği gibi:

Şimdi, kuantum mekaniğinin formülasyonunda, yalnızca elektronlara ve diğer kuantum parçacıklarına değil, aynı zamanda matematiksel nesnelere de atıfta bulunmak kaçınılmazdır. Her şeyden öte, öncekini sonraki aracılığıyla karakterize edebiliyoruz. Örneğin, bir takım değişmez gruplarının yardımı olmadan bir elektronu karakterize etmenin yolu yoktur. Bu değişmezler belirli matematiksel fonksiyonlardır (belirli eşleştirmelerdir) (Bueno, 2010: 77)⁸⁷.

⁸⁷ Bueno'nun bu yorumu, matematik felsefesi literatüründe *Quine-Putnam Kaçınılmazlık Argümanı* olarak bilinen ve matematiksel nesnelere zihnimizden bağımsız olarak var olduğunu savunan bir argümanı incelerken yaptığı bir yorumdur. Bu argüman hiçbir zaman Quine'in ayrıntılı bir şekilde formüle ettiği bir argüman değildir; ancak çeşitli yapıtlarından yola çıkılarak Quine'a atfedilen argümanlardan biridir. Kaçınılmazlık argümanına göre dünyayı anlamak için ileri sürdüğümüz empirik olarak en başarılı kuramlarımız hangi nesnelere ontolojik kabulüne teşebbüs ediyorsa bu nesnelere varlığını kabul etmeliyiz. Bu kuramların formülasyonu sürecinde matematiksel nesnelere önemli bir rol oynadığı için onların da varlığını kabul etmeliyiz. Çünkü örneğin elektronların varlığını kabul ederken onları

Benzer şekilde mantık cümleleri de inanç ağının önemli bir parçasıdır. Çünkü kuram ile deneyim arasındaki ilişkiyi kuran şey, yani *kuramsal cümleler* ile *gözlem cümleleri* arasındaki bağlantıyı kuran tek şey Quine’a göre mantıktır: “(...) mantığa özel bir statü veriyorum: Mantıksal sonuç bağlantısı kuram ile deneyim arasındaki bağlantıdır” (1991: 268).

Bir önceki bölümde incelendiği gibi bilimi oluşturan cümleler, bunların bir kısmından çıkarılan *gözlem kategorilerinin* empirik olarak sınanmasıyla sınılanır. Bu cümleler fiziğin, kimyanın veya başka bir bilimin cümleleri olabileceği gibi, mantığın ve matematiğin cümlelerini de içerir. Bu cümleler *bir arada*, kendinden gözlem kategorisi, yani deneyi yapılacak hipotez türetmemizi sağlayan bir empirik anlamı kurar. Böylece Quine’ın iddiası şudur: Ortaya çıkan *empirik anlam* bu gözlem kategorisini türetmemizi sağlayan cümleler arasında, mantık ve matematiğe ait cümleleri de kapsayacak şekilde dağılır:

Matematiğin doğa bilimlerinde uygulanmasını, empirik içeriği de paylaşımları olarak değerlendiriyorum. Saf aritmetiğin ve diferansiyel kalkülüsün cümleleri çeşitli bilimsel hipotez yığınlarının semantik kütesine kaçınılmaz bir katkı yapar ve böylece gözlem kategorilerini türeten empirik içerik içinde gömülü olarak yer paylaşır (Quine, 1991: 269).

İşte tam olarak bu nokta daha önce incelendiği gibi Quine’ı *İki Dogma*’yı yazmaya götüren nedenlerden biriydi. Quine, yıllarca eski akıl hocası Carnap’ı mantık ve matematik cümlelerinin de empirik bir içeriğe sahip olduğu konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Çünkü Quine bu cümle sınıflarının, doğa bilimlerinde uygulama alanı buldukları sürece bilim içinde kurulan empirik anlamı paylaştığını düşünmüştür. Böylece mantıksal pozitivistlerin analitik, yani empirik veya olgusal içeriğe sahip olmayan ifadeler olarak değerlendirdiği mantık ve matematik önermelerinin de, aslında bilimin diğer cümleleriyle bir arada paylaştıkları bir empirik içeriği vardır. Sonuç olarak Quine incelediğimiz bu *ılımlı bütüncüllük* anlayışıyla kendinden önceki deneyimcilerin analitiklik ifadeler diye bir sınıfa başvurmasının nedenlerinden birini ortadan kaldırdığını düşünür.

Diğer taraftan mantıksal pozitivistlerin analitik ifadeler diye bir sınıfa başvurmasının tek nedeni, mantık ve matematik ifadelerinin empirik veya olgusal içeriğe sahip olmadığını düşünmeleri değildi. Hatırlanabileceği üzere Quine’ın da tespit ettiği gibi “diğer sorun matematiksel doğruluğun *zorunluluğuydu*”. Mantıkçı pozitivistler mantık ve matematik

karakterize etmek için kullanılan matematiksel nesnelerin varlığını reddetmek, var saydığımız elektronu karakterize etmek için kullandığımız temelin varlığını reddetmek demektir. Bu bakımdan matematiksel nesnelerin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Okuyucu argümanın ayrıntılı bir incelemesine (Marcus, 2015)’te ulaşılabilir.

ifadelerinin birer zorunlu doğru olduğunu düşünüyordu. Peki, Quine’ın *ılımlı bütüncüllüğü* bu soruna nasıl bir çözüm üretebilir?

Quine’ın önerdiği çözüm birinci çözüme dayanıyor. Eğer mantık ve matematik ifadeleri bilimi oluşturan bazı diğer cümlelerle birlikte deneyi yapılacak bir öngörü cümlesi türetmemizi sağlayan empirik bir anlamı kuruyorsa ve bu nedenle bu cümleler bir bütün olarak bu hipotezin empirik başarısı veya başarısızlığıyla sınıyorsa o halde onları hipotezi türetmemizi sağlayan diğer cümlelerden ayırmamızı gerektirecek bir durum bulunmuyor. Eğer türetilmesine katkı sağladıkları öngörü tutmazsa, bu empirik başarısızlık sonucunda bilim ağında başlayacak olan tadilat sürecinde mantık ve matematik önermeleri de düzeltmeye tabii tutulabilir. Böylece bilimi oluşturan hiçbir cümle tadilata kapalı değildir. Bu iddiaya bir gerekçe olarak Quine “Deneyimciliğin İki Dogması” makalesinde *kuantum mantıklarını* örnek göstermiştir:

(...) aynı şekilde, hiçbir cümle düzeltmeye kapalı değildir. Üçüncü halin olanaksızlığı mantık ilkesinde düzeltmeye gidilmesi dahi kuantum mekaniğini bir basitleştirme aracı olarak önerilmiştir; ve böyle bir geçişin Kepler’in Batlamyus’un yerine veya Einstein’ın Newton’ın yerine veya Darwin’in Aristoteles’in yerine geçmesiyle ilkece ne farkı var? (Quine, 1951: 40)⁸⁸.

Bu yolla Quine mantıksal pozitivistlerin analitikliğe başvurma nedenlerinden ikincisini de ortadan kaldırdığını düşünür. Bilimde her cümle, mantık ve matematik cümleleri de dahil olmak üzere empirik deneyim ışığında terkedilip yerini başkalarına bırakabilir. Bu nedenle bilimde analitiklik ifadeler adlı ayrıcalıklı bir zorunlu doğru ifadeler sınıfı yoktur.

Bunun yerine mesleki yaşamının en başından beri Quine’ın düşüncesi şudur ki bilimde yalnızca derece derece değişen kesinlikler bulunmaktadır. Şöyle ki bilimi oluşturan cümleler veya inançlar ağında mantık ve matematik cümleleri en fazla uygulama alanı bulan cümlelerdir. Bu nedenle bilim ağında empirik başarısızlıklarla başlayan tadilat süreçlerinde mantık ve matematik cümlelerinden herhangi birini terk etmek ağda çok büyük değişiklikler yapmayı gerektirir. Ancak bilimde bu tadilat işlemleri Quine’ın bazen muhafazakarlık, bazen de asgari tahribat ilkesi adını verdiği epistemolojik norm temelinde yapılır. Yani bilim ağı, tahribatı asgari düzeyde tutmak için

⁸⁸ Diğer taraftan gerçek şu ki kuantum mekaniğini basitleştirmek için bir araç olarak ileri sürülen kuantum mantıkları, Quine’ın bu metni yayınladığı 1951 yılından yıllar sonra dahi, bu amaç için pek de ikna edici ve popüler bir çözüm olmamıştır. Bu durum Quine’ın da dikkatini çekmiş ve ilk baskısı 1970’te yayınlanan *Mantık Felsefesi* yapıtında kuantum mantıklarının üçüncü halin olanaksızlığını reddederek klasik mantığın yerine hala geçememiş olmasını *tahribatın asgarileştirilmesi ilkesiyle* açıklamıştı (1986b: 100). Ancak Quine, öngörüsü gerçekleşirse de bu fikirden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. “Deneyimciliğin İki Dogması” çalışmasından kırk yıl sonra yayınladığı “İki Dogmaya Yeniden Bakış” (1991) makalesinde dahi Quine şunu ileri sürer: “Eğer kuantum fiziği seviyesinde basitlik ve açıklık sağlanması umudu bizi üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini yürürlükten kaldırmaya götürecektir kadar büyük olsaydı, bunu yine de yapabiliriz” (1991: 268).

onu o zamana kadar oluşturan cümlelerden en azı değiştirilerek düzeltilmeye çalışılır. Bu nedenle her ne kadar ilkece terkedilebilir olsalar da bilimde mantık ve matematik cümlelerini terk etme veya onları yeniden düzenleme yoluna gitmek pratikte tercih edilmez. Mantık ve matematik cümleleri bu anlamda bilimi oluşturan diğer cümlelerden daha kesindir ancak ilkece zorunlu değildir. Quine'a göre mantıksal pozitivistlerin zorunlu doğru olarak kabul ettiği mantık ve matematik cümlelerini, yani analitik ifadeleri, asıl özel kılan şey, aslında en az tahribat amacıyla terk etmeye en az istekli olduğumuz ifadeler olmalarıdır. Böylece [tahribatın asgarileştirilmesi] “ilkesi mantıksal ve matematiksel doğruluğa atfedilen zorunluluk havasını açıklamak için yeterlidir” (1986b: 100). Quine bu noktayı şöyle açıklar:

Önemli bir semantik kütleyle sahip bir cümleler yığını deneyle çürütüldüğünde, yığını oluşturan cümlelerden biri veya diğeri yürürlükten kaldırarak kriz çözülebilir. (...) Cümlelerden biri saf matematiksel yürürlükten kaldırmak için onu seçmeyiz; çünkü böyle bir hareket büyük oranda bilimin kalanına da yansır. Kendimizi tahribatı asgarileştirme ilkesiyle sınırlandırırız. Matematiğin zorunluluğunun tamda bu noktada yattığını düşünüyorum: Onlar yerine başka yerlerde düzeltme yapma isteğimizde. Zorunluluğa bunun dışında daha derin bir anlam yüklemiyorum. Metafiziksel zorunluluğun benim doğalcı görüşümde yeri yoktur; aynı şekilde analitikliğin de (Quine, 1991: 269-270).

Sonuç olarak bu açıklamalarla mantık ve matematik önermelerinin doğruluğuna inancımızın kaynağı sorununa ilişkin natüralist bir açıklama ortaya çıkıyor. Bu açıklamaya göre biz onlara inanır ve kabul etmeye (inanç ağında muhafaza etmeye) devam ederiz çünkü onlar en iyi kuramlarımızın oluşumunda kurucu bir rol oynayıp, bu kuramlar içinde belirli bir ortak empirik/olgusal anlamı/içeriği paylaşırlar ve gerekçelilikleri de bu kuramların empirik başarısıyla pekişir. Quine'in kendi ifadesiyle “(...) ben matematiğin gerekçeliliğini yalnızca doğa biliminin bütününe ne kattığında görürüm” (1986b: 86). Dahası mantık ve matematiğin cümleleri, uygulama alanı buldukları kuramlar empirik başarısızlık gösterdiğinde, (paylaşılan ortak empirik içerikten dolayı) onlarla beraber zan altında kalır ve bu başarısızlık sonucunda başlayan tadilat sürecinde onlar da, tıpkı uygulama alanı buldukları kuramlar gibi, ilkece empirik temelde terk edilebilir, her ne kadar bu yol tahribatı asgarileştirme ilkesi nedeniyle tercih edilmese de. Böylece Quine'in epistemolojik sorunlara doğalcı yaklaşımını incelediğimiz bölümün sonunda tespit ettiğimiz gibi Neurath'ın gemisinin istisnasız her parçası empirik deneyimin ışığında tadilat görebilir.

Bütün bu incelenen görüşlerin sonucunda Quine'in natüralist/deneyimci yaklaşımının, mantık ve matematiğe ait yargıların epistemik gerekçeliliklerinin kaynağı sorununa dair geliştirdiği çözüm, ki bu çözüm aynı zamanda mantıksal pozitivistlerin “deneyimciliğin temel öğretisinin mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılması” için analitikliğe

başvurma çözümünün alternatifidir, artık genel hatlarıyla açıktır. Özetle Quine natüralizminde mantığa ve matematiğe ait olan ifadeleri epistemik olarak gerekçeli kılan şey bu yargıların doğa bilimine ne ölçüde katkı sağladığıdır. Bu yargı sınıfları doğa bilimleri içinde kurulan empirik içeriği paylaşır ve katkıda buldukları kuramlar üzerinden dolaylı olarak empirik yolla sınanırlar.

Diğer taraftan bu natüralist yaklaşımda henüz çözüm sağlanmamış bir sorun göze çarpmaktadır. Biliyoruz ki matematikçilerin ortaya koyduğu her matematiksel yargı doğa biliminde uygulama alanı bulmamış, böylece doğa bilimiyle herhangi bir ortak empirik veya olgusal içeriği paylaşmamıştır. Peki, bu yargıların epistemik gerekçeliliklerinin kaynağı hakkında neler söylenebilir? Örneğin sırf doğa bilimlerinde uygulama alanı bulmadıkları için bu tür yargıları anlamsız cümleler topluluğu veya matematikçilerin boş kurguları olarak mı görmeliyiz?

Quine bu soruna ilişkin görüşlerini, *sonluötesi kümeler* (İng. *transfinite sets*) ve onlara ilişkin bazı hipotezler (örn. *süreklilik hipotezi*⁸⁹) gibi doğa biliminde uygulama alanı bulmamış ve bulacağı da benzemeyen bazı ünlü örnekler üzerinden geliştirmiştir. Bu görüşler onun *Doğruluğun İzinde* (1992) yapıtında şu şekilde ifade edilir:

Peki, şimdi matematiğin doğa biliminde uygulama bulmamasından dolayı hiçbir empirik anlam taşımayan kısımları hakkında neler söylenebilir? Küme kuramının daha yüksek uzantıları hakkında neler söylenebilir? Onların anlamlı olduğunu düşünüyoruz çünkü matematiğin [doğa bilimlerinde] uygulanmış kısımlarını oluşturan dilbilgisi ve sözcükleri içinde ifade edilmişlerdir. (...) Bizim iki-değerli yaklaşımımızda, o halde

⁸⁹ Tipik olarak nesneleri doğal sayılar kümesinin öğelerini kullanarak sayarız: Sıfır adet kalem, bir adet kalem, iki adet kalem vb. Bu nokta bize *sayılabilirlik* kavramı hakkında genel bir anlayış kazandırır. Bu anlayışa göre elemanları doğal sayılar kümesinin elemanlarıyla (yani doğal sayılarla) birebir eşlenebilen veya doğal sayıların sonlu adediyle eşlenebilen kümelerin eleman sayısı *sayılabilirlik* niteliğini gösterir. Benzer şekilde eleman sayısı doğal sayılar kümesinin eleman sayısından fazla olan kümelerin eleman sayısı *sayılamaz* niceliktedir. Böylece eğer doğal sayılar kümesinin eleman sayısını fiilen sonsuz kabul edersek, sayılamaz nicelikte elemana sahip kümelerin elemanlarının niceliği de, eğer böyle kümeler olsaydı, doğal sayıların sonsuz niceliğinden daha büyük sonsuzlukta bir nicelik olurdu. Matematikçi Georg Cantor bu tanımlardan hareketle bazı önemli sonuçlara ulaşmıştı. Bunlardan en ünlülerinden biri *Cantor'un teoremi* olarak bilinen bir teoremdir. Bu teoreme göre her kümenin eleman sayısı, bu kümenin alt kümeleri kümesinin eleman sayısından azdır (Cook, 2009a: 39-40). Dolayısıyla bu teoreme göre doğal sayılar kümesinin alt kümeleri kümesinin eleman sayısı da doğal sayılar kümesinin eleman sayısından fazladır. Şimdi doğal sayılar kümesinin öğe sayısını en küçük sonsuz sayı olan \aleph_0 (*alef sıfır*) ile gösterirsek ve doğal sayılar kümesinin alt kümeleri kümesinin eleman sayısını 2^{\aleph_0} olarak gösterirsek ve \aleph_0 sayısından büyük ilk sayının \aleph_1 olduğunu kabul edersek süreklilik hipotezi şu eşitliği ileri sürer: $\aleph_1 = 2^{\aleph_0}$ (Cook, 2009b: 66-67). İki sayılamaz sonsuzluktaki niceliğin eşitliğini ileri süren bu tartışmalı hipotezi kabul etmek aynı zamanda çeşitli niceliklerde fiili sonsuzluklar olduğunu da kabul etmek demektir ve bu temelde hipotez felsefi olarak tartışmalıdır. Örneğin hipotez 20. yüzyılda pek çok tartışmaya konu olmuş ve (başta Jean Brouwer'in ardılları olmak üzere) bazı matematikçiler bu hipotezi (ve işaret ettiği çeşitli niceliklerdeki sonsuzlukları) doğru veya yanlış değeri almayan anlamsız kurgular olarak değerlendirmiştir. Bu hipotezin doğruluk değerine karar verme sorunu aynı zamanda David Hilbert'in 20. yüzyılın başında matematiğin çözülmemiş en önemli soruları olarak derlediği ünlü yirmi üç sorudan ilkidir. Soruna ilişkin bugün gelinen noktada Kurt Gödel ve Paul Cohen gibi matematikçilerin çalışmaları sonucunda bilinen şey, bu hipotezin ne kendisinin ne de aksinin küme kuramının ana aksiyomlarından türetilmeyeceğidir. Aynı durum, elemanları boş olmayan kümelerden oluşan bütün kümelerin bir seçim fonksiyonu olduğunu ifade eden seçim aksiyomu için de geçerlidir. Dolayısıyla hem süreklilik hipotezi, hem de seçim aksiyomu küme kuramının aksiyomlarından mantıksal olarak bağımsızdır.

yorumlanamaz görünseler de, doğru veya yanlış olarak nitelenirler. Aslında tamamen yorumlanamaz da değildir. Küme kuramının ana aksiyomları alanın uygulanabilir kısımlarında zaten işlem görmektedir. Bunun ötesindeki cümleler, örneğin bu cümlelerden [mantıksal olarak] bağımsız olan süreklilik aksiyomu ve seçim aksiyomu, basitlik, ekonomi ve bilimsel kuramların geneline katkıda bulunan doğallık gibi bazı hassasiyetler temelinde yine de değerlendirilebilir (Quine, 1992: 94-95).

Quine burada sorunu çözmek için iki çeşit anlamlılıktan bahsediyor gibi görünmektedir. Birincisi bilimde gözlem kategorilerini türetebilmeye katkıda bulunacak şekilde uygulama alanı bulmanın sonucunda kazanılan *empirik anlam*, ikincisi ise doğa biliminde uygulama bulan bu matematik cümlelerini formüle ettiğimiz standart matematik dilinde ifade edilebilmesi sonucunda kazanılan anlam. Küme kuramının standart aksiyomları “alanın uygulanabilir kısımlarında zaten işlem” gördükleri için, yani uygulama alanı buldukları için hem birinci hem de ikinci tipte bir anlama sahip. Ancak bu standart aksiyomlardan *mantıksal olarak bağımsız* olan seçim aksiyomu ve süreklilik aksiyomu gibi aksiyomlar yalnızca ikinci tipteki bir anlama sahip. Bunun sonucunda bu tür cümleler empirik bir anlama sahip olmasa da matematikçilerin anlamsız ve dolayısıyla bir doğruluk değeri olmayan kurguları değil: Onlar da ya doğrudur ya da yanlış. Ancak bu tür cümleler gözlem kategorileri yoluyla sınanamayacaklarsa doğruluk ve yanlışlıklarına nasıl karar verilebilir? Quine bu noktada pragmatik sayılabilecek bazı ölçütler sunuyor: Onları kabul etmek bilimsel açıklamalarda basitliği artırır mı? Onları kabul etmek bilimde kavram ekonomisine katkı sağlar mı? Onları doğru kabul etmek bilime genel olarak ne katkı sunar? Quine metinde onların doğruluk değeri sorununa bu tip pragmatik sorular ve ölçütler çerçevesinde yaklaşılmasını öneriyormuş gibi görünmektedir⁹⁰. Şimdi eğer bu yorum doğruysa, baştaki soruna dönüldüğünde, matematiğin henüz doğa bilimlerinde uygulama bulmamış kısımlarının neden matematikçilerin anlamsız kurguları olmadığını gösteren yeni ve *doğalcı* bir açıklama ortaya çıkmıştır denilebilir.

Şimdi, böyle bir açıklamanın ortaya çıkmış olması da önemlidir. Çünkü Quine’den önce matematiğin doğa bilimlerinde uygulama alanı bulmamış kısımlarının yine de bir anlama (dolayısıyla bir öneme) sahip olup olmadığına ilişkin en ünlü açıklama Kurt Gödel tarafından rasyonalist bir çerçeve içinden sunulmuştu. Dolayısıyla Quine’in geliştirdiği bu yaklaşımın önemini anlamak için Gödel’in rasyonalist çözüm önerisini daha iyi anlamak gerekiyor. Gödel’in

⁹⁰ Quine aynı görüşleri kısa bir zaman sonra yayınladığı *Uyarıcılardan Bilime* (1995) yapıtında da olduğu gibi tekrarlamıştır: (1995: 56-67). Burada Quine süreklilik hipotezi ve seçim aksiyomunun doğruluk değerinin nasıl kararlaştırılabileceği konusunda şunu ifade eder: “Bu noktada doğa bilimcilerinin yeni hipotezler oluştururken doğal olarak peşinden gittiği ilkenin peşinden gitmek doğal görünüyor; yani basitliğin: Yapıda ve ontolojide ekonominin” (1995: 56).

“Cantor’un Süreklilik Hipotezi Nedir?” (1995b)[1964] çalışmasında geliştirdiği bu yaklaşıma göre sonluötesi küme kuramına ilişkin hipotezler doğa bilimlerinde uygulama alanı bulmamıştır. Kendi ifadesiyle: Diğer taraftan sonluötesi küme kuramının nesnelere (...) açıkça fiziksel dünyaya ait değildir ve onların fiziksel deneyimle doğrudan olmayan bağlantıları dahi (en temelde küme-kuramsal nesnelere günümüz fizik kuramlarında oynadığı çok küçük rolden dolayı) gevşektir (Gödel, 1995b: 267).

Ancak diğer taraftan Kurt Gödel de sonluötesi küme kuramının nesnelere ve onlara ilişkin hipotezleri anlamsız kurgular olarak görmemişti, çünkü kendi ifadesiyle: “Ancak duyu deneyiminden uzaklıklarına rağmen, aksiyomlarının bize kendilerinin doğru olduklarını dayatmaları olgusundan da görülebileceği gibi, küme kuramının nesnelere de algısına benzer bir şeye sahibiz” (Gödel, 1995b: 268).

Gödel’in çeşitli çalışmalarında *matematiksels sezgi* adını verdiği bu yeti sayesinde küme kuramının aksiyomlarını iyi anlayan bir kişi şunu görür:

Küme kuramının temel terimleri (...) güvenilir kabul edilirse [ki Gödel öyle olduklarını düşünür] buradan şu sonuç çıkar: Küme kuramının nesnelere ve teoremleri, içinde Cantor’un hipotezinin doğru veya yanlış olmasının zorunlu olduğu iyi belirlenmiş bir gerçekliği tasvir eder. Bu nedenle onun doğruluk değerine günümüzde kabul edilen aksiyomlar temelinde karar verilememesi yalnızca bu aksiyomların bu gerçekliğin tam bir tasvirini veremediği anlamına gelir (Gödel, 1995b: 260).

Böylece bu rasyonalist açıklamaya göre küme kuramının aksiyomlarını iyi anlayan bir kişi, Gödel’in matematiksels sezgi adını verdiği bir *a priori görü* yetisiyle onların doğru olduğunu görür ve bu görü aynı zamanda kişinin küme kuramsal nesnelere oluşturduğu bir gerçekliğe bilişsel erişimini de beraberinde getirir. Bu iyi belirlenmiş bir gerçekliktir, öyle ki süreklilik hipotezi bu gerçeklikte doğru ya da yanlış olmak zorundadır. Dolayısıyla sonluötesi küme kuramına ilişkin hipotezler “duyu deneyiminden uzaklıklarına” yani bilimde uygulama alanı bulmamalarına rağmen, matematikçilerin boş kurguları değil, anlamlı ve dolayısıyla doğruluk değerleri araştırılmaya değer hipotezlerdir⁹¹.

Kolayca fark edilebileceği gibi Gödel’in bu yaklaşımı, küme kuramının aksiyomlarını tam olarak anlamının onların doğru olduğunu görmeyi nasıl sağladığı, bu *a priori görü*nün küme kuramsal nesnelere gerçekliğine bilişsel erişimi nasıl sağladığı gibi pek çok yanıtlanmamış soruyu

⁹¹ Bu konuda daha geniş bilgi için (Öztürk, 2011: 87-96)’daki incelememiz görülebilir.

beraberinde getirmektedir⁹². Şimdi, Quine'in konuya doğalcı yaklaşımı bu açıdan yeniden değerlendirildiğinde, bu yaklaşımın *a priori* görümlere bu konu etrafında dahi epistemolojik bir rol vermediği görülebilir. Quine da Gödel gibi doğa bilimlerinde uygulama bulmamış ve bulacak gibi de görünmeyen bu tür cümleleri anlamlı ve dolayısıyla “doğru veya yanlış” bir değere sahip cümleler olarak değerlendirmiştir. Ancak bu anlamlılığın temeline *matematiksiz sezgi* gibi bir takım *a priori* görümleri değil, bu cümlelerin “matematiğin [doğa bilimlerinde] uygulanmış kısımlarını oluşturan dilbilgisi ve sözcükleri içinde ifade” edilmiş olmaları durumunu yerleştirmiş ve onların doğruluğu ve yanlışlığını değerlendirmek için doğa bilimi açısından basitlik, ekonomi ve doğallık gibi bazı ölçütleri ileri sürmüştür. Böylece Quine, mantığın ve matematiğin bilimde uygulama alanı bulmamış kısımlarının değerlendirilmesinde dahi, rasyonalizme kapı açan açıklamalardan uzak durmaya çalışmıştır.

Aynı durum metinde de görülebileceği gibi, küme kuramından mantıksal olarak bağımsız diğer bir ifade olan süreklilik aksiyomu için de geçerlidir. Hatırlanabileceği gibi analitik gelenekten Carnap bu aksiyomu analitik bir ifade olarak değerlendirip kabul etmişti. İlmli rasyonalist gelenekten George Bealer ise onu doğru kabul etmenin temeline *a priori* sezgileri yerleştirmişti. Doğalcı geleneğin öncüsü Quine ise yukardaki metninde de görülebileceği gibi matematikte bu aksiyomu doğru kabul etmenin bilimler açısından basitlik ve ekonomi gibi faydalar getirip getirmeyeceğinin sorgulanmasını önermektedir. Sonuç olarak Quine kendi deneyimci/natüralist yaklaşımında analitikliğe bir epistemolojik rol vermediği gibi, doğal olarak *a priori* görümlere de herhangi epistemolojik bir rol vermekten kaçınmaktadır.

Peki, Quine *a priori* görümlere epistemolojik bir rol vermekten kaçınma tercihini başarıyla sürdürmüş müdür? Bu nokta natüralist geleneğin genel olarak değerlendirildiği bölümde incelenecektir. Ancak bölümü bitirmeden önce Quine'in epistemolojisinde işaret edilmesi gereken daha öncelikli bir sıkıntıdan söz etmek gerekiyor. Bu sıkıntı ise Quine'in görüşlerinin rasyonalizmi neden reddetmemiz gerektiğine dair açık bir argüman sunmamış olmasıdır. Şimdi bu sorunu açalım.

Quine nihai olarak deneyimci bir epistemik gerekçelendirme kuramı sunmaya çalışmaktadır. Böylece mantık ve matematiğe ait cümleleri ağda tutmamızın en temel nedeni bu ifadelerin gözlem kategorilerini türetmeye ve dünyaya dair isabetli tahminlerde bulunmaya katkı

⁹² Hatırlanabileceği gibi ilimli rasyonalistlerden Christopher Peacocke da bu tür sorunlara işaret ederek Gödel'in yaklaşımını *yeti rasyonalizmi* adını verdiği olumsuz ve kaçınılması gereken bir rasyonalizm türü olarak değerlendirmişti.

sağlaması olduğu görülmektedir. Bu durum ağıdaki mantığa ve matematiğe ait olmayan cümleler yani doğa bilimlerine ait cümleler için de geçerlidir. Buna ek olarak bu yargıların basitlik, muhafazakarlık, ılımlılık, genellik, hassasiyet gibi bir takım normları da sağlamış olmaları bu yargıların ağıda bir yer işgal etmesinin başka bir gerekçesidir. Böylece Quine *a priori* görümlere veya benzeri adlardaki bir takım yetilere bir epistemolojik rol vermekten kaçınmakta ve ağındaki unsurların gerekçelerini empirik zeminde bulduğunu iddia etmektedir. Ancak neden bu unsurları ağıda tutmanın empirik gerekçelerinin yanında, bu gerekçelerden tamamen bağımsız bir takım *a priori* gerekçelerin de var olamayacağını kabul edelim? Bir rasyonalistin, özellikle ılımlı rasyonalistlerin iddiası söz konusu yargılar hakkında herhangi bir empirik gerekçeye sahip olmasak bile yine de (*a priori* yolla) gerekçe sahibi olabilmemizin mümkün olduğudur. Quine'in yapıtları bu açıdan incelendiğinde, bu yapıtlarda analitik yaklaşımı neden temelsiz bulmamız gerektiğine ilişkin argümanlar bulmak mümkünse bile rasyonalistlerin, özellikle ılımlı rasyonalistlerin savunduğu pozisyonu neden temelsiz bulmamız gerektiğine ilişkin argümanlar bulmak zordur. Böylece Quine'in doğalcı yaklaşımı, hatırlanabileceği üzere Laurence Bonjour'un haklı şekilde tespit ettiği gibi ılımlı rasyonalizmi neden haksız bulmamız gerektiğine, *a priori* görümlerin neden epistemolojik bir role sahip olamayacağına ilişkin açık ve seçik bir argüman ileri sürmemektedir.

Diğer taraftan bütünlüklü bir epistemolojik yaklaşım rakip yaklaşımların neden yanlış olduğunu gösteren açıklamalara da ihtiyaç duyar. Quine'in doğalcı yaklaşımındaki söz konusu bu eksikliği tamamlayan kişi ise Quine natüralizminin önemli bir takipçisi ve savunucusu olan Michael Devitt'tir. Bu temelde Devitt'in yaklaşımını da incelemenin faydası bulunmaktadır.

3.2 Michael Devitt ve Doğallaştırılmış Epistemoloji

Bu bölümde Quine'in doğalcı/natüralist epistemolojisinin pek çok takipçisinden biri olan Michael Devitt'in görüşleri incelenecektir. Bunun bir takım nedenleri bulunmaktadır. Öncelikle Devitt'in görüşlerini özel kılan unsurların en başında elbette kendisinin Quine'in geride bıraktığı epistemolojik boşluğu doldurma çabası gelmektedir. Ancak Devitt'in görüşlerini özel kılan başka bir unsur daha bulunuyor. Günümüzde herhangi bir nedenden dolayı kendini "doğalcı" hissedenden ve bu temelde Quine'in yaklaşımını geliştirme iddiasında olan pek çok düşünür bulunmaktadır. Ancak bu düşünürlerden Quine'in özgün yaklaşımını temel bileşenleriyle birlikte olduğu gibi kabul eden pek az kişi bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle günümüzde doğalcı yaklaşım, doğalcı olduğunu ileri süren düşünürlerce önemli ölçüde "gevşetilmiştir" denilebilir. Devitt'in görüşlerine

gelindiğinde ise onun konuya yaklaşımı Quine’in özgün yaklaşımıyla oldukça paraleldir; en azından bazı önemsiz ayrıntılar göz önünde bulundurulmazsa⁹³.

Devitt’in bu çerçevede ilk polemik yapıtı “Doğalcılık ve A priori” (1998) makalesidir. Bu makalede Devitt, Quine’in ardılı olduğunu açıkça ifade eder: “Konu edilen doğalcılık, benim Quine’dan aldığım epistemolojik bir doktrindir: Bilmenin tek bir yolu vardır: Bilimin temeli olan empirik yol (bu yol ne olursa olsun). Böylece 'a priori bilgiyi' reddediyorum” (Devitt, 1998: 45).

Bu apaçık ifadede de görülebileceği gibi Devitt’e göre doğalcı olmak zorunlu olarak *a priori* bilgiyi reddetmeyi gerektirir. Bu temelde Devitt söz konusu makale boyunca, her ne kadar kendilerini “doğalcı” olarak tanıtsalar da *a priori* gerekçeliliğin olanağına sempatiyle yaklaşan Georges Rey ve Hartry Field gibi bir takım düşünürleri eleştirir. Sonraları Devitt, konuya ilişkin en geniş çalışması olan “A Prioriyeye Yer Yok” (2011) makalesinde “doğalcılık eğilimli bilgi kuramcıları” olarak andığı Louise Antony ve Alvin Goldman gibi isimleri de bu listeye ekler. Devitt’e göre “[e]pistemolojik doğalcılık esasta radikal bir doktrindir” ve bu nedenle kendini doğalcı gören bilgi kuramcıları “a prioriye kurtarma” çabasına girişmekten kaçınmalıdır (Devitt, 2011: 11-12; not: 3).

Ancak Devitt’in bu görüşünü kabul edersek, Quine’in özgün yaklaşımında yanıt bulunmayan bir soru Devitt’in yaklaşımı açısından da önem kazanıyor: Doğalcılık neden *a priori* gerekçeliliğin mümkün olmadığını düşünmeyi gerektirsin? Diğer bir deyişle doğalcılık neden bir takım yargıların empirik gerekçelere ek olarak bu gerekçelerden bağımsız *a priori* gerekçelere de sahip olamayacağını kabul etmeyi gerektirsin? Doğalcılık ile *a priori* gerekçeliliğin reddi arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır? Devitt bu soruya dışaçekimli (İng. *abductive*) bir argümanla yanıt verir. Bu argümana göre:

1. Deneyimci yaklaşım açısından sıkıntı çıkardığı düşünülen ve *a priori* gerekçeli kabul edilen mantık, matematik ve felsefe önermeleri doğalcı yaklaşım ve epistemolojik bütüncüllük kabul edilirse deneyimsel temelde açıklanabilir.
2. *A priori gerekçelilik* kavramı, onu açık kılmaya çalışan görüşlerin başarısız tarihinin gösterdiği üzere açık kılınamaz şekilde muğlaktır.

⁹³ Devitt’in takipçisi olduğu Quine’la uzlaşmadığı en önemli konu epistemolojinin bilimdeki yeri olarak görünüyor. Bir önceki bölümde incelendiği gibi Quine epistemolojiyi, empirik psikolojinin bir alt dalı olarak değerlendirirken, Devitt epistemolojiyi fizik, kimya, sosyoloji, psikoloji gibi başlı başına bir *özel bilim* olarak değerlendirir. Böylece Devitt epistemolojiyi, belirli ölçüde otonom ancak yine de tıpkı diğer bilimler gibi *bilimsel yöntem*e bağlı bir bilim olarak kabul eder (Devitt, 2011: 9, not: 1). Bu ayrıntı dışında Devitt’in Quine’la uzlaşmadığı önemli bir nokta bulunmamaktadır ve o tıpkı Quine gibi epistemolojik bütüncüllük, anti-temelcilik, radikal deneyimcilik ve bunun gibi fikirleri olduğu gibi kabul etmektedir.

O halde bu iki durumdan çıkan en iyi sonuç epistemik gerekçeliliğin tek kaynağının deneyim olduğudur.

Bu argüman Devitt'in "Doğalcılık ve A Priori" (1998) makalesinde, "A Priori Yoktur" (2005) makalesinde ve aynı çalışmanın ılımlı rasyonalistlere karşı eleştirilerle genişletilerek yeniden yayınlandığı "A Prioriye Yer Yok" (2011) çalışmasında savunduğu temel argümandır. Şimdi, basitlik amacıyla argümanın birinci öncülü *doğalcı alternatif öncülü* ve ikinci öncülü *a priori gerekçeliliğin muğlaklığı öncülü* olarak adlandırılıp, Devitt'in bu öncülleri nasıl savunduğu iki ayrı başlıkta incelenecektir.

3.2.1 Doğalcı Alternatif Öncülü

Devitt'in bu öncülü savunurken amaçladığı şey, deneyimci epistemoloji açısından her zaman sıkıntı çıkarmış ve geleneksel olarak *a priori* gerekçeli sayılan matematiksel, mantıksal ve felsefi bilgiyi açıklamak için bir doğalcı alternatifin var olduğunu göstermek ve bu yolla düşünürleri *a priori* gerekçeliliğe başvurmaya götüren önemli bir motivasyonu yok etmektir. Devitt'e göre eğer epistemolojik bütüncülük kabul edilirse bu alanlardaki bilgimize ilişkin doğalcı alternatif açıklamalar mümkün olur. Kendi ifadesiyle:

Kısaca anahtar, gerekçeliliğin naif atomistik resminden kurtulmaktır. Gerekçeliliği daha bütüncül bir yolla anlamalıyız: İnançlar, kuramların bütünü dahi, deneyimin muhakemesiyle tek başlarına yüzleşmez; ancak yardımcı kuramların, arka plan varsayımlarının ve benzer şeylerin yardımıyla yüzleşir. (...) Bu bütüncüllüğün ışığında, (...) bilimsel önermeler, ki bunlar tartışmasız şekilde deneyimseldir, bütüncül deneyimsel yolla onaylanırken matematiğin, mantığın ve felsefenin önermelerinin bu yolla onaylanmadığına inanmak için bir neden bulunmuyor; (...) (Devitt, 2011: 12).

Şimdi Devitt'in "epistemolojik bütüncüllüğün ışığında" mantık, matematik ve felsefi bilgi için nasıl doğalcı alternatifler sunduğunu çeşitli başlıklar altında inceleyelim.

3.2.1.1 Matematik ve Doğalcılık

Devitt'in matematik bilgimiz için sunduğu doğalcı alternatif, böyle bir alternatifin şu an mevcut olmadığının itirafla başlıyor. Söyle ki Devitt'e göre matematiğin deneyimcilik açısından zorlayıcı örnekleri bir kenara bırakılırsa, "empirik bilginin en basit örneklerini, yani deneyimin en doğrudan rolünü oynadığı örnekleri kapsayan ciddi bir kurama" dahi sahip değiliz" (2011: 12). Ancak Devitt bu noktadan yola çıkarak gelecekte "matematiğin gerçekten zor örneklerini" dahi kapsayan bir empirik kuramın oluşturulabilmesinin en azından mümkün olduğunu iddia etmektedir:

Hepimiz bilmenin empirik bir yolu olduğu konusunda hemfikiriz. Bunun ötesinde mevcut resim yalnızca empirik yolun bütüncül olduğu iddiasına ihtiyaç duyuyor. *Empirik bilimsel yasalar bütüncül empirik yolla onaylanıyorken, matematiğin yasalarının bu yolla onaylanmadığını gösteren ciddi bir kuramın olduğuna inanmak için hiçbir nedenimiz bulunmuyor* (Devitt, 2011: 12).

İşte Devitt'in matematiksel bilgimiz açısından sözünü ettiği “doğalcı alternatif” budur: Gelecekte böyle bir kuramın geliştirilebilmesinin mümkün olmasıdır. Devitt metinde de görüldüğü gibi bilmenin empirik bir yolu olduğu konusunda herkesin hemfikir olduğunu iddia ederek bilmenin *a priori* bir yolu olduğu konusunda herkesin hemfikir olmadığını ima etmektedir. Bu bir miktar sıkıntılı⁹⁴ imadan yola çıkarak ise gelecekte matematik bilgimizin empirik olduğunu gösteren ciddi bir doğalcı kuramın geliştirilebileceği konusunda umutsuz olmadığı görüşünü paylaşmaktadır. Ancak Devitt'e göre bu bile önemli bir noktadır, çünkü gelecekte matematiğe empirik temelde bir açıklama sağlanamayacağını düşünmek için iyi bir nedenimizin olmadığı iddiası bile “*a priori*ye olan motivasyonun altını oymak için gereken tek şeydir” (Devitt, 2011: 12).

Peki, neden gelecekte matematik bilgisine empirik temelde gerekçelendirme sağlayan ciddi bir kuramın geliştirilebileceğini düşünelim? Böyle bir proje nasıl gerçekleştirilebilir? Örneğin doğalcı bilgi kuramcıları neyi göstererek matematiğin empirik olduğunu savunabilir? Devitt bu konuda yalnızca şunu ifade etmiştir:

Matematiksel gerekçelendirme ispatlarda çoğunlukla “kanıtı kendinde” varsayımlardan tümdengelimle yapılan çıkarımları içerirken, bilimsel gerekçelendirme çoğunlukla deneylerdeki gözlemlerden genişletici nitelikte yapılan çıkarımları içerir. Ancak iddiam şu ki, bütün bu farklılıklar doğalcı resimde bağdaştırılabilir; örneğin kanıtı kendinde varsayımların gerekçesi empirik olabilir (Devitt, 2011: 13).

Ancak belirtmek gerekiyor ki Devitt herhangi bir çalışmasında mevzubahis “kanıtı kendinde varsayımların” gerekçesinin nasıl empirik temelde açıklanabileceğine ilişkin en küçük bir ipucu dahi sunmamıştır. Sonuç olarak Devitt'in arkasında durduğu asıl nokta mantık ve matematiğe ait yargıların epistemik gerekçesi konusunda, her ne kadar empirik bir kurama uzak olsak da, statüsü tartışmalı *a priori* gerekçeler yerine uzak gelecekte dahi olsa empirik bir kuramın geliştirilebileceği olasılığının varlığıdır.

⁹⁴ Bu ima bir miktar sıkıntılıdır. Çünkü çoğu rasyonalist saf empirik olarak gerekçeli olan önermelerin çok dar bir önerme sınıfı oluşturduğunu düşünür ve onlara göre bilimi oluşturan çoğu önermeye güvenimiz tamamen deneysel temelde açıklanamaz. Bir örnek olarak hatırlanabileceği gibi Bonjour'a göre gözlemlenmeyen geçmişe, şu an gözlemlenemeyen durumlara, gelecekteki durumlara, doğa yasalarına ve benzeri genellemelere, kuramsal bilimin betimlediği türden gözlemlenemeyen varlık ve süreçlere ve benzeri unsurlara ilişkin inançlarımızın gerekçelendirilmesinde *a priori* görümler önemli bir epistemolojik rol oynar.

3.2.1.2 Mantık ve Doğalcılık

Devitt'in mantığın empirik olduğuna ilişkin açıklamaları, matematiğin empirik olduğuna ilişkin açıklamalarından çok daha geniş olup, bu açıklamalar Hartry Field'dan aldığı bir kavram olan *kanıt sistemi* kavramıyla başlamaktadır. Bir kişinin kanıt sistemi, bu “kişinin inanç oluşturma pratiklerini yöneten kurallar” bütünüdür. Kanıt sistemleri, “algı deneyimlerinden inanç oluşturma” kurallarına ek olarak bir inançtan başka bir inancı çıkarmamızı sağlayan mantık kurallarını da içerir. Örneğin *modus ponens* kuralı bir inançtan başka bir inancı türettiğimiz bir kural olarak kanıt sistemimizin bir parçasını oluşturur (Devitt, 2011: 16).

Devitt ek olarak kanıt sistemimizi oluşturan kuralların bazılarının tümdengelimli, diğerlerinin ise *genişletici* (İng. *ampliative*) nitelikte olduğuna işaret etmekte ve bu genişletici kurallardan bazılarını şu şekilde örneklendirmektedir: “sayısal tümevarım, dışa çekim, basitlik ve benzeri” (2011: 17).

Şimdi bu kurallara genel olarak bakıldığında Devitt'e göre genişletici kurallar, tümdengelimli kurallardan önemli bir farklılık içerir: Genişletici kuralların doğası veya içyüzü hakkında, tümdengelimli kuralların içyüzüne karşıt olarak çok düşük bir kavrayışa sahibiz. Devitt'in kendi ifadesiyle:

(...) bu kurallar a priori olsun veya olmasın, pek de içgörü [*insight*] sahibi olmadığımız kurallardır. (...) örneğin bir açıklamanın ne zaman iyi, hatta en iyi olduğunu, gözlemlenmiş bütün F'lerin G olduğu inancının ne zaman bütün F'lerin G olduğu inancına gerekçe oluşturduğunu açıkça belirleyemiyoruz. Dahası bu belirsiz kurallardan bazıları tartışmalıdır da; örneğin bilimsel gerçekçiler dışaçekimi sever ancak Bas van Fraassen sevmez. Sonuç olarak, tümdengelimlin ötesine geçtiğimizde, içgörü sahibi olduğumuz pek az belirli ve tartışmasız kural bulunmaktadır (2011: 17).

Bu temelde Devitt önemli bir iddia ortaya koyar: Eğer kanıt sistemimizdeki genişletici kuralların içyüzüne ilişkin çok az içgörüyeye sahipsek, onların tek tek iyi birer kural olup olmadıklarına dair de çok az görüye sahibiz demektir. Bu temelde Devitt'e göre kanıt sistemimizi oluşturan kurallardan genişletici olanlarına olan güvenimizin kaynağının *a priori* görüler olduğunu ileri sürmek pek de cazip görünmemektedir (2011: 17). O halde bu kuralların tek tek iyi birer kural olduklarına ilişkin gerekçelerimiz *a priori* değilse ve onların iyi kurallar olduğuna ilişkin *hiçbir* gerekçeye sahip olmadığımızı kabul edip şüpheciliğe düşmek de istemiyorsak, gerekçelerinin tek tek değil, *bir bütün olarak* empirik başarılarından kaynaklandığını kabul etmemiz gerekir. Kısaca

Devitt'e göre tek tek nasıl bir doğaya sahip olduklarını tam bilmesek de, bu kuralları (tümevarım, dışaçekim, basitlik vb.) iyi birer kural kılan şey, onların bir bütün olarak empirik başarısıdır⁹⁵.

Kanıt sistemimizi oluşturan tümdengelimli kurallara gelindiğinde ise onların tek tek içyüzleri hakkında pek çok görüşe sahip olduğumuzu Devitt de kabul etmektedir. Bu temelde Devitt'e göre tümdengelimli bir kuralın gerekçesinin kaynağının *a priori* karakterli içgörüler olduğu iddiası, eğer bu kural "(...) *modus ponens* gibi tümdengelimli mantığın bir kuralıysa ilgi çekicidir çünkü en azından tümdengelimli kuralların içyüzüne ilişkin pek çok görüşe sahibiz" (2011: 17). Diğer taraftan Devitt doğalcı yaklaşımının bir sonucu olarak bu noktada kalmıyor; şöyle ki Devitt'e göre bu kuralların iyi birer kural olduğunu savunmak için *a priori* görüşlere zorunlu olarak başvurmaya ihtiyacımız bulunmamaktadır:

Ancak neden tümdengelimli kuralların desteğinin ilkece genişletici kuralların desteğinden farklı olduğunu düşünmek zorundayız? Şüphelilikten kaçınacak S'ye [bütün tümdengelimli ve genişletici kurallarıyla birlikte kanıt sistemimize] bir bütün olarak güven duymak zorundayız. Bu güvenin S'nin [kanıt sistemimizin] tümüyle empirik başarısından geldiğini düşünebiliriz. O zaman S'nin [kanıt sistemimizin] tümdengelimli kısımlarına olan inancımızın gerekçesi genişletici kısımlarinkinden ilkece farklı olmaz (2011: 18).

Bu görüşüyle Devitt, Quine'in özgün yaklaşımına oldukça uyumlu ve ilginç bir teklifte bulunuyor gibi görünmektedir. Şimdi bu teklifi daha iyi anlamak için bir tümdengelimli çıkarım kuralı olan tikel evetleme kıyası (İng. *disjunctive syllogism*) kuralıyla yapılmış şöyle bir çıkarımı ele alalım:

I_1 Bu bilgisayardaki hata donanımından veya yazılımından kaynaklanmaktadır. (P V Q)

I_2 Hata bilgisayarın donanımında değildir. ($\neg Q$)

$\therefore I_3$ Hata bilgisayarın yazılımındadır. (P)

Geleneksel anlayışa göre bu çıkarımda sonuç olan I_3 inancının *bilgi* statüsünde olması için şöyle ifade edilebilecek bir A inancımızda da haklı veya gerekçe sahibi olmamız gerekir:

A. "Tikel evetleme kıyası iyi bir kuraldır" (veya kural doğru öncüllere uygulandığında sonucunun doğruluğunu kesin veya oldukça olası kılar).

Ancak metinde de görüldüğü gibi Devitt tekil bir çıkarım kuralına olan güvenimizin kaynağını sorgulamak yerine, bir bütün olarak kanıt sistemimize olan güvenimizi sorgulamamızı teklif etmektedir. Diğer bir ifadeyle Devitt'in teklif ettiği şey, A yerine şöyle ifade edilebilecek bir B inancımızın gerekçesini sorgulamaktır:

⁹⁵ Devitt bu noktayı gemi metaforuna başvurarak savunmaya çalışmıştır: "(...) bir gemideki kişi bu geminin hangi yöntemlerle inşa edildiğini bilmeyebilir; ancak geminin denize uygunluğunun farkına vararak buradan bu yöntemlerin, ne olurlarsa olsun, iyi yöntemler olduğunu çıkarır" (2011: 17-18).

B. “Tikel evetleme kıyası kanıt sistemimizi oluşturan kurallardandır ve kanıt sistemimiz iyi kurallardan oluşur” (veya kanıt sistemimizi oluşturan kurallar, doğru öncüllere uygulandığında sonucunun doğruluğunu kesin veya oldukça olası kılar).

Dahası Devitt bununla kalmamakta ve kanıt sistemimize olan güvenimizin kaynağı sorununa ilişkin bir yanıt da sunmaktadır: Kanıt sistemimiz iyi bir sistemdir çünkü onu oluşturan kurallar (bu kurallar ne olursa olsun) *bir bütün olarak* empirik başarı sağlamaktadır. Bu çerçeveden hareketle kanıt sistemimizi oluşturan kurallara olan güvenimizi açıklamak için *a priori* görümlere veya benzer yetilere başvurmanın gereği yoktur. İşte Devitt’in sunduğu doğalcı ve bütüncül alternatif bu şekilde açıklanabilir.

Şimdi, Devitt’in yukarıda incelenen doğalcı ve bütüncül teklifi ilk bakışta cazip görünüyor. Yine de bu teklifin bazı sıkıntıları bulunmaktadır. Örneğin neden Devitt’in teklifini kabul etmek zorundayız? Diğer bir ifadeyle neden bir inançtan başka bir inanç oluşturmak için kullandığımız kurallara (tümevarım, dışa çekim, *modus ponens* ve benzeri tündengelimli kurallar vb.) olan güvenimizin kaynağını tek tek değil de, bir bütün olarak sorgulamak zorundayız? Bu soruya yanıt olarak Devitt, yine yukarıdaki metinde de görülebileceği, bizi bu teklifi kabul etmeye mecbur kılan şeyin “şüphecilikten kaçınmak” olduğunu ileri sürmektedir. Şimdi, bu noktayı daha iyi anlamaya çalışalım.

Devitt bilimlerinin (özelde doğa bilimlerinin) metodolojisinin kanıt sistemimizi oluşturan tündengelimli kurallara değil, daha çok *genişletici* kurallara dayandığını düşünmektedir ve onun bu düşüncesi, matematik ve bilimlerin metodolojisini karşılaştırdığı bir metinde şöyle karşımıza çıkmaktadır:

(...) matematik ve bilim arasındaki dikkat çekici epistemolojik farklılıkları reddetmiyorum. (...) Gözlem yapmak ile çıkarım yapmak arasında apaçık bir fark vardır ve ayrıca tündengelimli çıkarım yapmak ile tündengelimli olmayan veya “genişletici” şekilde çıkarım yapmak arasında apaçık bir fark vardır. (...) bilimsel gerekçelendirme çoğunlukla deneylerdeki gözlemlerden genişletici çıkarımlar yapmayı ihtiva eder (2011: 13).

Şimdi, hatırlanabileceği gibi Devitt’e göre doğa bilimlerinin metodolojisinin büyük oranda dayandığı bu genişletici kuralların tek tek doğaları veya içyüzleri hakkında çok geniş kavrayışa sahip olmadığımız (ve dolayısıyla onlara tek tek güvenimizi *a priori* görümlerle açıklayamayacağımız) için bu genişletici kurallara olan güvenimizin kaynağını bir bütün olarak sorgulamalıyız. Devitt’e göre şüphecilikten kaçınmanın tek yolu budur.

Bütün bu görüşlerin sonucu olarak Devitt, mantıksal çıkarım kurallarının ve onları ifade eden yargıların kanıt sistemimizi oluşturan diğer bütün unsurlarla bir arada bir bütün olarak empirik başarı sağladığını, bu kanıt sistemini oluşturan unsurların tek tek gerekçelerini sorgulamanın şüphencilğe götüreceğini, bu iki neden sonucunda epistemik güveni sorgulanması gereken asıl şeyin tek tek mantık ifadeleri değil bir bütün olarak kanıt sisteminin kendisi olduğunu ileri sürmekte ve bu sisteme olan güvenimizin kaynağının onun genel empirik başarısında yattığını savunmaktadır.

3.2.2 İlmli Rasyonalizmin Eleştirisi: *A Priori* Gerekçeliliğin Muğlaklığı

Devitt'in "epistemik gerekçeliliğin kabul edilebilir tek kaynağı deneyimdir" şeklinde ifade edilebilecek tezinin birinci öncülü mantık ve matematik inançlarımız için rasyonalistlerin görüşlerine karşı doğalcı ve bütüncül çerçeveden alternatifler geliştirilebileceği iddiasıydı. Bu öncülle Devitt filozofları *a priori* görülere başvurmaya götüren önemli bir motivasyonu yok etmeye çalışmaktadır. Yukarıda Devitt'in bu öncülü nasıl savunduğu incelenmiştir ve bu görüşler daha sonra değerlendirilecektir. İkinci öncül ise hatırlanabileceği gibi *a priori* gerekçeliliğin açık kılınamaz şekilde muğlak olduğu iddiasıdır. Devitt bu iddiayı rasyonalistlerin görüşlerini eleştirerek savunmaya çalışmıştır. Şimdi bu eleştiriler daha ayrıntılı şekilde incelenecektir.

Öncelikle Devitt'in rasyonalizme karşı geliştirdiği en genel eleştiri, rasyonalistlerin biliş ile gerçeklik arasında deneyimsel olmayan bir bağı nasıl kurduklarını açıklayamamaları eleştirisidir. Devitt'e göre: "Her ne kadar empirik gerekçeliliğe dair ciddi bir kurama sahip olmasak da, sezgisel olarak açık ve cezbedici bir fikre sahibiz; o da zihnin/beynin, deneyim yoluyla, dünyanın içinde bulunduğu duruma duyarlı olmasıdır" (2011: 29). Örneğin: "Dünyanın mantıksal olguları ile bu olgulara ilişkin inançlarımız arasında, yalnızca bu inançlar ve gerçekler arasında bağlantılar olduğu varsayılarak açıklanabilecek yüksek bir ilgileşim [*correlation*] bulunmaktadır" (2011: 29).

Buna karşın rasyonalistlerin açıklayamadığı şey, Devitt'in ifadesiyle şudur: "Zihin/beyin ile dış dünya arasında olup, zihnin/beynin iç durumlarını dünya hakkındaki doğrulara yakın kılan, deneyim dışında nasıl bir bağlantı *olabilir?*" (2011: 29). Rasyonalistler bu bağlantıyı nasıl kurduklarını açıklayamadıkça: "(...) bir şeyin *a priori* şekilde bilinebilmesinin nasıl bir şey olduğu gizem olarak kalmaya devam etmektedir" (2011: 29).

Rasyonalistlerin zihin ile gerçeklik arasında kurdukları bu bağlantıya ilişkin yaptıkları açıklamalara gelindiğinde ise bu açıklamalardaki temel sorun Devitt'e göre şöyle ifade edilmiştir: Rasyonalistler *a priori* bilgi olarak (1) ya "gerekçesi empirik olduğu için *a priori* bilgi olmayan bir şeyi" (2) ya da aslında "bir gerekçeye sahip olmadığı için bilgi olmayan bir şeyi" betimlemekteler

(Devitt, 2011: 29). Böylece rasyonalistlerin açıklamaları Devitt'e göre bu iki sorundan en az birine sahiptir. Peki, nasıl?

Birinci sorun şöyle ifade edilebilir. Rasyonalistler “gerekçesi empirik olduğu için a priori bilgi olmayan bir şeyi” betimler, çünkü onların açıklamalarının çoğu mantık doğruların gerekçesinin *a priori* olduğu varsayımına dayanır; ancak mantık doğruları, tıpkı bütün diğer doğrular gibi empirik olarak gerekçelidir.

İkinci soruna, yani rasyonalistlerin “bir gerekçeye sahip olmadığı için bilgi olmayan bir şeyi” betimlemeleri sorununa gelindiğinde ise bu sorun şöyle açıklanabilir: Rasyonalistler tipik olarak bir kavrama zihnimizde sahip olduğumuzda, sırf bu sahiplik sayesinde bu kavrama ilişkin bazı “gizli bilgilere” *Kartezyen erişim* sağladığımızı varsayar. Örneğin rasyonalistler “bekar” kavramına zihnimizde sahip olduğumuzda, sırf bu sahiplik sayesinde, bir refleksiyon sürecinden sonra, aşağıdaki ve benzeri türden bir gizli önerme bilgisine erişebileceğimizi varsayar:

- <bekar> kavramının içeriği <evli olmayan yetişkin erkek> kavramının içeriğiyle aynıdır.

Diğer taraftan bir deneyimci olarak Devitt'e göre iki kavram arasında böyle bir bağlantı olduğunu ileri süren bu türden bir *önerme bilgisine* (ve başkalarına) sahip olmamızı sağlayacak tek gerekçeyi *empirik semantik* sağlar (2011: 24). Deneyimcilerin bu iddiasına rakip olarak rasyonalistlerin ortaya koyduğu Kartezyen erişim fikrine ilişkin sorun, zihnimizdeki kavramlar üzerine refleksiyon yapmanın yukardaki türden bir önerme bilgisine ulaşmamızı nasıl sağladığıdır. Yani refleksiyonun bizi zihnimizdeki iki kavramın yukardaki türden bir ilişkiye sahip olduğuna ilişkin bir inanca nasıl ulaştırdığı, burada bilişsel mekanizmanın nasıl işlediğidir (2011: 24). Ancak rasyonalistlerin açıklayamadığı çok daha önemli bir sorun Devitt'e göre şudur: “Hepsinden önemlisi refleksiyon bu türden inançlara ulaştırırsa bile, bir kişi sırf böyle bir yeterliliğe sahip diye, neden bu inanç oluşturma sürecinin inançları *gerekçelendirdiğini* ve böylece onları *bilgiye* dönüştürdüğünü varsayalım?” (2011: 24).

Diğer bir deyişle Devitt'in yanıt bekleyip doyurucu yanıt alamadığını düşündüğü şey, refleksiyon sürecinin zihnimiz ile dünya arasında *empirik olmayan* bir bağlantıyı doğru şekilde nasıl kurduğudur. Refleksiyon süreci, bu türden önermesel nitelikli gizli kavramsal inançlara ulaşmamızı sağlasa da, zihnimizde oluşturduğumuz inanç ile dünya gerçekleri arasındaki onaylayıcı veya değilleyici bağlantıyı, bu bağlantı deneyimsel değilse nasıl kurar? Rasyonalistler bu noktaya ilişkin doyurucu bir açıklama getiremedikleri müddetçe “bir gerekçeye sahip olmadığı için bilgi olmayan bir şeyi” betimler. Bütün bu görüşlerin sonucunda, Devitt'e göre rasyonalistlerin açıklamalarında yukarda açıklanan iki sorundan en az biri bulunmaktadır.

Michael Devitt bu iddiasını tek tek örnekler üzerinden savunarak daha da somutlaştırmaya çalışmıştır. Örneğin Devitt'e göre Christopher Peacocke'un metasemantik kuramı tipik bir *Kartezyen erişimcilik* örneğidir. İlgili bölümden de hatırlanabileceği gibi Peacocke'a göre tümel evetleme kavramını tam olarak anlayan (kavram sahipliği şartlarını tam olarak sağlayan) bir kişi, A ve B'nin doğru olması durumundan A'nın doğru olduğunu çıkarma eğiliminde olur. Ancak Devitt'e göre:

[Peacocke'un görüşlerinde] Açıklamasız bırakılan şey, bu eğilimin veya tümel evetleme kavramının sahiplik şartlarına ilişkin herhangi bir şeyin A&B'den A'nın çıktığına dair inancı bilgiye çeviren gerekçelendirmeyi nasıl sağladığıdır. Peacocke'un yaklaşımı kavramların sahiplik şartlarına Kartezyen erişimi varsayar ki bu erişime inanmak için hiçbir nedenimizin bulunmadığını zaten savundum (2011: 26)⁹⁶.

Dahası, Devitt'e göre benzeri sıkıntılar, ılımlı rasyonalistlerin diğer bir mensubu olan Bealer'ın açıklamalarında da bulunmaktadır. Hatırlanabileceği gibi Bealer'ın *a priori alanlar* olarak andığı mantık, matematik ve felsefe gibi alanların temel sorunları, *semantik dengeye* sahip kavramlar hakkındadır. Yani dünya durumları ve dolayısıyla deneyim sonucu anlamı değişikliğe uğramaya direnen kavramlar hakkındadır. Ayrıca yine hatırlanabileceği gibi Bealer'a göre bu alanlardaki kavramlara ilişkin bir kişinin "kavram sahipliği biçimi tamlığa yükseldiğinde, buna karşılık olarak özne tarafından (...) erişilebilir mümkün sezgilerde", "hem nicelikte hem de nitelikte" artış olur. Böylece kişi bu kavrama ilişkin bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu (yanılabilir karakterde olsa da) görür. Şimdi, Devitt'e göre Bealer'ın söz konusu bu yaklaşımda iki farklı sıkıntılı unsur bulunmaktadır. Birinci sıkıntı, tıpkı Peacocke'un yaklaşımında da olduğu gibi, bir kavrama sahip olmanın, bu kavrama ilişkin doğru sezgilere Kartezyen erişimi nasıl sağladığının açıklanmamış olmasıdır. İkincisi böyle bir erişimin mümkün olduğu kabul edilse bile erişilen

⁹⁶ Aslında Peacocke hatırlanabileceği gibi gerekçelendirici unsurun ne olduğuna ilişkin bir açıklama denemesinde bulunmuştu ve Peacocke'a göre burada gerekçelendirmeyi (kendi ifadesiyle *yetkili geçişi*) sağlayan şey, zihnin "p sonucuna geçişinin temellerinin ve nedenlerinin p'nin doğruluğu açısından yeterliliğini değerlendirmek ve yargıyı bu temel ve nedenlerin yeterliliğine ilişkin değerlendirmesi temelinde" yapmasıydı. Yani gerekçeyi sağlayan şey kişinin çıkarımın iyi bir çıkarım olduğuna ilişkin öznel (Peacocke'un ifadesiyle "kendi görüş noktasından") farkındalığıydı. Ancak metinde de görüldüğü gibi Devitt, Peacocke'un bu açıklamasını ya dikkate almamış ya da dikkate aldıysa da doyurucu bir açıklama olarak değerlendirmemiş görünmektedir. Diğer taraftan şunu da belirtmek gerekiyor ki, Devitt gibi deneyimci filozofların böyle bir açıklamayı yeterli görmeyeceğini Peacocke'un kendisi de zaten daha önceden fark etmiş olmalıdır. Çünkü Peacocke *Aklın Diyarı* yapıtında kendi kuramı olan metasemantik kuramın başarılı bir kuram olduğunun görülebilmesi için, bu kuram çerçevesinde gelecekte gerçekleştirilmesi gereken bazı projeler ve amaçlardan bahsetmiştir. Bu projelerden biri Peacocke'un Kurt Gödel'den ödünç aldığı bir proje olup bu proje matematiğe temel olan kavramlar üzerine derin şekilde düşünmenin daha önceki aksiyomlardan türetilmeyecek yeni aksiyomlar keşfetmeye nasıl götürdüğünün gösterilmesi projesidir (Peacocke, 2004: 179-181).

sezgilerin neden zorunlu olarak *a priori* karakterli olduğunun açıklanmamış olmasıdır. Devitt'in kendi ifadesiyle:

Şimdi Bealer'ın tam kavram sahipliği yaklaşımına dönelim. Bu yaklaşımın karmaşasından kendimizi soyutlayabiliriz çünkü bu yaklaşıma dair her şey tek bir anahtar noktada düğümlenir: Yani *S* sezgisine sahip olmanın kısmen *K* kavramına sahipliğin (...) kurucu ögesi olduğu ve eğer bir kişi *K* kavramına sahipse ve böylece *S* sezgisine sahipse o zaman *S* doğrudur görüşünde. Varsayalım ki öyle olsun. *S* neden gerekçeli olurdu? Daha da önemlisi gerekçeyi *a priori* kılan şey nedir? (...) *K* kavramına sahip olmak empirik bir süreçtir. *S*'ye sahip olmak kısmen *K*'ya sahip olmanın kurucu bir ögesiysse *S*'nin gerekçesi bu empirik süreçte de bulunabilir (2011: 27).

O halde Devitt'e göre Bealer, erişilen sezgilerin zorunlu olarak *a priori* karakterli olduğunu savunmaya yönelik "bir açıklama borçludur". Bu savunma mantıksal doğrulara başvurmadan (çünkü Devitt'e göre onlar temelde empirik karakterdedir) ve "iki-adımlı" şekilde yapılmalıdır. (1) Bir kavrama sahip olmanın bu kavrama dair gizli kurucu sezgilere Kartezyen erişimi nasıl sağladığı açıklanmalıdır ve (2) erişilen bu sezgilerin neden doğru olduğu açıklanmalıdır (Devitt, 2011: 27).

Devitt'in Bonjour'a yönelttiği eleştiriler de bu çerçevededir ve Devitt'e göre Bonjour da bir kişinin "doğrudan kavrama" yoluyla bir önermenin doğruluğunu deneyimden bağımsız olarak nasıl *gördüğünü*, burada zihin ile gerçeklik arasındaki deneyimsel olmayan bağlantının nasıl kurulduğunu açıklayamamıştır (2011: 28)⁹⁷.

Böylece özetle Devitt'e göre herkes bilmenin empirik bir yolunun olduğu konusunda hemfikirdir. Bu nedenle zihin ile dünya arasında deneyimin bir bağ kurup kurmadığı açıklama bekleyen bir konu değildir. Diğer taraftan zihin ile dünya arasında deneyimsel olmayan, yani *a priori* bir bağlantının mevcut olduğu konusunda herkes hemfikir değildir ve asıl açıklama bekleyen sorun budur. Devitt'e göre rasyonalistler bu açıklamayı yapamadığı müddetçe onların açıklamaları *a priori* gerekçeliliği derin bir gizem içinde bırakmaktadır (2011: 28). Buna karşın deneyimci felsefe için her zaman sıkıntı çıkarmış mantık ve matematik bilgimize gelindiğinde ise bu alanlara dair bilginizin açıklanmasında doğalcı alternatifler bulmak mümkündür. Bu gözlemlerden çıkacak en iyi sonuç ise mantık ve matematik bilginizin gerekçesini *a priori* değil, empirik zeminde bulduğudur. Sonuç olarak Quine'ın öncülüğünü yapmış olduğu natüralist yaklaşım, analitik

⁹⁷ Hatırlanabileceği gibi Bonjour bu noktayı pek sorun olarak görmemişti ve kendisinin veya tanıdığı diğer rasyonalistlerin açıklamaları "böyle bir eleştirinin talep ettiği türde bir açıklamayı sağlamaya yaklaşmamış dahi" olsa da buradan *a priori* görülerin varlığının ve epistemolojik rolünün reddedilmesi gerektiği sonucunun çıkmadığını ileri sürmüştü. Ancak Devitt bu noktaya ilişkin olarak şu yorumu yapmıştır: "Bu *a priori*yi derin bir gizem içinde bırakır" (2011: 28).

yaklaşımına yönelik yanıtını yine Quine eliyle vermişken, ılımlı rasyonalistlere yönelik yanıtını ise Michael Dewitt eliyle vermiştir.

3.3 Doğalcı Yaklaşımın Değerlendirilmesi

Çağdaş felsefede mantık ve matematiğe ait yargıların gerekçeliliğinin kaynağına dair üçüncü büyük bir yaklaşım olan natüralist yaklaşım, böylece Quine ve Devitt örnekleri üzerinden incelendi. Şimdi, bu yaklaşımı değerlendirebilmek için öncelikle yaklaşımın bir takım önemli noktalarına işaret etmek gerekmektedir.

Öncelikle doğalcı/natüralist yaklaşım, analitik yaklaşımın bizzat kendi iç dinamikleri içinden gelişen bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Burada doğalcı yaklaşımın öncüsü Quine’ın, Russell, mantıksal pozitivistler ve özellikle Rudolf Carnap gibi düşünürlerle olan akademik yakınlığının etkisi de bulunmaktadır. Böylece Quine’ın yaklaşımında ortaya çıkan şey, pragmatist felsefe ile mantıksal pozitivizmin bir sentezi olup bir tür *pragmatist pozitivism* olarak değerlendirilebilir⁹⁸.

Yaklaşım Carnap’ın “deneyimciliğin temel öğretisinin, mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılması” olarak değerlendirdiği amacı gerçekleştirmek için analitikliğe başvurma yönteminden “daha parlak bir çözüm” olması amacıyla geliştirilmiştir. Bu çözüme göre bilimi tanımlayan şey, dünya durumlarını açıklamak değil, dünyaya dair isabetli tahminlerde bulunmaktır. Bir tahminde bulunmak ise dünyaya dair anlamlı bir yargıda bulunmaktır. Ancak bu türden bir anlamlı yargı bilimde ne tek tek sentetik olduğu ileri sürülen cümlelerin ne de tek tek analitik olduğu ileri sürülen cümlelerin sonucudur. Böylece anlamlı/olgusal bir içeriğe sahip olduğu ileri sürülen sentetik cümleler de, diğerlerinden yalıtılmış, tek başlarına, yani atomik olarak ele alındıklarında, tıpkı analitik olduğu ileri sürülen cümleler gibi, bir olgusal içeriğe sahip değildir. Epistemik gerekçelendirmenin bütüncül bir doğası bulunmaktadır. Bilimin olağan sürecinde dünyaya dair anlamlı tahminler ancak analitik olduğu ileri sürülen mantık ve matematiğe ait cümleler ile sentetik olduğu ileri sürülen doğa bilimlerine

⁹⁸ Bu yoruma benzer bazı tespitler daha önce de yapılmıştır. Örneğin Hilary Putnam, her ne kadar Quine mantıksal pozitivistlerin temel kabullerine eleştiriler yöneltmiş olsa da, yine de Quine’ın “en son ve en büyük mantıksal pozitivist” olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştü (Putnam, 1990: 269). Daniel Isaacson ise Putnam’a kısmen katılıp kısmen karşı çıkarak, Quine’ın pozitivist olarak değerlendirilebileceğini ancak “mantıksal pozitivistlerle ortak bir felsefi teşebbüste bulunmasına” ve “ömür boyu mantıkla iç içe olmasına” rağmen, yine de mantığın ve matematiğin analitikliğini reddettiği için *mantıksal* pozitivist olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüştü (Isaacson, 2004: 217). Benzer şekilde Gary Gutting geçmişten günümüze analitik felsefe geleneğinin meta-felsefi bir soruşturmasını yaptığı (2009) çalışmasında Isaacson’a katılarak Quine’ın pozitivist sayılabileceğini ancak analitik-sentetik ayrımını reddettiği için bir *mantıksal* pozitivist sayılamayacağını ileri sürmüştü (Gutting, 2009: 23).

ait cümlelerin bir araya gelip ortak bir empirik içeriği/anlamı paylaşımları sonucu ortaya çıkar. Böylece bir bilimsel tahmin sınanırken empirik sınıma tabii tutulan şey yalnızca bu tahmini oluşturan doğa bilimlerine ait cümleler değil, aynı zamanda analitik olduğu ileri sürülen mantık ve matematiğe ait cümlelerdir. Buna ek olarak, mantık ve matematiğe ait cümleleri gerekçeli kılan başka bir unsur, bilimde basitlik, muhafazakarlık, genellik vb. bir takım normları sağlamış olmalarıdır (bu normlar matematiğin bilimde uygulama alanı bulmayan kısımlarının değerlendirilmesinde de geçerlidir) ve bu normları açıklayan şey ise yine empirik ve doğallaştırılmış bilgi kuramıdır. Mantığa ve matematiğe ait ifadelerin *a priori* temelde gerekçelendirilebilmesi ise *a priori* gerekçelendirme kavramını açık kılmaya çalışan düşünürlerin başarısız tarihinin de gösterdiği gibi mümkün değildir. O halde doğalcı yaklaşıma göre mantık ve matematiğe ait cümleler yalnızca empirik temelde gerekçelendirilebilir.

Doğalcı/natüralist yaklaşım, önceki iki yaklaşım ile karşılaştırıldığında *a priori* kavramına yönelik en katı tutuma sahip yaklaşım olarak değerlendirilebilir. İlimli rasyonalistler hem bazı inançların (mantıksal ve matematiksel olanlar da dahil olmak üzere) *a priori* temelde gerekçelendirilebileceğini, hem de gerekçelendiren bu inançların gerçekliğe dair bilgi statüsünde olabileceğini savunurken, analitik yaklaşıma mensup düşünürler mantık ve matematik alanlarında *a priori* gerekçeliliğin/güvenceliliğin mümkün olduğunu ancak bu alanlara ait ifadeler olgusal içeriğe sahip olmadığı için, bunlara dair *a priori* bilgidен söz edilemeyeceğini savunurken, doğal/natüralist yaklaşım *a priori* bilginin de *a priori* gerekçeliliğin/güvenceliliğin de mümkün olmadığını savunur.

Buna ek olarak doğalcı/natüralist yaklaşımın, önceki iki yaklaşım ile karşılaştırıldığında, daha çok bağdaşımçı bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Çünkü bu yaklaşım, önceki yaklaşımları savunan düşünürlerin çoğu tarafından kabul edilen bilginin ağaç/piramit modelini reddeder. Eşdeyiyle bu yaklaşım kalan her şeyin üstüne dayandığı bir takım temel, ayrıcalıklı ve terk edilemez bir inanç sınıfının olmadığı, dünyaya dair isabetli tahminlerde bulunma yolunda deneyim ışığında bilimi oluşturan her cümlenin ilkece düzeltmeye tabii olduğu ve her cümlenin bir diğerini belli oranda ortaklaşa desteklediği bir ağ modeliyle bilgiyi ele alır.

Yaklaşımın belki de en dikkat çekici özelliği, formel bilimler ile doğa bilimlerinin ilişkilerine, böylece bilginin yapısına dair doğru veya yanlış fakat tıpkı Rudolf Carnap'ın epistemolojisindeki gibi, çok geniş, ayrıntılı ve bütünlüklü bir bilgi modeli veya resim sunmasıdır. Bunda bu yaklaşımın öncüsü Quine'in mantık, matematik ve bilim felsefesi alanlarındaki yetkinliğinin büyük payı vardır. Ancak bu yaklaşımla ilgili temel sıkıntılar, söz konusu bu ayrıntılı

ve bütünlüklü resmin ne kadar gerçekçi olduğuyla ilgilidir. Şimdi bu sorunu farklı boyutlarıyla inceleyelim.

Burada, doğalcı yaklaşımın gerçekçiliğiyle ilgili sıkıntının bir kısmı, deneyimci felsefeler açısından her zaman sıkıntı çıkarmış olan temel aritmetikle ilgilidir. Şöyle ki geleneksel olarak çoğu düşünür temel aritmetikte kendinden apaçıklık veya aksi düşünülemez şekilde kesinlik, zorunluluk veya başka bir deyişle yasallık görür. Quine'in yaklaşımına bu açıdan bakıldığında hatırlanabileceği gibi apaçıklığın, zorunluluğun veya yasallığın bu türü Quine'a göre reddedilmesi gereken bir kavrayıştır. Bu çerçevede Quine, natüralist çerçeve içerisinde zorunluluk kavramına dair başka bir temel aramış, “matematiksel doğruluğa atfedilen zorunluluk havasını”, tahribatın asgarileştirilmesi ilkesiyle, yani bilimde yapılan düzeltme/tadilat işlemlerini asgari tahribatla gerçekleştirmek amacıyla mantık ve matematik ifadeleri üzerinde düzeltme yapmaya istekli olmamamızla açıklamıştır.

Şimdi, eğer aritmetik matematiğin bir alt dalıysa aritmetikteki bu “zorunluluk havasını” da bu çerçeveye açıklayabilmemiz gerekir. Ancak bu ne kadar makul bir açıklama olur? Gerçekten “ $7 + 5 = 12$ ” gibi bir cümlenin kesinliği yalnızca bilimde yapılan tadilatlarla tahribatın asgarileştirilmesi arzusu ile açıklanabilecek bir durum mudur? İnsanlar çoğu zaman bilimde ne kadar uygulama alanı bulduklarından bağımsız olarak temel aritmetiğe ait yargıları apaçık ve kesin cümleler olarak görmez mi? Örneğin bilimle düşük bir ilgi kurmuş insanların da bu cümleleri kesin *görmesi* nasıl açıklanabilir? Dahası bilim adamları da bilimde ne kadar uygulama alanı bulduklarından bağımsız olarak onlarda bir kesinlik hiç *görmez* mi? Bu tür sorular ünlü matematik felsefecilerinden Charles Parsons'ın da dikkatini çekmiş ve Parsons, Quine'a “temel matematiğe” ait doğrularının apaçıklığını açıklayamadığı eleştirisinde bulunmuştur. Parsons'ın kendi ifadeleriyle:

“[d]eneyimci görüş, Profesör Quine'in çalışmalarıyla kazandığı yetkin ve karmaşık halinde bile, temel matematiğin (ve belki de mantığın da) apaçıklığına bir açıklama getirememesiyle karşı karşıya olmaya meyilli görünüyor. Bu yaklaşım matematiği bilimin kuramsal kısmına asimile ederek, matematiğe ilişkin önceki deneyimci görüşlerin karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmeye çalışıyor. Ancak bunların [bu iki alanın] arasında çok büyük farklılıklar bulunmaktadır (...)” (Parsons, 1979-1980: 151-152).

Aritmetik yargılardaki “zorunluluk havasının” doğalcı yaklaşımın gerçekçiliği açısından ortaya çıkardığı sıkıntı bununla sınırlı değildir. Sorunun başka bir boyutu, aritmetiğe ait yargıların bütüncül empirik yolla sınanmasının gerçekten mümkün olup olmadığı hakkındadır. Bu noktayı açık kılmak için Quine'in bilim modeline geri dönelim. Hatırlanabileceği gibi Quine bütün

bilimlerin, “hiçbir şey olmasa dahi, genel bir mantığı ve matematiğin belirli bir kısmını”, böylece kısaca ortak bir mantık ve matematik çekirdeğini paylaştığını ileri sürmüştü. Şimdi, bu temelde ortak bir matematik çekirdeği paylaşan ancak yine de birbirine rakip olan iki fizik kuramının ortaya çıktığını varsayalım. Ek olarak bilimsel gözlemlerin bu kuramlardan birini diğerine göre daha fazla desteklediğinin ortaya çıktığını varsayalım. Böyle bir durumda bu iki rakip kuramdan hangisi diğerine göre empirik olarak daha başarılı olursa olsun, empirik başarısı onaylanan matematik aynı matematik olmaz mıydı? Bu durumda matematik cümlelerinin gerçekten empirik olarak sınanabildiğini nasıl ileri sürebiliriz? Elliot Sober tarafından da çok açıkça ifade edildiği gibi:

Varsayalım ki matematik elimizdeki gözlemlere ilişkin her bilimsel açıklamanın kaçınılmaz bir parçası olsun. Yani, birbirleriyle rekabet içinde bulunan (H_1, H_2, \dots, H_n) hipotezlerinden her biri matematiksel önermelerden oluşan bir (M) kümesini içinde barındırsın. Gözlemlerin bu hipotezlerden birini (diyelim ki H_1 'i) diğerlerine göre daha fazla desteklediğinin ortaya çıktığını varsayalım. Hipotezin empirik başarısının, barındırdığı matematik ifadelerini doğru kabul etmek için empirik bir neden oluşturduğu sonucuna ulaşabilir miydik? (...) Eğer M matematik ifadeleri yarışan her hipotezin bir parçasıysa, yapılan gözlemler ışığında hangi hipotezin en iyi hipotez olduğu ortaya çıkarsa çıksın, M en iyi hipotezin bir parçası olacaktır (Sober, 1993: 44-45).

O halde Quine'ın bazen dünya kuramı, bazen inanç ağı olarak adlandırdığı bilimsel cümleler topluluğu “matematiğin belirli bir kısmını“ ortak olarak paylaşıyorsa, yani ortak bir matematiksel çekirdeği paylaşıyorsa, bu durumda birbirleriyle empirik olarak rekabet eden matematik ifadelerinden söz edilemeyeceği için matematik cümlelerin gerçekten empirik olarak sınandığından söz edilememesi gerekirdi. Sonuç olarak böyle bir durumda matematik ifadelerinin gerçekten bütüncül empirik yolla sınanabilme ihtimalinin gerçekçiliğinden söz edebilmek için inanç ağında muhafaza edilen matematiksel cümlelerin yerini almaya aday bir takım rakip matematiksel cümlelerin olasılığından söz edebilmek gerekir.

İyi bilindiği gibi bu aslında geometride mümkün olmuştu: Öklid geometrisine karşı Öklid dışı geometriler geliştirilmişti ve bunlar fizik kuramlarında uygulama alanı bulmuştu. Bu durum matematiğin diğer alanlarında da klasik matematik doğrularına alternatif sistemlerin geliştirilebileceği ihtimalini beraberinde getirmiştir. Ancak matematiğin istisnasız her alanında böyle bir gelişmenin olabileceğini savunmak ne kadar gerçekçi olur? Örneğin temel aritmetiğe geri dönülürse, gerçekten temel aritmetiğe rakip olabilecek bir aritmetikten söz edebilmek gerçekçi midir? Eşdeyiyle onluk sistemde yediyle beşin toplamının on iki etmediği veya iki ile ikinin toplamının dört etmediği ancak yine de doğa bilimlerinde uygulama alanı bulabilme olasılığı olan bir aritmetikten söz edilebilir mi? Elliot Sober böyle bir olasılığı düşük görerek şunu ifade etmişti:

Örneğin gerçekten aritmetiğin hipotezlerine alternatif hipotezlere sahip miyiz? Eğer bu tür alternatiflerden söz edebilmek mümkün olsaydı, bu alternatif hipotezler gözlemlerde aritmetiğin kendi önermelerinin ortaya koyduğu olasılıklardan farklı olasılıklar sunabilir miydi? Bu iki sorunun da olumsuz yanıtları hak ettiğini düşünüyorum (Sober, 1993: 46).

Böylece Sober bu eleştirilerinde haklıysa Quine'nın bahsetmiş olduğu türden bir empirik sınamanın matematiğin her alanında gerçekçilik taşımadığı, matematiğin bütüncül empirik yolla sınamayan en az bir alt alana (aritmetik) sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada elbette şu sorgulanabilir: Aritmetiğe, yani sayı kuramına ait yargıların bütüncül empirik yolla sınanıp terk edilebilmesi ilk bakışta uygulamada pek de gerçekçi görünmese dahi, söz konusu bütüncül empirik yol en azından bu yargıların doğruluklarını görmek için empirik bir gerekçe sağlayamaz mı? Örneğin matematikçilerin bir takım aritmetik teoremlerine bilimde başarılı şekilde uygulama alanı buldukları için inanabileceği ileri sürülemez mi? Esasta bu nokta da pek gerçekçi görünmemektedir. Matematik felsefesinde günümüzün ünlü isimlerinden Penelope Maddy bu noktaya dair tespitlerini şu şekilde sunmuştur:

Matematikçiler sayı kuramının ve analiz teoremlerine uygulamada yararlı oldukları müddetçe değil, uygun aksiyomlardan türetildikleri müddetçe inanır. Bu aksiyomların belirlenimine destek olmak amacıyla sayı kuramcılar ve analizciler matematiksel sezgiye, matematik pratiğinin düzgün şekilde sistemleştirilmesine veya diğer matematik içi hassasiyetlere başvurur; ancak onların [bilimde] başarılı uygulamalarını göz önünde bulundurmaz. Böylece (...) [Quine'in yaklaşımı] matematikte uygulanmakta olan metodolojik gerçeklikleri de yanlış yorumlar (Maddy, 1992: 279; italik vurgular bana aittir).

Görülebileceği gibi Maddy, sayı kuramında, yani aritmetikte neyin aksiyom kabul edilip neyin kabul edilmeyeceğine dair kararın alınmasında matematikçilerin matematik dışı unsurları değil, çeşitli matematik içi unsurları göz önünde bulundurduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak Maddy'nin bu tespitleri Sober ve Parsons'ın eleştirileri ile bir arada ele alındığında, doğalcı yaklaşımın karakterize ettiği şekilde bir deneyimciliğin, matematiğin bir alt disiplini olarak aritmetik açısından, savunulması güç ve gerçekçiliği tartışmalı bir epistemolojik duruş noktasına işaret ettiği görülmektedir.

Diğer taraftan Maddy'nin, Quine'in yaklaşımının gerçekçiliğini tartışmaya açtığı tek alan sayı kuramı değildir. Maddy benzeri durumların, matematiğin 20. yüzyılda en fazla tartışma çıkarmış alanı olan küme kuramı açısından da geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki Maddy'ye göre matematiğe ait yargıların, gerekçelerini, doğa bilimlerindeki başarıları yoluyla empirik temelde bulduğu tezi:

[d]oğru olsaydı, küme kuramcılarının, yöntemlerinin düzgün şekilde dengede durması için kuantum alan teorilerinde renormalizasyonun sonuçlarıyla, kuantum kütle çekimindeki gelişmelerle (...) ciddi şekilde ilgilenmesi beklenirdi. Burada sıkıntı söyleyebileceğim kadarıyla şu ki, küme kuramcıları bu konulara ilgili değildir veya etkisiz bir seyircinin olabileceğinden daha ilgili değildir. (...) Tahminim şu ki, küme kuramının pratiği, küme kuramcılarının bağımsız soruların peşindeyken fiilen kullandığı yöntemler, doğa bilimindeki bu konuların nasıl geliştiğinden etkilenmezdi. (Maddy, 1997: 159).

Maddy'ye göre bunun nedeni, küme kuramının ilk ortaya çıkışından beri peşinde koşulan temel hedefler ve hassasiyetlerdir. Şöyle ki, küme kuramcılarını en başından beri motive eden temel hedef bütün matematiğin temellerine koyulabilecek kadar güçlü ve kapsamlı bir kurama ulaşmaktır. “Böylece küme kuramı, klasik matematiğin bütün nesnelere içerildiği ve bu nesnelere yan yana [beraberce] karşılaştırıldığı, dönüştürüldüğü ve çalışıldığı tek bir meydan sağlamayı amaçlar” (Maddy, 2007: 354). Yani küme kuramcılarının peşinde koştuğu şey, matematiğe ait mümkün olduğunca fazla çalışma alanının bir arada düşünülebileceği, bu alanların hepsine birden temel olabilecek tek bir kapsayıcı kuramdır. Bu temelde Maddy'ye göre küme kuramının mevcut aksiyomlarının savunulmasında ve özellikle bu aksiyomlara gelecekte eklenebilecek yeni aksiyomların belirlenmesinde küme kuramcıları her şeyden önce iki normu, hassasiyeti veya Maddy'nin ifadesiyle *maximi* dikkat alır. Bunlardan birincisi azamileştirme (İng. *maximize*) maximi olup, bu maximi küme kuramcılarının matematiğin temellerine koymak istedikleri küme kuramının mümkün olduğunca fazla matematiksel nesneyi ve yapıyı modellemesi, böylece mümkün olduğunca fazla matematiksel alana temel olacak şekilde genişletilmesi isteklerine işaret eder. Diğer maximi ise birleştirme (İng. *unify*) veya birleştiricilik maximi olup, küme kuramcılarının matematiğin temeline kapsayıcı fakat *tek* bir kuram koyma, yani matematiği tek bir kuram üzerinden temellendirme isteklerine işaret eder (Maddy, 1997: 207-212). Maddy'ye göre küme kuramcıları fiili pratiklerinde, küme kuramının standart aksiyomlarını gerekçelendirirken veya küme kuramına gelecekte eklenecek aday aksiyomlar belirlerken, herhangi bir matematik dışı unsuru değil, en temelde, yapacakları düzenlemenin bu iki matematik içi hassasiyete ne kadar hizmet edeceğini göz önünde bulundurur. Böylece eğer Maddy, küme kuramcılarının gelecekteki metodolojik tutumu konusundaki tahminlerinde haklıysa, ki ilk bakışta öyle görünüyor, matematiğin doğalcı yaklaşımın gerçekçiliği açısından sıkıntı ihtiva eden tek alanı sayı kuramı değildir; küme kuramı çalışmaları açısından da benzeri sıkıntılar bulunmaktadır⁹⁹.

⁹⁹ Burada küçük bir not olarak belirtmek gerekiyor ki Maddy'nin Quine'a yönelik eleştirileri doğalcı yaklaşım dışından değil, bizzat doğalcı yaklaşım içinden geliştirilen eleştiriler olarak da görülebilir. Şöyle ki, bu çalışmanın Devitt'in görüşlerine yer verilen bölümünün başında da belirtildiği gibi günümüzde kendini “doğalcı” olarak değerlendiren ve

Quine'in doğalcı yaklaşımı üzerine buraya kadarki değerlendirme, doğalcı yaklaşımın bir kurucu unsuru olan bütüncüllüğün ne kadar gerçekçi olduğu hakkındaydı. Ancak doğalcı yaklaşıma dair sözü edilmesi gereken başka bir sıkıntı daha bulunup söz konusu sıkıntı bu yaklaşımın tutarlı şekilde ne kadar sürdürülebilir olduğu hakkındadır. Şimdi bu sorunu farklı boyutlarıyla inceleyelim.

Anımsanabileceği gibi Quine'a göre bilimi oluşturan cümlelerin bilim ağının bütünü içinde muhafaza edilmesinin tek nedeni olgusal tahminde bulunmaya katkı sağlamaları değildir. Buna ek olarak basitlik, açıklayıcılık gibi bir takım normlar başta olmak üzere bazı normları gerçekleştirmiş olmaları da bilim ağında muhafaza edilmeleri için bir gerekçedir. Ancak bu noktada iki sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi bu normların veya ölçütlerinin ne olduğu sorunudur. Örneğin bir cümle, bir cümleler topluluğuna eklendiğinde bu toplulukta basitliği veya açıklayıcılığı arttırdığını nasıl bir ölçüt temelinde savunabiliriz? Diğer sorun ise bilimi oluşturan cümleler topluluğunun bu tür normları gerçekleştirmesi gerektiğini hangi temelde savunabiliriz? Başka bir ifadeyle Quine'in ileri sürdüğü normların tek tek iyi birer norm olduğuna ilişkin inançlarımızın gerekçelerinin kaynağı nedir? Şimdi bu sorunlar şu açıdan önemli ki bu normların doğasını yalnızca *a priori* felsefi refleksiyon ile aydınlatabiliyorsak ve aynı zamanda bilimi oluşturan cümlelerin bu normları gerçekleştirmesi gerektiğine ilişkin kanaatimizi de ancak *a priori* felsefi refleksiyon yoluyla gerekçelendirebiliyorsak, bu durumda buradan bilimi oluşturan cümlelerin, gerekçelerini tamamen empirik kaynaklar temelinde bulmadığı, onları ağda tutmamızın bir takım *a priori* nedenleri de olduğu sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla doğalcılık deneyimciliği gerektiriyorsa, doğalcı yaklaşımı savunanlar Neurath'ın botu metaforuna sadık kalarak bu tür epistemolojik normların doğasını bilimin içinden, yani bilimin sağladığı veriler ve bulgular ışığında açıklamalı ve bu yine bu normlar için bilimsel gerekçelendirmeler sağlaması gerekmektedir; ancak

bu temelde Quine'in yaklaşımını geliştirme iddiasında olan pek çok düşünür bulunduğu bahsedilmişti. Maddy de kendi görüşlerini Quine doğalcılığının bir uzantısı olarak görür (1997: 161). Ancak Maddy, doğalcılık kavramını Quine'in yorumladığından bir miktar farklı şekilde yorumlar. Maddy'nin ifadesiyle "Quine bilimi ilk felsefeden bağımsız olarak kabul ederken benim anladığım anlamda bir doğalcı, matematiği hem ilk felsefeden hem de bilimden, (...) kısaca bütün dış standartlardan bağımsız kabul eder (1997: 184). Peki neden? Maddy'ye göre doğalcılığın doğasında en temelde bilimi yapan kişilere ve metodolojilerine saygı duymak ve bu nedenle onların yaptığı işe dışsal bir standart dayatmaktan kaçınmak bulunmaktadır. Diğer taraftan doğalcı yaklaşım tutarlı şekilde sürdürülecekse, aynı durum matematikçi ve onun yaptığı iş için de geçerli olmalıdır. Bu temelde Maddy, saf matematiğin bilimde bulunduğu başarılı uygulamalar yoluyla gerekçelendiği tezini doğalcılığa uygun olmayan bir açıklama tarzı olarak değerlendirir. O halde nasıl bilimi gerekçelendiren unsurları bilim dışı bir yerde, örneğin felsefi soruşturmalar içinde aramak yanlışsa, matematiği gerekçelendiren unsurları da matematik yapma süreçlerinin içinde, matematikçilerin fiili uygulamalarında aramalıdır; matematik dışında bir yerde değil (1997: 184). Bu temelde Maddy'nin doğalcılığında matematik, doğalcı yaklaşımın öncüsü Quine ve ardıllarından Devitt'in ileri sürdüğünün aksine otonom bir alandır.

elbette ılımlı rasyonalistlerin düşündüğünün aksine bilimsel gerekçelendirmenin tamamen empirik bir süreç olduğunu da kabul edersek.

Sorun şu ki bilimi anılan normlar temelinde sürdürmemiz gerektiğine ilişkin bu tür normatif inançlar ilk bakışta empirik psikolojinin veya başka bir bilişsel bilimin veya herhangi bir doğa biliminin bulgusuymuş gibi görünmemektedir. Dahası aksine Quine'in kendi yapıtlarında dahi bu tür normlar *a priori* karakterli normlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Quine çeşitli yapıtlarında basitlik normunu çoğu zaman *Ockham'ın usturası* kavramıyla aynı veya benzer anlamda kullanır ve dolayısıyla Quine'in bilimdeki dönüşüm/tadilat süreçlerinde basitliğin hedeflenmesine ilişkin kanaati felsefi uslamlama sonucu *a priori* temelde gerekçelendirilen bir epistemolojik iddiadır. Benzeri durumlar Quine'in sözünü ettiği diğer normlar açısından da geçerlidir ve bu durum bazı Quine yorumcularının da dikkatini çekmiştir. Örneğin F. S. M. Öztürk, Quine'in epistemolojik programını incelediği bir çalışmasında *merkezicilik* normunun gerekçesi hakkında şunu ifade eder:

Bazı inançların daha merkezî olmalarının nedeni, onların bütün deneyimlerimizi *organize* etme ve dolayısıyla daha *genel* olmalarıyla ilgilidir. Fakat matematik ve mantık dahil diğer bütün inançlarımız gibi, *merkezicilik* normu da revize edilebilir ve hatta bir kenara bile atılabilir: *Merkezicilik* normu mutlak bir değer değildir. Ayrıca bu norm, (doğal) bilimin ne bir bulgusu ne de bir öngörüsüdür. Bu nedenle, Quine'in *merkezicilik* normu için empirik gerekçelere dayanan bir haklılandırması yoktur. Descartes'in kendi şüphe metodunu haklılandığı mantığa oldukça benzer bir şekilde, Quine da *merkezicilik* normunu 'ilk felsefe' pratiğinden hiç de farklı olmayan bir şekilde yani *a priori* bir tarzda temellendirir. *Merkezicilik* normu (...) tamamen felsefi refleksiyona dayanır (2011: 249; italik vurgu bana aittir).

Meseleye Quine'in çerçevesinden bakıldığında ise Quine'in kendisi uzun yıllar boyunca bu tür epistemolojik normların doğallaştırılabileceğine, yani bu normlar için bilimsel açıklama ve gerekçelendirme sağlanabileceğine dair bir iyimserliğe sahipmiş gibi görünmektedir. Örneğin Quine, ilk baskısını 1990 yılı gibi kendi entelektüel gelişimi açısından geç bir tarihte yayınladığı *Doğruluğun İzinde* (1992) yapıtının epistemik norm ve değerleri soruşturduğu bölümünde şu iyimser tespitte bulunuyordu: “Kuramsal epistemoloji kuramsal bilimin bir bölümü haline gelip doğallaştıkça normatif epistemoloji de mühendisliğin, yani duyu algısını öngörme teknolojisinin bir bölümü haline gelerek doğallaşmaktadır (Quine, 1992: 19). Ancak Quine, birkaç yıl sonra yazdığı *Uyarıcılardan Bilime* (1995) yapıtındaki bir paragrafta, kendi mantık ve matematik felsefesi görüşlerinde de önemli bir yer tutan muhafazakarlık ve basitlik gibi bazı normların doğallaşmaya, dolayısıyla empirik temelde açıklanmaya direndiğini kabul etmiş gibi görünmektedir:

Epistemolojide normatif bir alan, yaygın kanının aksine, doğalcılığa dönüşmekten kurtulmaktadır ve bu alan tahmin sanatı veya hipotez oluşturmakla ilgilidir. Bu alanın en genel normları, belki de muhafazakarlık veya asgari tahribat ilkesi ve ek olarak ontolojik bağlamlarda Ockham'ın usturasına benzeyen basitlik normudur. Birinin diğerine göre karşılaştırmalı ölçekte daha muhafazakar veya basit olmasına dair genel bir ayar bulunmamaktadır. Sırf bu nedenden –ve yalnızca bu değil- en iyi hipotezi oluşturmaya dair mekanik bir prosedür bulma umudu yoktur. (Quine, 1995: 49).

Şimdi, Quine bu tür normların empirik bilimin bulguları temelinde açıklanamayacağını kabul ederken konuyu tartıştığı bağlamın *a prioricilik/deneyimcilik* tartışması bağlamı olmadığını not etmek gerekiyor. Quine'in anılan metinde bu kabulde ulaşmaya çalıştığı sonuç “en iyi hipotezi geliştirmenin” biliminin, dolayısıyla “mekanik bir prosedürün” olmamasıdır. Böylece örneğin elimizdeki bir hipotezin ne zaman gözlem verilerinin en basit açıklamasını sağladığı sorusuna yanıt veren bir bilim olamaz. Quine'in kendi ifadesiyle “[i]yi hipotezler geliştirmek yaratıcı bir sanattır; bilim değil. O bilimin sanatıdır” (1995: 49). Diğer taraftan Quine bu noktayı hangi bağlamda kabul etmiş olursa olsun, yine de bu kabul temelinde şöyle bir sonuca ulaşmak gayet uygundur: Eğer empirik bilim veya onun bir bölümü örneğin bir hipotezin ne zaman en basit hipotez olduğunu açıklayamazsa bir hipotezin neden basit olmak zorunda olduğunu da açıklayamaz. Dolayısıyla Quine'in epistemolojisinde bazı epistemolojik normların doğallaştırılmış epistemoloji projesiyle bağdaşmaz şekilde *a priori* gerekçeli olduğu tespiti haklı bir tespittir ve bu sorun doğalcı yaklaşımın ne kadar tutarlı şekilde sürdürülebileceğine dair bazı soru işaretleri ortaya çıkarmaktadır¹⁰⁰.

Devitt'in yaklaşımına gelindiğinde ise onun asıl iddialı olduğu noktanın mantığın gerekçeliliği konusu olduğu görülmektedir. Devitt'in argümanına göre epistemik gerekçelendirmenin bütüncül bir doğası olduğunu kabul edersek mantığımızın dayandığı kaynağın deneyimden başka bir şey olmadığı, bunun aksini düşünmenin ise bizi şüpheciliğe götüreceğini ileri sürdüğü görülmektedir. Ancak onun yaklaşımı da Quine'in yaklaşımına benzer şekilde gerçekçilikle ilgili bir takım sıkıntılara sahip gibi görünmektedir.

Burada öncelikle epistemik gerekçelendirmenin bütüncül bir doğaya sahip olduğunu kabul etmemenin mantığa olan epistemik güvenimiz konusunda zorunlu olarak şüpheciliğe götüreceği tezi üzerinde durmakta fayda bulunuyor. Bu teze göre bilimde kullandığımız *tümdengelimli* ve

¹⁰⁰ Hatırlanabileceği gibi ılımlı rasyonalist gelenekten Bealer da Quine'a karşı bu yönde bir eleştiri yöneltmiş, Quine'in doğalcı epistemoloji yaklaşımının tutarlı şekilde sürdürülebilmesinin dahi “deneyimci ilkenin” “ılımlı rasyonalist ilke” ile değiştirilmesiyle, yani *a priori* sezgilerin temel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştu.

genişletici “inanç oluşturma pratiklerini yöneten kurallardan” oluşan *kanıt sistemimize* güvenimizi bir bütün olarak sorgulamak yerine bu kanıt sistemini oluşturan kuralları tek tek sorgulamak şüpheliğe götürür. Çünkü her ne kadar bu kuralların önemli bir kısmının, özellikle tündengelimli olanların içyüzü hakkında ciddi bir kavrayışa sahip olsak da genişletici olanların (basitlik kuralı, tümevarım, dışaçekim vb.) içyüzü hakkında ciddi bir kavrayışa sahip değiliz. Onların içyüzü hakkında ciddi bir kavrayışa sahip olmamamız ise onların tek tek neden iyi birer kural olduğu hakkında da ciddi bir kavrayışa sahip olamamamızı gerektirir. O halde Devitt’e göre bu genişletici kuralların tamamen gerekçesiz olduklarını kabul edip şüpheye düşmek istemiyorsak, bu kuralların gerekçelerini, tündengelimli olanlarla birlikte bir bütün olarak empirik başarı sağlayan kanıt sistemimizin bir parçası olmalarında bulmak gerekir.

Şimdi Devitt’in bu argümanıya ilgili sıkıntı şu ki bilimsel pratiği göz önünde bulundurduğumuzda birden fazla kanıt sistemi kullandığımızı ileri sürmek daha gerçekçi bir yaklaşım gibi görünmektedir. Bunun kısaca değinilebilecek iki nedeni bulunmaktadır. Birinci neden şöyle açıklanabilir. Gerçekte Devitt’in genişletici kurallar olarak andığı tümevarım ve dışaçekim gibi usamlama türleri ile tündengelimli usamlamalar arasında bilindik açık farklılıklar vardır. Bu farklılıklar neticesinde tümevarımlı usamlamanın empirik başarısının *modus ponens* veya benzeri tündengelimli usamlamalara olan güvenimizi dolaylı olarak dahi olsa artıracığını veya *modus ponens* gibi tündengelimli bir usamlamaya güven duymamızın dışaçekimli usamlamaya olan güvenimizi dolaylı yolla dahi olsa artıracığını düşünmek gerçekçi değildir. Dolayısıyla genişletici kuralları ve tündengelimli kuralları birbirinden farklı kanıt sistemleri olarak düşünmek daha gerçekçidir. İkinci nedene gelindiğinde ise bilimde tek bir kanıt sistemi kullanıldığını ve bu sistemin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmek bir matematikçi veya mantıkçı ile bir sağlık bilimcinin veya bir fizikçinin, kendi konu alanına giren problemlerini aynı metodoloji yardımıyla çözmeye çalıştığı sonucunu kabul etmeyi gerektirir. Ancak söz konusu bilimlerin konu alanlarına giren sorunlar arasında ciddi farklılıklar olduğu gibi bu sorunlarla başa çıkmak için kullanılan metodolojilerde de farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin bir fizikçinin veya bir sağlık bilimcinin kendi konu alanına giren sorunları çözmek için dışaçekime veya tümevarıma başvurduğunu ileri sürebilmek mümkün olsa bile bir mantıkçının veya matematikçinin bunlara başvurduğunu söyleyebilmek güçtür. Sonuç olarak bilimin çeşitli alanlarındaki metodolojik farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda tek bir kanıt sistemi kullandığımızı ileri sürmek gerçekçi değildir.

Bunlara ek olarak tek bir kanıt sistemi kullandığımızı ve bu sistemi bir bütün olarak sorgulamamız gerektiğini kabul etmenin, şüphecilikten kaçınmanın tek yolu olduğunu ileri sürmek de gerçekçi görünmemektedir. Örneğin Devitt'in iddiasının aksine bilimde tek bir kanıt sistemini değil, biri tamamen genişletici diğeri ise tamamen tündengelimli kurallardan oluşan iki farklı kanıt sistemi kullandığımız ileri sürülebilir. Birinci sisteme olan güvenimizin kaynağını şüphecilikten kaçınmak için bütüncül yaklaşımla açıklayabiliriz. Ancak Devitt'in de içyüzleri hakkında geniş bir kavrayışa sahip olduğumuzu kabul ettiği tündengelimli kurallardan oluşan sisteme gelince, bu sisteme olan güvenimizin kaynağını, sistemi oluşturan tek tek kurallar temelinde açıklayabiliriz. Sonuç olarak şüphecilikten kaçınmanın tek yolu tek bir kanıt sistemi kullandığımızı ve bu kanıt sistemini bir bütün olarak değerlendirmemiz gerektiğini kabul etmek değildir.

Son olarak ılımlı rasyonalistlerin, örneğin Bonjour'un da işaret ettiği gibi, Devitt'in genişletici kurallar olarak andığı tümevarım, dışaçekim ve benzeri kuralların içyüzüne dair çok zayıf bir kavrayışa sahip olduğumuz tezi de bir miktar sıkıntılıdır¹⁰¹. En basitinden tümevarımın en bilindik formu olan *sayısal tümevarım* ele alalım. Sayısal tümevarım temelinde yapılmış bir bilimsel çalışmayı değerlendirirken dahi örneklemin nicelik olarak ne kadar geniş tutulduğu, örneklemin nitelik olarak bütünü ne kadar yansıttığı gibi pek çok unsur değerlendirilir. Diğer bir deyişle tümevarımın ne zaman *doğruluğa ulaştırıcı* nitelikte olduğuna ilişkin içgörülerimiz zaten bulunmaktadır. Bu durum tümevarımın diğer türleri için de geçerlidir. Bir deneyimcinin elbette örneğin bu içgörülerin *a priori* karakterde olduğunu reddedip onları deneyimle kazandığımızı savunması mümkündür. Ancak bu tür görülerin olmadığını ve bilimde herhangi bir epistemolojik bir rol oynamadığını ileri sürmek gerçekçi bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Böylece Devitt'in mantık bilgimiz açısından savunduğu doğalcı ve bütüncül alternatif de bu tür sorunlar düşünüldüğünde sıkıntılıdır.

Bütün bunların sonucunda gerek Quine'in ve gerek Devitt'in matematiğin ve mantığın bütüncül empirik yolla sınındığı tezinin bazı gerçekçilik sıkıntıları bulunmakta olup, bu yaklaşımın mantık ve matematiğin doğa bilimleriyle olan ilişkilerine ilişkin öngördüğü bütüncül resim, mantık ve matematik alanlarındaki fiili pratik göz önünde bulundurularak yeniden formüle edilmelidir.

¹⁰¹ Bu konuda bilim adamlarının "kör şekilde uçan kuş" olmadığını ileri süren Laurence Bonjour ele alınabilir. İlgili bölümde de incelendiği üzere hatırlanabileceği gibi Bonjour (2005c: 116)'da tümevarım, dışaçekim ve benzeri uslamaları yeterince ayrıntılı formüle edemememizin, onların iyi birer kural olduğuna ilişkin hiçbir görüşe sahip olmadığımız sonucuna ulaşmamızı gerektirmediğini ileri sürmüştü.

SONUÇ

Nasıl bilimin çeşitli alanlarında, ele alınan sorunları çözmek için tarihsel olarak farklı yöntemler geliştirilmişse aynı şekilde, felsefe içinde de ele alınan sorunların niteliksel farklılıkları nedeniyle pek çok farklı yöntem geliştirilmiştir. Kavram analizi, yargı analizi, fenomenoloji, hermenötik, diyalektik vb. yöntemler felsefenin konu alanına giren sorunları çözmeye yolunda önerilen yöntemlerden bazılarıdır. Buna ek olarak rasyonel soruşturmanın istisnasız bütün alanlarında geçerli olan bir takım yöntemlerin varlığından da söz edilebilir. Bu yöntemlerden birini Karl Popper şöyle betimler:

Yine de 'felsefenin bir yöntemi' olarak betimlenebilecek bir yöntemin var olduğunu kabul etmeye hazırım. Ancak bu yalnızca felsefenin karakteristiği değildir; bunun yerine bütün *rasyonel tartışmaların*, böylece felsefenin olduğu kadar doğa bilimlerinin de bir yöntemidir. Aklımdaki yöntem sorunu açık şekilde ifade etmek ve [soruna dair] önerilen çeşitli çözümleri eleştirel bir şekilde sınamaktır (Popper, 2002: xix).

Popper başka bir yerde bu yöntemin *tarihsel* yöntemin bir çeşidi olduğunu belirtir:

Bu (...) tarihsel yöntemin bir çeşididir. Basitçe başkalarının eldeki sorun hakkında neyi düşündüğünü ve dediğini ortaya çıkarmayı içerir: Bu sorunla neden yüzleşmek zorunda kaldılar: Onu nasıl formüleştirdiler: Nasıl çözmeye çalıştılar. Bu bana önemli görünüyor çünkü rasyonel tartışmanın genel yönteminin bir parçası budur. (Popper, 2002: xx)

Bu çalışmada da mantık ve matematiğin epistemik gerekçeliliğinin kaynağı sorununun çözümü sürecinde ne aşamada olduğumuzu açık kılmak amacıyla soruna dair bir gelenek oluşturmayı başarmış çağdaş çözümler, bu sorunla neden yüzleşmek zorunda kalındığı, sorunun nasıl formüle edildiği ve nasıl çözülmeye çalışıldığı konularını da içerecek şekilde mümkün olduğunca eleştirel şekilde incelendi. Ayrıca bu yaklaşımlar arasında gerçekleşen çağdaş felsefi diyalektik de ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Böylece çağdaş felsefi yaklaşımlar hakkında aşağıdaki gibi sıralanabilecek bazı sonuçlara ulaşılabilmektedir.

Öncelikle çağdaş felsefede mantığa ve matematiğe ait yargıların gerekçeliliğinin kaynağı sorununa dair gelenek oluşturmayı başarmış üç yaklaşım görülmektedir. Birinci yaklaşım olan analitik yaklaşım her ne kadar rasyonalist felsefe içinden gelişen bir iç tartışma yoluyla ortaya çıksa da, kısa sürede deneyimci bir yaklaşıma, Carnap'ın ifadesiyle "deneyimciliğin temel öğretisinin mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılması" projesine evrilmiştir. Diğer bir ifadeyle analitik yaklaşımın amacı, mantığın ve matematiğin gerekçeliliğine

dair deneyimci felsefe açısından sıkıntı çıkarmayacak ve doyurucu bir açıklama geliştirme amacına dönüşmüştür. Böyle bir açıklamayı geliştirme sürecinde bu düşünürler insanın doğuştan getirdiği psikolojik veya bilişsel kuruluşuna atıfta bulunan herhangi bir unsura (örn. Kant'ın sözünü ettiği *a priori* zaman sezgisine veya benzeri başka bir unsura) epistemolojik bir rol vermekten kaçındıkları gibi, çeşitli nedenlerden dolayı, örneğin mantığa ve matematiğe ait doğruların deneyim yoluyla çürütülemez zorunlu bir doğaya sahip olduğu kabulünden hareketle, empirik deneyime de bir rol vermekten kaçınmışlardır. Diğer bir deyişle analitik yaklaşım, hem rasyonalizme kapı açma tehlikesi olan açıklamalardan hem de deneyimciliğin naif bir biçimi olarak değerlendirdikleri açıklamalardan uzak durmaya çalışmıştır. Yaklaşımın böyle bir açıklamayı geliştirmek için benimsediği temel strateji ise bu yargıların *a priori* gerekçeli olduğunu kabul etmek fakat bilgi statüsünde olduklarını reddetmek olmuştur. Böylece onlara göre mantıkta ve matematikte *a priori* gerekçelilik/güvencelik/haklılık mümkün fakat *a priori* gerekçeli bilgi mümkün değildir. Analitik yaklaşım bu noktayı mantığa ve matematiğe ait yargıların “analitik” olarak adlandırdıkları özel bir yargı türünü örneklendirdiğini ve bu yargıların “sentetik” adını verdikleri başka bir yargı türünden ayrıldığını ileri sürerek gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ancak yaklaşım, söz konusu *analitiklik* özelliğini tanımlayan negatif karakter konusunda bir uzlaşma varmış olsa da (dünya ve gerçeklik hakkında bir içeriğe sahip olmama) pozitif karakter konusunda herhangi bir uzlaşma varmayıp, hepsi birbirinden farklı analitiklik tanımları ileri sürmüştür. Böylece analitik yaklaşıma mensup düşünürler en temel tezlerinde tam bir uzlaşma sahip değildir. Yine de analitikliğin doğasına dair tanımlamalarındaki farklılıklara rağmen bu düşünürlerden önemli bir kısmının arka planda mantığa ve matematiğe ait yargıları da kapsayan analitik yargıların dilsel doğrulara işaret eden yargılar olduğu şeklindeki genel bir fikre ulaşmaya çalıştıkları söylenebilir. Ancak bu düşünürler mantığa ve matematiğe ait yargıların doğa bilimlerinde uygulama alanı bulduklarında olgusal doğrulara dönüşmeyip hala dilsel doğrular olarak kalmaya devam ettiğine dair ikna edici bir argüman geliştirmemiştir.

İkinci yaklaşım olan ılımlı rasyonalizm çağdaş düşüncenin karakterine uygun bir rasyonalizm geliştirmek amacıyla yola çıkan, kendi yaklaşımlarını “ılımlı” olarak değerlendiren, böylece klasik rasyonalizmin birtakım “radikal” tezlerinden vazgeçtiklerini ima eden bazı düşünürlerce geliştirilmiştir. Geliştirdikleri yaklaşım elbette bir rasyonalizm türüdür: İnsan aklının gerçekliğe deneyimsel olmayan, yani *a priori* bir yolla bilişsel erişim sağlayarak gerçekliğin iç yüzü hakkında gerekçeli inançlara ve hatta bilgiye sahip olabileceğini savunur. Böylece onlara göre hem *a priori* gerekçelilik/güvencelik/haklılık hem de *a priori* gerekçeli bilgi mümkündür. Ancak

onlar klasik rasyonalistlerden farklı olarak *a priori* görüleri/sezgilerin sarsılmaz, böylece yeni deliller ışığında yanlışlanmaz nitelikli deliller sağlayabileceği iddiasını terk etmiştir. Diğer bir ifadeyle bu düşünürler kişinin *a priori* görülerinde yanılabilmesi konusunda ısrar etmiştir. Onların felsefi programlarının başka bir amacı ise sözünü ettikleri *a priori* görülerin, varlığı özel maksatlı şekilde ileri sürülmüş ne olduğu belirsiz bir yeti veya söz gelimi, kehanet gibi doğaüstü bir yeti değil, insan bilişinin doğal bir yetisi olduğunu göstermektir. Buna ek olarak ılımlı rasyonalistlerin diğer bir felsefi programı epistemik gerekçelilik kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hakkındadır. Bu düşünürler epistemik gerekçelilik sorununun yalnızca güvencelilik sorunu değil aynı zamanda güvenceyi sağlayan unsurların içsel anlamda farkındalığı sorunu olduğunu ve söz konusu farkındalığın sağlanması konusunda *a priori* görülerin epistemolojik bir rolü olduğunu savunmuştur. Böylece ılımlı rasyonalistler *a priori* görüleri klasik rasyonalistlerin verdiği kadar çok daha geniş bir alanda rol vermiştir. Mantık ve matematiğe dair epistemolojilerine gelindiğinde ise bu düşünürler bu alanlara ait yargıları rasyonalist düşünceyle uyumlu şekilde dil içi/dilsel bir doğruluk değil dil ötesi gerçekliğe dair yargılar olarak kabul etmiş ve onların doğruluğunu *a priori* şekilde görebileceğimizi ileri sürmüştür. Ancak bu düşünürler bu alanlara ait yargıların doğruluğunun *a priori* şekilde nasıl görülebileceğini, burada bilişsel süreçlerin nasıl işleyip söz konusu inançlara epistemik gerekçe sağladığını ya açıklamamış (Bonjour) ya da bir açıklama geliştirmeye çalışmışsa da bu kuramların tek tek örneklerle nasıl uyguladığına dair doyurucu bir açıklama geliştirmemiştir (Bealer ve Peacocke). Aynı şekilde mantığa ve matematiğe ait sorunların çözümünde (örneğin matematik kuramı veya mantık sistemi seçimi ve bunların değerlendirilmesi) *a priori* görülerin nasıl bir epistemolojik rol oynadığı konusu da bu düşünürlerin yaklaşımlarında açık değildir. Yine de diğer yaklaşımlara kıyasla ılımlı rasyonalizmin bilgi felsefesinin olağan gündemine daha yakın bir epistemoloji geliştirdiği ve böylece mantığa ve matematiğe ait yargıları da ilgilendiren *sonsuz gerileme* sorunu gibi bir takım klasik bilgi felsefesi sorunlarıyla yüzleşmekten çekinmediği gözlemlenebilmektedir. Ancak söz konusu sorun için geliştirilen ve *a priori* görülerin bir üst-gerekçelendirmeye ihtiyacının olmadığı tezi de tartışmalıdır.

Çağdaş düşüncede soruna dair gelenek oluşturmayı başarabilmiş üçüncü yaklaşım olan doğalcı/bütüncül yaklaşım, analitik yaklaşımın bizzat kendi iç dinamikleri içinden gelişen bir yaklaşım olup “deneyimciliğin temel öğretisinin, mantığın ve matematiğin doğasının tatmin edici bir açıklamasıyla kaynaştırılması” amacını gerçekleştirmek için analitikliğe başvurma yönteminden “daha parlak bir çözüm” olması amacıyla geliştirilmiştir. Bu yaklaşım mantığa ve matematiğe ait yargıların herhangi bir bilim öncesi *a priori* felsefi gerekçelendirmeye ihtiyacının

olmadığı, onların gerekçeliliğinin bilime yaptıkları empirik katkıya dayandığı şeklindeki genel bir çerçeveden hareket eder. Bu yaklaşıma göre gerçekliğe dair kuramlar ve dünyaya dair sınanacak hipotezler tek tek cümlelerin değil bir cümleler topluluğu bütününe bir empirik içeriği oluşturabilmesi sonucu ortaya çıkar. Mantığa ve matematiğe ait cümlelerin bilim içindeki işlevi, kuram ve hipotezlerin bu anlamda oluşmasına katkıda bulunmaktır. Bu katkıyı sağlarken ise bu kuram ve hipotezlerdeki empirik içeriği doğa bilimlerine ait cümlelerle ortak şekilde paylaşırlar. Ancak *semantik bütüncüllük*, *epistemik bütüncüllüğü* beraberinde getirir ve böylece bu cümleler bu hipotezleri oluşturan diğer cümlelerle bir bütün olarak empirik temelde sınanırlar. Bu temelde analitik yaklaşımın dayandığı analitiklik-sentetiklik ayrımının da herhangi bir felsefi önemi ve gereği kalmamaktadır. Buna ek olarak bilimde fiilen yer işgal eden mantık ve matematiğe ait cümlelerin başka bir erdemi basitlik ve merkezicilik gibi normlar başta olmak üzere bir takım normları sağlamış olmasıdır ve bu normlar da bir doğa bilimi haline gelerek empirikleşen *doğallaştırılmış epistemoloji* çerçevesinde açıklanabilir. *A priori* gerekçelendirme kavramı ise onu açık kılmaya çalışan düşünürlerin başarısız tarihinin de gösterdiği gibi muğlaktır. Sonuç olarak bu yaklaşıma göre mantıkta ve matematikte *a priori* bilgi mümkün olmadığı gibi *a priori* gerekçelilik/güvencelik/haklılık da hiçbir şekilde mümkün değildir. Diğer taraftan doğalcı/bütüncül yaklaşımın da önceki iki yaklaşım gibi bazı ciddi sıkıntılara sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi aritmetik ve küme kuramı gibi matematiğin birtakım temel alanlarındaki metodoloji değerlendirildiğinde bu yaklaşıma mensup düşünürlerin sözünü ettiği türden bütüncül bir gerekçelendirmenin gerçekçi görünmemesidir. İkinci sıkıntı ise mantığa ve matematiğe ait yargıları empirik temelde sınanmanın bir yolunu sağlayan epistemik normların tamamen empirik temelde açıklanabileceği tezinin iyi temellendirilmemiş olmasıdır.

Söz konusu bu üç yaklaşım hakkında genel felsefi diyalektik açıdan yapılabilecek bu değerlendirmelerin ardından daha somut bir değerlendirme yapabilmek için, bu yaklaşımların geliştirilmesi ve birbirlerinden farklılaşması sürecinde en fazla hangi unsurların etkili olduğunu, böylece söz konusu yaklaşımlar arasındaki tartışmaların tam olarak nerede düğümlendiğini ortaya çıkarmakta fayda bulunuyor. Böyle bir çaba, çağdaş felsefi diyalektiğin temel sorunu ne kadar yansıtılabildiğini ve soruna dair hangi somut çözüm önerilerini sunduğunu ortaya çıkarmak açısından da faydalı olacaktır.

Öncelikle söz konusu yaklaşımların geliştirilmesi ve birbirlerinden farklılaşması sürecinde bu yaklaşımlara mensup düşünürlerin bireysel entelektüel gelişimlerdeki veya mesleki uzmanlıklarındaki veya felsefi amaçlarındaki farklılıkların elbette çok etkili olduğu not edilmelidir.

Böylece bu düşünürler birbirinden farklı alanlara ait sorunların ve argümanların üstesinden gelmeye çalışmış, yaklaşımlarını birbirinden farklı alanlardaki gündemlere ve felsefi amaçlara uyacak şekilde geliştirmiştir. Burada özellikle ılımlı rasyonalistlerin dikkate aldığı gündemle analitik ve doğalcı yaklaşımların gündemi arasındaki farklılık apaçıktır. Analitik yaklaşımdan Frege ve özellikle Wittgenstein ve Carnap ile doğalcı yaklaşımdan Quine, kendi yaklaşımlarını geliştirirken dönemin ünlü matematiğin temelleri tartışmasının nasıl sonlandırılabilirliği, bu temelde mantığın ve matematiğin temellerine koyulacak sistemlerin hangi özellikleri taşıması gerektiği, birbirine rakip sistemler ortaya çıktığında bunların hangi ölçütlere göre sınanabileceği ve değerlendirilebileceği gibi alan içi epistemolojik sorunlara daha fazla ilgi gösterirken, ılımlı rasyonalistler epistemik gerekçelendirmenin doğası, bilen bilginin oluşumundaki rolünün ne olduğu, *sonsuz gerileme* vb. bir takım sorunların nasıl çözülebileceği gibi sorunlara daha fazla ilgi göstermiş görünmektedir. Dolayısıyla Frege, Wittgenstein, Carnap ve Quine gibi düşünürlerin yaklaşımlarının geliştirilmesi sürecinde dikkate alınan sorunlar ve argümanlar daha çok mantık, matematik ve daha genel olarak bilim felsefesine özgüken ılımlı rasyonalistlerin geleneksel bilgi felsefesine özgü literatüre ait sorunları ve argümanları daha fazla dikkate aldığı gözlemlenebilir.

Söz konusu bu yaklaşımların geliştirilmesi ve birbirlerinden farklı karakterler kazanması sürecinde etkili olan bir diğer unsur ise bilginin ağaç/piramit/bina modeli ile bu modele karşılık gelen temelci gerekçelendirme yaklaşımının, mantığın ve matematiğin epistemolojisine dair çağdaş tartışmalarda da ağırlığını devam ettirmiş olmasıdır. Bu çerçevede mantık ve matematiğe biçilen rol bilimin zemininin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Örneğin Wittgenstein'in epistemolojisinde mantığa ve matematiğe ait yargılar doğa bilimlerine ait anlamlı önermelerin içinde yer işgal ettiği ve bu önermelere zemin oluşturan *mantıksal uzay* oluşturmaktadır. Carnap'ın yaklaşımında bilimsel kuramların dönüşeceği yeni hal olan fiziksel kalkülüsler, mantıksal ve matematiksel kalkülüsler üstüne inşa edilir. İlimli rasyonalistlerde, özellikle Bonjour'un epistemolojisinde mantık ve matematik yargıları geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki dünyaya dair kanaatlerin oluşumunda bir rol oynasa da onların epistemik gerekçeliliğinin kaynağı doksatik olmayan bir kaynak olarak *a priori* görüldür. Böylece bu çeşitli düşünürler bilimin bütünü içinde mantık ve matematiğe ait yargıların bilimi oluşturan diğer yargılarla birbirlerini karşılıklı olarak çift yönlü şekilde desteklediği bir model içinden epistemoloji geliştirmekten kaçınarak gerekçelendirmeyi tek yönlü şekilde kavramıştır. Bu noktada düşünürlerin Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler* yapıtında ortaya koyduğu temelci çerçeveye benzer şekilde, daha fazla emin olduklarını düşündükleri mantık ve matematiğe ait yargılarının daha az emin olduklarını

düşündükleri diğer bilimlere ait yargılar tarafından gerekçelendirilemeyeceğini kabul etmiş olmaları yüksek bir olasılıktır. Çağdaş yaklaşımlar arasında, mantık ve matematiğe ait yargıların diğer yargılarla birbirlerini belirli bir bağdaşım içinde karşılıklı olarak desteklediği ve etkilediği bir model üzerinden sorunu ele alan tek yaklaşım olan doğalcı yaklaşım, aynı zamanda *a priori* gerekçeliliği bütünüyle reddeden de tek yaklaşımdır. Bilgiyi bir ağ veya güç alanı modeli üzerinden ele alan bu yaklaşıma göre, mantık ve matematiğe ait yargılar her ne kadar merkezi olsa da temel değildir ve temel olmadıkları için gerekçeliliklerine katkıda buldukları merkezden uzak fakat empirik deneyime daha yakın cümleler tarafından gerekçelendirilebilirler. Sonuç olarak çağdaş düşüncede hala etkisini gösteren temelci yaklaşım ile mantık ve matematiğe ait yargıları *a priori* gerekçeli kabul etme eğilimi arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır.

Diğer taraftan, konuya dair çağdaş yaklaşımların geliştirilmesinde ve birbirlerinden farklılaşmasında, bu yaklaşımlara mensup düşünürlerin bireysel entelektüel gelişimindeki, uzmanlık alanlarındaki, felsefi amaçlarındaki veya bilginin yapısına dair yaklaşımlarındaki farklılıklardan çok daha etkili olan bir unsur daha bulunup, söz konusu yaklaşımlar arasındaki tartışmaların en fazla bu unsur etrafında düğümlenmiş olduğu görünmektedir. Bu unsur ise mantığa ve matematiğe ait yargıların zorunlu yargılar olduğu veya yasallık taşıdığı varsayımdır. Öyle ki bu çalışmada ele alınan söz konusu üç yaklaşıma mensup düşünürlerin görüşleri, en temelde bu alanlara ait yargıların zorunluluğunu/yasallığını kabul veya reddetmelerine göre veya kabul ediyorlarsa bu zorunluluğu/yasallığı açıklama biçimlerine göre birbirilerinden farklılaşmaktadır. Örneğin Frege'nin Kant'ın yaklaşımına karşı çıkmasının temel nedeni, aritmetik yargılarının zorunluluğunu/yasallığını Kant'ın yaklaşımının açıklayamadığını düşünmesidir. Çünkü Frege'ye göre aritmetiğe ait yargılar, bu yargıları dayandırdığı “mantık yasaları” dahil olmak üzere, insan psikolojisinin/bilişinin şu veya bu şekilde kuruluşundan bağımsız şekilde zorunluluk taşır. Wittgenstein, mantıksal olgular ve erken evrenselci döneminde Carnap'ın analitikliğe başvurması ve mantık ile matematiğe ait doğruları dilsel doğrular olarak görmesi, söz konusu yargılarda olduğunu düşündükleri zorunluluğu/yasallığı metafiziğe kapı aralamadan açıklama çabalarını gösterir. İlimli rasyonalistlerden Bonjour ve Bealer'a göre ise *a priori* görülerin epistemolojik rol oynadığı alan zorunlu yargıların alanıdır. Yine Bonjour, temel tezlerinden biri olan *a priori* görülerin bir üst gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadığı tezini, bu yargıların zorunluluğuna bağlar. Böylece aslında bütün bu düşünürler, mantık ve matematiğe ait yargıların, deneyimin sağlayabileceği herhangi bir delille gerekçelendirilemeyecek bir zorunluluk veya yasallık taşıdığını ve bu yargıları gerekçelendirebilme sorununun, onların doğruluğuna olan

kanaatlerimizi/inançlarımızı bu yasallığı da açıklayacak şekilde sağlam temellere oturtmak olduğunu baştan varsayarak kendi yaklaşımlarını geliştirmiştir. Bu çalışmada ele alınan bu üç gelenek içerisinde söz konusu bu çerçeveye ciddi şekilde karşı çıkarak bir epistemoloji geliştirmeye çalışan yalnızca iki düşünürden söz edilebilir. Bunlardan birincisi hoşgörücü/toleransçı geç dönemdeki Carnap ve diğeri ise bilgimizi açıklamak için Neurath'ın gemisi metaforuna başvurarak hem temelciliği hem de metafiziksel zorunluluğu reddeden Quine'dır.

Bütün bunların sonucu olarak, Descartes'ın, Leibniz'in, Kant'ın döneminde, yani modern felsefede mantıksal ve matematiksel doğrulara olan güvenimizin kaynağının *a priori* olup olmadığı sorununa dair tartışmalar nasıl en temelde bu yargılara atfedilen kiplik statüsü konusunda düğümlendiyse Frege'yle başlayan çağdaş felsefi diyalektikte de tartışmalar, ne yazık ki en temelde aynı konu etrafında düğümlenmiş görünmektedir.

Diğer taraftan çağdaş felsefi diyalektiğin soruyu ele alma biçiminin söz konusu alanlardaki fiili pratiği ve soruna dair asıl konuları ne kadar yansıttığı tartışmalıdır. Filozoflar her ne kadar matematiğe ait yargıların duyu deneyiminin sağlayabileceği herhangi bir delille gerekçelendirilemeyecek bir zorunluluk veya yasallık taşıdığını düşünürse düşünsün, matematiğin *saf* olmaktan çok *uygulamalı* olduğu, en azından ondan bunun beklendiği dönemler de olmuştur. Örneğin ünlü matematik tarihçisi Morris Kline'a göre, Antik Grekler, özellikle Pisagor'dan sonraki filozofların neredeyse tamamı, evrenin matematiksel bir tasarıma sahip olduğunu düşünmüştür (1972a: 153; 1985: 43) ve Ortaçağ'a gelindiğinde ise bu düşünce tanrının evreni matematiksel bir tasarımla yarattığı fikrine evrilmiştir (1972a: 218-219; 1985: 44-45). Öyle ki Kline'a göre “[e]sasta on altıncı, on yedinci ve çoğu on sekizinci yüzyıl matematikçisinin çalışması (...) dini bir soruşturmadır” ve bu matematikçiler evrendeki matematiği ortaya çıkararak tanrının iradesini ve onun evrenini anlamaya çalışmıştır (1985: 45). Benzeri bir çerçeveye Penelope Maddy, gerek Kline'ın ve gerek kendisinin çeşitli bilim tarihi araştırmalarına dayanarak modern bilimin doğuş döneminde yaşamış çeşitli bilim adamları ve matematikçiler hakkında şunu ileri sürmüştür:

“(...) Euler, yay titreşiminin başlangıç koşullarını temsil etme ihtiyacından dolayı fonksiyonlarının alanlarını genişletme ihtiyacı duymuştur. Gauss, Öklid dışı geometrileri, uzayın gerçek geometrisi dışında bir konuyla ilgilenmeden araştırmıştır. Fourier, trigonometrik açılımlarını ısı akışıyla ilgili sorunların üstesinden gelmek için geliştirmiştir. Kısaca matematiğin gelişimine doğa biliminin ihtiyaçları kılavuzluk etmiş, matematik kuramları fizikteki etkinliklerine göre seçilmiştir (Maddy, 1997: 209-210).

Böylece sonuç olarak sözü edilen araştırmacılar bu tespitlerinde haklılarsa filozofların spekülasyonları ne olursa olsun, fiili pratikte “matematik kuramlarının fizikteki etkinliklerine göre

seçildiği”, böylece bu kuramlar için empirik gerekçelendirmelerin peşine düşüldüğü dönemler de olmuştur. Dolayısıyla matematik alanındaki fiili pratik temel alınırca ne bu yargıları zorunluluk/yasallık taşıyan yargılar olarak kabul etmek bu yargıları *a priori* gerekçeli kabul etmek için tek başına iyi bir nedendir ne de bu yargıların zorunluluğunu/yasallığını reddetmek bu yargıları empirik gerekçeli kabul etmek için tek başına iyi bir nedendir. Bu nedenle matematiğe ait yargıların epistemik gerekçeliliklerinin kaynağının *a priori* olup olmadığına dair sorunun kaynağını, bu yargılara atfedilen kiplik statüsünde değil, başka bir yerde aramak gerekmektedir.

Esasta matematiğe ait yargıların epistemik gerekçesinin *a priori* olup olmamasıyla ilgili çağdaş ve asıl sorun, bu çalışmanın giriş bölümünde de belirtildiği gibi, matematiğin özellikle on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak doğa bilimlerinden tek taraflı şekilde boşanması sonucu evrene dair doğruluklar sağlayan bir bilim olarak kavranışının tek edilmesi ve *saf matematik* haline dönüşmeye başlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Matematiğin uygulamalı matematikten saf matematiğe doğru söz konusu dönüşümüne dair en iyi analizlerinden birini yine tarihçi Morris Kline (1972b: 1028-1039)’da vermiştir. Kline’a göre bu süreç, en ciddi anlamda on dokuzuncu yüzyılda negatif sayılar ve karmaşık sayılar gibi fiziksel dünya ile ilişkisi düşük ve Cantor’un sonluötesi sayıları gibi fiziksel anlamı olmayan matematiksel nesnelere tanıtılmaya başlamasıyla başlamış, Öklid-dışı geometrilere ve üçten fazla boyutlu uzayları konu eden geometrilere ilginin artmasıyla devam etmiş, en sonunda fiziksel dünyayla bağlantısı olduğu düşünülen matematiksel kavramların dahi, aksiyomatik yöntemin yükselişiyle fiziksel anlamları bir kenara bırakılarak keyfi şekilde yeniden tanımlanmasıyla hız kazanmıştır. Böylece:

“19. yüzyılın sonuna doğru matematiğin aksiyomlarının keyfi olduğu görüşü yaygınlaştı. Aksiyomlar yalnızca sonuçlar türetmenin temeli haline gelecekti. Aksiyomlar artık içerdikleri kavramlar hakkındaki doğrular olmadığından dolayı, artık bu kavramların fiziksel anlamlarının bir önemi kalmamıştı. (...) Böylece kavramlar dahi fiziksel dünyadan ayrılmıştır. 1900 yılı civarında matematik gerçeklikten kopmuştur; açık ve geri dönülemez şekilde doğa hakkında doğruluk iddiasını kaybetmiş ve anlamsız şeyler hakkında rastgele aksiyomların zorunlu sonuçlarının takibine dönüşmüştür” (Kline, 1972b: 1035). (...) “Matematiğin doğa hakkında doğruluklar olduğu şeklindeki iki bin yıllık kanaat yok olmuştur. (...) Matematiğin doğanın çalışılmasıyla doğrudan veya nihai olarak herhangi bir ilgi taşımayan keyfi yapılarla uğraşması gerektiği şeklindeki görüşün aşamalı yükselişi ve kabul edilişi, bugün saf ve uygulamalı matematik olarak bilinen bölünmeye yol açmıştır” (Kline, 1972b: 1036).

İşte gerek çağdaş düşüncede ortaya çıkan büyük matematik felsefesi literatürüne yol açan ve gerekse matematiğe ait yargıların epistemik gerekçeliliklerinin kaynağı sorununu yeniden gündeme getiren kaynak, bu yargılara atfedilen kiplik statüsü değil, aslen söz konusu bölünmenin

beraberinde getirdiği şartlardır. Matematik ya *saflaşma* eğilimini sürdürecektir ya da temel kuramlarını doğa bilimlerinin ihtiyaçlarına göre belirlenmesinin beklendiği eski uygulamalı dönemine dönecektir. Matematiğin epistemik gerekçeliliğinin kaynağının *a priori* olup olmadığına ilişkin çağdaş ve asıl sorun, esasta bu dönüşümün yönünü belirleme sorunudur.

Çağdaş felsefi diyalektikte gelenek oluşturabilmiş üç yaklaşımın çözümü bu temel ve fiili sorun etrafında yeniden incelendiğinde analitik yaklaşımın çağdaş soruna dair asıl çözümü, en azından bu yaklaşımın kanımızca en olgunlaşmış halini sunan Rudolf Carnap'ın eliyle, saf matematik ile uygulamalı matematik arasında uygulamalı matematiğe, böylece deneyimci felsefeye yakın bir orta yol bulmaya çalışmaktır: Mantıkçılar ve matematikçiler, hoşgörü/tolerans ilkesi temelinde, birer saf mantıkçı ve saf matematikçi gibi, gerçekliğe dair doğruluk iddiasından vazgeçerek ve hiçbir kısıtlama olmadan serbest, keyfi ve sınırsız şekilde, farklı mantık ve matematik kalkülüsleri oluşturabilmeli, onlar üzerinde meta-mantıksal ve meta-matematiksel olarak çalışabilmeli ve birbirleri açısından *teknik* üstünlüklerini değerlendirebilmelidir. Bu çözüme göre bu kalkülüslerin kaderini, empirik değil ancak teknik beklentileri karşılayıp karşılayamadıklarına göre uygulamalı matematik zaten belirleyecektir.

İlimli rasyonalizmin bu temel sorun çerçevesinde sunduğu asıl çözüm, en azından Bealer ve Peacocke'ın eliyle, söz konusu alanlardaki saf mantık ve saf matematik eğilimini sürdürmek ancak bunu yaparken doğruluk ve gerçeklik iddiasından da vazgeçmemektir. Bu çözüme göre mantıkçı ve matematikçi, neyin doğru mantık olduğunun veya neyin doğru matematik olduğunun kararını yalnızca mantık ve matematik içi hassasiyetlere dayanarak veya sezgiye başvurarak verebilir ve gelecekte mevcut matematiksel aksiyomlardan bağımsız yeni aksiyomlara matematiksel kavramlar üzerine düşünerek ulaşabilir. Uygulamalı matematiğin saf matematik üzerinde herhangi bir hükmü bulunmamaktadır veya en azından saf matematik üzerinde otorite değildir. Ancak bu yaklaşıma ilişkin temel sıkıntı, bir yandan saf matematik içinde kalıp, diğer yandan gerçeklik iddiasında bulunmaya nasıl devam edilebileceğidir.

Doğalcı/natüralist yaklaşımın, en azından Quine'in eliyle çözümü ise matematiğin modern gelişimini tersine çevirmek, yani mevcut *saflaşma* eğilimini tamamen durdurmak, gerçekliğe ilişkin doğruluk iddiasını sürdürmek, matematiği neyin iyi bir matematik kuramı olduğunun kararının doğa bilimlerinin ihtiyaçlarına göre belirlendiği bir uygulamalı alan haline geri getirmektir. Yaklaşım aynı çözümü mantık alanına da uygulamakta ve mantığın da en azından ilkece uygulamalı bir alan haline gelmesini teklif etmektedir. Ancak bu yaklaşımla ilgili temel

sıkıntı, matematiğin çeşitli alanlarındaki metodoloji ve mevcut *saflaşma* eğilimi düşünüldüğünde bu teklifin elbette bazı düşünürlerce gerçekçi görünmemesidir.

Soruna dair çağdaş felsefi tartışmalarda bir şekilde gelenek oluşturmayı başarabilmiş çözümler şimdilik bu şekildedir. Gelecekte gerek mantık çevrelerinin, gerek matematik çevrelerinin hangi yönde ilerleyeceğini kestirebilmek elbette güç bir iş. Ancak bu çalışma sonucunda oluşan temel temenni, söz konusu bu alanlardaki gerekçelendirmenin *a priori* olup olmadığına dair gelecekteki normatif tartışmaların, çağdaş ve asıl soruna odaklanarak, yani saf veya uygulamalı eğilimlerinin neyi kazandırıp neyi kaybettireceğini konu eden argümanlar geliştirerek gerçekleştirilmesi ve bunun mantık, matematik, bilgi felsefelerinde oluşan büyük literatürün mümkün olduğunca bütünlüklü şekilde göz önünde bulundurularak yapılabilmesidir.

KAYNAKÇA

- Alston, W. P. (2005). *Beyond "Justification" – Dimensions of Epistemic Evaluation*. Cornell University Press, Ithaca ve Londra.
- Aristoteles (1993). *Posterior Analytics*. (İng. Çev. J. Barnes), Oxford University Press, Oxford.
- Aslan, H. (2004). "Bilimin Birliği Tezi". *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 2, s. 528-530. Etik Yayınları, İstanbul.
- Aslan, H. (2006a). "Doğrulanabilirlik İlkesi". *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, s. 657-666. Babil Yayınları, Ankara.
- Aslan, H. (2006b). "Duhem-Quine Tezi". *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, s.725-755. Babil Yayıncılık, Ankara.
- Aslan, H. (2009). "Fizikalizm". *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, s. 605-607. Babil Yayıncılık, Ankara.
- Audi, R. (2011). *Epistemology – A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge (3. baskı)*. Routledge, New York ve Londra.
- Bealer, G. (1981). "Foundations Without Sets". *American Philosophical Quarterly*, 18(4): 347-353.
- Bealer, G. (1983). "The Completeness in the Theory of Properties, Relations and Propositions". *The Journal of Symbolic Logic*, 48(2): 415-426.
- Bealer, G. (1987). "The Philosophical Limits of Scientific Essentialism". *Philosophical Perspectives*, 1: 289-365.
- Bealer, G. ve Strawson, P. F. (1992). "The Incoherence of Empiricism". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 66: 99-143.
- Bealer, G. (1996a). "A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 81(2-3): 121-142.
- Bealer, G. (1996b). "On the Possibility of Philosophical Knowledge". *Noûs*, 30 Supplement: *Philosophical Perspectives*, 10: 1-34.
- Bealer, G. (2000). "A Theory of the A Priori". *Pacific Philosophical Quarterly*, 81: 1-30.
- Beth, E. W. (1963). "Carnap's Views on the Advantages of Constructed Systems Over Natural Languages in the Philosophy of Science". P, A, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court Publishing, La Salle, Illinois, s. 469-502.

- Black, O. (1988). "Infinite Regresses of Justification". *International Philosophical Quarterly*, 28(4): 421-437.
- Boghossian, P. (2001). "Inference and Insight". *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(3): 633-640.
- Boghossian, P. (2008). "Blind Reasoning". *Content and Justification – Philosophical Papers*. Oxford University Press, Oxford.
- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press, Cambridge.
- Bonjour, L. (1998). *In Defence of Pure Reason – A Rationalist Account of a Priori Justification*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bonjour, L. (2001). "Replies". *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(3): 673-698.
- Bonjour, L. (2005a). "In Defence of the a Priori". M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 98-105.
- Bonjour, L. (2005b). "Last Rejoinder". M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 120-121.
- Bonjour, L. (2005c). "Reply to Dewitt". M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 115-118.
- Bonjour, L. (2010a). "Externalism / Internalism". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 364-368.
- Bonjour, L. (2010b). "Recent Work on the Internalism-Externalism Controversy". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 33-43.
- Bowers, A. ve Kalton, N. (2014). *An Introductory Course on Functional Anaysis*. Springer. New York
- Bueno, O. (2010). "Philosophy of Mathematics". F, Alhoff (Ed.). *Philosophies of Sciences – A Guide*. Wiley-Blackwell, s. 68-91.
- Carnap, R. (1936). "Testability and Meaning". *Philosophy of Science*, 3(4): 419-471.
- Carnap, R. (1939). "Foundations of Logic and Mathematics". *International Encyclopedia of Unified Science*, 1(3): 1-71. The University of Chicago Press, Chicago.
- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity – A Study in Semantics and Modal Logic*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Carnap, R. (1953). "Formal and Factual Science". H, Feigl ve M, Brodbeck (Ed.). *Readings in the Philosophy of Science*. Appleton-Century-Crofts, New York, s. 123-128.

- Carnap, R. (1963a). "Intellectual Autobiography". P, A, Schilpp (Ed.). P, A, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court Publishing, La Salle, Illinois, s. 3-86.
- Carnap, R. (1963b). "Replies and Systematic Expositions". P, A, Schilpp (Ed.). P, A, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court Publishing, La Salle, Illinois, s. 859-1013.
- Carnap, R. (1966). "Rejection of Metaphysics". M, Weitz (Ed.). *20th-Century Philosophy: The Analytic Tradition*. The Free Press, New York, s. 206-219.
- Carnap, R. (2001). *The Logical Syntax of Language*. Routledge, Londra.
- Carroll, L. (1895). "What the Tortoise Said to Achilles". *Mind*, 4(14): 278-280.
- Casullo, A. (2010). "A Priori Knowledge". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 43-53.
- Cleve, J. V. (2010). "Kant, Immanuel (1724-1804)". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 472-476.
- Cook, R. T. (2009a). "Cantor's Theorem". *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Cook, R. T. (2009b). "Continuum Hypothesis". *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Davidson, D. (2013). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". S, Bernecker ve F, Dretske (Ed.). *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford University Press, Oxford, s. 413-428.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objectives and Replies*. (İng. Çev. John Cottingham), Cambridge University Press, Cambridge.
- Devitt, M. (1998). "Naturalism and the A priori". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 92(1-2): 45-65.
- Devitt, M. (2005). "There Is No A Priori". M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 105-115.
- Devitt, M. (2011). "No Place for A Priori". M, J, Schaffer ve M, L, Veber (Ed.). *What Place for the A priori?*. Open Court Publishing, Chicago, s. 9-32.
- Empiricus, S. (2000). *Outlines of Scepticism*. J. Annas ve J. Barnes (Ed.). Cambridge University Press, Cambridge.
- Feferman, S. (2007). "Gödel, Nagel, Minds and Machines".
<https://math.stanford.edu/~feferman/papers/godelnagel.pdf>. (erişim tarihi: 05.02.2015).

- Fernandez, M. A. (2006). "Troubles with Peacocke's Rationalism. A Critical Study of *the Realm of the Reason*". *Crítica Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 38(112): 81-103.
- Ferreiros, J. (2001). "The Road to Modern Logic – An Interpretation". *The Bulletin of Symbolic Logic*, 7(4): 441-484.
- Frege, G. (2007). *Aritmetiğin Temelleri*. (Çev. B. Gözkan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Fumerton, R. (2006). *Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Fumerton, R. (2010). "Foundationalist Theories of Epistemic Justification". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/justep-foundational/>. (erişim tarihi: 03.03.2014).
- Gensler, H. J. (2010). *Introduction to Logic (2 Baskı)*. Routledge, New York.
- Goldman, A. I. (1967). "A Causal Theory of Knowing". *The Journal of Philosophy*, 64(12): 357-372.
- Goldman, A. I. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge". *The Journal of Philosophy*, 73(20): 91-771.
- Goldman, A. I. (1979). "What Is Justified Belief?". G, Pappas (Ed.). *Justification and Knowledge*. Reidel, Dordrecht, s. 1-25.
- Gorini, C. A. (2003). "Absolute Geometry". *The Facts On File Geometry Handbook*. Facts on File Inc., New York, s. 2.
- Gödel, K. (1995a). "Is Mathematics Syntax of Language?". S, Feferman (Ed.). *Kurt Gödel – Collected Works*. Oxford University Press, New York, s. 334-355.
- Gödel, K. (1995b). "What is Cantor's Continuum Problem?". S, Feferman (Ed.). *Kurt Gödel – Collected Works*. Oxford University Press, New York, s. 176-189.
- Gödel, K. (2010). *Principia Mathematica ve İlişkili Dizgelerin Biçimsel Olarak Kararlaştırılamayan Önergeleri Üzerine – I*. (Çev. Ö. Ekin). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Grice, H. P. ve Strawson, P. F. (2001). "In Defence of a Dogma". A, P, Martinich ve D, Sosa (Ed.). *Analytic Philosophy: An Anthology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 463-472.
- Gutting, G. (2009). *What Philosophers Know – Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.

- Hasan, O. ve Tahar, S. (2015). *Formalized Probability Theory and Applications Using Theorem Proving*. Information Science Reference, Hershey.
- Heil, J. F. (1999). "Doxastic". R, Audi (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy 2. baskı*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 243.
- Hilbert, D. (1999). *Foundations of Geometry 2. baskı*. (Çev. L. Unger), Open Court Publishing, La Salle-Illinois.
- Hofstadter, D. R. (1999). *Gödel Escher Bach – An Eternal Golden Braid*. Basic Books Inc, New York.
- Hookway, C. (2010a). "Holism". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 420.
- Hookway, C. (2010b). "First Philosophy". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 380.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. P, Millican (Ed.). Oxford University Press, Oxford.
- Isaacson, D. (2004). "Quine and Logical Positivism". R. Gibson (Ed.), *Cambridge Companion to Quine*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 214–269.
- Juhl, C. ve Loomis, E. (2010). *Analityc*. Routledge, Londra ve New York.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (İng. Çev. P. Guyer ve A. Wood), Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (2002). "Prologomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science". (Çev. G. Hetfield), *Immanuel Kant: Theoretical Philosophy After 1781*. H, Allison ve P, Heath (Ed.). Cambridge University Press, Cambridge.
- Kim, J. (1988). "What is "Naturalized Epistemology?"". *Philosophical Perspectives*, 2: 381-405.
- Klein, P. D. (1999). "Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons". *Philosophical Perspectives*, 13(13): 297-325.
- Klein, P.D. (2005). "Infinitism Is the Solution to the Regress Problem". M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell Publishing, Oxford, s. 131-140.
- Kline, M. (1972a). *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times – Vol.1*. Oxford University Press, Oxford ve New York.
- Kline, M. (1972b). *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times – Vol.3*. Oxford University Press, Oxford ve New York.

- Kline, M. (1985). *Mathematics and the Search for Knowledge*. Oxford University Press, New York.
- Kornblith, H. (2010). "Naturalized Epistemology". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s. 543-546.
- Lapointe, S. (2011). *Bolzano's Theoretical Philosophy – An Introduction*. Palgrave Macmillan, New York.
- Leibniz, G. W. (2015). *New Essays Concerning Humand Understanding*. J, Bennett (Ed.). <http://www.earlymoderntexts.com/authors/leibniz>. (erişim tarihi: 06.08.2015).
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to Theory of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lewis, C. I. (1918). *A Survey of Symbolic Logic*. University of California Press, Berkeley.
- Lewis, C. I. ve Langford, C. H. (1959). *Symbolic Logic*. Dover Publications, London.
- Locke, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University, Pennsylvania.
- Lukasiewicz, J. (1970). "Logistic and Philosophy". L, Borkowski (Ed.). *Selected Works*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam ve Londra, s. 218-235.
- Maddy, P. (1992). "Indispensability and Practise". *The journal of Philosophy*, 89(6): 275-289
- Maddy, P. (1997). *Naturalism in Mathematics*. Clarendon Press, Oxford.
- Maddy, P. (2007). *Second Philosophy: A Naturalistic Method*. Oxford University Press. Oxford.
- Marcus, R. (2015). "The Indispensability Argument in Philosophy of Mathematics". *The University of Tennessee at Martin: Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/indimath/>. (erişim tarihi: 05.07.2016).
- McElroy, T. (2005). *A to Z of Mathematicians*. Facts on File Inc, New York.
- Moreland, J. P. ve Craig, W. L. (2003). *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press, Downers Groove, IL.
- Murphy, P. (2014). "Coherentism in Epistemology". *The University of Tennessee at Martin: Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/coherent/>. (erişim tarihi: 02.04.2014)
- Newman, L. (2016). "Descartes' Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-epistemology/>. (erişim tarihi: 05.10.2016).

- Oakley, I. T. (1976). "An Argument for Scepticism Concerning Justified Beliefs". *American Philosophical Quarterly*, 13(3): 221–228.
- Öztürk, A. B. (2011). *Kurt Gödel'in Eksiklik Teoremleri ve Platonculuğu Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Öztürk, F. S. M. (2011). "Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü". N, Mehdiyev (Ed.). *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İnsan Yayınları, İstanbul, s. 227-252.
- Parsons, C. (1979-1980). "Mathematical Intuition". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80: 145-168.
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. The MIT Press, Cambridge.
- Peacocke, C. (1993). "How are A Priori Truths Possible?". *European Journal of Philosophy*, 1(2): 175-199.
- Peacocke, C. (2004). *The Realm Of Reason*. Oxford University Press, Oxford.
- Peacocke, C. (2005). "The A Priori". F, Jackson ve M, Smith (Ed.). *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, s.
- Penrose, R. (1991). *The Emperor's New Mind – Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics*. Penguin Books, New York.
- Popkin, R. H. (1999). "Sceptical Crisis". R, H, Popkin (Ed.). *The Columbia History of Western Philosophy*. Columbia University Press, New York, s. 329-336.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, Londra ve New York.
- Post, J. F. (2010). "Infinite Regress Argument". J, Dancy, M, Steup ve E, Sosa (Ed.). *A Companion to Epistemology (2. baskı)*. Wiley-Blackwell, s.
- Putnam, H. (1990) "The Greatest Logical Positivist". J. Conant (Ed.). *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 268-277.
- Quine, W. V. O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review*, 60(1): 20-43.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1963). "Carnap and Logical Truth". P, A, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Open Court Publishing, La Salle, Illinois, s. 385-406.
- Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology Naturalized". *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York.
- Quine, W. V. O. (1973). *The Roots of Reference*. Open Court Publishing, La Salle.

- Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1986a). "Reply to White". L, Hahn ve P, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of W.V. Quine*. Open Court, La Salle, ss. 663-665.
- Quine, W. V. O. (1986b). *Philosophy of Logic (2. baskı)*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1987). *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1991). "Two Dogmas in Retrospect". *Canadian Journal of Philosophy*, 21(3): 265-274.
- Quine, W. V. O. (1992). *Pursuit of Truth*, 2. baskı. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1995). *From Stimulus to Science*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. O. (1998). "Reply to Morton White". L, E, Hahn ve P, A, Schilpp (Ed.). *The Philosophy of W. V. Quine*, 2. baskı. Open Court Publishing, Chicago.
- Quine, W. V. O. (2008). "The Nature of Natural Knowledge". D, Føllesdal ve D, B, Quine (Ed.). *Confessions of a Confirmed Extensionalist: And Other Essays*. Harvard University Press, Cambridge, s. 257-270.
- Quine, W. V. O. ve Ullian, J. S. (1978). *The Web of Belief (2. baskı)*. Mc-Graw Hill, Inc., New York.
- Quine, W. V. O. ve Carnap, R. (1990). *Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work*. University of California Press, Berkeley, CA.
- Rescher, N. (2003). *Epistemology – An Introduction to Theory Of Knowledge*. State University of New York Press, Albany.
- Restall, G. (2001). "Carnap's Tolerance, Language Change and Logical Pluralism", <http://consequently.org/papers/carnap.pdf>. (erişim tarihi: 03.01.2015)
- Sayward, C. (1999). "Conventionalism". R, Audi (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. baskı. Cambridge University Press, Cambridge, s. 184-185.
- Shapiro, S. (1991). *Foundations Without Foundationalism: A Case for Second-order Logic*. Oxford University Press, Oxford.
- Sober, E. (1993). "Mathematics and Indispensability". *The Philosophical Review*, 102(1): 35-57.
- Unger, P. (2010). "A Defence of Scepticism". S, Bernecker ve F, Dretske (Ed.). *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford University Press, Oxford, s. 324-338.
- Vallée, R. (2006). "Holism, Semantic and Epistemic". K, Brown (Ed.). *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*. Elsevier, Amsterdam, s. 295-297.

- White, M. (1986). "Normative Ethics, Normative Epistemology and Quine's Holism". L. Hahn ve P. Schilpp (Ed.). *The Philosophy of W.V. Quine*. Open Court, La Salle, ss. 649-662.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (çev. O. Aruoba). Metis Yayınları, İstanbul.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*. (İng. çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve J. Schulte), 4. baskı. Wiley-Blackwell.
- Zach, R. (2007). "Hilberts Program Then and Now". D. Jacquette (Ed.). *Philosophy of Logic*. Elsevier, Amsterdam, s. 411-447.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI : Ali Bilge ÖZTÜRK

Doğum Yeri - Tarihi : Tonya - 1986

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Denizli Anadolu Lisesi

Lisans Diploması : Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü, Adana, 2009

Yüksek Lisans Diploması : Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Sistemik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı, Denizli, 2011

Tez Konusu : Kurt Gödel'in Eksiklik Teoremleri ve Platonculuğu Üzerine Felsefi
Bir İnceleme

Doktora Diploması : Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2017

Tez Konusu : Çağdaş Mantık, Matematik ve Bilgi Felsefelerinde
A Priori Gerekçelendirme Sorunu

Yabancı Dil : İngilizce

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Araştırma Görevlisi, Akdeniz Üniversitesi, 2011-2017

E-Posta : alibilgeozturk@akdeniz.edu.tr