John COTTINGHAM

Akılcılık



DORUK

AKILCILIK

©DORUK YAYIMCILIK, 2003 - İSTANBUL

Tüm Hakları Saklıdır.

Yazan:
John COTTINGHAM
Çeviren:
Bülent GÖZKÂN
Yayına Hazırlayan:
Selma KOÇAK
ISBN:
975-6557-80-X
Basım Yeri:
Ege Matbaacılık, Ankara, 2003
Dizgi:
Doruk Yayıncılık
Kapak Tasarım:
Doruk Yayıncılık

DORUK

İMÇ. Blokları 6. Blok 6103 Unkapanı Eminönü / İSTANBUL
Tel & Fax: (0.212) 528 11 06 - (0.212) 528 05 43
Mithatpaşa Caddesi 24/A Kızılay - ANKARA
Tel & Fax : (0.312) 433 50 18 - 430 66 24
e-posta: dorukyayimcilik@mynet.com

John COTTINGHAM

AKILCILIK

Çeviren
Bülent GÖZKÂN



DORUK

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

I. Terimler ve Yöntemler 9

Akılcılık ve Tanıtanımazlık; Akılcılık ve Akıl; "Akılcılığın" İki Anlamı; Teknik Anlamı İçinde Akılcılık; Akılcılığa Karşı Önyargı; Bir "Kavramlar Tutamı" Olarak Akılcılık; Diyalog Olarak Felsefe.

II. Akılcılığın Klasik Ardalanı 21

Platon'da Bilgi ve İnanç; Biçimler: Değişmeyen Gerçeklik ve Saf Kavrama Yetisi; Platon'un a Prioriciliği; Platoncu Bilgi Anlayışının Sorunları; (i) Yanılmazlık ve Zorunluluk; (ii) Matematiğin Konumu; Platon ve Doğuştan Bilgi Öğretisi; Aristoteles'in Platon Eleştirisi; Aristoteles'in Kanıtlamalı Bilgiyi Açıklayışı; Aristoteles'in Yakın Zamanlarda Yeniden Yorumlanışı; Platon ve Aristoteles'te Akılcılık ve Ahlâk Felsefesi.

III. Akılcılığın Altın Çağı 45

A. René Descartes (1596-1650) 45

Descartesçı Kuşku ve Çözümlenişi; Descartes'ın Bilgi Anlayışı; Duyuların Yadsınması; Matematiğin Rolü; Descartes'ın Akılcılığı İle İlgili Sorunlar; (i) Descartesçı Döngü; (ii) Duyuların Sınırlılığı; Matematik ve Bilim; Descartes'ın Bilimsel Araştırma Anlayışı.

B. Benedictus De Spinoza (1632-1677) 58

Tümdengelimli Yöntem; Tekçi Töz Kuramı; Tutarlılık Olarak Doğruluk; Tümcü Açıklama Kuramı; Zihin ve Beden; Fizyoloji ve Psikoloji Arasındaki Bağıntı; Spinoza'nın Zorunlulukçuluğu.

C. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) 69

Akıl Doğruları ve Olgu Doğruları; Monadlar; Nedensel Etkileşim; Olumsallık Sorunu ve Yeter Sebep İlkesi; Özgürlük ve Zorunluluk.

IV. Deneyciliğin Karşı Devrimi ve Kantçı Bireşim 81

A. Locke'un Doğuştan Fikirleri Eleştirmesi 81

Evrensel Kabul ve Farkındalık; "Tabula Rasa" Olarak Zihin; Leibniz'in Locke'a Yanıtı.

B. David Hume ve Zorunlu Bağlantı Fikri 88

İdelerin İlişkileri ve Olgu Durumları; Nedensellik; Hume'un Açıklamayla İlgili Sorunlar.

C. Kantçı Bireşim 95

Analitik ve Sentetik; Sentetik a Priori Yargılar; Aklın Sınırları; Deneyim ve "Kavrama Yetisinin Kavramları"; Kant'ta Transendental Çıkarım; Nedensellik.

V. Yirminci Yüzyılda Akılcılık 103

A. Hegel'in Mirası 103

Yirminci Yüzyılda Hegel'e Bakış; Geleneksel Karikatür: "Hoş Kokular Yayan Bir Hayalperest" Olarak Hegel; Hegel'in Tin (Geist) Kavramı; Hegel'de Diyalektik; Duyusal Kesinlik, Algı ve Özbilinç; Hegel ve Akılcılık; Hegel'de Mantık Üzerine Kısa Açıklama.

B. Modern Deneyciliğin Yükselişi ve Çöküşü 114

Akılcılığa Saldırılar; Russell ve Wittgenstein; Mantıkçı Olguculuk ve Metafiziğin Elenmesi; Olguculuğun Ölümü; Olguculuğun Sonraki Dönemi.

C. Akılcılık ve Analitik Felsefe 125

Quine'ın Analitiklik Dogmasına Saldırısı; Kripke ve Özcülüğün Yeniden Canlanışı.

D. Bilgi ve Dil: Doğuştancılığın Yeniden Canlanışı 134

Chomsky'nin Dilin Edinilmesi Kuramı; Chomsky'nin Akılcılığı; Chomsky ve Descartesçı Dilbilim.

E. Ahlâk Felsefesinde Akılcılık 143

On Sekizinci Yüzyıldaki Ardalan; Hume'un Akılcı Ahlâk Felsefesi Eleştirisi; Kant'ın "Koşulsuz Buyruğu"; Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık; (i) Doğalcı Yanılgı ve Olgu-Değer İkilemi; (ii) Varoluşçuluğun Tehdidi; Ahlâk Felsefesinde Akıl.

F. Akılcılık, Deneycilik ve Bilimsel Yöntem 157

Karl Popper ve Yanlışlanabilirlik; Yakın Geçmişte Bilim Felsefesindeki Devrim; Akılcılık ve Görecilik; Göreciliğin Sorunları; Akılcılık İçin Beklentiler.

Kaynakça 171

Önsöz

Bu kitap, felsefi Akılcılığın Platon'dan günümüze eleştirel bir incelemesini yapmayı amaçlamaktadır ve felsefeye özel ilgi gösteren öğrencilere olduğu kadar genel okuyucuya da yöneliktir. Bu tür bir çalışma, bir yandan aşırı basitleştirme yüzünden uzmanları usandırmayacak, öte yandan da genel okuyucuyu gereksiz teknik ayrıntılarla sıkmayacak bir orta yol izlemek durumundadır. Bu iki sakıncadan da kaçınabilmek için, karmaşık uslamlamaları içeren durumlarda yeterince ayrıntıya girmeye çalışırken, aynı zamanda küçük ayrıntıların yorumlarından kaçınmayı ve felsefi terimleri en azda tutmayı denedim.

Ayrıntılı bir biçimde verilmiş "İçindekiler" çizelgesinden de görüleceği gibi, izlenen yol kuşatıcı olmaktan çok seçicidir. Rahatlıkla "Akılcı filozof" olarak sınıflandırılabilecek tüm düşünürleri buraya dahil etmedim, çünkü bu, bitmez tükenmez bir ad ve tarih verme sonucunu doğuracaktı. Bunun yerine merkezdeki kişileri, en yaratıcı ve heyecan verici düşünürleri ele aldım. Bu dar çerçevede bile birçokları zorunlu olarak ihmal edildi, çünkü devlerin fikirleri daha fazla daraltmaya büyük bir güçle karşı koymaktadır -onları dev yapan da budur.

Birçok ders kitabının ve başvuru çalışmasının rahatsız edici bir özelliği, büyük bir düşünüre atfedilen bir savın, filozofun özgün ifadesi mi yoksa başka sözcüklerle bir ifadesi mi ya da yeniden kurma veya yeniden yorumlama mı olduğu konusunda ya çok az bilgi verilmiş ya da hiçbir bilgi verilmemiş olmasıdır. Bu çalışmada, olanaklı olduğu ölçüde özgün yapıtlardan alınan alıntılara ve başvurulara yer vermeyi denedim; böylelikle okuyucu, söz konusu olan başlıca kaynakları saptama olanağını bulacaktır. Dipnotta söz edilen bir yazarın ya da başlığın yanında köşeli ayraç içinde yazılan sayı (örneğin, Aristoteles, "*Nikomakhosa Etik*"[20]), kitabın sonundaki Kaynakça'da anılan sayının karşısında bulunacaktır. Ayrıca Kaynakça'da daha sonraki okumalar için öneriler de yer almaktadır.

Daha önce "*Alman Edebiyatçıları*" dizisi için Leibniz üzerine yazdığım ve üçüncü bölümde yer alan yazıyı yayımlamama izin verdiği için Yayımcı Oswald Wolff'a; ve daha önce "*Philosophy*" dergisinde çıkan "*Yeni Doğalcılık ve Tuzakları*" makalesindeki malzemeyi, Bölüm 5'te kullanmama izin verdiği için "Cambridge University Press"e de teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Prof. Antony Flew'e, Prof. G.H.R. Parkinson'a ve Dr. J.E. Tiles'a çok yararlı eleştirileri ve önerileri için, Joan Morris'e de hızlı ve verimli yazımı için çok teşekkür ederim.

I

TERİMLER ve YÖNTEMLER

Genellikle herhangi bir incelemeye, "terimlerimizi tanımlayarak" başlamamız gerektiği varsayılır. Ancak bu eski önyargının pek üzerinde durmaya değmez. Eğer demokrasinin ne olduğunu bilmek istiyorsak, sözlükteki tanımdan onun "halkın kendini yönetmesi" karşılığını görmenin, anlayışımıza çok bir şey kattığı söylenemez. Bunun için Eski Atina'da *meclis*'in nasıl işlediğinin ayrıntılarına bakmak ya da modern liberal bir devlet yapısında anayasal düzenin ve seçim sisteminin nasıl işlediğine bakmak çok daha iyidir. Aynı şey "Akılcılık"* için de geçerli. Bu karmaşık terimi anlamanın en iyi yolu, işe eli yüzü düzgün tanımlarla başlamak değil, akılcılık geleneğini meydana getiren başlıca düşünürlerin özgül uslamlamalarına ve kuramlarına ayrıntısıyla bakmaktır. Eğer akılcılığın bakış açısını anlamak ve değerlendirmek istiyorsak, tek tek filozofların uslamlamalarını incelemenin yerine koyabileceğimiz başka bir seçenek yoktur. Bununla birlikte, bu incelemeye girişmeden önce, başlangıçtaki bazı belirsizlikleri açık kılmak gerekli olacak.

---

* Türkçedeki felsefe terimlerinin kullanımına hâlâ aşılamamış bir keyfiliğin egemen olması, yazar ve çevirmenleri kişisel tercih sorunuyla karşı karşıya getiriyor. Dolayısıyla ben de kendime göre bir tercih yapmak durumunda kaldım. Kültürümüz içindeki köklü yeri, yaygın kabul görmüş olması ve tarihsel yükü açısından "akıl" sözcüğünü kullanmayı tercih ettim; ve de akıl sözcüğünden türeyen diğer felsefi kavramları: Rationalism = Akılcılık; rationalist = Akılcı; rational = akılsal; rationality = akılsallık. "Argument" karşılığı için ise yaygın kabul görmüş bir teknik felsefe terimi olarak "uslamlama"yı kullandım (ç.n.)

AKILCILIK ve TANRITANIMAZLIK

Önceleri, özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyılda, "Akılcılık" terimi genellikle kilise ve din karşıtı bir bakış açısına sahip serbest düşünürler için kullanılmaktaydı; hatta bu sözcük bir süre özellikle kötüleyici bir güç kazandı (1670'te Sanderson biri hakkında küçümseyici bir şekilde şunları söylüyordu:" Tam bir akılcı, yani açık bir İngilizce'yle söylersek, yeni ortaya çıkan tanrıtanımazlardan biri..").[1] Doğaüstü ile ilgili açıklamalara yer vermeyen bir dünya görüşünü nitelemek üzere "Akılcı" sıfatının kullanılmasına bugün pek rastlanmıyor; "insancı" ya da "maddeci" gibi terimler büyük ölçüde onun yerini almışa benziyor. Ancak eski kullanım yine de yaşamaktadır; yakın zamanda John Stuart Mill üzerine yazılan bir denemede, "Akılcı" ve "Akılcılık" terimleri Mill'in laik ve serbest düşünceli dünya görüşünü nitelendirmek için kullanılmıştır.[2]

Bu kitapta tartışılacak "Akılcılığın", felsefi anlamda "Akılcılık" olduğu ve seküler (laik) anlamdaki "Akılcılık"la bir tutulmaması gerektiği konusunda okuyucu baştan uyarılmalıdır. Bir kere, seküler anlamdaki bir akılcı, teknik anlamda felsefi bir akılcı olmayabilir. J.S. Mill'in durumu tam da buna uygun: Her ne kadar Mill "serbest düşünürlerin aziz başkanı" olsa da, felsefi bakışı teknik anlamda "Akılcılık" değildir (gerçekte, Locke ve Hume'un geleneğindeki "Deneyciliğe" sıkıca bağlıdır ve ileride göreceğimiz gibi deneyciler, felsefi "Akılcılığın" savlarına son derece kuşkuyla yaklaşmışlardır). Öte yandan, felsefi anlamda bir "Akılcı" olmak, hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığını yadsımayı, hatta kuşku duymayı bile gerektirmemektedir. Aksine, ilerideki bölümlerde göreceğimiz gibi, akılcı filozofların en ünlüleri, Tanrı'yı kendi düşünce dizgelerinin tam da merkezine yerleştirmişlerdir.

---

1. Robert Sanderson, *"Usshen's Power Princes"* (1670), *Oxford İngilizce Sözlüğü*'ndeki "Akılcı" maddesinden alınmıştır.
2. Bernard Crick, "John Stuart Mill", Wintle (97) içinde.

AKILCILIK ve AKIL

Eğer Tanrı'yla ilgili soruları bir kenara bırakacak olursak, genel okuyucu için "Akılcılık" sözcüğüyle en açık ve doğrudan bağı sağlayan ve onunla aynı kökten gelen "Akılcı" sıfatıdır. Her iki sözcüğün de üretildiği etimolojik kökü, "Akıl" anlamına gelen Latince "ratio" sözcüğüdür. Dolayısıyla, geniş anlamda, bir "Akılcı" düşünür, insanın akılsal yetilerine özel bir önem veren, akla ve akılsal uslamlamaya (rational argument) özel bir değer ve önem veren kişi olarak kabul edilebilir. Her ne kadar bu genel "Akılcılık" kavramı, hâlâ terimin teknik anlamının dışına çok fazla çıkmıyorsa da, bizi biraz daha ona yaklaştırıyor ve dolayısıyla kısa bir tartışmayı hak ediyor.

Akılsal uslamlamanın değerine ve önemine inanmak, her ciddi zihinsel araştırmanın önkoşuludur. Batı geleneğinde bunun ilk öncüsü, felsefenin kurucu babası olarak görülen Atina'lı Sokrates'tir. Sokrates, yaygın önyargılardan ya da kabul edilmiş kanılardan hoşnut olunmaması gerektiği konusunun sürekli olarak üzerinde durmuştur; yapılması gereken "uslamlamanın bizi nereye götürdüğünü izlemektir". Akıl hem inanç ve kavramlarımızı çözümlemek hem de onları eleştirel irdelemeye tâbi tutmak için kullanılmalıdır: "Sorgulanmamış bir yaşam, yaşanmaya değmez."[3] Bu Sokratesçi slogan yalnızca boş bir böbürlenme değildir; Sokrates eleştirel sorgulamaya ve aklın bağımsız işleyişine bağlılığından vazgeçmek yerine (İÖ 399'da) ölüme gitmeyi yeğlemişti. Daha sonra, İÖ IV. yüzyılda Aristoteles, akılsallığı, insanı tanımlayıcı bir özellik yapan bir insan doğası kuramı ortaya koydu. İnsan, "akılsal bir hayvan"dır. İnsanın yetileri yalnızca (bitkilerle paylaştığı) beslenme yetisi ve (hayvanlarla paylaştığı) hareket etme ve duyusal yetilerle sınırlı değildir, insanın ayrıca akıl yetisi vardır; insan yalnızca beslenen, hareket eden ve çevresinin farkında olmasını sağlayan duyumlara sahip bir varlık değil, aynı zamanda düşünen ve akıl yürüten bir varlıktır. Akıl yürütme yeteneğimiz -fikirlerimizi tutarlı mantıksal bir örgü içinde düzen-

3. Platon, *"Yasalar"* (14) 667a; *Protogoras* (12) 333c; *Sokrates'in Savunması* (15) 38a5.

lememiz- insanın yetileri arasında en ayırt edici ve en önemli olanıdır ve bu, bizi duyulara ve algıya sahip diğer yaratıklardan ayırt eden yetidir. Ve Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'inde, insanın en yüksek mutluluğunun "theoria" olduğunu -akıl yürütmenin saf kuramsal gücünü kullanmak- olduğunu öne sürecek bir noktaya gelmiştir.[4]

Akılsallık ölçütleri -mantıksal kesinlik, tutarlılık, bağdaşım, "uslamlamanın bizi nereye götürdüğünü izlemek" düşüncesine bağlanma- her zaman evrensel bir kabul görmüş değildir. Friedrich Nietzsche'nin felsefesinde, insan doğasındaki "Dionysosçu" yanın sürekli olarak yüceltilmesi söz konusudur; bu "Dionysosçu yan", saf akılcı "Apolloncu yan"ın tam karşısında bulunan ve varlığımızın en karanlıktaki, en duygusal yanıdır. Nietzsche, Sokrates'in décadeansından* son derece sert şekilde söz eder ve bu décadence'ın "mantıksal yetinin olağandışı irileşmesiyle (hipertropi) kendini gösterdiğini" söyler: "Filozoflar Yunan kültürünün "décadent"leridir (gerilemiş, çökmüş kişiler anlamında)...Helen içgüdüsünün temel olgusu yalnızca "Dionysosçu" gizlerde, "Dionysosçu" halin psikolojisinde, "yaşama isteminde" ifadesini bulmaktadır."[5]

Saf akılsallığın değeri hakkındaki kuşkuculuk D.H. Lawrence tarafından coşkuyla desteklenmiştir: "Gerçek bilgi bilinç gövdesinin bütününden ortaya çıkan şeydir; beyninizden ve zihninizden geldiği kadar, karnınızdan ve erkeklik organınızdan da gelir. Zihin yalnızca çözümleme yapar ve akıl yürütür. Zihni ve aklı tüm geri kalanların önüne koyun, tek yapabilecekleri eleştirmektir ki, bu da ölümdür."[6]

Akılsallığa yönelen bu saldırılar, birçok filozof tarafından lanetlenmiştir. Bertrand Russell, Lawrence'ın "gerçek", akılsal olmayan bilgi türü kavramı üzerine yaptığı yorumda (Lawrence'ın başka bir yerde kanla bilmek dediği bilgi türü

---

* "Décadence," gerileme, çökme anlamında Nietzsche'nin kullandığı Fransızca sözcük. (ç.n.)

4. Aristoteles, *"Nikomakhos'a Etik"* (24), Kitap I, Böl. 7 ve Kitap X.

5. Nietzsche (3), s. 475, 559, 561. Nietzsche'nin Dionyssos'u yüceltmesinin ne anlama geldiğiyle ilgili bakınız Kaufmann (4) Böl 4.

6. D.H. Lawrence, *"Lady Chatterley'in Sevgilisi"* (1928), Böl 4.

için), oldukça kuru denebilecek bir gözlem yapıyor: "Açıkçası, bütün bunlar bana bir saçmalık olarak geliyor ve her ne kadar Auschwitz'e götürenin bu olduğunu bilmesem de, bu yaklaşımı şiddetle yadsıyorum."[7] Ancak, Lawrence'ın akla yönelik saldırısı bir yönüyle karışık ve tehlikeli de olsa, tümüyle böyle değildir. Öncelikle Russell'ın tarihsel anlamdaki karalayıcı sözleri haksızdır: Lawrence, Nazilerin yaptıklarından sorumlu tutulamaz (ne de Nietzsche'nin fikirlerini faşizmin doğrulanması olarak öne sürmek haklı bir tutumdur, Nazi propagandasını yürüten bazı kişiler onları bu açıdan yorumlamış olsalar bile). İkinci olarak, Lawrence'ı savunmak amacıyla, insan etkinlikleri içinde ilk başvurunun akılsal ya da zihinsel olmayacağı birçok değerli ve önemli unsur sayılabilir. Resim yapmak, dans etmek ya da yemek yemenin hepsi, çözümselliği ve sıkı sıkıya zihinsel becerileri gerektirmeyen değerli etkinliklere iyi örneklerdir. Zihin, elbette bu etkinliklere dahildir, ancak ona yaptığımız başvuru mantık veya matematikte olduğu gibi değildir; gerçekten de, bu tür etkinlikleri sıkı mantıksal kategorilerle değerlendirmek veya çözümlemek, onların değerlerinin birçoğu karşısında bizi körlüğe sürükleyebilir. Nietzsche'nin ve Lawrence'ın aklın sınırlılığı konusunda ısrar ederken söylemek istedikleri yeterince duyarlı ve tartışmayı gerektirmeyen bir yaklaşım olarak görülebilir. Karışıklığın ortaya çıktığı yer, Lawrence'ın, "kandan" gelen ve "gerçek" bir akılsal olmayan bilgi türünün olduğu savının ciddiye alınmasıyla başlamaktadır. Çünkü bilgi, önerme düzeyindeki bilgi, olana, doğru ve gerçek olana zorunlu olarak bağlanan bilgidir. Ve eğer, yalnızca çok çeşitli ilginç biçimlerde eylemek ya da tepki göstermek, yalnızca resim yapmak ya da dans etmek değil, doğru oldukları varsayılan önermelerde de bulunmak istiyorsak, akılsallığın ölçütleri kaçınılmaz bir biçimde gerekli olmaktadır. Akılsallığı reddetmek, daha yüksek ve daha derin bir doğruluğun geliştirilmesinin yolu değildir ve olamaz; bunun yerine, doğruluk savında bulunma girişiminin tümüyle dışında kalmak demek olacaktır. Eğer bir önesürümün içeriği olacaksa, eğer doğru olabilecek bir şey söyleyecekse, bu durumda man-

7. *The Autobiography of Bertrand Russell* (5) Cilt II, s.22.

tık ve akılsallık yasalarına uygun olmanın dışına çıkamaz. En azından, örneğin bir "*P*" önermesinin içeriği olması için, hem "*P*" hem de "~*P*" önermesini aynı anda öne sürmenin herhangi bir savı ifade etmeyi olanaksız kılacağı sebebiyle, "*P*"nin, karşıtı olan "~*P*" önermesini dışarıda bırakması gerekmektedir. Buradan çıkan sonuç, akılsallığın ölçütlerinin keyfi bir fazlalık, bir lüks değil ya da entellektüellerin sığ bir saplantısı değil, bize herhangi bir şey hakkında söz söylemek isteyenlerin gereğinden kaçamayacakları bir şey olduğudur. Ve bu, ister istemez Nietzsche için olduğu kadar Sokrates için de, D.H. Lawrence için olduğu kadar Bertrand Russell için de geçerlidir.

"AKILCILIĞIN" İKİ ANLAMI

Demek ki, "Akılcılık" kavramının genel ve yaygın anlamı, akılsallığın ölçütlerine bir bağlanmaya işaret ediyor -bu bağlanma, herhangi bir felsefi dizge için ve herhangi bir doğruluk savı için başlıca gerekliliktir. Bu genel anlama göre istisnasız her filozofun akılcı olduğu veya olması gerektiği açık görünüyor. Ancak "Akılcı" teriminin teknik anlamını göz önüne aldığımızda durumun hiç de böyle olmadığını görüyoruz; dolayısıyla terimin genel çağrışımlarından, özgül felsefi anlamına geçtiğimizde aradaki ayrım konusunda büyük özen göstermemiz gerekmektedir. Yani, her ne kadar Aristoteles akla ve akılsallığa büyük önem verse de bu, onu teknik anlamda "Akılcı" filozof yapmamaktadır. Benzer şekilde, on sekizinci yüzyılda, Avrupa'da, Aydınlanma Çağı'nın düşünürleri genellikle "Akılcı" olarak betimlenmişlerdir; bununla söylenilmek istenen, bu düşünürlerin felsefeyi boş inançlar ve dogmalar zincirinden kurtarmak için aklın ve uslamlamanın kullanımına bağlanmış olmalarıdır; ancak terimin bu genel kullanımı kolaylıkla yanılgıya yol açabilir, çünkü Aydınlanma Çağı'nda yalnızca bazı filozoflar teknik anlamda "Akılcı" filozoflar olarak nitelendirilebilirler. Örneğin Leibniz açıkça "Akılcı" kesime dahildir, oysa David Hume kesinlikle bu kesime dahil değildir. Bertrand Russell'ın çalışmaları da "Akılcı" yaftasındaki karışıklığı ortaya koyan başka bir örnektir. Russell'ın, Lawrence'ın akıldışılığına karşı aklı ve uslamlamayı savunması geniş anlamda, onu bir

"Akılcı" saymayı doğal kılmaktadır; oysa Russell'ın özgül felsefi öğretilerinin ve yöntemlerinin çoğu, deneyci geleneğe aittir ve teknik anlamda "Akılcı" bakış açısıyla çoğunlukla bağdaşmaz bir konumdadırlar.

TEKNİK ANLAMI İÇİNDE AKILCILIK

Sınırlı ve teknik anlamı içinde akılcılık, değişmez bir biçimde deneyciliğin karşısındadır ve her ne kadar aşırı derecede basite indirgemeden kaçınmak için bu ayrımın özenle yapılması gerekiyorsa da, bu ayrım akılcılık felsefesiyle ilgili herhangi bir tartışmanın, yararlı ve kaçınılmaz bir başlangıç noktası olmaktadır. Yunanca "empeiria" (deneyim) sözcüğünden gelen deneycilik (empiricism), insan bilgisinin doğası ve kökeni hakkındaki bir savdır; birçok çeşitlemesi ve farklı formülasyonları olmakla birlikte, esas itibariyle tüm insan bilgisinin sonul olarak duyusal deneyimden çıktığı savıdır. Buna karşın akılcılar, bilginin edinilmesinde duyular yerine aklın oynadığı rol üzerinde durmaktadırlar. Bazı akılcılar, duyuları, bilginin temeli konusunda içsel olarak kuşkulu ve güvenilmez bularak mahkum etmekte; bazıları ise duyusal deneylerin insan bilgisinin gelişmesinde bir anlamda zorunlu olduğunu söylerken, yine de duyusal deneylerin kendi başlarına hiçbir zaman yeterli olamayacağını savunmaktadırlar. Tüm akılcı filozoflar, özellikli bir yaklaşımla *a priori* bilginin olanağını göz önüne alırlar. *A priori* bilgi, çoğu zaman deneyden önce edinilen bilgi olarak tanımlanır; ancak "bir önermenin doğruluğu herhangi bir duyusal gözlemden bağımsız olarak ortaya konuyorsa, o önerme *a piori* bilinmektedir" demek daha uygundur. Deneyciler, *a priori* bilinebilecek önermelerin yalnızca bilgi verici olmayan türden önermeler olduğunu, yani "Bekârlar evli değildir" gibi dünya hakkında bilgi vermeyen ve yalnızca söz konusu terimlerin tanımlarına bağlı kalan totolojiler (eşsözler) olduğunu öne sürme eğilimindedirler. Akılcıların görüşü ise, a priori bilginin hiçbir şekilde totolojilerle sınırlandırılamayacağı yönündedir. Tam aksine, akılcılar, gerçeklik hakkında, insan zihninin doğası hakkında ve evrenin doğası ve içerdikleri hakkında, deneyden bağımsız olarak, aklın ışığıyla içerikli ve sağlam doğruluklara ulaşıcağımızı öne sürmektedirler.

AKILCILIĞA KARŞI ÖNYARGI

Akılcılığın, içerikli ve sağlam *a priori* bilgi elde etme yönündeki savları sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacak. Ancak bunlara geçmeden önce, birçok modern okurun, şu ana kadar çizilen tabloyla akılcı girişime karşı kafalarında oluşabilecek bir önyargıya karşı bir şeyler söylememiz yerinde olacak. Sanıyorum, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, belli bir uzmanlığa sahip olmayan ortalama kişiler için, bilinçli olarak ya da bilinçaltından, insan bilgisiyle ilgili olarak çok güçlü bir deneyci yaklaşımın varlığını sürdürdüğünü söylemek uygun olacaktır; bu değerlendirme doğa bilimleri söz konusu olduğunda özellikle doğrudur. Bilim adamının işinin esasen deneyci bir uğraş olduğu büyük ölçüde kabul edilmiştir; bilimsel yöntemler, soyut kuramlaştırmalara karşı olarak gerçek gözlemler ve deneysel çalışmalarla yakın ilişki içindedir ya da öyle olmalıdır. Böylesi bir bilim yöntembilimi kavramına sahip olanlar, akılcı tasarının duyusal deneyden bağımsız saf inceleme anlayışını, çok az pratik değere sahip kendi içine dönük bir oyun olarak değerlendirerek dikkate almama eğilimindedirler. Bu tavır, üç yüz yıldan fazla bir zaman önce başta gelen deneyci Francis Bacon tarafından şöyle ifade edilmişti: "Deneyciler, karıncalar gibidir, bir araya getirirler ve uygulamaya koyarlar; akılcılar ise örümcekler gibidir, örümcek ağını kendi üzerlerinden geçirirler."[8]

Deneycilikle, akılcılık arasındaki bu katı ayrım, yani bir yanda deneysel olarak işleyen sağlam deneyci bilimle ve öte yanda akılcılığın gerçek dışı *a priori* kurguları arasındaki ayrım, bilimin gerçekte nasıl çalıştığının ciddi bir incelemesi yapıldığında varlığını sürdürmeyecektir. Bilim tarihinde ve bilim felsefesinde yakın zamanlarda yapılan çalışmalar, "iyi bilim"le, deneyci gözlem arasında kurulan ve işi basite indirgeyen denkleme sahip çıkmayı son derece zorlaştırmıştır. Beşinci bölümde bu gelişmelerden bazılarını yakından göreceğiz, ancak bu aşamada bilimin deneyci açıklanış biçiminin sorun-

8. "*Cogitata et Visa*"dan (1607) (6)'da s.616. Aslında Bacon bir orta yoldan söz ederek, malzemeyi toplayan, sonra da dönüştüren arıdan söz ederek yapıtını sürdürür.

lardan uzak olmadığını ifade etmek yeterli olacaktır. Konuyu böylesine sıkıştırarak gülünçleştirmek pahasına da olsa, deneyciliğin karşı karşıya olduğu üç güçlük burada şöyle ifade edilebilir: İlki, "gözlenmiş olgulardan" "bilimsel yasalara" giden yol, doğrulama ve kanıtların sağlamlığı açısından dikenli mantıksal sorunlarla kaplıdır; ikinci olarak, "iyi bilim adamı" olarak kabul gören kişilerden çok azı, böyle bir yolu gerçekten izlemiş ya da izlemeye yönelmiştir; ve üçüncü olarak, "deneysel olgular" ve "gözlenmiş veriler" kavramları da ayrı ayrı sorunları olan kavramlardır.[9]

Dolayısıyla, akılcılarla deneyciler arasındaki savaşta, deneycilerin zaferini önceden kabul etmek için ortada neden yoktur. Gerçekte, felsefe tarihi içindeki en büyüleyici yanlar, felsefi tartışmaların kesin şekilde "çözüme" kavuşmaya direndiği durumlardır. Çağımızın felsefi tarihi buna çarpıcı bir örnek oluşturuyor: Deneyci bakışın bilimsel ve felsefi çevrelerde, 1930'larda, 40'larda ve 50'lerde görünüşte sarsılmaz egemenliği şimdi aşınmıştır ve akılcılığın kimi savları daha yakın bir ilgiyle ve yeni bir bakışla değerlendirilmektedir. Yakın zamandaki bu gelişmeler son bölümde tartışılacak. Ama ilk hedef, akılcılığın klasik dönemdeki köklerine uzanmak ve on yedinci yüzyılın gelişmiş metafizik dizgelerindeki açınımlarını görmek ve betimlemek olacak.

BİR KAVRAMLAR TUTAMI OLARAK AKILCILIK

Akılcılıkla deneycilik arasında yukarıda çizilmiş olan karşıtlık, filozofların, birbirlerini tümüyle dışlayan ve üzerlerinde sırasıyla "Akılcı" ve "Deneyci" yazan iki ayrı bölüme rahatlıkla yerleştirilebilecekleri izlenimini vermektedir. Ancak bu, işleri fazla basite indirgemek olacaktır. Öncelikle "Akılcılık", yalnızca "Ö" öğretisini kabul edenleri "Akılcı" olarak tanımlayabileceğimiz tek bir "Ö" öğretisini göstermemektedir. Böylesi bir kesinlik, en somut kavramlarda bile zor elde edilen bir şeydir. Örneğin, tüm kedileri kedi yapan özelliğin belirli bir "*F*" özelliğini paylaşmak olduğunu söyleyemeyiz. Daha çok bir özellik-

9. Bakınız Böl. 5, kısım F.

ler tutamından söz edilebilir: Dört bacağı olma, yumuşak tüyleri olma, bıyıkları olma, bir kuyruğu olma, evcil olma vb. Kediler için tüm bu özelliklere sahip örnek modeller olabilir, ancak bazıları, örneğin vahşi kediler, Manx kedileri (kuyruksuz kediler) bu özelliklerden bir ya da birden çoğuna sahip olmayabilir; yine de onları kedi olarak sınıflandırabilecek yeterli sayıda özelliğe sahip olabilirler. Akılcılığın tarihinde de benzeri bir özellikler tutamı durumu görmekteyiz. Akılcılıkta bu tutamı oluşturan unsurlardan biri doğuştancılıktır; bu kavram da kendi içinde karmaşık bir kavramlar tutamı oluşturur, öyle ki, zihin daha doğuştan belirli temel kavramlarla veya bazı temel doğrulukların bilgisiyle donanmıştır. Diğer unsur *a priori*ciliktir, yani duyulardan bağımsız olarak bilgiye ulaşma olanağının olduğuna inanmak. Bir diğer unsur ise zorunlulukçuluktur, yani felsefenin, gerçeklik hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırabileceği anlayışıdır. Ayrıca "Akılcılık" geleneğini oluşturan daha birçok çapraz geçişli unsur sayılabilir. Bunlara verilen önem, filozoftan filozofa değişecektir ve bir düşünürü akılcılık geleneğine dahil etmemizi sağlayan özellikler, her durum için aynı olmayacaktır.

"Akılcılık"la "Deneycilik"in birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış iki alan olarak görülmemesi gerekir. İki alan arasında birçok bakımdan örtüşen unsurlar bulma olanağı vardır, öyle ki, bir filozof bir bakımdan akılcılık paradigmasına uymakla birlikte, düşüncesindeki başka unsurlar belirgin bir şekilde deneyci görüşe uygun düşebilir. Yakın zamanlarda bazı yorumcular bu örtüşme olayından öylesine etkilenmişlerdir ki, "Akılcılık" ve "Deneycilik" yaftalarını bir kenara bırakmak gerektiğini öne sürmüşlerdir; çünkü onlara göre bu ayrım bir işe yaramaktan çok işleri karıştırmaktadır. Ancak bu da, yanlış bir öneri gibi gözüküyor. Katolik düşüncesiyle Protestan düşünürleri arasında da örtüşen unsurlar bulunabilir, ancak bu durum, din tarihini bu iki temel kategoriye başvurmadan betimlemeye çalışmak için iyi bir neden değildir. Benzer şekilde, iyi ya da kötü, "Akılcılık" kavramı Batı felsefesi geleneğini kavramak için vazgeçilmez araçlardan biridir. Çünkü örtüşme ya da aynı çatı altında toplama sorunlarına rağmen, nasıl kabul edi-

len bir Katolik dinbilimi geleneği varsa ya da kabul edilebilir bir kedi sınıfı varsa, akılcılık felsefesinin de kabul edilebilir bir geleneği vardır. Tanım ve kesinlik sorunlarına yol açan yaftalardan titizlikle kaçınarak felsefi sezişlere ulaşmak gibi bir zorunluluk yoktur. Söz konusu olanın biricik, sabit bir "öz" olmadığını, ama Ludwig Wittgenstein'ın vurguladığı gibi "birbirleriyle çakışan, kesişen benzerliklerin karmaşık bir ağının"[10] söz konusu olduğunu hatırlamak koşuluyla, yaftalar yararlı ve bilgilendirici olabilirler.

DİYALOG OLARAK FELSEFE

Platon'dan günümüze akılcılık düşüncesini meydana getiren çeşitli unsurları ortaya koymak yönündeki hedefimiz esas olarak tarihsel bir yaklaşım olmayacak; çünkü felsefeyi "fikirler tarihine" indirgemeyi amaçlayan her yaklaşım -eski fosillerin gözden geçirilmek üzere yayılıp sergilenmesi gibi- maalesef fazla verimli olmamaktadır. Ama bu demek değil ki zamandizin ihmal edilsin; yakın zamanlarda bazı yazarların, felsefi fikirleri bağlamlarından soyarak "yerlerinden oynatmaları" ve onları pratik amaçlar uğruna kullanma eğiliminde olmaları çok ciddi tahrifatlara yol açabilir. Ancak yine de, ister eski ister modern olsun, bir filozofu anlamak için, onun fikirlerinin sürekli eleştirel irdelenmesine gerek olduğu, bir olgu olarak karşımızda duruyor; filozofun öğretisini edilgen bir biçimde sunmaya karşı olarak, sanki bu filozofla birlikte onun görüşlerini savunmalıyız. Konuya bu şekilde yaklaşmak, felsefe incelemesinin esas olarak diyalektik bir iş olduğunun üzerinde duran Sokrates'in konumunu ciddiye almak demektir; yani felsefe, kapsamlı bir sunuş yerine, diyalogla, uslamlamayla ve karşı uslamlamayla işler. Geçmişin büyük akılcı filozoflarıyla, Descartes'la, Leibniz'le bir diyaloğa girme savı ilk bakışta fazla hayalci görülebilir. Ancak bu düşünürlerin ele aldıkları birçok konunun -sağlam bilgi için ölçüt, tözün doğası, insan zihninin yapısı- bugün de yoğun felsefi tartışmalara konu olmayı

10. *Felsefe Araştırmaları* (8) Kısım I, parag. 66.

sürdüklerine dikkat etmek, böyle bir girişimi daha ilginç ve gerçekleştirilebilir kılıyor. Felsefi sorunların en ayırt edici özelliklerinden birikimilerine göre en ayırt edici özelliği-, bu sorunların gündem dışı kalmayı yadsımaları, büyüleyici güçlerini ve kuşaktan kuşağa zihinleri meşgul etmeyi sürdürmeleridir.

Akılcı düşüncenin çeşitli öğelerini irdelerken ve içerdikleri fikirleri değerlendirirken, şimdi içinde bulunduğumuz kültürel ve tarihsel ortamın dışına çıkmak elbette olanaksız. Ayrıca, bizim kuşağın çok uzun süreli ve merkezi felsefe sorunlarına kesin çözümler getirdiğini varsaymak aşırı aceleci ve kibir dolu bir tavır olacaktır. Ancak modern filozofların yaklaşımlarıyla, kendinden öncekilerinkini karşılaştırmak ve sorunların nasıl yeniden ele alındıklarını ve yeniden yorumlandıklarını görmek, belki bizim anlayışımızı derinleştirebilir ve neyin önemli, neyin ikinci derecede olduğunu ayırt etmemizi, hangi sorunların kalıcı ilgi gördüğünü ve hangilerinin geçici ve yanılsamalı olduğunu anlamamızı sağlayabilir. Bir sonul yanıtlar kümesi ortaya koymak olanaklı olmayabilir, hatta bu, arzulanacak bir şey de olmayabilir; önemli olan diyaloğun sürdürülmesidir.

II

AKILCILIĞIN KLASİK ARDALANI

Akılcılık, genellikle ders kitaplarında on yedinci yüzyılda başlayan ve sona eren bir olgu olarak betimlenir. Bu görüş tümüyle yanlıştır. Öncelikle akılcı fikirler ve kuramlar, ileride de göreceğimiz gibi, günümüz felsefesinde pek çok alanda son derece etkin bir konuma sahip olmayı sürdürüyorlar. İkinci olarak, on yedinci yüzyılın büyük akılcı filozoflarının çalışmaları yoktan varolmamıştır. Gerçi Descartes'ın ve Leibniz'in çalışmalarının çarpıcı yenilik ve özgünlük taşıdıkları bir bakıma doğrudur. Ancak onları meşgul eden sorunların felsefi görünümleri, miras aldıkları Eski Yunan geleneği olmadan anlaşılamaz.

Eski Yunanlı iki felsefe devinden biri olan Aristoteles genelde bir akılcı filozof olarak sınıflandırılmaz; ileride görüleceği gibi onun, akılcı düşüncenin gelişiminde oynadığı rol bir hayli karışıktır. Ama Platon'un akılcı düşüncenin gelişimine katkısı kesindir. Gerçekten de, Platon'un gerçek felsefi bilginin doğası ve nesnelerinin hesabını verme yaklaşımı öylesine etkileyicidir ki birçok bakımdan ona akılcılığın babası diye bakılabilir. Dolayısıyla bizim araştırmamız Platon'la ve özellikle onun bilgi kuramıyla başlamalıdır.

PLATON'DA BİLGİ ve İNANÇ

Bilginin ne olduğuna yönelik her girişimin ilk basamağı, onu inançtan ayırt etmektir. Bir şeyin olduğunu bilmekle, yalnızca öyle olduğuna inanmak arasında, sezgisel düzeyde önemli bir ayrım olduğu açık. Bu ayrımın önemli bir noktası, bilginin doğrulukla bağlantısıdır: Eğer herhangi biri, bir önermeyi bildiğini bildiriyorsa bu, o önermenin doğru olduğuna işaret eder; öte yandan inanç yanlış olabilir ki genellikle de öyledir. Başka gezegenlerde yaşam olduğuna inanabilirim ve bu inancım da gerçekten doğru olabilir; ancak bu inancım bilgi olarak kabul edilemez. Öyle görünüyor ki bilgi doğru inancın daha "ilerletilmesi"dir. Bu "ilerletilme"nin akla yakın bir açıklaması, bir şeyi bilen bir kişinin, yalnızca doğru bir inanca sahip olmakla yetinmemesi ama inancını doğrulayacak, onun hesabını verecek ve niye doğru olduğunu açıklayacak zemini vermesi olacaktır.

Bilginin çözümlemesinde, akla uygun ve duyarlı bu ilk basamak Platon tarafından açıklıkla ele alınmıştır. *Theaetetos ve Menon* adlı iki diyaloğunda, bilginin doğru inancın ilerletilmesi olduğu ve bilen kişinin, inancının niye doğru olduğunun bir tür açıklamasını vereceği ifade edilmiştir. Platon, *Theaetetos*'da bilginin "'hesabı verilmiş' (Yunancada *'logos'*) doğru inanç" olduğu görüşünü tartışmıştı; Menon'da ise bilginin açıklayıcı bir akıl yürütmeyi *(logismos)*[1] içerdiğinin ifade edildiğini görüyoruz. (Yukarıdaki her iki metinde de geçen *"logos"* kökü Eski Yunanca'da çok geniş bir anlama sahiptir; bir yandan "sözcük", "dil" ve "tanım" gibi kavramları ifade ederken, öte yandan da "düşünce", "akıl" ve "akılsallık" kavramlarını çağrıştırmaktadır.)

Buraya kadar Platon'un bilgiyi ele alışına, her ne kadar konuyu daha açık kılmak için daha pek çok ayrıntının eklenmesi gerekiyorsa da, bu pek tartışmalı gözükmüyor. Ancak Platon'un, bilgi ile inanç arasındaki ayrımla uğraştığı başka yerler de vardır ve sonuçlarını daha dikkate değer bir çözümlemeyle ele almaktadır. Devlet'te (İÖ 380), bilginin, yalnızca

1. *Theaetetos* 200/1 (bkz. Comford [10]); *Menon* 97/8 (bkz. Sesonske [13]).

bir açıklamayla desteklenen doğru inanç olduğundan değil, aynı zamanda kesin ve şaşmaz olmasından da söz edilmişti.[2] Ayrıca bilgi ve inanç, farklı "güçler" ya da "yetiler" olarak sınıflandırılmıştı; böyle bir sınıflandırmadan da bunların farklı nesnelere sahip oldukları sonucunu çıkarmıştı Platon (böyle bir sonuç tartışmalıdır). Platon, bilgi nesneleriyle inanç nesneleri arasında olduğu öne sürülen bu ayrımı bilginin "olana" bağlandığını, oysa inancın "olana" ve "olmayana" bağlandığını söyleyerek açıklamıştır.[3]

Platon'un, bu çok tartışılmış bölümde söyledikleri hakkında anlaşmazlık vardır. Bazı yorumcular Platon'un burada "gerçeklik dereceleri" veya "varoluş düzeyleri" hakkında bir görüş öne sürdüğünü düşünüyorlar: Bu görüşe göre Platon, bilgi nesnelerinin özel ve ayrıcalıklı bir konumda varolduklarını, oysa inanç nesnelerinin alacakaranlık bir dünyada varolmayla, varolmama arasında sallanıp durduğunu öne sürmektedir. Böylesine garip bir anlayışla ne yapılabileceğini bilmek güç; ama neyse ki Platon'un inanç nesneleri ile ilgili daha sonra söylediklerine dayanan daha yalın ve daha akla yakın bir yorum öne sürülmüştür. Güzel bir insan ya da doğru bir eylem hakkında bir inancımız olduğunda, Platon'a göre burada bir güçlük karşımıza çıkıyor; çünkü güzel ya da doğru olduğunu varsaydıklarımız, başka bir görüş açısından çirkin ve haksız olabilir. Troyalı Helena bu yıl güzel olabilir, ancak otuz yıl içinde çirkin bir hale gelecektir; ödünç alınan bir şeyi geri vermek bazı durumlar için doğru olabilir, ancak başka durumlar söz konusu olduğunda (tehlikeli bir deliye ödünç alınmış bir silahı geri vermek gibi), bu doğru olmayabilir. Benzer biçimde Platon, "büyük ve ağır olan şeyler, başka bir görüş açısından küçük veya hafif olabilir"[4] demektedir. Dolayısıyla, Platon'a göre bizim dünyayla ilgili geleneksel inançlarımız çok ciddi bir kusur içermektedir: Dünyadaki herhangi bir nesneye "F" özelliği yüklediğimizde, her ne kadar bu nesne bir görüş açısından "F" olsa da, başka bir bakış açısından "~F" olabilecektir. Bu

2. *Devlet* 477e (bkz. Lee [11]). Ayrıca karş. *Theaetetos* 152c.
3. *Devlet* 479.
4. a.g.y.

uslamlama ya da bazen söylendiği gibi "karşıtlardan gelen uslamlama", inanç nesnelerine yüklenilen özelliklerin her zaman gözden geçirilmeye ve düzeltiye açık olduğunu göstermektedir; bu nesneler sahip oldukları özelliklere hiçbir zaman mutlak ve değişmez bir biçimde sahip değillerdir.

Eğer sıradan inanç nesneleri için sınırlı ya da kısıtlı bir biçimde doğru veya güzel ya da büyük veya ağır denebiliyorsa, bundan sonra gelen soru, acaba sınırsız ya da değişmez bir biçimde doğru veya güzel ya da büyük veya ağır kabul edilebilecek olanlar var mıdır? Platon'un yanıtı sağlam bir "evettir." Platon'un uslamlaması "ebedi, değişmeyen, mutlak gerçeklikler"[5] olan *İdeaların* felsefeye girişinin yolunu açmıştır.

BİÇİMLER: DEĞİŞMEYEN GERÇEKLİK ve SAF KAVRAMA YETİSİ

Platon'un Devlet'te ve diğer birçok diyaloğunda dağınık bir biçimde yer verdiği *"İdealar* (Biçimler)", her zaman tutarlı bir görünüm içinde değildir. Kimi yerde Platon, bir nesneler topluluğuna ya da sınıfına bir *"F"* terimi uyguladığımızda, söz konusu nesnelerin *"F-olma"* özelliğini elde ettikleri bir *"F İdeası* (Biçimi)" olması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, çeşitli marangozlar tarafından yapılan çeşitli tikel yatakların yanında, Tanrı tarafından yapılmış mutlak bir yatak ideası (biçimi) vardır; ve tikel bir parçaya bir yatak olarak özsel niteliğini veren bu ideadan pay almış olmasıdır. Kimi yerlerde ise (örneğin *"Parmenides"* diyaloğunda) Platon, tüm genel biçimlere karşılık gelen bir *İdea* (Biçim) olup olmadığı konusunda kuşkularını dile getirmektedir ("çamur" ya da "pisliğin" ideası var mıdır örneğin?). Genelde kullanılan *"İdealar* (Biçimler) *Kuramı"* başlığı Platon'un, tümüyle sonuca ulaşmış bir öğretiler kümesi ortaya koyduğunu akla getiriyor; ama (yakın zamandaki kimi Platon uzmanlarının belirttikleri gibi) Platon'un görüşleri, *"İdealar Kuramı"*nın işaret etme eğiliminde olduğundan daha az dizgesel ve tümüyle sonuca ulaşmamış olabilir.[6] An-

5. a.g.y.

6. Bkz. Annas, *"An Introduction to Plato's Republic"* (16) Böl. 8.

cak burada, bizim amaçlarımız açısından yaşamsal önem taşıyan bir boyut var: İnanç nesnelerinin, yani bizi kuşatan dünya hakkındaki olağan yargılarımıza konu olan tikel şeylerin yanında, Platon mutlak ve değişmez bir biçimde özelliklere sahip olan bilgi nesneleri olduğunu öne sürüyor. Çeşitli tikel şeylerin güzel olmasının ötesinde ve üstünde, Platon'un "güzelliğin kendisi" dediği ebedi, değişmeyen ve sınırlanmamış biçimde güzel olanın kendisi vardır. İşte, tikel güzel şeylerin karşısında güzelin ideası, felsefi bilginin konusunu oluşturur.

Şimdi, "güzelliğin kendisi"nin -mutlak sınırlanmamış güzelliğin- günlük yaşamda karşılaşılabilecek bir şey olmadığı besbelli. Bu, duyularla gözlenemez; buna karşın "güzelliğin kendisi"nin doğası tümüyle soyut veya kuramsaldır, dolayısıyla görülerek ya da dokunularak değil ancak zihinsel olarak yakalanabilir. Bu yaklaşım, Platon'a, onu akılcılığın babası olarak adlandırmanın uygun düşeceği kesin adımı atmasını sağlıyor: Platon, gerçek bilginin duyular dünyasından ayrılarak, "kavranabilir" (intelligible) dünyaya geçmeyi gerektirdiği görüşünün üzerinde durmaktadır. Burada söz konusu olan, duyulur dünya (kendini beş duyumuz yoluyla bize açan dünya) ile ayrı bir "intelligibilia" dünyası (nesnelerinin ancak zihinsel olarak kavranabileceği bir dünya) arasındaki temel karşıtlıktır. Bu düşünce, Platon tarafından *Güneş*, Bölünmüş Çizgi ve Mağara benzetmelerinde geliştirilmiştir. Bu benzetmeler geniş bir yorum ve eleştiri edebiyatının doğmasına neden olmuştur; ama bunların kısa bir özeti, Platon'un bizi hangi düşüncelere yönelttiğini anlamak açısından yeterli olacaktır. *Güneş* benzetmesi duyulur dünya ile kavranılır dünya (İdealar dünyası) karşıtlığını ortaya koyuyor: Nasıl *Güneş* duyu nesnelerinin görülmesini sağlıyorsa, en yüksek İdea da (Platon bunu İyi İdeası ile özdeşleştirmektedir) bilgi nesnelerinin kavranabilirliğini sağlamaktadır. Bu karşıtlık *"Bölünmüş Çizgi"* benzetmesinde daha genişletilmiş ve keskinleştirilmiştir; bu benzetmenin merkez noktası, bir fiziksel nesne ile onun gölgesi arasındaki ilişkinin, kavrayışın nesneleri *İdealar* ile sıradan inancın nesneleri arasındaki ilişkiyle benzer olmasıdır. Dolayısıyla fiziksel dünya hakkında tikel bir yargıda bulunan bir kimse, bir anlam-

da gölgelerle uğraşmaktadır. Bilgiye ulaşmak için sıradan duyu algısından ayrılıp, zihnini saf anlama yetisinin nesnelerine yöneltmesi gerekir. Son benzetme olan "mağara benzetmesi"nde Platon, sıradan insanın yaşamını, bir yeraltı mağarasında yaşayan ve yalnızca karşılarındaki duvara yansıyan gölgeleri görebilen zincirlenmiş mahkumların yaşamlarına benzetmektedir. Her şeyden önce, demektedir Platon, "mahkûmlar zincirlerinden kurtulmalı ve yanlış kanılardan, hayallerden uzaklaşmalıdır" (bu yaklaşım, pek olası şekilde zihni kör önyargılardan kurtarmayı ve dünya hakkında bir doğru inaçlar kümesi inşa etmeyi içermektedir). Ancak bu, bilgeliğin yalnızca başlangıcıdır. Sadece inanç olandan gerçek bilgiye geçmek için, filozof olacak kişi mağaradan tümüyle sıyrılmalıdır ve fiziksel dünyanın karanlığından ayrılarak, bilgi ve idealar alemini temsil eden yüksek ışık ve güneş dünyasına yönelmelidir. Bir kez mağaradan çıkıp, bilginin yoluna ayak bastıktan sonra, nihayet idealar tüm gerçekliği ve güzelliği içinde seyredebilecektir: "Üst dünyaya ve nesnelerin görülmesine yükselme, zihnin kavranılır dünyaya doğru ilerlemesiyle karşılaştırılabilir."[7]

Bu benzetmelerin ardındaki amaçların bir kısmı siyasi niteliktedir. Platon'un *Devlet*'teki amacı, adil devletin zorunlu olarak gerçek bilgiye sahip olanlar, filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğini göstermektir: "Betimlemiş olduğumuz toplum, ta ki filozoflar kral oluncaya kadar hiçbir zaman bir gerçeklik olmayacak... ve insanlığın sorunlarının sonu gelmeyecektir."[8] Hem eski hem de modern Platon yorumcularından çoğu, felsefeci bir seçkine emanet edilen yönetimin uygulanabilirliği ve gerçekten arzu edilebilirliği konusuna büyük ölçüde kuşkuyla yaklaşmışlardır. Ancak, eğer Platon'un kuramının siyasi boyutu bir kenara bırakılacak olursa, geriye, gerçek bilgiye giden yolu olağanüstü bir biçimde canlandıran bir resim kalmaktadır ki genelde felsefe üzerinde ve özelde akılcılık geleneği üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Platon'un öne sürdükleri şu anlama gelmektedir: Gerçek bilgiye ulaşmak için,

7. *Devlet* 517.
8. a.g.y. 473

zihnin, duyuların günlük dünyasından, deneyci gözlem dünyasından ve sağduyuya dayalı inançtan kendini kurtaracak dizgesel bir çabasına gerek vardır.

PLATON'UN *A PRİORİ*CİLİĞİ

Platon'un, bilgi kaynağı olarak duyuları reddetmesi, gelecekteki filozof-kralın eğitim programını ortaya koyduğunda daha bir açıklık kazanmaktadır. Platoncu öğretim programının tüm amacı "zihni duyulardan çekip alarak" *a priori* akıl yürütmenin saf uygulamasına yöneltmektir: "Aritmetik bizim amacımız için yararlıdır. Çünkü zihni yukarıya yöneltmekte ve onu saf sayılar hakkında öne sürümde bulunmaya zorlamaktadır ve uslamlamayı görülebilir ya da dokunulabilir nesnelerle sınırlayan hiçbir girişimle de engellenmemektedir."[9] Aritmetikten sonra geometri gelmektedir ve ardından şaşırtıcı bir biçimde gökbilim. Ancak bu "gökbilim" son derece soyut ve deneyci olmayan bir türdür: "Gökbilimi geometri gibi ele alacağız ve eğer zihni yararlı bir amaca yöneltmek istiyorsak, görülebilir gökcisimlerini görmezlikten geleceğiz."[10]

Demek ki, gökcisimlerinin hareketleri Platoncu bakış açısından önemli değildir. Gerçek bilgi, görülür dünyanın gözleminden değil, soyut matematiksel akıl yürütmelerden kaynaklanmaktadır. (Bu anlayış, tümüyle garip görülerek bir kenara bırakılmamalı: Modern gökbilimcilerin, duyularla gözlenemeyecek son derece soyut matematiksel yasalar peşinde olduklarını -her ne kadar uzun bir akıl yürütme süreci içinde duyusal olgularla bağlantıda olsalar da- eklemek gerekir.)

Platon'un bilgi dizgesi tümüyle matematiksel değildir. Adalet İdeası, Güzellik İdeası gibi bazı idealar kesinlikle matematiksel nesneler değildir. Ve Platon başka bir yerde matematiksel akıl yürütmenin kendisinin bir erek değil, bir erek için araç olduğuna işaret etmektedir. Ancak matematiksel çalışmalar, bir filozofun bilgiye ulaşmadan önce soyut bir akıl yürütme türü olarak kesinlikle geçmesi gereken basamaklardır.

---

9. a.g.y. 525
10. a.g.y. 530

Platon, felsefi bilginin olanlarla ilgili değil, başka türlü olamayacak olanlarla ilgili olduğunu söylemektedir; felsefi bilgi, Platon'un ifade ettiği gibi "ebedi gerçeklikle, değişme ve bozulmadan etkilenmeyen gerçeklikle"[11] ilgilidir. Üstelik bu bilgi *a posteriori* değildir, deneyimden çıkmaz, ama *a priori*dir ve duyulardan bağımsız olarak soyut akıl yürütmeden çıkmıştır. Platon'un söylediği gibi, "sonul gerçekliğe duyulardan hiçbir yardım almadan saf aklın kullanımıyla ulaşmak için çaba sarfetmek gerekir."[12] Sonuçta ortaya çıkan bu resim, çarpıcı ve bir bakıma baştan çıkarıcı bir resim: Felsefenin, olumsallık ve raslantısallığı aşan ebedi ve mutlak doğruluklara ulaşabileceği umudunu ortaya koymaktadır. Ve daha sonra göreceğimiz gibi bu anlayış, kıta Avrupa'sının büyük akılcı filozoflarının dizgelerinin gelişimine çok güçlü bir ivme, destek sağlamıştır.

PLATONCU BİLGİ ANLAYIŞININ SORUNLARI

(i) Yanılmazlık ve Zorunluluk: Daha önce Platon'un bilgiyi; a) yanılmayan ve b) "ebedi gerçeklikle" ilgili bir şey olarak gördüğünden söz etmiştik. Bu savların daha sonraki filozoflar tarafından kabul edilmesi, akılcılığın başlıca ilkelerinden birinin gelişimine yol açtı: Bilgi olumsal doğruluklarla (doğru olabilecek önermelerle) ilgili değildir, sadece zorunlu doğruluklarla (doğru olması gereken önermelerle) ilgilidir. Platon bu ayrımı çok açık olarak tartışmamış olduğundan, bu ayrımın Platon'a kadar geri götürülüp götürülmeyeceği pek açık değildir (Platon'un bilgi anlayışının almaşık bir yorumu aşağıda verilecek). Ancak, bilginin zorunlu doğruluklar alemiyle kısıtlanışını kuşatan güçlükler hakkında birkaç söz söylemek yararlı olacak.

Bilginin zorunlu doğruluklarla ilgili olmasında ısrar eden birçok filozof sanki mantıksal bir yanlışlık içindedir. Bilgiyle doğruluk arasında zorunlu bir bağ olduğunu öne sürmek söz konusu olabilir; ama bilginin zorunlu doğruluğa bağlı olduğunu söylemek çok farklı bir durum. Birinci savın, ikinciyi gerek-

11. a.g.y. 485
12. a.g.y. 532

tirdiğini varsaymak yanılgıdır ve bu yanılgı ("kipsel kayma" yanılgısı olarak adlandırılabilir) aşağıdaki gibi açıklanabilir. "Eğer Ali P'yi biliyorsa (burada "*P*" herhangi bir önermenin yerine kullanılmaktadır), *P doğrudur*" bir zorunlu doğruluktur. Bir bilgi savında bulunmak, öne sürülenin doğruluğuna kendiliğinden bağlanmak demek. Bu da son derece açık: "Bilmek" fiilinin nasıl çalıştığının yalın bir işlevi olarak. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz:

(1) "Zorunlu olarak (Eğer Ali *P*'yi biliyorsa, *P* doğrudur)." Ancak kipsel işlemci "zorunlu"yu tümcenin sonuna kaydırmak ve aşağıdaki sonucu çıkarımlamak yanıltıcıdır:

(2) "Eğer Ali *P*'yi biliyorsa, *P* zorunlu olarak doğrudur." Buradaki yanlış belki bir benzeşimle aydınlatılabilir. Eğer tıbbi bir tedavi devresi bir kür olarak kabul edilirse, kürün başarılı olması zorunlu bir gerekliliktir. Bu son derece açık: "Kür" sözcüğünün nasıl çalıştığının yalın bir işlevi olarak. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz:

(1a) "Zorunlu olarak (Eğer *X* bir kürse, *X* başarılıdır)." Ancak kipsel işlemci "zorunlu"yu tümcenin sonuna kaydırmak ve aşağıdaki sonucu çıkarımlamak yanıltıcıdır:

(2a) "Eğer *X* bir kürse, *X* zorunlu olarak başarılı bir tedavidir". (2a) önermesi, bir tedavinin kür sayılabilmesi için, onun başarısının mantıksal olarak garanti edilmesine işaret ediyor. Bu da hayli kuşkulu bir duruma yol açıyor; yani biz, yanılmaz olan, başarılı olmaktan başka seçeneği olmayan tedavilere kür demekle sınırlandırılmış olmalıyız. (1a) önermesinin ifade ettiği ise, bir kürün başarıya ulaşmış bir tedavi olduğudur. Bu da bir tedavinin kür sayılabilmesi için, mantıksal ve yanılmaz bir başarı güvencesi gerektirdiği anlamına hiçbir şekilde gelmemektedir.

Belirtmek gerekir ki Platon'un kendisi yukarıda belirtilen yanılgı türüne düşmemiştir. Ancak bilgiden, "yanılmaz" ve nesnesinden "ebedi gerçekliğe" ait bir şey olarak söz ederek Platon, bilerek ya da değil, bilgi nesnelerini, özelliklerine zorunlu olarak sahip nesnelere kısıtlayan düşünme yolunu hazırlamıştır. Ve yukarıdaki tartışmanın gösterdiği gibi, böyle bir kısıtlama "bilmek" fiilinin yeniden tanımlanmasını içermektedir.

Böylelikle bizden, biraz değiştirilmiş bir bilgi kavramını kabul etmemiz istenmektedir, öyle ki, yalnızca "iki iki daha dört eder" ya da "Adalet İdeası mutlak olarak adildir" gibi zorunlu olarak doğru önermeler bilinebilir sayılsın. Ancak olağan bilgi kavramı, eğer önermeler gerçekte doğruysalar onların bilinebilir olmalarına izin vermektedir, önermelerin doğrulukları zorunluluk içermese de. "Güneş parlıyor" ya da "Kedi örtünün üzerinde oturuyor" gibi deneyci önermeler zorunlu doğruluklar değildir; bunlar durumlara ya da koşullara bağlı olarak doğru olabilen ya da olmayabilen olumsal önermelerdir. Ancak Platoncu yorum bu tür olumsal, deneyci önermeleri bilgi küresinden dışlamak için hiçbir ikna edici uslamlama vermemiştir. Ve sağduyu, bu tür önermelerin doğru olarak kabul edilmesi için son derece sağlam bir zemin olduğunu ve onları bilmek konusundaki savlarımızın tümüyle doğrulandığını ileri sürmektedir.

Almaşık Bir Yorum: Bazı yorumcular, Platon'un, deneyci önermeleri kendi bilgi kavrayışından dışlamak istemediğini, ama doğru bir kavrayışa ulaşmak için onların ötesine geçmemiz gerektiğini veya onları aşmamız gerektiğini söylediğini ileri sürerek, Platon'u yukarıdaki eleştirilere karşı savunmuşlardır. Bu görüşe göre Platon, gerçek felsefi bilgeliğin yalnızca doğru olanı bilmeyi içermediğini, ama onun niye doğru olduğunun kavrayışını içermesi gerektiğini göstermeye çalışmaktadır (Eski Yunanca *"epistasthai"* fiilinin, Platon tarafından yalnızca "bilmek" olarak değil, bizim "kavrayış, kavrama yetisi" dediğimiz kavrama çok yakın olarak kullanıldığı birçok yer vardır). Platon, *Devlet*'te, gerçekliği kavramaya götüren ve "diyalektik" adını verdiği özel bir yöntemi betimliyor. Diyalektik, zihnin ilk ilkelere doğru "yükselişini" içeriyor; ancak zihin bir kez ilk ilkeyi yakalama durumuna ulaştığında, diyor Platon, "geriye dönebilir ve ona bağlı olan sonuçlara dayanarak, sonunda bir sonuca dek inebilir."[13] Bu, yorumlanması çok güç olan bir bölüm, ama en azından Platon'un kavrayışın dizgesel olması gerektiğini ifade etmesinin bir kısmını içeriyor: Bir

13. a.g.y. 511

önermenin, niye doğru olduğunu değerlendirebilmemiz için, onun genel kuramsal yapıya uyması gerekir. Bu bakımdan Platon, bilgi kavramının keyfi olarak kısıtlanması ve yeniden tanımlanması yükünden kurtarılabilir. Bunun yerine, insanın kavrama yetisinin dinamik, diyalektik bir kavrayışını sunuyor olarak görülebilir ki açıklamanın bütüncül yaklaşımı olarak bilinecek yaklaşımın kıvılcımlarını içermektedir (bu yaklaşımın hesabının verilmesi Spinoza'nınki gibi akılcı düşünürlerin yapıtlarında geliştirilecektir).[14] Gerçeklik parçalı bir biçimde kavranamaz; eğer filozof şeylerin niye böyle olduklarını kavrayacak ve dolayısıyla doğru bir kavrayışa ulaşacaksa, her bir parçanın bütüne nasıl oturduğunu görecek şekilde, birlik içinde, birleşmiş bir kavrayışa sahip olmalıdır. Bundan sonraki iki bölümde göreceğimiz gibi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda akılcılarla deneyciler arasındaki birçok tartışma, gerçekliğin birlik içinde, birleşmiş bir kavrayışının olanaklı olup olmadığı sorunu çevresinde toplanmaktadır.

(ii) Matematiğin Konumu[9] Platon'un bilgiye yaklaşımıyla ilgili diğer bir sorun, onun matematiksel akıl yürütmeye duyduğu hayranlıkla ilgilidir. Matematiksel önermeler gerçekten zamandışı ve zorunlu olarak doğrudurlar, ama yine de bu, onların "kategorik" ya da "mutlak" doğruluklar oldukları anlamına gelmez. Örneğin Eukleides geometrisinin teoremlerinin zorunluluğu, yalnızca Eukleides aksiyomlarından sıkı mantıksal bir biçimde türetilmelerinden kaynaklanmaktadır. Peki ama aksiyomların kendileri nedir? Aksiyomlar dizgenin başlangıç önermeleridir (ya da temel öncüllerdir); sonsuz gerilemeye düşüleceğinden bu aksiyomların kendileri kanıtlanamaz (yani bunların kanıtlanabilmeleri için, onlardan önce gelen aksiyomlara gerek vardır, bu da sonsuza dek geriler).[15] Buradan çıkan sonuç matematiksel doğrulukların konumunun kategorik değil önsavlı (hipotetik) olduğudur. Yani matematiksel önermeler, eğer aksiyomlar doğruysa doğrudurlar; "mutlak"

14. Bkz. Böl 3. Platon'un görüşünün bu en fazla kabul görmüş yorumu için bakınız Annas (16) Bölümler 8 ve 9.

15. Eukleides'in geometriyi kurallar altına getirmesinin Platon'dan birkaç kuşak sonra gerçekleştiğine işaret etmek gerekir; aksiyomlara dayalı geometri anlayışı Platon ya da Aristoteles'te yoktur.

anlamda doğru değildirler. (Aslında Eukleides'in teoremleri çok açık olarak önsavlı biçimde ifade edilmişlerdir: "Eğer şöyle şöyle bir şekil çizilirse, şu şu özellikler elde edilecektir..") Dolayısıyla farklı başlangıç tanımları ve aksiyomları temelinde çok farklı teoremler kanıtlamak olanaklıdır. Bu nokta, Eukleides'in dizgesi kadar geçerli, ama farklı başlangıç aksiyomları kümesinden yola çıkılarak inşa edilmiş almaşık Eukleides-dışı geometri dizgelerinin ışığında bize son derece açık görünmektedir.

İlginç bir şekilde, Platon da matematiksel akıl yürütmenin önsavlı niteliğini teslim etmektedir: "geometri öğrencileri ve benzer akıl yürütme biçimleri kullananlar bazı şeyleri sağlam olarak kabul ederek işe başlarlar... ve onları temel varsayımlar olarak kullanırlar."[16] Ancak, önsavlı olmayan mutlak bilginin olanağı hakkındaki kendi görüşlerini gözden geçiren Platon, matematikçiler tarafından sunulan bilgi türünün, onun önsavlı konumuyla sınırlanmış olduğu sonucuna varmıştır: "Her ne kadar geometri gibi konular gerçekliğe ilişkin olsalar da, geometriciler varsayımlarını sorgulamadan bıraktıkları sürece, ancak bir tür düş görürler ve asla açıklık içinde göremezler."[17] Platon, filozofların, matematikçilerin koşullu ve önsavlı yöntemlerini aşmaları konusunda ısrar etmektedir. Filozof, Platon'un *noesis* ya da "saf düşünce" dediği özel tür akılcı bir etkinlik kullanmak zorundadır: "Saf düşünce varsayımlarını verilmiş olarak değil, ama... evrensel ve kendine yeter ilk ilkelere yükselmek için başlangıç noktası ve basamağı olarak ele almak zorundadır."[18]

Saf düşüncenin sonul ve mutlak gerçeğe doğru bu yükselişini Platon kendine yeter veya önsavlı olmayan ilk ilkeler olarak adlandırmaktadır. Akılcılık açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Ve çarpıcı bir savı içermektedir: *A priori* akıl yürütme bize yalnızca verilen tanım ve aksiyomlardan çıkan kavramsal doğruluklar sağlamakla kalmaz, gerçeklik hakkında sağlam ve kalıcı doğruluklar da sağlar. Bu sav, felsefe tarihi

16. *Devlet* 510.
17. a.g.y. 533
18. a.g.y. 511

içindeki en tartışmalı savlardan biridir ve bunun ele alınması, daha sonraki akılcı filozofların dizgelerinin nasıl geliştirildiğine bakmamıza kadar ertelenecektir. Burada işaret edilmesi gereken nokta, mutlak gerçekliğin yapısını keşfetmek için *a priori* akıl yürütmenin kullanılması düşüncesinin Platon'un parlak bir fikri olmasıdır. Saf düşüncenin, sonunda "gerçekliğin özsel doğası hakkındaki tanıma ulaşıncaya dek"[19] yukarıya doğru yükselmesi yönündeki büyük kurguyu yaratan Platon'du.

PLATON ve DOĞUŞTAN BİLGİ ÖĞRETİSİ

Platon bölümünü bitirmeden önce, onun bilgiye yaklaşımındaki bir öğeye daha işaret etmek gerekir. Eğer felsefi bilgi "duyuların yardımı olmadan" ortaya çıkıyorsa, bunun nereden geldiğini sormak doğaldır. Sonul gerçeklik hakkındaki bilgimiz, eğer bizi çevreleyen dünyanın gözleminden gelmiyorsa, bu bilginin kaynağı nedir? Felsefe öğrencisinin bu tür doğrulukları hocasından ya da danıştığı kişiden öğrendiğini söylemek pek de geçerli bir yanıt sayılamaz, çünkü bu, soruyu bir önceki kuşağa kaydırmaktadır. Ve her durumda Platon'un dinamik ya da diyalektik felsefi inceleme kavrayışı, bilginin edilgen bir alıcıya bu yolla geçmesi fikrini tümden reddetmektedir: "Daha önce zihinde olmayan bilgiyi oraya yerleştirebileceklerini söyleyenler tarafından uygulanan eğitim anlayışını reddetmeliyiz: Bunun yerine, diyor Platon: "uslamlamamız, bu yetinin (sonul gerçekleri veya doğrulukları yakalama yetisinin) her insan zihninde doğuştan olduğuna işaret etmektedir."[20]

"Menon" diyaloğunda ve başka yerlerde, zihnin doğuştan güçlerinin bu öğretisi *anamnesis* ya da *"anımsama"* söyleni kullanılarak ifade edilmiştir. Ruh ölümsüzdür ve önceki yolculuğunda her şeyi görmüştür.

Dolayısıyla bizim tüm öğrendiklerimiz, aslında bir anımsamadır ruhun önceki dünyaya gelişlerinden kalan bilgilerin toplanması, anımsanmasıdır.[21] Bu garip öğreti muhtemelen Pla-

19. a.g.y. 511
20. a.g.y. 518
21. *Menon* 18

ton'un en iyi bilinen fikirlerinden biridir ve etkisi, birçok eserde olduğu gibi *Wordsworth*' un ünlü *Kaside*'sinde de görülebilir:

Dünyaya gelişimiz yalnızca uyku ve unutmadır:
Bizimle yükselen Ruh, yaşam yıldızımız,
Başka bir yerden, çok uzaklardan gelir.
Ne tümüyle unutulmuşluktan,
Ne kesin çıplaklıktan.
Geliniz evimiz olan Tanrı'dan,
İhtişam bulutlarını ardımız sıra sürükleyerek ...[22]

Ancak şairler için ne kadar esin verici olursa olsun, *"anamnesis"* öğretisinin açıklayıcı değeri felsefi görüş açısından pek güçlü değildir. Bilginin edinilmesini önceki varoluşlara yüklemek, *a priori* doğrulukları nasıl biliyoruz sorununu çözmek yerine, onu rafa kaldırmaktadır.

Bununla birlikte, Platon'un doğuştan bilgi öğretisi, onu destekleyecek bazı makul uslamlamalara da sahiptir. Önemli bir nokta, örneğin matematiksel doğruluklara ulaşmamızın duyusal gözlem temelinde nasıl açıklanabileceklerini görmenin zorluğuyla ilgilidir. Platon, *Phaedon* diyaloğunda, sıradan deneyimlerimizde yetkin bir biçimde eşit iki şeyi hiçbir zaman gözlememize rağmen, yetkin matematiksel eşitlik kavramına sahip olduğumuza işaret eder.[23] *Menon* diyaloğunda da Platon, genç bir kölenin, kendisinde doğuştan bulunan bazı temel matematiksel fikirler temelinde bir geometri doğruluğuna (söz konusu örnek bir karenin özellikleriyle ilgilidir) götürülebileceğini kanıtlamaya girişir. Platon'a göre köle, eğitilmemiş de olsa, kendisinde zaten varolan tüm doğru sezişlere sahiptir; hocanın yapması gereken, bir ebe gibi doğru soruları sormak suretiyle "içerideki bilgiyi dışarıya çekmektir."[24]

---

22. William Wordsworth, "Ode, Intimations of Immortality from Recollection of Early Childhood" (1807).
23. *Phaedon* 72/7 (bkz. Tredennick (15))
24. *Menon* 82bf.

Deneyci görüşün eleştirisi burada hayli kuşkucudur ve bilginin "dışarı çekilmesi" konusunda, hocanın sorduğu yön verici sorularla tam da istediği yanıtları aldığı görüşündedir. Genelde deneyciler, matematiksel kavramların çocukluktan itibaren uygun duyusal uyarılar sayesinde edinildiği görüşünün üzerinde durmaktadırlar. Akılcılar ise bu görüşe şöyle yanıt vermektedirler: Bir çocuk tuğlaları ve sayıcıları kullanmakta ne kadar yetenekli olursa olsun, matematiksel doğrulukların altında yatan ilkelerin ve onların bağlantılarının doğuştan bir kavrayışına sahip olmadan, hocası en basit matematiksel doğrulukları bile ona öğretemeyecektir. Bu sorunları burada ele almak yerine, onlara daha sonra döneceğiz.[25] Ancak tartışmaya kısaca değinmek bile, Platon'un doğuştan bilgi öğretisinin akılcılığın bilgiye yaklaşımında nasıl önemli bir rol oynadığını göstermeye yetecektir.

ARİSTOTELES'in PLATON ELEŞTİRİSİ

Akılcılığın kurucusu olarak Platon'un rolünün açıkça gösterilebilir olmasına karşın, Aristoteles'in katkısı daha belirsizdir. Çoğunlukla Aristoteles'in deneyciliğin kurucusu olduğu söylenir; bu da Eski Yunanlı iki felsefe devinin, akılcılık ve deneycilik gibi iki büyük rakip ordunun başında oldukları anlamına gelen bir resim çizmektedir bize. Ama felsefede işler bu denli basit değildir genelde.

Aristoteles'in, gözlenebilir dünyadaki sıradan nesnelerin davranışı ve yapısı söz konusu olduğunda seçik bir biçimde Platoncu olmadığı kuşkusuz doğrudur. Aristoteles'in bilimsel çalışmalarını kapsayan geniş külliyatı, özellikle doğal tarih alanında deneyci gözlemlere dayalı zengin veriler içermektedir. Ve eğer Aristoteles'in varlıkbilime (ontolojiye) yaklaşımına bakacak olursak -yani dünyada neyin varolduğu sorununa-, onun konumunun Platon'a göre yeryüzüne çok daha yakın olduğu hemen görülecektir. Aristoteles için, bir töz (niteliklerin sonul taşıyıcısı) soyut bir "biçim" değil, somut bir bireydir -örneğin belirli (tikel) bir insan ya da at. Aristoteles, "Metafizik"te

25. Bkz Böl. 4, Kısım A ve Böl. 5, Kısım D.

bir tümelin (örneğin güzelliğin) bir töz olabileceğini açıkça reddetmektedir; başka bir yerde "İyilik ideası" ya da "mutlak iyilik" gibi şeylerin olması anlayışına pek de saygıyla yaklaşmamaktadır.[26] Aristoteles için iyilik, aşkın *transcendent* bir şey değildir; iyilik tikel şeylerde cisimleşen ya da örneklenen bir şeydir. Bu yaklaşım, felsefi incelemenin birçok alanının başlangıç noktasının çevremizdeki dünyanın gündelik nesneleri olduğu savını içermektedir. Ve Aristoteles'in sık sık, herhangi bir inceleme konusunun "edinilen kanıların" (belirli bir konu hakkındaki kalıp görüşler ve sağduyusal inançların) araştırılmasıyla başlaması gerektiğini önerdiğini görüyoruz (örneğin ahlâk hakkındaki çalışmalarında).[27]

İlk bakışta tüm bunlar, Platon'un soyut zihinselciliğinden ve duyulara karşı duyduğu küçümsemeden son derece uzak görünüyor. Ancak deneyci gözlemlere gösterilen genel ilgi, tek başına Aristoteles'i bir deneyci filozof olarak sınıflandırmak için yeterli değildir. Daha kesin ve özgül sorular sormak durumundayız. Örneğin, Aristoteles duyulara tüm insan bilgisinin sonul temeli olarak mı bakmaktadır? Ve Aristoteles'in *a priori* bilginin olanağı konusundaki tavrı nedir?

İlk soru hakkında, "daha önce duyulardan geçmemiş hiçbir şey zihinde olamaz" biçiminde formüle edilen deneyci öğretinin önceliği genellikle Aristoteles'e verilir. Bu slogan, genelde Latince'deki biçimiyle bilinmektedir: *"Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu"*; doğuştan bilgi olanağını reddetmekte ve tüm kavramlarımızın sonuçta duyu deneyimlerinden türediğinde ısrar etmektedir. Bu Latin özdeyişi Thomas Aquinas'ın yazılarında bulunmaktadır ve Aquinas, deneyci öğretiyi savunurken kesinlikle Aristoteles'in yetkesini izlediğine inanmaktadır; ancak Aristoteles külliyatının incelenmesi Aquinas'ın kullandığı Latince tümcenin Eski Yunanca karşılığı olmadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte Aristoteles, *"De Anima"** da kavrama yeteneğinin, zihinsel imgeler oluşturma

---

26. *Metafizik* Z 13 (1036 b6) (bkz. Smith ve Ross (22)); *Nikomakhos'a Etik* Kitap I, Böl 6 (bkz Thomson (24)).

27. *Nikomakhos'a Etik* Kitap I, Böl 7.

* Ruh Üzerine (ç.n.)

yeteneğini gerektirdiğini öne sürmüştü; bu da duyu algısı yetisi gerektiriyordu (şeyleri algılamadıkça hiçbir şey öğrenemeyiz veya kavrayamayız).[28] Demek ki, Aristoteles'in zihnin çalışmasına yönelik açıklamaları, tüm bilgimizin sonul olarak çevremizdeki dünyayı duyular yoluyla algılama yetisini önvarsaydığını benimsediği ölçüde deneycidir.

ARİSTOTELES'İN KANITLAMALI BİLGİYİ AÇIKLAYIŞI

A priori bilgi sorununa gelince, Platoncu görüş olan ve aklın dünya hakkında kalıcı zorunlu doğruluklar elde edebileceğini savunan görüşün Aristoteles tarafından reddedildiği hiçbir şekilde açık değildir. Eğer Aristoteles'in (*İkinci Analitikler*'de yer alan) bilimsel akıl yürütmeyle ilgili genel açıklamasına bakacak olursak, aksiyomatik ya da tümdengelimli bilgi kavrayışından son derece etkilenmiş olduğunu görürüz. Daha sonraki deneyciler gibi, örneğin Francis Bacon gibi duyusal gözlemlere dayalı tümevarımsal yöntemler üzerinde ısrar etmek yerine, Aristoteles, gerçek bilimsel bilginin ilk ilkelerden gelen kesin mantıksal kanıtlamalar içermesi gerektiğini öne sürmektedir: "(Bilimsel) bilginin başka türlü olması olanaklı olmadığından, kanıtlamalı bilginin sonucu olarak bilinenin, zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla bir kanıtlama, zorunlu öncüllerden bir çıkarımdır (*syllogismos*)."[29]

Bu görüş, gerçeklikle ilgili bilgilerin zorunlu doğrulukların bilgisi olduğu yolundaki Platoncu sava oldukça yakın görünüyor. Bazı yorumcular, Aristoteles'in bilimsel akıl yürütmeyle ilgili açıklaması hakkında, görünüşte akılcılık yönündeki önyargılı değerlendirmeye karşı koymayı denemişler ve Aristoteles'in tüm söylemek istediğinin, bir bilimsel uslamlamada sonuçların öncüllerden zorunlu olarak çıkması olduğunu belirtmişlerdir (herhangi geçerli bir uslamlamada olduğu gibi); bu yaklaşım öncüllerin kendilerinin zorunlu olarak doğru olmasını gerektirmemektedir. Aslında bilimsel akıl yürütmenin tümdengelimli açıklaması (sonuçların, öncüllerden mantıksal ola-

28. *De Anima* III 8 (bkz. Hamlyn (23a)).

29 *İkinci Analitikler* I, 4 (73 a21) (bkz. Barnes (23b)).

rak çıkarımlanması), öncüllerin kendilerinin zorunlu olması gibi tartışmalı bir görüşe bağlanmayı gerektirmemektedir. Ancak Aristoteles için kuşkusuz böyle bir bağlanma söz konusudur. Aristoteles son derece açık olarak bilimin "başka türlü olamayan"la ilgili olduğunu öne sürmektedir; başka bir deyişle, bilimsel doğruluğun kuvvetle zorunlulukçu görüşünü benimsemektedir. Aristoteles için bilimin sonul ilkeleri, alışılmış deneyci görüşte olduğu gibi, "kaba olgular," başka türlü de olabilen olumsal öne sürmeler- değildir. Tersine, bilim doğru olabilenle değil, doğru olması gerekenle ilgilidir: "Bilimsel bilgi zorunlu başlangıç noktalarından gelmektedir, çünkü bilinen başka türlü olamaz."[30]

Aristoteles bu sonul başlangıç noktalarının kendilerinin mantıksal çıkarımla kanıtlanamayacağını rahatlıkla kabul etmektedir (eğer bunlar kanıtlanabilselerdi, dizgenin sonul ilkeleri olmayacaklardı; her kanıtlamanın bir yerde durması gerekir). Ama bu başlangıç noktaları nasıl bilinebilirler? Aristoteles *"İkinci Analitikler"*de bilimin ilk ilkelerinin *"epagoge"* adı verilen bir süreçle bilindiklerini söylemektedir; *"epagoge"* sıkça ifade edildiği gibi, tümdengelimli akıl yürütmeye *(syllogismos)* eşlik eden iki öğrenme yolundan biridir.[31] *"Epagoge"* normalde "tümevarım" olarak çevrilmiştir; ancak burada, Bacon'ın görüşü olan ve bilimin, tikel durumların dikkatli gözlem ve deneylerine dayanarak tümevarımla genel yasalara ulaştığı görüşünü Aristoteles'e yüklerken bir yanılgıya düşmeme konusunda son derece dikkatli olmalıyız. Gerçekte, bilimde dizgesel "deneysel yönteme" karşılık gelen hiçbir şey yoktur Aristoteles'te. Yunanca *"epagoge"* sözcüğü "epagogein" fiilinden gelmektedir ve olağan, teknik olmayan anlamı "sevketmek, sürüklemek"tir; demek ki Aristotelesçi *"epagoge"*de temel fikir, zihnin bir doğruluktan bir diğerine sevkedilmesidir.[32] Dolayı-

30. a.g.y., 6 (74b5)

31. a.g.y., 12 (78a 34) ve I, 18 (81a40). Karş. "Nikomakhos'a Etik" Kitap VI, 3 (1139b26/8).

32. Aristoteles'in *"epagoge"* kavramıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ross (27) 38 ff; ve Barnes "Aristotle's Theory of Demonstration", "Articles on Aristotle" içinde (28) Cilt I, s. 77ff.

sıyla, Aristoteles için ilk ilkelerin ortaya konmasında duyulara verilen rol yalnızca buldurmaya, anlamaya yönelikmiş gibi görünüyor. Duyular bizi doğru yöne yöneltebilir ya da verimli yolları izleyecek biçimde düşünmek konusunda bizi uyarabilir. Ancak bunlar kendilerinden zorunlu önermelerin doğruluğunu sağlayamazlar -yani duyular, "başka türlü olamayan" bilgiyi bize sağlamamaktadırlar (Aristoteles, *"epagoge"*nin kendiliğinden doğru bilgiye ya da epistemeye bizi yöneltemeyeceği konusunda ısrar etmektedir). Öyleyse bu sonul zorunlulukların bilgisine nasıl ulaşabiliriz? Aristoteles'in çözümü, bizim bilimsel ilkeleri akılcı sezgi yoluyla bildiğimiz yönündedir; akılcı sezgi Aristoteles'in *"nous"* adını verdiği yetidir -bu sözcük Platon'un saf akılsal kavrayışa verdiği *"noesis"* terimiyle yakından bağlıdır.[33] Dolayısıyla Platon'un akılcılığının karşısına, Aristoteles'i deneyciliğin savunucusu olarak yerleştiren geleneksel resme rağmen, bilimsel bilgi modeli ki sonuçta, büyük ölçüde *a prioriye* borçlu olarak ortaya konulmuştur, Platon modelini gerektirmiştir.

ARİSTOTELES'İN YAKIN ZAMANLARDA YENİDEN YORUMLANIŞI

Yakın zamanlarda yapılan bilimsel çalışmalarda, Aristoteles'in tümdengelimli bilimsel bilgi kuramının farklı bir bakışla yorumlanabileceğinin öne sürüldüğünü belirtmekte yarar var. Modern eleştiri açısından, Aristoteles, bilimsel buluşun mantığının bir açıklamasını vermekle gerçekten ilgilenmemektedir. Onun *İkinci Analitikler*'deki amacı, bilim adamının gerçeğin araştırılmasında nasıl bir yol izlemesi gerektiğini açıklamak değildir; Aristoteles'in yapmak istediği bilginin öğretilmesindeki ya da aktarılmasındaki doğru yöntemi betimlemektir: "..kanıtlamalı bilim kuramı hiçbir zaman araştırmayı yönlendirmek veya biçimselleştirmek anlamına gelmez; yalnızca önceden edinilmiş olguların öğretilmesiyle ilgilidir; bilim adamının bilgiye ulaşmak için ne yaptığını ya da ne yapma-

33. *İkinci Analitikler* II, 19 (100b5); karş. Platon'un "Devlet"i 511. Aristoteles'in bilim felsefesiyle daha fazla bilgi için bkz. Ackrill (25) Böl 7.

sı gerektiğini betimlememektedir: Öğretmenlerin bilgiyi nasıl sunacakları ya da aktaracakları ile ilgili biçimsel bir model ortaya koymaktadır."[34]

Yine yakın zamanlarda öne sürülen başka bir görüşte Aristoteles' in modeli, bilimsel açıklamanın koşullarını formüle etmek üzere tasarlanmıştır. Bir olayı açıklamak onun niye olduğunu anlamaktır ve bu da, kendiliğinden açıklayıcı ilk ilkelerden çıkarımlanabilir olduğunu göstermeyi içermektedir: "Aristoteles, *"episteme"*nin (genellikle "bilgi" olarak çevrilmiştir) başka türlü olamayanla ilgili olduğunu söylemektedir; onun bu ifadesinin, Platon'un mirasının gözden geçirilmeden kabulü olarak görülmemesi gerekir; bu daha çok kavrama yetisi kavramını aydınlatmaya yönelik bir sav olarak anlaşılmalıdır. Kavrama yetisi, doğadaki zorunlu bağlantıların açıklanışının bilinmesiyle oluşmuştur."[35]

Aristoteles'in bilim felsefesinin yeniden kurulmasını incelemek bu kitabın kapsamının ötesindedir. Bununla birlikte, bizim yorumumuza göre, Aristoteles'in, bilimin belli bir noktada gerçeklik hakkında zorunlu doğrulukların veya doğa alemindeki zorunlu bağlantıların kavranmasını içerdiği savına bağlı oluşu yadsınamaz. Aristoteles'in düşüncesindeki bu unsur, onun yaklaşımını bir anlamda akılcılık tarafında sınıflandırmaya olanak veriyor (ileride göreceğimiz gibi, zorunlu doğruluk ve zorunlu bağlantılar fikri XVII. yüzyılın büyük akılcı filozoflarının düşüncelerinde çok önemli bir rol oynayacaktır).

Bilime, bu zorunlulukçu yaklaşımın birçok okura garip ve açıkça yanlış görünmesi olanaklı olduğundan, belki filozofların bugün bu yaklaşımın tümüyle de desteklenemez olmadığını söylemeleri bir anlam ifade edebilir. 1930'lu ve 40'lı yıllarda, kökten deneyci bilim felsefesi egemenliğini sürdürürken, birçok filozof, bilimin yalnızca olumsal olgularla ilgili olduğunda ısrar ediyor ve bilimsel bilginin "başka türlü olamayan"a bağlı olduğu yolundaki Aristotelesçi kavrayışı tümden

---

34. Barnes (28)) s.77

35. M.F. Burnyeat, "Aristotle on Understanding Knowledge", *"Aristotle on Science: The Posterior Analytics* (29) içinde.

mahkum ediyorlardı. Bununla birlikte, felsefede yakın zamanlardaki gelişmeler Aristotelesçi modelin de makul görülebilmesini sağlamıştır. Çünkü, ilk olarak, "analitik" önermelerle (zorunlu olarak doğru ve düzeltilemez olan önermeler), "sentetik" yargılar (olumsal deney olgularıyla ilgili olan yargılar) arasında keskin bir çizgi çizilebileceği konusunda derin kuşkular ortaya çıkmıştır. İkinci olarak, bilimde "zorunluluk" kavramı tümden ve yeniden irdelenmiş ve bazı filozoflar, bilim adamlarının "gerçek" zorunlulukların örtüsünü kaldırabileceklerine inanmaya başlamışlardır; yani bilim, olumsal bağlantıların ötesine gidebilir ve şeylerin "özsel" özelliklerini -"başka türlü olamayan" özelliklerini- araştırabilir. Bu gelişmeleri son bölümde göreceğiz.[36]

PLATON VE ARISTOTELES'te AKILCILIK ve AHLÂK FELSEFESİ

Akılcılığın klasik öncülerinin incelenmesini, akılcılığın ahlâk felsefesinin pratik sorunlarına (felsefi ya bilimsel doğruluğun kuramsal sorunlarına karşı olarak) nasıl uygulandığı hakkında birkaç sözle noktalamak sanıyorum yararlı olacaktır. Platon'un, adalet ve iyilik gibi ahlâksal kavramlar hakkındaki görüşü, bizim bunları sonul idealar olarak a priori kavradığımız yolundaydı; dolayısıyla Platon için, iyiliği araştırmanın yoluyla, mantık ve matematiğin soyut doğruluklarını araştırma yolu arasında özde bir fark yoktur; doğruluk ve iyilik, tüm gerçekliğin kaynağı olan *en yüksek* (ideanın) *biçimin* yönleri olarak sonul olarak bir arada bulunmaktadır.

Akılcılığın sonul doğruluk kuramının geleneksel deneyci eleştirisi, aklın bize yalnızca neyin neden çıkacağını söyleyebileceği, "mutlak" olarak doğru olanı söylemeyeceği düşüncesine dayanır. Ve pratik alanda da buna karşılık gelen eleştiri, aklın yalnızca araçlarla ilgili şeyler söyleyebileceği, ama erekler üzerine bir şey söyleyemeyeceğidir; akıl bize, belli bir ereği arzu ettiğimizde ne yapmamız gerektiğini söyleyebilir, ama

---

36. Bkz. Böl. 5, kısım C.

hangi erekleri arzu etmemiz gerektiğini kendinden söyleyemez. Hume'un özlü bir biçimde dile getirdiği gibi: "Yalnızca akıl, hiçbir zaman bir eylem meydana getiremez ya da iradenin ortaya çıkmasını sağlayamaz...Akıl, tutkuların kölesidir ve öyle olmalıdır."[37] Aklın bu deneyci eleştirisi ve pratik alandaki sınırlılığı eski bir Latin sözüyle güzelce özetlenmiştir: *"Intellectus nihil movet"*, serbest bir çeviriyle "akıl kendinden hiçbir şey başlatmaz" demektedir. Akıl gidilecek yere nasıl ulaşacağımızı söyleyebilir, ama gidilecek yerin ne olması gerektiğini söyleyemez.

"Intellectus nihil movet" sloganı aslında Aristoteles'ten yapılmış bir çeviridir. Ancak bu ifadeyi Aristoteles'in, ahlâk felsefesine deneyci yaklaşımının bir işareti olarak görenler, bu ifadenin tümcenin yalnızca bir parçası olduğunu gözden kaçıranlardır. Söz konusu tümcenin alıntısı tam olarak yapıldığında şunu görürüz: "Akıl kendinden hiçbir şey başlatmaz, bir ereği hedefleyen pratik aklın dışında."[38] Aristoteles'in bununla söylemek istediği şudur: Tasarlamak, erekleri arzu etmek anlamına geliyorsa, akıl, ereklerin kendilerini belirlemede bir role sahiptir. Dolayısıyla Aristoteles, Hume'un aklı tutkuların tellalı ya da kulu yapan görüşünü kabul etmeyecektir. Aristoteles'i Hume'la bir tutanların gözden kaçırdıkları önemli nokta, Aristoteles'in tasarımında erdemli kişi ereklerini ya da hedeflerini olduğu gibi kabul etmemekte, davranışlarını sınamakta ve doğru kuralla (*orthos logos*) uygun olup olmadığını görmek durumundadır. Ve doğru kuralın belirlenmesi, akılsal olarak düzenlenmiş iyi yaşamın topluca kavranışı ışığında yapılmaktadır. Aristoteles'in *"phoronimos"* adını verdiği kişinin - pratik bilgelik sahibi kişinin- yapacağı şey, akılsal güçlerini kullanarak böyle bir toplu iyi yaşam kavrayışı tasarısını oluşturmaktır.[39]

---

37. Hume, *"A Treatise of Human Nature"* (1739-1740) (72) Kitap. II, Kısım 3, böl iii.

38. *"Nikomakhos'a Etik"* Kitap VI (1139a36). Ayrıca bkz. Bambrough, "Moral Scepticism and Moral Knowledge (134) Böl 9.

39. *"Nikomakhos'a Etik"* Kitap VI ve Kitap II, Böl 6. Ayrıca bkz Richard Sorabji, "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue" Rorty (30) içinde.

Aristoteles'in ahlâk felsefesi anlayışıyla ilgili ustalıklı ve karmaşık akıl yürütmesinin burada ayrıntılı bir açıklamasını vermek, bizi amacımızın dışına çıkaracaktır. Ancak bu kısa özetten yola çıkarak ahlâk felsefesinde Aristoteles'i akılcılık karşıtı olarak nitelendirmek bilimsel bilgi alanında olduğu gibi burada da yanlış olacaktır. Ancak bu da demek değildir ki Aristoteles, Platon'un tam bir ardılıdır. Aristoteles, birçok bakımdan hocasının dolu dizgin akılcılığından ayrılır. İki örnekten söz edelim: Daha önce de sözü edildiği gibi Aristoteles, aşkınsal (*transcendental*) mutlaklar ya da idealar kuramını açıkça reddetmişti; ikinci olarak, tüm bilginin birbiriyle bağlantılı olduğu hakkındaki Platoncu görüşe karşı çıkmıştı (örneğin, ahlâkın ve bilimin farklı kesinlik düzeylerinde farklı yöntem ve amaçları olduğu görüşünün üzerinde durmuştu).[40] Bununla birlikte, özgün ve yaratıcı bir dehaya sahip olan Aristoteles'in, ilk ilkelerin aklın ışığında ortaya konduğu hiyerarşik bir dizge olan Platoncu felsefenin görüşünün çekiciliğine, kendine rağmen nasıl kapıldığını görmek ilginçtir. İlerideki bölümlerde bu görüşün ne kadar kalıcı bir görüş olduğu kanıtlanmış olacak.

40. *"Nikomakhos'a Etik"* Kitap I, böl 2.

III

AKILCILIĞIN ALTIN ÇAĞI

A. RENÉ DESCARTES (1596-1650)

DESCARTESÇI KUŞKU ve ÇÖZÜMLENMESİ

Descartes, genellikle ve haklı olarak, klasik felsefeden modern felsefeye geçişte en önemli kişilik olarak kabul edilir. Bu, ortaya koyduğu öğretisinin içeriğinden çok -görüşlerinin çoğu bugün sorgulanmış durumdadır- onun felsefi araştırma kavrayışına bağlıdır. Descartes, neredeyse tek başına, filozofun gerçeği arayışında izlemesi gereken yöntemin son derece çarpıcı ve çekici bir resmini icat etmiştir.

> *"Yıllar önce farkına vardım ki çocukluğumdan beri birçok yanlış kanıyı doğru olarak kabul etmişim ve yine şimdiye kadar sağlam olmayan ilkeler üzerine inşa ettiklerimin son derece kuşkulu ve belirsiz olduklarını anladım. Böylece, yaşamının akışı içinde bir kez, daha önce kabul ettiğim tüm kanıları bir kenara bırakmam gerektiğini ve eğer bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeyler ortaya koymak istiyorsam, her şeye en temelinden yeniden başlamam gerektiği yargısına vardım."*[1]

---

1. *Meditations* (Metafizik Düşünceler) (1641) (31) VII, 17; (33) I, 144.

Yukarıdaki alıntı, felsefe tarihindeki kitapların en ünlülerinden biri olan ve 1641'de Latince olarak yayımlanmış *"İlk Felsefe Üzerine Düşünceler"* adlı kitabın başlangıç bölümüdür. Descartes'ın anlayışına göre filozof işe silmekten, çizmekten başlamalıdır: Kendisini, geçmişten kalan önvarsayımlardan ve ailesiyle, öğretmenlerinden edindiği kanı ve düşüncelerden dizgesel bir biçimde kurtarmalıdır.

Bu temizleme işleminin aracı ise ünlü "kuşku yöntemidir." "En sonunda, mutlak olarak kuşku duyulmayacak bazı sanılara ulaşıp ulaşmayacağımı görmek için, içinde en küçük bir kuşku taşıyabileceğini düşündüğüm her şeyi kesin olarak yanlış sayarak bir kenara bıraktım."[2] Descartes'ın kuşkusu üç dalga halinde ortaya çıkmaktadır. İlkinde duyuların tanıklığına başvuru reddedilmiştir; "zaman zaman fark ettim ki duyular beni yanıltmaktalar ve bizi bir kez bile yanıltmış olsa, bunlara güvenmek hiçbir zaman ihtiyatlı bir yaklaşım değildir." İkinci olarak mevcut deneyimler hakkındaki yargılar bile reddedilmiştir. "Elimde bu kâğıt parçasını tutarak ateşin yanında oturuyorum" sanısı, ilk bakışta o kadar açık bir yargı gibi görünmektedir ki bundan ancak bir deli kuşkulanabilir; ama düş görüyor da olabilirim, bu durumda yargım yanlış olacaktır. Bu uslamalanın (bilindiği adıyla "düş görme uslamlaması"nın) kapsamı, dış dünya hakkındaki her türlü yargıdan kuşku duymayı da içerecek şekilde genişletilmiştir; bununla birlikte matematiğin ve mantığın doğruluklarından kuşku duyulmamaktadır, çünkü "ister uyanık ya da uykuda olayım, iki sayısına üç eklediğimde beş olmaktadır ve bir karenin her zaman dört kenarı vardır"." Ama şimdi üçüncü ve en çarpıcı kuşku ortaya çıkmaktadır. Varsayalım ki yanıltıcı bir Tanrı var ve bu Tanrı, ne zaman iki sayısına üç eklesem veya karenin kenarlarını saysam, dizgesel bir biçimde beni yanıltmaktadır. Eğer böyle "kötü huylu bir Cin" varsa -ki bu olanaklılığın karşıtını kanıtlayamam bu durumda hiçbir şey kuşkudan arınmış görünmüyor.[3]

---

2. *Discourse on the Method* (Yöntem Üzerine Konuşma'dan)(1637), (31) VI, 34; (33) I, 101.
3. *First Meditation* (Birinci Düşünce), (31) VII, 21; (33) I, 147.

Bu kuşku yöntemini en son noktasına kadar ilerleten Descartes, artık görüyor ki, en ileri kuşkuculuğun bile dokunamayacağı en azından bir doğruluk -sağlam ve hareketsiz bir nokta- vardır. Eğer yanıltıcı bir Cin varsa, bu durumda "eğer beni yanıltıyorsa, ben de kuşku duyulmaz bir biçimde varım demektir. Bırakalım beni yanıltabildiği kadar yanıltsın, benim bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, beni hiçbir şekilde olmadığım sonucuna sürükleyemeyecektir. Demek ki *"'Benim, ben varım"*, bunu ileri sürdüğüm ya da zihnimde kavradığım her sefer zorunlu olarak doğrudur."[4]

Şimdi Descartes'ın felsefi dizgesinin başlangıcına, kendi varoluşunun bireysel bilgisine ulaşmış bulunuyoruz; bu sezgi başka bir yerde şu ünlü sözle özlü bir biçimde ifade edilmiştir: *"Düşünüyorum, öyleyse varım"* (*"je pense donc je suis"* veya Latince olarak *"cogito ergo sum"*).[5] Kendi varoluşunu temellendiren Descartes, şimdi doğasını ya da özünü araştırmaya başlıyor. Ben ne tür bir şeyim? Ben özsel olarak fiziksel bir varlık değilim, çünkü, kuşku yöntemini uyguladığımızda bedenimin olduğundan veya herhangi bir dışsal nesnenin varoluşundan kuşkuya düşebilirim. Kendim hakkında reddedemeyeceğim nitelikler, yalnızca zihinsel olanlardır, böylece şu sonuca ulaşıyorum ki "Ben, tüm doğası ya da özü düşünmek olan ve varlığı için hiçbir yere ihtiyacı olmayan ve maddesel şeylere bağımlı olmayan bir tözüm."[6]

Böylelikle Descartes'ta bilginin yeniden kurulması başlamış olur. Descartes varolduğunu bilmektedir; özsel olarak düşünen bir şey olduğunu bilmektedir. Üstelik kendi kusurlarının farkında olmakla birlikte, aynı zamanda kendisinde, en yüksek yetkin varlık fikrinin olduğunun da farkındadır. Descartes, ayrıntılarına burada girmeyeceğimiz karmaşık bir uslamlama ile bu fikrin kendisine gerçekten varolan bir yetkin varlık tarafından, Tanrı tarafından verilmiş olduğu sonucuna varır. Böylece insan, akıl yürütme gücünü dikkatli ve yöntem-

4. *Second Meditation* (İkinci Düşünce), (31) VII, 25; (33) I, 150.
5. *Discourse* (Söylev) (31) VI, 33; (33) I, 102.
6. a.g.y.

li bir biçimde kullandığı sürece, onu yanıltmayacak olan yetkin ve iyi olan bir Tanrının varlığı ortaya konduğuna göre, fiziksel dünyanın nasıl işlediğinin dizgesel bir açıklamasının geliştirilmesi için yol açılmış olmaktadır.

DESCARTES'ın BİLGİ ANLAYIŞI; DUYULARIN YADSINMASI

Descartes'ın felsefe yapma yöntemi hakkında okuyucuya çarpıcı gelen ilk husus, bunun son derece bireysel bir bakış açısından yapılmasıdır. Ocağın başında ısınarak derin düşüncelere dalmış filozof, geçmişin önyargılarından kendisini kurtarmak istemektedir ve kendi doğası ve varoluşu üzerinde düşünmektedir. İlk bakışta bu tavır, Platon'un büyük akılcılık kurgusu olan tikellerin reddedilmesi ve kişilerden bağımsız nesnel bir gerçeklik alemi hakkında düşündükleriyle bir hayli uzakmış gibi görünmektedir. Ancak Descartesçı felsefenin ayrıntılarına daha fazla girince, ondaki derin akılcı yönelim kendini ele vermektedir. Descartes, Platon gibi, eğer doğru bilgiye ulaşacaksak, zihnin kendini "duyulardan kurtarması" konusunun üzerinde durarak işe başlamaktadır. Bu ısrarın nedeni bir yönüyle şudur: Daha önce gördüğümüz gibi dış dünya hakkındaki sıradan yargılarımız yanlış olabilirdi; duyusal algılar yanlışa ve yanılsamaya açık olabilirdi; gerçekten de gözlem varsaydığımız tüm algılar sanrı ya da düş olabilirdi. Ancak bu işin yalnızca bir yönü; Descartes'ın uslamlamasını yalnızca geleneksel kuşkuculuk yolunu izleyerek inceleyen kimi yorumcular çok önemli bir kısmı atlıyorlar. Çünkü, kuşku yöntemi geride bırakıldıktan sonra bile, Descartes duyularımızın, son derece yetkinlikle çalışsalar bile, gerçekliğin gerçek doğası hakkında bilgi sağlamak konusunda içkin olarak güvenilir olmadıklarında ısrar etmeyi sürdürmektedir. Bu konu, Descartes'ın fiziksel dünyayla ilgili bilgimizi tartışırken açıkça kendisini göstermektedir; Descartes bir balmumu parçası örneğini vermektedir.

"Örnek olarak şu balmumu parçasını alalım; kovandan yeni çıkartılmıştır ve içindeki balın tadı henüz kaybolmamıştır; toplandığı çiçeklerin kokusundan hâlâ bir şeyler kalmıştır; rengi, şekli, boyutları görünmektedir; katı ve soğuktur, elimle ona şekil verebilirim ve ona vurduğumda bir ses çıktığını da duyarım... Ama şu anda konuşurken, balmumunu ateşe yaklaştırıyor ve bakıyorum: Kalan tadı kaçıyor, kokusu kayboluyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, boyutları artıyor; sıvı ve sıcak hale geliyor, ona vurduğunuzda artık ses vermiyor (Peki bu değişmeden sonra aynı balmumu kalmış mıdır? Kaldığını kabul etmek gerekir ve kimse de bundan kuşku duymaz, başka türlü bir yargıda bulunmaz). Öyleyse bu balmumunda böylesine seçiklik içinde kavranan nedir? Kuşkusuz duyular yoluyla ulaştığımız özelliklerden hiçbiri değil."[7]

Descartes, balmumunun duyulara gelen sıradan özelliklerinin, onun özsel doğası hakkında bize hiçbir şey söylemediğini öne sürmektedir. Bundan, balmumunun tek özsel niteliğinin onun yayılımı (mekânı) olduğu sonucu çıkmaktadır; balmumu yalın olarak bir *"res extensa"*dır, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan yayılımlı bir şeydir, belirsiz sayıda geometrik şekle sahip olabilir. Ancak bu sonuç, bizim duyular veya hayal gücü aracılığıyla algıladığımız bir şey değildir; çünkü balmumunun bizim fiili olarak gözleyeceğimizden ve resimleyeceğimizden çok daha fazla şekle sahip olabileceğini biliyoruz. Demek ki "cisimlerin duyularla ya da hayal gücü yetisiyle algılandığını değil, yalnızca kavrama yetisi tarafından kavrandığını biliyoruz.[8]

Bu saf zihinsel bilginin anahtarı *"lux naturae"*, yani "doğanın ışığıdır": Bu, "açık ve seçik fikirler" sayesinde gerçeğe, doğruluğa ulaşması için Tanrının kavrama yetimize verdiği (bahşettiği) doğuştan gelen yetidir. Bu açık ve seçik algıların duyular yoluyla gelen algılarla hiçbir bağlantıları yoktur; bun-

7. *Second Meditation* (İkinci Düşünce), (31) VII, 30; (33) I, 154.
8. a.g.y. VII, 34; (33) I, 155.

lar, temel ve kendiliğinden apaçık matematik önermelerini düşünürken yaptığımız türden saf kavrama yetisine ait algılardır.* Gerçekte, balmumunun açıkça ve seçikçe algıladığımız özellikleri matematikseldir ve daha özelde geometrik özellikleridir; balmumu özsel olarak üç boyutlu yayılıma sahip bir şeydir.

MATEMATİĞİN ROLÜ

Yukarıdaki nokta Descartesçı fiziğin anlaşılması açısından temel bir öneme sahip. Çünkü Descartes tüm bilgiyi dizgesel bir birlik olarak anlamaktadır: "Felsefe bir ağaca benzer; öyle ki metafizik köklerini, fizik gövdesini, diğer bilimler de kollarını oluşturur."[9] Bu demektir ki *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* kitabında ortaya konan felsefi sezgiler, Descartes'ın fiziksel evren üzerine ayrıntılı açıklamasına da taşınabilir. Dünya hakkındaki sağduyusal görüşümüz büyük ölçüde nesnelerin duyusal niteliklerine yüklediğimiz özelliklere bağlıdır (katılık, renk, ağırlık vb. nitelikler). Ancak Descartes, bu tür özsel olmayan özelliklerin bilimde yeri olmadığı kanısındadır:

> *"Varsayalım ki sahip olduğumuz cisim fikrini daha iyi ayırt etmek istiyoruz; örnek olarak bir taşı alalım ve cismin doğasına ilişkin özsel olmadığını bildiğimiz her şeyi, ondan çekip alalım. Önce katılığı dışlayalım, çünkü taş eriyerek veya toz haline gelerek katılığını yitirse bile, bir cisim olmayı sürdürecektir. Sonra rengi dışlayalım, çünkü sanki renksizmiş gibi saydam taşları sıkça görmüşüzdür. Daha sonra ağırlığı çekip alalım, çünkü ateş son derece hafif bile olsa, yine de bir cisim olarak düşünülmektedir; son olarak soğuğu, sıcağı ve tüm benzer nitelikleri ya taşta bulunmadıkları düşünüldüğünden ya da bu taş bazen soğuk, bazen sıcak göründüğünden, onun doğasının değiştiğini düşünmü-*

---

* Latince yayımlanmış olan *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes, duyulur şeylerin (res sensibiles) algısı için "*sentio*" sözcüğünü, matematiksel bilgide olduğu gibi zihinle kavramak için "*percipio*" ya da "*deprehendo*" sözcüklerini kullanıyor. Burada "açık ve seçik algılar" ifadesini, akılla görmek anlamında düşünmek gerekir. (ç.n.)

9. *Principles of Philosophy* (Felsefenin İlkeleri) (1644) Kıs. II, Başlık 11 (31) VIII, 46; (33) I, 259.

yoruz. Böylece, bu taşı inceledikten sonra göreceğiz ki taş fikrinden geriye, onun uzunluğu, genişliği ve yüksekliği olan yayılımlı bir töz olması fikrinden başkası kalmamaktadır."[10]

Buradaki akıl yürütme tümüyle açık değildir. Eğer şeklin (belirli bir uzunluk, genişlik ve yükseklik), yayılımın bir kipi olması kabul ediliyorsa, niye renge de böyle bakılmıyor? Eğer bir nesne belli bir şekille bir yayılıma sahipse (diyelim ki bir kare), niye belirli bir renge sahip olarak (diyelim ki sarı bir alan) yayılımlı olmasın? Descartes'ın yanıtı yayılım kipinin nicelikselleştirilebilen bir şey olması yönündedir; çünkü kesin olarak hassas özellikler yalnızca matematiksel akıl yürütmeyle belirlenebilirler; bu özellikler tüm yanlışlık olasılıklarını dışlayacak biçimde açık ve seçik olarak algılanabilirler. Bu yanıt, Descartes'ın, 1644'te Latince olarak yayımlanan hem bilimsel hem felsefi büyük incelemesi *"Felsefenin İlkeleri"*nde ortaya çıkmaktadır:

"İçtenlikle itiraf edeyim ki cisimsel şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir madde tanımıyorum, yani geometricilerin nicelik dediği ve kanıtlamalarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımıyorum; bu maddenin yalnızca bölünmelerini, şekillerini ve hareketlerini göz önüne alıyorum; ve hatta, bunlarla ilgili olarak yalnızca bir matematiksel kanıtlamanın yerini tutabilecek, kendiliğinden apaçık kavramlardan (aksiyomlardan) türetilmeyenler dışındakileri doğru kabul etmeyeceğim. Şimdi, tüm doğal olaylar bu yolla açıklanabileceğinden, fizikte başka ilkelerin kabul edilebilir ve istenebilir olacağını düşünmüyorum."[11]

Demek ki fiziksel bilimler için Descartesçı program bir "matematikselleştirmedir". Descartes, duyusal özelliklerin diz-

10. *Principles of Philosophy* (1644) II, II (31) VIII, 46; (33) I, 259.
11. a.g.y. Kıs. II, Başlık, 64 (31) VIII, 79.

gesel bir biçimde elenmesini önermektedir -aynı zamanda Ortaçağ bilimlerinin "sempatik" ve "antipatik" "güçleri" ya da "erdemleri" gibi karanlık gizli kuvvetler de ortadan kalkmaktadır, bunun yerini matematiksel akıl yürütmenin kesin olarak nicelikselleştirilebilen özellikleri alacaktır.

Aslında Descartes, fiziksel evrenin doyurucu bir matematiksel modelini geliştirmeyi başaramamıştır. Onun geliştirdiği kütleçekim kuramı, ışığın, ateşin, manyetizmin doğası ve diğer konular üzerine yaptığı çalışmalar bugün yalnızca tarihsel bakımdan ilginçtir ve yüzyılın sonuna doğru, doğada olan bitenleri ilk kez gerçek anlamda öndeyileme olanağı verecek şekilde kesin matematiksel denklemlerle ifade etme fırsatı Newton'a kalacaktır.[12] Bununla birlikte, Descartes' ın, bilimde ilerlemenin yolunun matematiksel akıl yürütme üzerinden, açık ve seçik algılar yoluyla akılcı bir yönde olması konusundaki ısrarı, özde doğru bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Ve *"qualia"* nın (niteliğin), *"quanta"* (nicelik) lehine bir kenara bırakılması programı -duyusal niteliklere başvuran açıklamalardan kaçınan ve kesin niceliksel ve matematiksel betimlemeye ağırlık veren araştırma programı-, modern bilimin ayırt edici özelliklerinden biri olarak kalmıştır.

DESCARTES'ın AKILCILIĞI İLE İLGİLİ SORUNLAR

(i) "Descartesçı döngü". Descartes'ın akılcı bilgi anlayışı hakkında sorulması gereken bazı önemli ve sıkıntı verici sorular kalıyor. İlki Descartesçı girişimin geçerliliğinin -gerçekte onun tüm "raison d'être" (varlık sebebi)- onun temellerinin sağlam olmasına bağlı olmasıdır. Descartesçı filozof, önceden kabul edilmiş tüm kanıları çizerek, onları bir kenara bırakarak açık ve seçik algılara dayalı dizgesel ve kuşku götürmez bir yapı inşa etmek durumundadır. Peki ama bu nasıl yapılabilir? Daha önce gördüğümüz gibi, Descartes'ın yöntemi, kendi varlığının bilgisinden, yanıltıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığının bilgisine doğru ilerlemektedir. Bu durumda eğer Tanrı'nın varlı-

12. Newton'un *Principles*'ı (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) 1687'de yayımlanmıştır.

ğının kanıtlanması geçersizse -ki pek çok yorumcu bu kanıdadır- doğal olarak tüm girişim çöküp gitmektedir. Ancak sorun yalnızca Descartes'ın Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlanmasının geçerliliği konusunda duyulan kuşkudan ibaret değildir; ortada tüm girişimin temelinde yatan çok daha ciddi yapısal bir sorun vardır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bazı öncüllerden ya da aksiyomlardan başlamak durumundayız. Ancak bu aksiyomların doğru olduklarını nereden biliyoruz? Descartes'ın yanıtı, onların doğruluklarını açıkça ve seçikçe kavradığımız yönündedir. Ama şimdi şöyle bir soru çıkıyor ortaya: Açık ve seçik algılarımıza nasıl güvenebiliriz? Tanrı'nın varlığı bir kez kanıtlandıktan sonra bu, sorun değil. Çünkü Descartes, Tanrı'nın yetkin ve iyi bir varlık olarak insana, en ileri düzeyde açıklıkla algılayacağı şeylerde yanılgıya düşürecek bir zihin veremeyeceğini öne sürecektir. Ama Tanrı'nın varlığını bilinceye kadar, öyle görünüyor ki en basit konularda bile zihne ya da kavrama yetisine güvenmemizi temin edecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Descartesçı girişimi daha en başından tehdit eden berbat bir döngüsellikle karşı karşıyayız: Tanrı'nın varlığını bilinceye değin açık ve seçik algılarımıza güvenemeyiz; ama öte yandan açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız.

Descartes'ın bu ünlenmiş soruna yanıtı ("Descartesçı döngü" olarak bilinmektedir) şu yönde görünüyor: Öylesine açık ve yalın önermeler vardır ki zihne hiçbir ilâhi güvenilirlik güvencesi vermeden bile onlar kendilerinden güvenlidirler. "İki iki daha dört eder" ya da "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" bu türden yalın ve dolaysızca anlaşılan önermelerdir; onların ne öne sürdüğüne dikkat ettiğim sürece, doğrulukları hakkında yanılgıya düşmem söz konusu olamaz.[13] Felsefeciler, kuşku duyulamayacak biçimde doğru, kendinden güvenli önermeler kavramının tutarlılığı hakkında görüş ayrılığı içindedir; bu görüş, bu kitabın yazarına tutarlı görünmektedir. Yukarıda sözü edilen türden önermeler gerçekten de öyle öne sürümlerdir ki söz konusu simgelerin anlamlarına dikkat ettiğim sürece, yanılmayacak bir biçimde onların doğru olduklarını bile-

13. *Conversation with Burman* (1648) (35) pp.xxixII. 6.

bilirim. Bununla birlikte Descartes için güçlük, böyle totolojik (eşsözsel) ya da neredeyse totolojik önermelerin bize çok az bilgi sağladıklarıdır; göreli olarak simgelerin anlamlarının veya zihnimizdeki içeriklerinin ötesine geçen bir bilgi sağlamamaktadırlar. Ama daha ileriye gitmek istediğimizde -yani Tanrı'nın varlığı ya da Evrenin doğası hakkında daha dikkate değer savlar ortaya koymak istediğimizde- temel ve kendini doğrulayan önermeler aleminin çok ötesine geçtiğimizi görürüz ve bu durumda, doğruluğun yanılmaz güvencesi ortadan kalkmaktadır.

Böylelikle, Descartes'ın yöneldiği akılcı saf felsefi inceleme tasarısı, kaçınılmaz bir ikilem içinde görülüyor. Ya "İki iki daha dört eder" ya da "Düşünüyorum, öyleyse varım" türünden zayıf, açıklayıcı olmayan ve görece bilgi içeriğe taşımama pahasına doğru olan önermelerle başlayacak ve sona erecektir; ya da iyi temellendirilmiş bir bilgi dizgesi için mutlak bir gereklilik olarak görülen türden kesinlik ve zorunluluk pahasına daha önemli ve kayda değer doğruluklara doğru ilerleyecektir.

(ii) Duyuların sınırlılığı. Descartesçı yöntemle ilgili ikinci güçlük, duyuların dünyaya ilişkin güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin Descartes tarafından reddedilmesidir. Descartes'ın sık sık gözlemlemiş olduğu gibi duyusal gözlemlere dayalı birçok önermenin doğruluğunun değişmez biçimde ve tüm zamanlar için geçerli olmadığı kesinlikle doğrudur; balmumu şimdi katıdır, yumuşak olabilir. Ancak bu durum, deneyci gözlemlerin, bilgi için güvenilmez bir temel olduğunu niye göstersin? Değişen koşullara ve durumlara göre varolsun ya da olmasın, bir özelliğin olumsal olması, niye onu söz konusu nesnenin bir özelliğinden daha az doğru ve daha az sahici yapsın? Burada yine, önceki bölümde gördüğümüz Platoncu önyargı ile karşı karşıyayız -ancak ebedi ve değişmez özelliklerin gerçek ve doğru bilginin malzemesi olarak nitelendirilebileceği önyargısı. Ancak Platoncu görüşü kabul etsek bile, duyulardan gelen verinin devre dışı bırakılması gereği yine de tam açık değildir. Balmumunun "katılık" özelliği gerçekten kısa süreli ve geçici bir özelliktir; ama "on derece (Celsius) sı-

caklığındaki özellik" ebedi ve değişmez bir özelliktir. Başka bir deyişle verilerin uygulanma koşullarını dikkatle belirledikten sonra, duyuların, şeylerin doğası hakkında bize güvenilir ve kalıcı bilgi veremeyeceğini düşünmek için hiçbir sebep yok gözüküyor.

(iii) Matematik ve Bilim: Üçüncü ve son olarak, Descartes'ın apriorici bilimsel yöntem anlayışıyla ilgili sorunlar söz konusudur. Platon (ve Aristoteles) gibi, Descartes da felsefesinin Evren hakkındaki değişmez ve ebedi hakikatlerin örtüsünü açmasını istemektedir. Ancak bu konuda, matematiğin tümdengelimli kesinliklerinin, onlardan beklenildiği sonuca götürüp götürmeyeceği kuşkuludur. Descartes ünlü "Konuşması"nda (*"Discours de la Méthode Pour Bien Conduire Sa Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences"* (*Aklı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Hakikatı Aramak için Yöntem Üzerine Konuşma*) 1637'de Fransızca olarak yayımlanmıştır ve felsefesine popüler bir giriş yapma amacına yöneliktir) tümdengelime duyduğu yönelimi açıkça ifade etmişti. Aşağıda aktardığımız tümce birçok bakımdan tüm akılcılık girişimi içinde paradigmatik bir öneme sahip:

> *"Geometricilerin en zor kanıtlamaları yapabilmek için kullanmaya alışık oldukları son derece yalın ve kolay akıl yürütme zincirleri bana şu fikri verdi: İnsan bilgisinin sınırına girecek her şey benzeri bir dizi oluşturabilir; ve doğru olmayanları, doğru olarak kabul etmekten kaçındığımız sürece ve bir şeyi bir diğerinden çıkarımlarken doğru sırayı koruduğumuzda, sonunda ulaşılamayacak veya keşfedilemeyecek hiçbir gizli şey kalmayacaktır."*[14]

Geometriyle kurulan bu koşutluk, akılcı filozofların oturdukları koltuktan *"masabaşı"* bilimi yapmaya çalıştıkları konusundaki bilinen yakınmaya yol açmıştır. Çünkü, her ne kadar ilk ilkelerden yola çıkan ve adım adım tümdengelimle ilerle-

14. *Discourse* (31) VI, 19; (33) I, 92.

yen yöntem geometride son derece başarılı olmuşsa da, amaç, seçilmiş bir aksiyomlar kümesinin sonuçlarını açığa çıkarmak olduğunda, fiziğin bundan daha fazlasını yapabileceği görülüyor. Fizik bize yalnızca neyin, neyi izlediğini söylemekle kalmamakta, aynı zamanda dünyanın nasıl olduğunu da söylemektedir. Başka şekilde söylersek, fiziğin ilkeleri gerçekte neyin meydana geldiğini betimlemelidir ya da en azından olanla bire bir bağlantı kurmalıdır. Böylelikle yalnızca bizim *a priori* sezgimize güvenemeyeceğimiz görülüyor; çünkü bizim sezgilerimizin Evrenin gerçek yapısını yansıttığını neden varsayalım?

Descartes'ın yanıtının bir kısmı doğuştan bilgi kavramına başvurmaktadır. "Doğal ışık", Tanrı'nın her birimize yerleştirdiği o ilâhi akıl ışığı, dikkatli ve doğru bir biçimde kullanıldığında, bizi gerçekliğin doğasına götüren yanılmaz bir kılavuzdur. Bu yaklaşımla ilgili sorun yaratan "döngüsellik sorunu"nu daha önce tartışmıştık; eğer Tanrı'nın varlığının kanıtlanması "doğal ışığın" güvenilirliğini varsayıyorsa, bu durumda yanıltıcı olamayan Tanrı'nın varlığı, döngüselliğe düşülmeden, insan zihninin gerçeği keşfetmekte güvenilir bir araç olduğunun ortaya konmasında kullanılamaz. Ancak Descartes'ın "doğal ışık" açıklamasını kabul etsek bile, a priori olarak bildiğimiz bu tür yalın ve kendinden apaçık önermelerin, gerçek Evrenin karmaşılığını betimlemeye yetecek ölçüde zengin ve ayrıntılı olacağını ummak fazlaca bir iyimserlik gibi görünüyor. Bu noktada, akılcı filozoflar Bacon'ın örümceğine benziyorlar[15] içsel olarak büyüleyici ve iyi hazırlanmış metafiziksel ağlar örmekle birlikte, bunlar, gerçek dünyayla ilgili yararlı bağıntılar taşımıyor olabilirler.

DESCARTES'ın BİLİMSEL ARAŞTIRMA ANLAYIŞI

Descartes'ın bilimsel çalışmalarının bazıları (örneğin hareket yasalarını a priori olarak Tanrı'nın doğasından türetme girişimi), akılcılık girişimini "masabaşı bilimi" olarak niteleyenlere kuşkusuz iyi bir malzeme vermektedir. Ama öte yandan

15. Bkz. Böl. 1, s.7.

Descartes'ın daha az katı bir model önerdiği yerler de vardır. Matematiksel sezgiye büyük yer veren ilk dönem çalışması *Zihnin İdaresi için Kurallar* kitabında bile Descartes, Skolastik dönem felsefecilerini deneyi ihmal ettikleri ve "Minerva'nın Jüpiter'in kafasından doğması gibi, gerçeğin de kendi kafalarından doğmasını" bekledikleri için suçlamaktadır. "Konuşma"da ise şunları söylemektedir:

> *"..doğanın gücü son derece büyük ve geniş ve benim ilkelerim çok yalın ve genel, öyle ki, gözlediğim herhangi tikel bir etki için, onun ilkelerden çıkarımlanması için birçok farklı yolu derhal bilebiliyorum... Bu noktada, açıklamalardan biri ya da diğerinin doğru olmasına göre farklı sonuçlar verecek daha sonraki deneylere başvurmaktan başka çıkar bir yol bilmiyorum.*[16]

Bu yaklaşım kesinlikle katı bir a prioricilik gibi görünmüyor. Ve eğer Descartes'ın ayrıntılı bilimsel sonuçlarına yakından bakarsak, yalnızca çok az sayıda çok genel ilkenin a priori olarak kanıtlanabileceklerinin öne sürüldüğünü görürüz. Geri kalanlar için Descartes, "ilkelerimizle tutarlı olan herhangi bir varsayımda bulunmakta özgürüz, yeter ki onlardan çıkan tüm sonuçlar deneye uygun olsun."[17] Bu yaklaşımın, bir "masabaşı bilimi" yerine, modern bir anlayış olan "önsavlı tümdengelimli" bilim anlayışına çok daha benzediği anlaşılıyor: Ortaya bir kuram konmuştur ve ondan çıkarımlanan sonuçlar deneyle sınanırlar.

Sonuç olarak Descartes için bilimin iki düzeyli bir süreç olduğu görülüyor. İlk düzeyde, bizim a priori sezgilerimizin, doğa yasalarının kesin matematiksel betimlemesine bir temel oluşturacak şekilde temel ilk ilkeler kümesini inşa etmekte kullanılması gerekir. Ancak bu genellik düzeyinde tüm özgül

---

16. *Rules* (31) VI, 64/5; (33) I, 121.

17. *Principles* Kıs. III, Başlık, 46 (31) VIII, 101. Descartes'ın bilimsel araştırma anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Clarke'ın *Descartes' Philosophy of Science* (39).

ayrıntıların içi hâlâ doldurulmayı beklemektedir. Bu ayrıntıları sağlamak için bir alt düzeye inmemiz gerekir ki burada işler, "önsavlı-tümdengelimli" anlayışa daha yakın bir biçimde yürümektedir. Burada da amaç en üst yalınlıktaki önsavları oluşturmaktır, öyle ki bu önsavlar açıklanmaya elverişli gerçek gözlemsel sonuçların kapsamı ve çoğulluğu cinsinden değerlendirilsinler. Bu, bilimsel kuram için karmaşık ve fazla ayrıntılı bir modeldir; ve eğer bu "Akılcılık" ise, demek ki akılcılık bilimin onsuz yapamayacağı bir şeydir.

B. BENEDICTUS DE SPINOZA (1632-1677)
TÜMDENGELİMLİ YÖNTEM

Tümdengelimli bilgi modelinin Descartes'ın düşüncesinde nasıl önemli bir rol oynadığını gördük. Ancak Descartes'ın kendi felsefi dizgesini ortaya koyuş biçimi bütününde tümdengelimli değildir. Descartes, metafiziğinin tümdengelimli kesinliğin yasalarına uyduğuna kesinlikle inanıyordu ve gerçekte dizgesinin doğruluğu ve kuşku duyulmazlığı tam da buna dayanmaktaydı. Ancak Descartes, okuyucusunu yanına almak amacıyla, biçimsel aksiyomatik tarzda bir sunuştan kaçınmış ve bunun yerine "keşif düzeni" adını verdiği sunuş biçimini kullanmayı tercih etmişti.[18] Dolayısıyla *"Düşünceler"*de, bir başlangıç aksiyomları kümesinden sonuçlar çıkarımlamak yerine, bireysel düşünürün kuşkudan kaçınarak gerçeğe doğru dereceli bir şekilde ilerleme yolunu dramatik bir tarzda betimlemeyi seçmişti. Yalnız bir kez, o da arkadaşları ve eleştirmen Mersenne'i memnun etmek üzere kendi dizgesini *"more geometrico"* olarak -geometrik tarzda- yani bir tanım ve aksiyomlar kümesinden başlayarak, sonuçları teoremler şeklinde çıkarımlayarak ortaya koymayı denemişti. Ancak bu sunuş kısa ve şematikti ve Descartes'ın da pek hoşuna gitmemişti.[19]

---

18. *Conversation with Burman* (35) 69; (31) V, 152-3.

19. *Second Replies* (164) (31) VII, 160ff; Descartes'ın tavrı için bkz. VII, 159; cf (33) II, 51 ff.

Spinoza ise "en üst dereceden" tümdengelimcidir. Spinoza'nın felsefesinin tam ifadesi *Ethica ordine geometrico demonstrata (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış Ahlâkbilim)* adlı kitabıdır. Bu kitap Latince olarak 1660'larda yazılmış, 1677'ye kadar yayımlanmamış, ancak ölümünden hemen sonra basılmıştır. Spinoza bu kitapta, tüm felsefi dizgesini, Eukleides geometrisine uygun olarak tam anlamıyla tümdengelimli bir tarzda ortaya koymuştur. Tanımlar ve aksiyomlar sıralanarak, çok sayıda "önerme" ve "koroler"* kanıtlanır ve her akıl yürütmedeki her basamağın doğrulanması, tanımlar ve aksiyomlardan adım adım geçildiği gösterilerek yapılır.

Kitabın adının da çağrıştırdığı gibi Spinoza'nın amacı insanlar için iyinin bir açıklamasını vermektir ve kitabın son kısımlarında, insanın tutkularının, duygularının ve özgürlüğün doğası hakkında ayrıntılı açıklamalar buluruz. Ancak kitabın ilk ve en tanınan kısmında ilk ilkelerden kalkılarak metafiziksel bir evren kuramı inşa edilmiştir; ilk ilkeler de Spinoza'nın en temel kavramı olan "töz"le başlar.

TEKÇİ TÖZ KURAMI

Felsefi töz kavramı Aristoteles'ten gelmektedir; Aristoteles töz kavramını, kendisi yüklem öznesi olabilen, ama kendisinin başka şeylere yüklem olamadığı şeyler için kullanır. Yani, beyazlık bir töz değildir, diğer şeylere yüklem olarak uygulanabilir; ama bireysel bir at ya da adam bir tözdür.[20] Ortaçağ Skolastik felsefesi, dünyayı, çeşitli *"doğal türler"*in altına düşen bir tözler çoğulluğu olarak düşünürken Aristoteles'i izliyordu; ama Descartes'ta yalnızca iki çeşit töz vardır: zihin (ya da düşünen töz) ve madde (ya da yer kaplayan töz). Spinoza işleri daha da yalınlaştırır ve zorunlu olarak yalnızca tek bir töz olduğu sonucuna varır. *Ethica*'nın Tanım III'ü tözün tanımını vermektedir: "Töz, kendiliğinden varolan ve kendisiyle kavranan, yani kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı

---

* Koroler, kanıtlanmış bir önermeden yeni bir kanıtlama gerektirmeden çıkan sonuç. (ç.n.)

20. *Categories* 2 a 12 (22) (23).

olmayan şeydir." Bundan, tözün kendine yeterli ve kendi varoluşunun nedeni olan (causa sui) bağımsız bir varlık olduğu sonucu çıkmaktadır; çünkü eğer onun nedeni başka bir şey olsaydı, tümüyle kendisiyle kavranan bir şey olmayacaktı ve dolayısıyla baştа tanımlandığı haliyle bir töz olarak nitelendirilemeyecekti. (Gerçi Spinoza, her ne kadar Aristotelesçi töz açıklamasından kökten bir şekilde ayrılıyorsa da, onun töz tanımı özgün Aristotelesçi tanıma bir şeyler borçludur; çünkü Aristoteles, tözü, sonul bir yüklem öznesi, yani bağımsız varlığı olan bir şey diye düşünmüştü.)[21] Şimdi bir tözün ne olduğunu açıklamak ya da anlamak, Spinoza için onu özsel veya doğal özellikleri cinsinden kavramak demektir (burada Platon'un ve Descartes'in akılcılığı ile güçlü bir bağ olduğunu görüyoruz; gerçek açıklamalar arızi ya da olumsal özellikler cinsinden değil, değişmeyen ve zorunlu özellikler cinsinden olmalıdır). Şimdi iki tane töz olduğunu varsayalım. Eğer durum böyleyse, onların özsel doğaları hakkında bir açıklama sağlamak için, onların nasıl bağlantılı olduklarını (ya da olmadıklarını) açıklamak zorundayız. Ancak böyle bir açıklamayı yapmak için, her tözün özsel özelliklerinin ötesine bakmamız gerekir; ama bu durumda da söz konusu nesneler artık töz olmayacaklardır (çünkü baştaki tanıma göre, bir nesneyi töz *olarak nitelendirmek için, onun kendine yeter olması, kendi*liğinden ve kendisiyle kavranması gerekir). Spinoza'nın baştaki öncüllerinden şu sonuç çıkmaktadır: Yalnızca bir tek töz vardır; bu töz bağımsız, değişmez, sonsuz, nedeni kendinde ve zorunlu olarak ve ebediyen varolması gerekendir.

Yerinde bir adlandırmayla denildiği gibi Spinoza'nın "tekçi metafiziği", tüm evrenin bütün karmaşıklığı içinde tek bir gerçekliğin dışavurumu olarak öne sürülen kapalı ve birleşmiş bir dizge sunmaktadır bize. Bu birliğin sonsuz sayıda özniteliği vardır ve bunlar bazen yer kaplama kipleri ya da fiziksel kipler olarak, bazen de düşünce kipleri ya da zihinsel kipler olarak kavranabilirler, demektedir Spinoza. Ancak görünüşte farklı olan bu görüngüler, gerçekte kendi kendisini be-

21. a.g.y. I a 24/5 2 a 13.

lirleyen ve her şeyi içinde barındıran tek bir tözün çeşitli yönleridir yalnızca; Spinoza buna *"Deus sive Natura"* (Tanrı ya da Doğa) adını vermektedir.[22]

TUTARLILIK OLARAK DOĞRULUK

Bu kitapta Spinoza'nın çıkardığı sonuçların ayrıntılarının ve karmaşıklığının hakkını verecek kadar yerimiz yok. Bununla birlikte büyük ölçüde apriorici olan bu felsefe dizgesinin sorunlarından bazıları, daha önce yaptığımız Descartes tartışmalarında ortaya çıkmıştı. Spinoza'nın Descartes'ı izlerken üzerinde durduğu sağlam kesinlik tipi, onu karşı konulmaz biçimde, tüm sonuçların dizgenin ilk ilkelerinden mantıksal ve kaçınılmaz bir biçimde çıktıklarının gösterildiği tümdengelimli bir bilgi anlayışına sürüklemiştir. Ancak tüm akılcı dizgelerde olduğu gibi, dizgenin tüm kesinliği ve açıklığı yanında onun gerçek evrenin fiili durumuna karşılık geldiğini varsaymak için güvencelerimizin ne olduğunu sormak yerindedir. Bazı eleştirmenler Spinoza'yı bir tür hokkabazlık yapmakla suçlamışlardır; yani önermeler art arda tümdengelimli bir makineden çıkar gibi çıkmaktadırlar; ama eğer başlangıç koşulları sorgulanırsa, tüm dizge iskambil kâğıdından yapılmış bir ev gibi çöküp gidecektir. Her ne kadar bu yakınmalarda bir haklılık payı olsa da, Spinoza'nın bu konuyla ilgili savunmasının şu olacağı öne sürülebilir: Bu girişim yalnızca başlangıç aksiyomlarının akla yakınlığı olarak değerlendirilmemelidir. Daha çok, bugün *"tümcü"* (*holistik*) dizge adını verdiğimiz bir dizge amaçlanmıştı Spinoza tarafından; aksiyomlar ve başlangıç tanımları ancak daha sonra çıkarımlanan önermeler cinsinden anlaşılabilir, sonraki çıkarımlar için ise aksiyom ve tanımlara başvurma gereği vardır. Bu dizge parça parça değil, bütünlüğünde değerlendirilmelidir.

Spinoza'nın bu savunusunun işaret ettiği şeyler karmaşıktır ve kısmen bizim doğruluk anlayışımıza bağlıdır. Deneycilik geleneği, doğruluğu gerçeklikle bir karşılıklılık olarak görme eğilimindeydi; evren şu ya da bu varlıklardan oluşmuştur

22. *Ethics* (Ethica) Kıs. I Öner. 29; Ks. II Öner. 1, 2, 7 (43) (44).

ve şu ya da bu şekilde işler, bir önerme ancak ve ancak olgulara (şeylerin fiili olarak bulundukları duruma) karşılık geliyorsa doğrudur. Bu açıdan bakıldığında Spinozacı dizge, evrenin gerçek özelliklerinin örtüsünü kaldırmak açısından bize çok az ipucu vermekte ya da hiç vermemektedir. Ancak almaşık bir bilgi anlayışı daha vardır ve yirminci yüzyılda güçlü bir şekilde yeniden canlanmıştır; bu anlayışa göre bir önermenin doğruluğu onun olgulara karşılık gelmesi cinsinden çözümlenmemelidir, bunun yerine önermenin dahil olduğu ve tüm diğer önermeleri kapsayan dizgeyle olan tutarlılığına göre değerlendirilmelidir. Böyle tutarlılık kuramları, belirli bir önermenin dil-dışı "olgulara" karşılık gelip gelmediğinin bir şekilde belirlenebilir olduğu anlayışını reddetmektedirler. Öncelikle yalıtılmış bir önermenin anlamını belirlemek olanaklı değildir; onun anlamı ancak dildeki işleviyle ve dizgenin diğer unsurlarıyla bağlantısı açısından anlaşılabilir. İkinci olarak, bizim, kavramsal çerçevemizin dışına çıkarak, önermelerimizi "gerçeklikle" karşılaştırıp ona uygun olup olmadığını anlayacağımız fikri pek anlamlı bir görüş gibi gözükmemektedir.

Doğruluğun karşılıklılık kuramıyla tutarlılık kuramı arasındaki son derece karmaşık tartışmaları değerlendirmek bu kitabın kapsamının ötesindedir. Ama Spinoza'nın kendisinin *Ethica*'da doğruluğun tutarlılık kuramının temellerini geliştirdiğini belirtmek ilginç olacak. Spinoza'nın doğruluk anlayışı, onun "uygun fikirler" dediği şeye dayanır. Bir fikrin "uygun" olduğunu söylemek, onun diğer fikirlerle belirli bir mantıksal bağıntıda olduğunu söylemektir, bu da sonul olarak dizgenin tümüyle zorunlu bir bağ içinde olduğunu göstermektir. Dolayısıyla doğruluk, Spinoza'nın "özünlü (içinden çıkan)" (intrinsic) dediği bir özelliktir, "dışından gelen" (extrinsic) bir özellik değil; ve Spinoza, bir fikrin doğruluğunun çözümlenmesini, onun bir dış nesneyle karşılıklılık cinsinden yapılabileceğini özellikle reddeder. "Bir uygun fikrin özünlü özelliklerinden, ona dışından gelenleri, yani fikirle nesnesi arasındaki uyuşma ya da karşılıklılık (convenientia) düşüncesini dışlamak için söz ediyorum."[23]

23. a.g.y. II Tanım IV.

TÜMCÜ AÇIKLAMA KURAMI

Spinoza'nın doğruluğun tutarlılık kuramı, onun tümcü açıklama yaklaşımıyla ilişkilidir. Henry Oldenburg'a yazdığı bir mektupta "doğanın her parçasının bütünle uyum içinde olduğunu" öne sürüyordu. Spinoza bununla ne demek istediğini hayali bir örnekle anlatır: "Kanın içinde yaşamakta olan bir küçük solucan, kan yuvarlarını, lenfleri vb. ayırt edebilecek durumdadır ve her taneciğin diğer taneciklerle etkileştiğini gözler." Spinoza, böyle bir solucanın, aynı bizim evrenin bir parçası olarak yaşadığımız gibi kanın içinde yaşadığını öne sürmektedir. Ancak eğer solucan çevresini incelerken kendini bireysel ve parça parça bir incelemeyle sınırlarsa, "tüm parçaların kanın genel doğası tarafından nasıl dönüştürüldüğünü ve birbirleriyle sabit bir ilişki içinde olmaya nasıl zorlandıklarını belirleyemeyecektir."[24] Kısaca, parçaların davranışını doyurucu bir şekilde açıklamadan önce dizgeyi bir bütün olarak kavramak zorundayız. Yukarıda sözü edilen alıntı Spinoza'nın akılcılığı ile Descartes'ınki arasında bir önemli farkı ortaya çıkarıyor. Descartes için bilimsel açıklama özde indirgeyicidir; evreni oluşturan farklı görüngüler ve olaylar biçimleri, boyutları ve hareketleri matematiksel olarak nicelikselleştirilebilen madde taneciklerinin mekanik etkileşimleri cinsinden açıklanabilirler ya da ona indirgenebilirler. Spinoza için açıklamanın yönü tersine çevrilmiştir; herhangi bir etki ya da tepki, ne kadar kesinlik içinde ve matematiksel olarak betimlenmiş olursa olsun, bu etki ya da tepkinin tümüyle anlaşılması, ancak evrenin bütünlüğündeki yapısıyla ilişkisinin ortaya konmasıyla olanaklı olabilir.

ZİHİN ve BEDEN

Spinoza'nın tümcü görüşleri için önemli bir sınavı, zihinle beden arasındaki ilişki konusu oluşturmaktadır. Önce Spinoza'nın konumunun ardalanı ile ilgili birkaç şey söylemek gerekiyor. Platon için insan ruhu ölümsüzdür ve değişim ve

---

24. Letter 32, Elwes, *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (44) içinde cilt II, 291.

bozulmaya tâbi fiziksel alemden özde farklıdır; bedenin ölümü ya da ortadan kalkmasından etkilenmez.[25] Bu Platoncu öğreti Descartes tarafından korunmuştur, ama Descartes bu öğretiyi, kökten farklı iki töz olan zihin ve madde arasındaki "gerçek ayrım" cinsinden geliştirmiş ve arılaştırmıştır. Zihin bir "res cogitans"tır, düşünen bir tözdür ve özde bölünemez ve yayılımı yoktur; uzayda yer kaplamaz ve maddesel şeylere bağımlı değildir. Buna karşın madde, bunun tam karşıtı özsel niteliklerle tanımlanmıştır; madde "res extensa"dır, yayılımlıdır ve dolayısıyla özde bölünebilir bir tözdür, doğası gereği uzayda yer kaplar. Demek ki zihin ve beden yalnızca farklı değil, aynı zamanda temelde karşıt ve bir araya getirilemez, bağdaşmaz tür tözlerdir.[26] Bu bağdaşmazlığın ortaya konması, Descartes için ciddi bir sorunun doğmasına yol açıyor ki bu sorun Descartes'ı sık sık uğraştırmış, ancak hiçbir zaman kendi dizgesi içinde ona doyurucu bir çözüm bulamamıştı. Bu sorun şudur; hepimizin ortak deneyimimizden bildiği gibi zihin ve beden etkileşir. Bedende ne zaman fiziksel bir değişim olursa (örneğin bacağım yaralanırsa), buna karşılık gelen bir zihinsel değişim olur (acı duyarım); ve bunun tersi de söz konusudur, yani ne zaman zihinsel bir değişim olursa (örneğin kolumu kaldırmaya karar vermem), bunu fiziksel bir değişim izler (kolum kalkar). Sonraları Hume'un mizahi bir şekilde gözlediği gibi, "Acaba tüm doğada ruh ve bedenin birleşmesinden daha gizemli bir ilke var mıdır, öyle ki, varsayılan tinsel töz maddi bir tözün üzerine böyle bir etkide bulunmaktadır? Acaba öyle gizli bir gücümüz var mıdır ki dağları yerinden oynatabilelim ya da gezegenlerin yörüngesini denetim altında bulunduralım, böylesi bir yetke çok da olağanüstü ya da bizim anlayışımızın dışında sayılmasa gerek."[27] Böyle bir etkileşimin olduğunu kabaca bir olgu olarak kabul edebiliriz tabi; yani bedenimiz üzerinde böyle bir güce sahibiz ve bedenimiz de bizim zihinsel durumumuzu etkileyebilir. Ancak akılcı filozof için söz konusu olan bu değildir; çünkü onun tüm girişimi

25. *Republic* (Devlet) Kitap X.

26. *Sixth Meditation.* (Altıncı Düşünce)

27. *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) (73) VII, I.

olan biten her şeyin, sıkı zorunlu bağlantılar olarak açıkça ve seçikçe kavranılmasını gerektirmektedir. Descartes'ın kendisi böyle açıklık ve seçikliğin zihin ve beden ilişkisi söz konusu olduğunda kolayca elde edilemeyeceğini kabul etmektedir; günlük duyumlarımızda (açlık ve susamada olduğu gibi) zihin ve madde arasında bir tür "tözsel birlik" olduğu deneyimini ediniyoruz, ancak bunlarla ilgili algımız karanlık ve karışıktır.[28]

Descartes'ı izleyen bazı akılcı filozoflar, bu sorunu çözebilmek için bazı umutsuz çıkış yollarının peşine düşmüşlerdi. Nicolas Malebranche (1638-1715), Descartesçı konumun mantığı içinde, mantıksal olarak ayrı iki töz olan zihin ve maddenin etkileşimlerinin söz konusu olamayacağını kabul ederek, "*Aranedencilik*" (occasionalism) olarak bilinen ilginç bir kuram geliştirdi. Bu kurama göre ben ne zaman kolumu kaldırmaya karar verirsem Tanrı mucizevi bir şekilde buna müdahale ederek kolumun kalkmasına neden oluyordu.[29] Bu bir açıklamadan çok, zihinle beden arasındaki ilişkinin açıklanamaz bir gizem olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın, Descartesçı akılcılığı koruyup, onun ikiciliğini reddetmesi, üzerinde durulması gereken ve özgün bir yaklaşım. Aslında Spinoza için akılcılık, ikiciliğin yanlış olmasını gerektirmektedir; çünkü, eğer ikicilik doğru olsaydı, zihinle beden arasında keyfi ve açıklanamaz bir ilişki olacaktı; bu da, tüm görüngüleri birleştiren bağların açık ve akılsal olarak anlaşılabilir olması gerektiğini öne süren akılcı savla bağdaşmaz olacaktı. Spinoza'nın kendi çözümü şudur: "İdeler arasındaki düzen ve bağlantı, şeyler arasındaki düzen ve bağlantı ile aynıdır." Ya da daha yalın olarak "zihin ve beden bir ve aynı şeydir."[30] Spinoza' nın, Tanrı ya da Doğa olarak bir tek tözü iki farklı yoldan kavrayabileceğimizi kabul ettiği doğrudur; tözü, "düşünce özniteliği altında" (bir zihin olarak) kavrayabiliriz ya da onu "yayılım, yer kaplama özniteliği

28. *Sixth Meditation* (31) VII 81; and Letter to Elizabeth of 28 June 1643 (31) III, 690ff.

29. *Recherche de La Vérité* 16974), Preface.

30. *Ethics* Kıs. II Önerme 7.

altında" (madde olarak) kavrayabiliriz. Ama "doğayı ister düşünce özniteliği altında kavrayalım ya da ister yayılım, yer kaplama özniteliği altında kavrayalım, aynı düzeni bulacağız ya da bir ve aynı nedenler zincirini; her iki durumda da ortaya çıkan şeyler aynıdır."[31] Spinoza, bu anlayışını Tanrı'nın "sonsuz öznitelikleri" öğretisinde geliştirir. Sonsuz yayılım kipi nasıl tüm fiziksel olanları kaplıyorsa, sonsuz kavrayış kipi de tüm düşünülebilenleri öyle kaplamaktadır.

FİZYOLOJİ ve PSİKOLOJİ ARASINDAKİ BAĞINTI

Bazı eleştirmenler Spinoza'nın zihin ve bedenle ilgili açıklamalarını özellikle gizemli bulmaktadır. Spinoza gerçekten Descartesçı ikiciliğin tuzaklarından sıyrılmayı başarmış mıdır, yoksa onun özniteliklerden söz etmesi Descartesçı iki alem olan zihin ve bedenin başka bir şekilde yeniden devreye girişi midir? Çünkü eğer öznitelikler gerçekte temelden farklıysalar (ki kökten farklı türden özelliklere sahiplermiş gibi gözükmektedirler), bu durumda Spinoza, onların tek bir töze bağlı olduklarını nasıl cesaretle ileri sürebilir?

Spinoza, 1663'te Simon de Vries'e yazdığı bir mektupta bu konuyu tartışıyordu. Vries, ondan "bir ve aynı şeyin iki farklı adla nasıl damgalanacağını bir örnekle göstermesini" istemişti. Spinoza "Tevrat" tan bir örneği kullanmıştır yanıtında. "İsrail" adı belirli bir bireyin adı olarak kullanılmaktadır; ama bu birey başka bir yerde diğer bir adla, "Yakub" adıyla anılmaktadır. Yine de iki ad aynı kişiyi göstermektedir -Üçüncü Peygamber.[32] Spinoza bu açıklamasıyla, iki adın kullanılma olgusunun, birbiriyle gizemli bir şekilde bağlı iki farklı tözün varsayılmasına yol açmaması gerektiğini söylemek istemektedir. Bunun yerine, aynı Yakub için doğru olanların, İsrail için de doğru olması örneğinde olduğu gibi, tek bir özne için farklı özniteliklerin doğru olduğunu söylemektedir. Bu örnek felsefi açıdan doyurucu olmak için çok üstünkörü bir örnek. Ancak, birçok modern felsefecinin zihin sorununa yaklaşımında, tek

31. a.g.y.

32. Letter IX (Elwes [44] 316.).

bir varlığın farklı yollarla betimlendiği Spinozacı modeli dikkate aldığını görmek oldukça ilginç. Zihinle ilgili gündemde olan "öznitelik" kuramları şunu öne sürmektedir: "S kişisi acı duyuyor" dediğimde, "zihinsel" ya da psikolojik bir betimlemeyle göndermede bulunduğum şey, S'nin beyinsel işleyişinin fizyolojik bir betimlemesini kullanarak göndermede bulunduğum olaylarla tıpatıp aynıdır. Burada iki farklı betimleme vardır, ancak tek bir durum vardır. Bununla birlikte, bu kuramın savunucularının, beyindeki bir dizi elektriksel ve kimyasal uyarının nasıl olup da acı ya da renk duyumu gibi psikolojik bir deneyimin almaşık bir betimlemesi olduğunu ya da onu oluşturduğunu açıklamaktan henüz uzak oldukları söylenebilir. Çünkü bu tür deneyimlerin özgül bir niteliği vardır, bunlar yalnızca o deneyimlere sahip olanlara özgüdür; bu da, zihinselci dilin nöro-fizyolojik olayların betimlenmesinde basitçe almaşık bir yol olarak görülmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koyuyor.[33] Dolayısıyla, zihinsel olayların (görüngülerin) farklı bir betimleme altındaki fiziksel olaylar olduğunu görüşünü kabul etsek bile, zihinsel betimlemelerin fiziksel betimlemelere tam olarak nasıl bağlı olduğunu açıklamaya çalışan akılcı program büyük ölçüde gerçekleşmemiş kalmaktadır.

SPINOZA'nın ZORUNLULUKÇULUĞU

Spinoza'nın dizgesini gözler önüne sererken, şimdiye kadar üç ana unsur üzerinde durduk: Tümdengelimciliği, doğruluk ve açıklamanın tümcü yorumu ve metafiziksel tekçilik. Spinoza'yla ilgili tartışmamızı bitirmeden önce bir unsurdan daha söz etmemiz gerekiyor ki aslında bu, diğerleriyle yakından bağlantılıdır. Bu unsura genelde Spinoza'nın "zorunlulukçuluğu" adı verilir. *Ethica*'daki başlangıç aksiyomlarından biri "verilmiş belirli bir nedeni, zorunlu olarak bir etki izler" aksiyomudur.[34] Bu sav, ileride göreceğimiz gibi Hume'un akılcılık eleştirisindeki başlıca hedeftir. Ama Spinoza, nedenlerin etkileri gerektirdiğini söylemekten daha da ileri gider; evrende

33. Nagel, 'What is it like to be a bat?' *Mortal Questions* [51] içinde.

34. *Ethica* Kıs. 1 Aksiyom III.

herhangi olumsal (zorunlu-olmayan) bir olay olduğunu reddeder. "Evrende hiçbir şey olumsal değildir, her şey belirli bir tarzda varolmak ve işlemek hususunda Tanrısal doğanın zorunluluğu ile koşullandırılmıştır."[35] Bu sonuç Spinoza'nın tekçiliğinden doğrudan çıkar. Çünkü varolan her şey tek bir tözün, Tanrı'nın bir yanıdır, görünüşüdür. Ve madem ki bu töz zorunlu olarak kendinin nedenidir ve kendini belirlemektedir, onun tüm öznitelikleri, özünden ya da doğasından zorunlu olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla, "her şey, Tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından yalnızca varolmak için değil, aynı zamanda belirli bir tarzda varolmak ve işlemek hususunda koşullandırılmıştır ve olumsal olan hiçbir şey yoktur."[36]

Bir "O" olayının zorunlu olduğunu söylemek, "O-değil"in olanağını dışlamak demektir; başka bir deyişle "O, başka türlü olamaz" demektir. Bu yaklaşımın insan özgürlüğü fikri açısından önemli sonuçları olduğu açıktır; çünkü genelde kabul edilen bir inanışa göre (ki birçok filozof bu inanışı paylaşmaktadır) yalnızca, eğer "başka türlü davranabiliyorsak" özgür eylemde bulunduğumuzdan söz edebiliriz. Spinoza bu görüşe karşı çıkar ve davranışlarımızın altında belirlenmemiş etkenler olduğu anlayışının yanlış olduğunu öne sürer.

> *"Küçük bir çocuk, süt isteğinin kendi iradesi olduğuna, öfkeli bir çocuk ise intikam almayı özgürce istediğine inanır... Ama deneyim bize açıkça göstermiştir ki insanlar, eylemlerinin bilincinde oldukları halde bu eylemleri belirleyen nedenlerin bilincinde olmadıklarından kendilerinin özgür olduğuna inanırlar; bundan başka zihnimizin buyrukları, bedenimizin arzularına verdiğimiz bir başka addır ve bunlar, bedenin farklı durumlarına göre değişirler."*[37]

Spinoza'nın tekçiliği ile bağlantı burada açıkça ortadadır. Tüm olaylar, ister zihinsel ister fiziksel olarak betimlensin-

35. a.g.y. Önerme 29.
36. a.g.y.
37. a.g.y. Kıs. III Önerme 4.

ler, aslında evrensel olarak belirlenmiş bir ve aynı bütünün yanlarıdır. Spinoza şöyle demektedir: "Zihinsel bir karar ve bedensel olarak belirlenen bir durum... bir ve aynı şeydir; eğer bu, düşünce özniteliği altında görülürse, biz buna karar deriz ve yayılım özniteliği altında görülürse ve hareket ve durağanlık yasalarından çıkarımlanırsa, biz buna koşullanmış durum adını veririz."[38]

Burada söz konusu olan eksiksiz gerekirciliğe (determinizm) rağmen Spinoza, en azından bazı insanların bireysel özgürlük ölçüsüne sahip olduklarını gösterecek bir çaba da gösterir. Her birey, demektedir Spinoza, içsel bir mücadele ilkesine ya da gücüne sahiptir -Spinoza buna "conatus" adını vermektedir, yani "her varlığın, kendi varlığında sürüp gitmek için gösterdiği çaba ya da güç."[39] Kendi sahip olduğumuz doğayı ifade ederek ve dış güçlere karşı koyarak özgür olabiliriz. Bu kendini ifade etme, Spinoza için akılcı bir ayarlama süreci içermektedir, öyle ki aklın kullanımıyla tutkularımızı denetim altında bulundurabilir ve onlara egemen olabiliriz, böylelikle de gerçek kendimizi buluruz. Bununla birlikte, insan özgürlüğüne olan inançla, evrensel olarak belirlenmiş eksiksiz bir akılcı çerçevenin ilkeleri arasındaki kapsamlı bir uzlaşmayı sağlama girişimi Leibniz'den gelecektir.

C. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646 - 1716)

Descartes ve Spinoza gibi Leibniz de Evrenin tutarlı ve kuşatıcı bir felsefi açıklamasını inşa etmeyi hedeflemişti. Ve kendinden önceki iki filozofta olduğu gibi töz kavramı dizgesinin merkezinde bulunmaktaydı. Ancak Descartes için iki töz kategorisi varken ve Spinoza için yalnızca bir tek töz söz konusuyken, Leibniz bir tözler çoğulluğunu savunan eski ve daha sağduyusal olan Aristotelesçi görüşe geri dönmüştü. Leibniz'in incelemesi, dünya hakkında söz söylemenin alışılmış yollarının bir çözümlemesiyle işe başlamak olarak görülebilir. Dünya hakkında bir görüş ileri sürerken "şu ve şu, şöyle ve

38. a.g.y.
39. A.g.y. Önerme 7.

şöyledir" biçiminde bir tümce kuranız, yani bir özneye bir öznitelik ya da özellik yükleriz. Bu durumda, bu öznelerin doğasıyla ilgili bir soru ortaya çıkıyor: Çeşitli özniteliklerin uygulanarak "ait olduğu" söylenen altta yatan varlıklar ya da tözler nelerdir? Leibniz'in ifade ettiği gibi, "madem ki etkiler ve tepkiler tamamen bireysel tözlere aittir, böyle bir tözün ne olduğunu açıklamak gerekir."[40]

Demek ki Leibniz'in incelemesi alışılmış tümcelerin (önermelerin) mantıksal yapısıyla yakından ilgilidir. Aslında Bertrand Russell için (Russell'ın ilk yaptığı yayımlardan biri Leibniz felsefesinin bir eleştirisiydi) Leibniz'in metafiziği "neredeyse tümüyle Leibniz'in mantığından çıkmıştır"[41] (Russell burada "mantık"la önermenin ve onun doğruluğunun çözümlenmesini anlamaktadır). Russell'ın yorumu, Leibniz'in dizgesinde Tanrı'nın oynadığı role çok az önem vermektedir. Ancak yine de Leibniz'in metafiziğine, onun önermeyle ilgili görüşlerini inceleyerek başlamak yararlı olacaktır.

AKIL DOĞRULARI VE OLGU DOĞRULARI

Leibniz tüm doğru önermeleri iki sınıfa ayırmıştır: Akıl doğruları *(vérités de raison)* ve olgu doğruları *(vérités de fait)*. Bu sınıfları şöyle tanımlar: "Akıl doğruları zorunlu olan ve karşıtları olanaksız olan doğruluklardır; olgu doğruları ise olumsal olan ve karşıtları olanaklı olan doğruluklardır."[42]

Doğru olması gerekenlerle, doğru olabilen önermeler arasındaki bu önemli ayrımın modern felsefede yaşamsal bir yeri oldu; bununla birlikte tarihsel olarak daha etkili olan Kant'ın çalışmalarıdır (bir yanda analitikle sentetik arasında, diğer yanda da a priori ile a posteriori arasında yaptığı ikili ayrımla). Aslında Leibniz'in bu iki tür önerme arasında yaptığı ayrım birçok bakımlardan Kant'ın analitik olma hususunda yaptığı açıklamayı hatırlatmaktadır (bu sonraki bölümde tartı-

40. *Discourse on Metahphysics* (1686) VIII (56).

41. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (64). Bkz. ikinci baskıya önsöz.

42. *Monadology* (1714) (57) parag. 33.

şılacak), her ne kadar ayrım çizgisinin nereden çizileceği konusunda iki filozof büyük ölçüde birbirlerinden ayrılsalar da.

Akıl doğruları ile ilgili açıklama yeterince yalındır. Leibniz bu doğruları, akıl yürütmemizin temellendiğini öne sürdüğü iki büyük ilkeden biri olan "Çelişme İlkesinden" türetmektedir.[43] Bu ilke yalın olarak bir önermenin, ancak onun karşıtı (bununla onun değili ya da çelişiği anlatılmak istenmektedir) çelişki içeriyorsa doğru olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla bir şeye hem üçgen demek, hem de onun üç kenarlı olduğunu reddetmek kendisiyle çelişecektir; demek ki "tüm üçgenler üç kenarlıdır" bir akıl doğrusudur. Leibniz, bunu başka türlü ifade ederek, bu tür önermelerin doğruluklarının "çözümlemeyle" bulunabileceğini söylüyor; çünkü bunlar ya "özdeş önermelerdir" ya da çözümlemeyle özdeş önermelere indirgenebilirler. Bu özdeş önermeler, "A A'dır" biçiminde olan ve bizim totoloji dediğimiz önermelerdir. Üçgen örneğini yeniden ele alırsak, "tüm üçgenler üç kenarlıdır" önermesi, "üçgen = üç kenarlı şekil" tanımsal eşdeğerliği yardımıyla "tüm üç kenarlı şekiller üç kenarlıdır" önermesine çevrilebilir; yani çözümlemeyle bir totolojiye indirgenebilir. Bu bağlamda Leibniz'in matematik önermelerine özde totoloji olarak baktığını söylemek ilginç olacak;[44] dolayısıyla Leibniz, Kant'ın daha sonraki çözümlemeleriyle ters düşmekle birlikte, birçok modern düşünürün görüşlerini öncelemiştir.

Leibniz'in olumsal önermelerle ilgili görüşü daha kendine özgü ve daha karışıktır. Leibniz, Spinoza'nın tümel zorunlulukçuluğundan kaçınmayı hedeflemiş ve kendi dizgesinde olumsal doğruluklara bir yer ayırmıştı. Ancak Leibniz, tüm doğru önermelerde yüklemin öznenin içinde yer aldığını *(predicatum inest subjecto)*[45] öne süren ünlü öğretisini ortaya koyduğunda önemli bir sorun çıkar. Leibniz, Antoine Arnauld'a yazdığı bir mektubunda bunu şöyle ifade eder: "Her olumlayı-

43. a.g.y., 32.

44. a.g.y., 34/5.

45. Burası açıklama gerektiriyor: Leibniz varoluş fikrinin (Leibniz buna yüklem olarak bakıyordu) öznede içerilmediğini düşünmektedir. Buradaki tek istisna Tanrı kavramıdır ki Leibniz için (Descartes ve Spinoza'da olduğu gibi) varoluş kavramını zorunlu olarak içermektedir.

cı doğru önermede, ister zorunlu ister olumsal olsun, tümel ya da tikel olsun, yüklem kavramı bir şekilde özne kavramında içerilmiştir, *"predicatum inest subjecto"*; başka türlü doğruluğun ne olduğunu bilemem.[46]

Şimdi bu çok garip görünüyor. Özne kavramının yüklemi "kapsaması" veya "içermesi", biraz eğretilemeli görünse de yeterince anlaşılabilir görünüyor ve Kant tarafından da yeniden ele alınmıştır. Ancak Kant için, yüklemin öznede içerilmesi analitik önermelerle sınırlandırılmıştı -aslında bu, analitik önermenin ayırt edici özelliğiydi. Ve bizim de beklememiz gereken buydu. Önceki örneğimiz ele alırsak -"tüm üçgenler üç kenarlıdır"- bu önermenin zorunlu doğruluğunun üç kenarlılık kavramının üçgen olma kavramınca içerilmesi olgusundan çıktığını söylemek akla yakın görünüyor; kavramlardan biri mantıksal olarak diğerine bağımlıdır. Ancak "Ronald Reagan 1980'de ABD başkanı seçildi" gibi tikel olumsal bir önerme için durum ne olacak? 1980 seçiminin galibi kavramının öznede içerildiğini söylemek, Ronald Reagan olmakla seçim galibi olmak arasında kaçınılmaz bir bağ olduğunu öne sürmek anlamına geliyor. Oysa reddetmek istediğimiz şey tam da budur: Reagan seçimi gerçekten kazandı, ama kazanmayabilirdi de. Bu aşamada, tüm doğru önermelerde yüklemin, öznede içerildiği öğretisi yalnızca sezgisel düzeyde garip görünmekle kalmıyor, akıl doğrularıyla olgu doğruları arasındaki, Leibniz'in açık biçimde ifade etmeye çok arzulu olduğu ayrımı da bulanıklaştırıyor.

MONADLAR

Leibniz'in bu güçlüğe bir çözüm bulup bulmadığını tartışmadan önce, geri dönelim ve yukarıda betimlenen içerilme öğretisinin Leibniz'in tözler hakkındaki düşünceleri ve monadlar kuramıyla nasıl bağlantı kurduğunu görelim. Aslında bu bağlantı Leibniz tarafından açıkça kurulmuştur. *Metafizik Üzerine Söylev*'de (1686'da Fransızca olarak yazılmıştır), öznenin her zaman yüklemi içermesi gerektiği öğretisine başvur-

46. Temmuz 1686 tarihli mektup. *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (59) 63.

duktan sonra Leibniz şunları söylüyor: "Bireysel bir tözün ya da tam bir varlığın doğasının, öylesine tam bir kavram olduğunu söyleyebiliriz ki öznenin tüm yüklemlerini kapsamaya yeterli olsun ve çıkarımına elversin..."[47]

Leibniz bunu söyledikten sonra Büyük İskender örneğini kullanır ve eğer İskender'in "kendiliğini" kavrayabilecek durumda olsaydık, onun hakkında doğru olarak söylenebilecek her şeyin temelini ve sebebini de söyleyebilecek durumda olurduk, der (örneğin Darius'u mağlup edeceğini bilebilirdik). Demek ki her bireysel töz, "içinde" tüm yaptıklarını ve yapacaklarını taşımaktadır. Böylece *(predicatum inest subjecto)* öğretisinin metafiziksel karşılığına, yani monadlar öğretisine gelmiş oluyoruz; bireysel töz birimi, "geçmişiyle yüklü ve geleceğine gebe" olarak, kendisiyle ilgili tüm olanları ve tüm olacakları içermektedir.

İçsel özellikleriyle yüklü monadların kuramı modern okuyucuya oldukça garip gelebilir ve ancak tarihsel bir öneme sahip görünebilir. Ancak kuramın belki geçerli olabilecek bir yanının bilimsel açıklama ile ilgili kısmı olduğu söylenebilir. Bilimin deneycilik açısından açıklanması, farklı görüngüler, olaylar arasında gözlenen bağlantılar kavramına dayanır (Hume buna "sabit birliktelik" adını vermektedir). Buna karşılık, akılcılar, bu tür ham bağlantıların hiçbir zaman neyin meydana geldiğinin doyurucu bir açıklamasını veremeyeceği görüşü üzerinde durmaktadırlar; bu tür açıklamalar gözlediklerimizi betimleyebilir, ama çevremizdeki nesnelerin niye böyle davrandıklarını hiçbir zaman açıklayamaz. Akılcılar, eğer daha doyurucu bir açıklamaya ulaşmak istiyorsak, gözlenen bağlantıların altında bulunanlara, maddenin içsel yapısal özelliklerinin araştırılmasına bakmamız gerektiğini öne sürmektedirler içsel yapısal özellikler yalnızca maddenin şöyle ve şu şekilde davrandığını değil, aynı zamanda niye öyle davranmak durumunda olduğunu da söyleyecektir. Bilimsel açıklamaların özsel özellikler ya da temel içsel yapılar cinsinden yapılması gerektiği savı, Leibnizci töz kuramına en azından bir şeyler borç-

47. *Discourse on Metaphysics*, VIII (56).

ludur. Bu nokta, Leibnizci "Yeter Sebep İlkesi"ni ele aldığımızda daha açık şekilde ortaya çıkacak.

Leibniz monadların "tam" olduklarını (yani kendi içlerinde tüm yüklemleri içerdiklerini) öne sürdükten sonra, onların "kendi içinde" veya "değişmez" olmaları gerektiğini göstermeye geçiyor, şu anlamda ki monadların değişmek için hiçbir dış etkiye ihtiyaçları yoktur. Leibniz'in *ünlü* eğretilemesini kullanacak olursak, monadlar "penceresiz"dir, her biri bütün diğer monadlardan bağımsız olarak faaliyet göstermektedir.[48]

Böylece ortaya çıkan, kendi içinde, tam olan bireysel tözler kuramı Leibniz'in karşısına başlıca iki sorun çıkarıyor. İlki, eğer monadlar gerçekten kendi içlerindeyseler, Leibniz çevremizde gözlemekte olduğumuz görünüşteki nedensel bağları nasıl açıklayacaktır yani dünyamızdaki şeylerin düzenli bir biçimde birbirlerine etki ve tepki vermesi olgusunu? İkinci soruna daha önce değinilmişti: Eğer monadlar gerçekten tamlığa sahiplerse (yani kendilerinin başına gelen ve gelecek olan her şeyi içeriyorlarsa), Leibniz olgu doğruları sınıfının olumsal niteliğini koruyacak mıdır? Her iki sorunun da çözümü, yeterince anlamlı bir şekilde bizi Leibnizci tanrıbilime götürür ve bu sorunların çözümü büyük ölçüde *En Yüksek Monad* olan Tanrı'ya bağlıdır.

NEDENSEL ETKİLEŞİM

Leibniz nedensel etkileşim sorununu "önceden kurulmuş uyum" kuramıyla çözdü. Tanrı, evreni yaratırken birbirlerinden bağımsız olarak çalışmaları gereken tüm monadları en yetkin bütünü oluşturacak şekilde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla, hiçbir monadın penceresi olmasa da, her bir monad evrenin bir aynasıdır. "Yaratılmış tüm şeylerin onlardan tek tek her biriyle bu bağlantısı ve tek tek her birine uyarlanması, tek tek her tözün tüm diğerlerini ifade edecek şekilde onlarla bağlantıda olduğu sonucunu getirmektedir. Böylelikle tek tek her töz evrenin sürekli canlı bir aynasıdır."[49]

---

48. *Monadology*, 7.
49. a.g.y. 56.

Tözlerin etkileşimi sorununun özel bir hali olan ve Leibniz'e "önceden kurulmuş uyum" ilkesini tam anlamıyla kullanma olanağı veren sorun, zihinle beden arasındaki ilişki sorunudur. Zihinle madde arasındaki Descartesçı mutlak ayrım, Leibniz'in dizgesinde rededilmektedir; çünkü bir anlamda, tüm monadlar bütün evrenin aynası olmaları dolayısıyla içlerinde bir bilinç tohumu taşımaktadırlar. Ama, bir diğer bakımdan belirli bir insan ruhunu oluşturan monad, ona karşılık gelen bedeni oluşturan monadlar kümesinden mantıksal olarak çok farklı ve bağımsızdır. Leibniz, bu karmaşık labirentten çıkmanın yolunu, bedene bir tür otomat olarak bakarak buluyor; öyle ki Tanrı (niyetlerimizin tamamının bilgisine önceden sahip olması dolayısıyla) bu otomatı, ruhun isteklerini yerine getirecek şekilde "önceden kurulmuş uyum" dizgesine göre önceden programlamıştır.[50] Belki bu çözüm modern zihin felsefecilerine pek doyurucu gelmeyecektir; ancak Leibniz bu çözümü, kendinden önce savunulmuş olan daha fantastik "aranedenciliğe" (occasionalism) göre bir ilerleme olarak görmüştür.[51]

OLUMSALLIK SORUNU ve YETER SEBEP İLKESİ

Leibniz olumsal doğrulukların dizgesindeki konumunu kendisinin ünlü "Yeter Sebep İlkesi"yle aydınlatmaya girişir. Zorunlu doğrulukların *Çelişme İlkesi* sayesinde doğru olduklarını görmüştük. Ama Leibniz, bir de "Yeter Sebep İlkesi"nin olduğunu öne sürüyor "bu ilke sayesinde, hiçbir olgunun, onun varlığı için yeterli bir sebep olmadan, varolamayacağını veya doğru olamayacağını öne sürüyoruz; her ne kadar bu sebepler bizim için çoğunlukla bilinmez olsa da."[52]

Sonuncu niteleme, bazı yorumcuları "Yeter Sebep İlkesi"ni yöntembilimsel bir aksiyom olarak düşünmeye yöneltti; bilim adamları olarak olan biten her şeyin bir yerlerde bir açıklamasının bulunabileceğini varsaymak durumundayız.

---

50. *Theodicy* (1710) (58) I, 66.
51. Bkz. 54.
52. *Monadology*, 32.

Böyle bir yorum Leibniz'in "Süreklilik İlkesi" savıyla da uyum içindedir; bu ilke "Doğada sıçrama olmaz" demektedir. Ancak Leibniz "Yeter Sebep İlkesi"yle bundan daha fazlasını söylemektedir. Leibniz için dünyada meydana gelen her şey en yüksek monadın yaratıcı eyleminden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla olumsal doğruluklar, Tanrı'nın bizim evrenimizi yaratırken başlangıçta yaptığı seçme eylemi dikkate alınarak düşünülmelidir: "İlâhi fikirler arasında olabilecek sonsuz sayıda olanaklı evrenden yalnızca biri varolabileceğinden, Tanrı tarafından evrenlerden biri yerine diğerinin seçilmesini sağlayacak yeterli bir sebebin bulunması gerekir. Bu sebep yalnızca uygunluk, yerindelik fikrinde bulunabilir, yani bu dünyalarda yetkinlik derecelerinde."[53]

Demek ki Tanrı'nın tüm olanaklı dünyalar arasından seçtiği bizim dünyamız en yetkin olanıdır; bundan da dünyadaki her olayın sebebinin, ilkece Tanrı'nın başlangıçta yaptığı seçimde bulunması gerektiği sonucu çıkar. Herhangi bireysel bir tözün başka türlü davranmak yerine, şu şekilde davranmasının sebebi, en yetkin evreni inşa edecek zorunlu tözler kümesi arasında bir yeri olmasıdır. Leibniz'in söylediği gibi: "Tanrı, bütünlük için yasalarını koyarken, her parçayı, özellikle her monadı göz önüne almıştır."[54]

Elbette Leibniz'in bu söylediklerinden, bilim adamlarının her belirli olumsal doğruluk için yeterli sebepleri keşfedecekleri ya da keşfedebilecekleri sonucu çıkmıyor. Leibniz, her belirli olayın sebebi için yapılan araştırmanın, karmaşık ve sonsuz bir nedenler zincirini içerdiğini söylemektedir.[55] Her olayın ardındaki yeterli sebebi algılamak yalnızca Tanrı'ya mahsustur. Ancak Leibniz'in öne sürmek istediği, her olayın ardında, biz ister onu keşfedelim ya da keşfetmeyelim, başka türlü değil de, bu şekilde olmasını sağlayan akılsal olarak anlaşılabilir bir sebep olduğudur. Burada akılcılığın en temel ve önemli ilkelerinden birini görüyoruz: Evrenin "kaba olgular" içermediği savını, keyfi bağlantıların olmadığı düşüncesini.

---

53. a.g.y. 53, 4.
54. a.g.y. 60.
55. a.g.y. 36.

Bununla birlikte Leibniz'in "Yeter Sebep İlkesi"nin, kendi dizgesindeki olumsal doğrulukların kuşkulu konumunu gerçekten aydınlatacak bir çözüm getirip getirmediği sorulabilir. Çünkü ortaya çıkmaya başlayan evren resmi, her doğru önermenin (en azından sonsuz bir zekâ tarafından) a priori çıkarımlanabileceği, tek tek her tözün içinde bundan böyle ne yapacağının tohumunu taşıdığı bir evren resmidir. Bundan da, her doğru önermenin bir anlamda zorunlu olması gerektiği sonucu çıkmıyor mu? Leibniz'in kendisi de bu türden güçlüklerin baskısını hissetmiş ve özellikle bunu insan eylemleri alanında, kendi metafiziksel tasarısının ortaya çıkardığı *İradenin Özgürlüğü* sorununda hissetmişti. Kendi töz kuramıyla bağlantılı olarak şunları yazmaktadır Leibniz: "Bu kuram olumsal doğruluklarla, zorunlu doğruluklar arasındaki farkı ortadan kaldıracağa benziyor ve insanın özgürlüğü burada kendine yer bulamayacak ve mutlak bir kader eylemlerimiz üzerinde olduğu kadar, dünyadaki diğer olaylar üzerinde de hüküm sürecek."[56]

Yukarıdaki alıntı 1686'da yazılmış olmakla birlikte, Leibniz giderek artan bir biçimde kendi dizgesinden kaynaklanan ahlâksal ve tanrıbilimsel sorunlarla ilgilenecektir.

ÖZGÜRLÜK ve ZORUNLULUK

Leibniz, Hıristiyan inancının bir savunucusu olarak kişisel sorumluluk ve terk ediş öğretilerine bağlanmıştı ve kendi felsefi dizgesinde insan özgürlüğüne bir yer bulmaya çalışıyordu. Ama, özellikle dizgesinin geri kalan kısmının niteliği açısından bu çaba başlıca amaçlardan biri haline geliyordu. Sorun şuydu: Eğer, örneğin Julius Sezar'ı oluşturan monad, bir kez ve her zaman için onun ayrılmaz tarafıysa ve "Rubicon'u geçen kişi" özniteliğini oluşturuyorsa (bu yüklem, tüm diğerleri gibi, öznenin içinde vardır), Julius Sezar'ın Rubicon'u geçmeye özgürce karar verdiğinden nasıl söz edilebilir? Çünkü Leibniz'in dizgesine göre bu karar, onun bir parçasıdır. Leibniz'in bu soruya yanıtı (bizzat kendi verdiği yanıt), Sezar'ın Rubicon'u geçmesinin gerekmediğinin mantıksal olarak olanaklı olduğuydu; dolayısıyla onun nehri geçme kararında bir zorun-

56. *Discourse on Metaphysics*, XIII.

luluk yoktu, çünkü "karşıtının olanaklı olabildiği hiçbir şey zorunlu değildir."[57] Bu durumda "Sezar Rubicon'u geçti" tümcesinin bir "akıl doğruluğu" değil, bir "olgu doğruluğu" olduğu açıkça anlaşılıyor; çünkü "Sezar Rubicon'u geçmedi" tümcesi kendisiyle çelişik değil. Ancak bu yanıt maalesef güçlüğü saklamaktadır yalnızca. Çünkü, eğer Tanrı, tüm olanaklı evrenler içinde en iyi ve en yetkin olanı seçtiyse ve Julius Sezar da (tüm özniteliklerleriyle birlikte) Tanrı'nın gerçekten en yetkin olarak seçtiği evrenin bir oluşturucu ögesiyse, bu durumda Sezar'ın kararının herhangi bir anlamda ona nasıl "bağlı" olduğunu görmek kolay değil. Tanrı'nın, içinde bir diğer Sezar'ın Rubicon'u geçmeyeceği başka bir evreni seçmiş olması olasılığı, Julius Sezar'ın fiili kararına sahici bir özgürlük veya kaçınabilirlik bağışlamak için pek yeterli görünmemektedir.

Leibniz, yayımlatmış olduğu en uzun yapıtı olan *"Théodicée"*de bu soruna yeniden geri dönmüştür; kitabın altbaşlığı *"Tanrı'nın İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kaynağı Üzerine Denemeler"*dir. Bu kitapta özgürlük sorununa yapılan katkılar şu bakımdan ilginçtir ki eksiksiz bir bilimsel gerekircilik çerçevesinin içinde insan özgürlüğü kavramına bir yer bulmaya çalışan birçok "uzlaştırıcı" modern filozofun çalışmalarını öncelemiştir. Leibniz'in kendisi, monadlar ve *önceden kurulmuş uyum* dizgesinin mantıksal bir sonucu olarak, Spinoza gibi, inanmış bir gerekirci idi: "Her yerde olduğu gibi insan için de her şey kesindir ve önceden belirlenmiştir; ve insan ruhu bir tür tinsel otomattır."[58] Tümüyle belirlenmiş bu evrende insan özgürlüğünün olanaklı olduğunu öne sürmek, insanın seçme gücünün sınırsızlığı ve belirlenmemişliği üzerinde duran Descartesçı anlayışla açık bir kopuşu temsil ediyordu. "Bay Descartes, insan iradesinin eylemlerinin tümden belirlenmemiş olduğunda ısrar ederek gerekli olmayan bir özgürlük istiyordu, böyle bir şey hiçbir zaman olamaz"[59] demektedir Leibniz.

---

57. a.g.y.

58. *Theodicy*, kıs. I, par. 59.

59. a.g.y.; *Preliminary Dissertation on the Conformity of Faith and Reason*, para. 69. Bununla birlikte Descartes'ın metinlerinde Leibniz'in özgürlük yaklaşımına yaklaştığı yerler vardır. Fourth Meditation, (31) VII, 59.

Leibniz'in uzlaştırıcı özgürlük savunusu *"kendiliğindenlik"* kavramına bağlanır: "Ruhu, bir anlamda diğer yaratıkların fiziksel etkilerinden bağımsız kılan harikulâde bir kendiliğindenlik var."[60] Leibniz burada açıkça monadların kendi-içindeliğini düşünmektedir; monadlar dışsal sınırlamalara tâbi değillerdir, tümü birbirinden bağımsız olarak çalışsa da *önceden kurulmuş uyum* dizgesi gereğince uyum içinde davranırlar. Böylece Leibniz, "eğer benim seçimlerim dış kuvvetlerden bağımsızsa ve onlar tarafından belirlenmemişse, benim eylemlerim özgürdür", demek istemektedir. Çünkü, eğer ben bir şeyi kendiliğinden istediğim için seçiyorsam, bundan daha özgür ne olabilir diye sorulabilir? Özgürlüğün, dışsal sınırlamaların olmaması anlayışıyla çözümlenmesi son derece etkili olmuştu; ama sonuçta Leibniz'in gerekirciliği ile özgür iradenin varlığını uzlaştıracak gereklilik yerine gelmemiştir. Çünkü insanların tümüyle özerkliği ve sorumluluğu konusunda istenen anlamda özgürlüğün olabilmesi için, benim kararlarımın dışsal kuvvetlerle sınırlanmamış kendiliğinden seçimler olması yeterli gözükmüyor. Bunun yanında olması gereken, alabilmekte serbest olacağım sahici almaşık seçeneklerdir; ve bu, Sezar ve onun Rubicon'u geçme kararında gördüğümüz gibi Leibniz'in dizgesinde göz ardı edilmişe benziyor. Leibniz, başka bir yazısında, nasıl davranıyorsak öyle eylemde bulunmakla sınırlı olduğumuzu belirtir."[61] Tüm bunlardan çıkan sonuç şudur: Mantıksal olarak olanaklı öyle bir dünya vardır ki benim verilmiş herhangi bir kararım orada alınmamıştır. Ancak bu kez de, Sezar ve Rubicon örneğinde Leibniz tarafından yapılmış doyurucu olmayan hamleye geri dönmüş oluyoruz. Almaşık bir evrende alınan almaşık bir kararın sadece mantıksal olanaklılığı, belirli bir kişinin herhangi bir durumda yapmış olduğu eylemden farklı bir şey yapabileceğini göstermiyor. Öyleyse sonuç şudur: Olumsallık ve insan özgürlüğü kavramlarını savunmak için yaptığı cesur girişimlere rağmen Leibniz, her zaman dizgesinin Spinoza'nınki gibi bir evrensel zorunlulukçuluğa kayma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

---

60. *Theodicy*, Kıs. I, pra. 59.

61. a.g.y., 43. Cf. Parkinson, Leibniz on Human Freedom (66).

On yedinci yüzyılın üç büyük akılcı filozofunun felsefi görüşlerinin gücü ve kapsamı ve evren hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırmak konusundaki çabaları ve yetenekleri dikkate değerdir. Ancak onların dizgelerinde sık sık karşımıza çıkan bu zorunluluk kavramı, kısa süre sonra David Hume'un olağanüstü çözümlemelerinin tam da odak noktasını oluşturacak ve bu çözümlemeler tüm akılcı girişimi yıkılmakla tehdit eden bir konuma sürükleyecektir. Çünkü Hume, mantıkta kullanılan saf biçimsel zorunluluk kavramı dışında, başka anlamlı bir zorunluluk kavramına sahip olmadığımızı öne sürmekteydi. Dolayısıyla, gerçek dünyada olduğu varsayılan zorunlu bağlantıların örtüsünü kaldırmak savı hiçbir anlama gelmemektedir. Hume'un akılcılık eleştirisi ve onun yol açtığı felsefi gelişmeler gelecek bölümün başlıca konularını oluşturacaktır.

IV

DENEYCİLİĞİN KARŞI DEVRİMİ ve KANTÇI BİREŞİM

A. LOCKE'un DOĞUŞTAN FİKİRLERİ ELEŞTİRMESİ

Akılcı *a priori* bilgi yapısının köşe taşlarından biri, zihnin doğuştan itibaren bazı temel ilkeler ya da fikirlerle donatılmış olduğu anlayışıdır; bu "doğuştan fikirler", akılcıların duyulardan bağımsız olarak (büyük ya da küçük oranda) inşa ettiklerini öne sürdükleri metafiziksel dizgelerinin temelidir. Daha önce gördüğümüz gibi, doğuştan bilgi kuramı Platon'un düşüncesinde çok önemli bir rol oynamaktadır; Descartes için ise tüm saf felsefi araştırma girişimi doğuştan gelen *"lux naturae"*, doğanın ışığına bağlıdır ve biz bu sayede, duyuların bizi yanlışa sürüklemelerine engel olur, gerçekliğin özsel yapısının örtüsünü kaldırırız. Descartes bazı fikirlerimizin (Descartes bunlara "raslantısal fikirler" adını veriyordu) duyulardan geldiğini reddetmiyordu; Ayın boyutuna aşağı yukarı eşit, ışık saçan sarı bir cisim olarak Güneş hakkındaki fikrimiz, büyük ölçüde duyusal gözlemlerden gelmektedir, diyordu Descartes. Ancak bu tür fikirler şeylerin gerçek doğası hakkında çok az bilgi içermektedir ya da hiç bilgi içermemektedir. Eğer şeylerin gerçekten nasıl olduklarını bilmek istiyorsak, duyusal izlenimler üzerine değil, ancak yayılım (yer kaplama) ya da sayı gibi daha temel kavramlar üzerine yoğunlaşmamız gerektiğini

söylemektedir. Bu temel kavramlar bizim "açık ve seçik algılarımızın" temelini oluşturur ve bu kavramlar doğuştan gelen kavramlardır. "Bu tür kavramlara Tanrı, zihin, beden, bir üçgen ve genelde gerçek ve değişmez özleri temsil eden tüm fikirler dahildir."[1]

Doğuştan fikirler kuramı, on yedinci yüzyılın sonunda İngiliz filozof John Locke (1632-1704) tarafından çok ayrıntılı bir biçimde irdelenmiştir; Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (1609) adlı kitabı felsefe tarihindeki en etkileyici metinlerden birisidir. Bu *Deneme*nin konusu "insan bilgisinin kökeni, kesinliği ve genişliği hakkında araştırma yapmaktan"[2] başka bir şey değildir ve ulaştığı asıl sonuç, tüm bilginin deneyimden kaynaklandığıdır. Locke, *Deneme*'nin I. Kitabının ilk birkaç sayfasında uzlaşmaz saldırısını doğuştancı öğretiye dayandırır:

> *"Bazı insanlar arasında, anlama yetisinde kimi doğuştan ilkelerin, ana kavramların bulunduğu kanısı yerleşmiştir; ...bunlar, insan zihnine yapıştırılmış harfler gibidir, ruh ilk varlığından itibaren bunları almış durumdadır ve dünyaya onlarla gelir. Eğer insanların, ..., yalnızca tüm bu bilgilere hiçbir doğuştan izlenimin yardımı olmadan ulaştıklarını gösterebilirsem (Bu söylevin bundan sonraki bölümlerinde yapacağımı umduğum gibi), bu, önyargısız okuyucunun bu varsayımın yanlışlığına ikna olmasına yetecektir..."*[3]

EVRENSEL KABUL ve FARKINDALIK

Locke'un, doğuştan fikirler kuramını yadsırken izlediği yolun bir olumsuzlayıcı, bir de olumlayıcı yanı var: Olumsuzlayıcı yanda Locke, doğuştan fikirler kuramını desteklemek için kullanılan hiçbir uslamlamanın sağlam olmadığını öne

---

1. Mersenne'e Mektup, 16 June 1641. Kenny (çev.), *Descartes' Philosophical Letters* içinde (34) s.104.
2. *Essay Concerning Human Understanding* (1690) (67) Kitap I, Böl. 2.
3. a.g.y., I, ii, 1.

sürmektedir. Doğuştancılar tarafından en çok kullanılan uslamlama "evrensel kabul uslamlaması"dır; buna göre tüm insanların doğru olarak kabul ettikleri bazı temel ilkeler vardır. Ancak Locke evrensel kabülün hiçbir şey kanıtlamadığını öne sürmektedir. Eğer evrensel kabul doğuştan gelmenin bir işareti ise, bu durumda "Beyaz, siyah değildir" gibi bir önermenin doğuştan olduğu göz önüne alınmalıdır. Ancak "bir önermede geçen fikirler (ideler)* doğuştan gelmiş olmadan, o önerme doğuştan gelmiş olamaz"; ama "beyaz" ve "siyah" idelerinin doğuştan geldiğini öne sürmek saçma olacaktır, çünkü bu idelere beyaz ve siyah nesneleri görerek ulaştığımız son derece açıktır.[4] Ama hangi durum olursa olsun, demektedir Locke, varsayılan doğuştan ilkelerin evrensel kabulü buyurduğu öncülü doğru değildir: "Bu önermeler bir evrensel kabule sahip olmaktan son derece uzaktırlar, çünkü insanlar arasında büyük bir kesim için bunlar bu şekilde bilinmemektedir."[5] Bazı insanlar (Locke, "geri zekâlıları ve çocukları" örnek vermektedir) bu ilkelerin en basitlerinden bile haberdar değildir; onlarla ilgili "en küçük bir anlayışa ve düşünceye" sahip değillerdir. Ve bazı en soyut mantık ve matematik ilkelerini göz önüne alırsak, insan ırkının büyük çoğunluğunun onların farkında olmadan yaşayıp gittiklerini görürüz. Buna karşın bir doğuştancı şöyle yanıt verebilir: Her ne kadar insanların çoğunluğu bu ilkeleri açıkça formüle edemeyecek durumda olsa bile, yine de örtük olarak onların farkındadır. Ancak Locke şimdi de, bir "örtük farkındalıktan" (implicit awareness) söz etmenin gerçekten ne anlama geldiğini sormaktadır. Doğuştancıların savında bu doğrulukların doğuştan itibaren zihinde yazılı bulundukları varsayılmaktadır; ancak bir doğruluğun "yazılı" olduğunu söylemek, eğer zihin bilinçli olarak onun farkında değilse ne anlama gelmektedir? Doğal olarak, her olağan insanın yeterince eğitim alarak çelişmezlik yasası gibi ilkelerin veya Sokrates'in *Menon* diyaloğunda genç kölenin

---

* Locke için "idea" terimi, özgül bir anlam taşıdığı ve algı ya da duyum içeriğini gösterdiği için, burada "ide" sözcüğü kullanılmıştır. (ç.n.)

4. a.g.y., I, ii, 18.
5. a.g.y., I, ii, 18.

görmesini sağladığı kareler hakkında olduğu gibi matematiksel önermelerin doğruluğuna ulaşabildiği doğrudur.[6] Ancak insanların bu tür doğrulukların farkında olması olgusu, Locke'un sağlam bir şekilde vurguladığı gibi, doğuştancılık savını pek desteklememektedir.

> *"Eğer, öne sürülen doğal (doğuştan) izlenimleri bilme yetisi söz konusuysa, bir insanın bilebileceği tüm doğruluklar, bu açıklamaya göre onlarda doğuştan olacaktır; bu önemli nokta, uygun olmayan bir konuşma tarzı olmaktan öte bir açıklama sayılmayacaktır, bunun karşıtını öne sürüyormuş gibi görünmek ise, doğuştan ilkeleri reddedenlerin öne sürdüklerinden farklı bir şey söylememektedir. Çünkü, sanıyorum hiç kimse, zihnin birçok doğruluğu bilebileceğini hiçbir zaman reddetmemiştir."*[7]

"TABULA RASA" OLARAK ZİHİN

Locke'un izlediği yolun olumlayıcı yanı, akılcıların doğuştan fikirlere yükledikleri tüm bilgi kategorilerinin deneyimle elde edilebilir olduklarını göstermektir. Zihin doğuşta bir *boş levha*'dır (tabula rasa) -"üzerinde hiçbir yazının olmadığı beyaz bir sayfa":

> *"Öyleyse zihin nasıl doldurulacak? İnsanın dolu ve sınırsız hayal gücünü sonu olmayan çeşitlilikle dolduran bu geniş malzeme nereden gelecek? Aklın ve bilginin tüm malzemesi nereden gelecek? Bu sorulara bir tek sözcükle yanıt vereyim: Deneyimden. Tüm bilgimiz deneyimde temellenir ve bilgimiz, sonunda kendini deneyimden türetir."*[8]

İşte bu, deneyci bakışın, isteyebileceğimiz kadar dolaysız ve açık bir ifadesini oluşturuyor. Tüm bilgiler sonunda de-

---

6. Bkz. Bl. 2,. s.33-35.
7. *Essay*, I, ii, 5.
8. a.g.y. II, i, 1.

neyimden türemişlerdir; Locke için deneyim, esas olarak duyuma dayanır -yani zihnin, bizi kuşatan dünya hakkında beş duyu organı yoluyla sahip olduğu dolaysız farkındalığa. Locke, duyumdan gelen idelerin yanında, "düşünüm" idelerinin olduğunu, yani zihnin kendi işlemleriyle ilgili olarak düşündüğünde ve duyusal izlenimleri karşılaştırırken ve düzenlerken ortaya çıkan idelerin de olduğunu söylemektedir;[9] ancak tüm bilgi için sonul yapıtaşı duyusal izlenimlerdir. Bu açıklama bir hamlede yalnızca doğuştancılık öğretisini değil, aynı zamanda duyular dünyasını aşan ve gerçekliğin doğasını yalnız akılla ortaya koyan tüm akılcılık girişimini de devre dışı bırakıyordu. Locke'tan yaklaşık bir elli yıl sonra düşüncelerini ifade eden David Hume, büyük bir kuvvetle bu noktanın üzerinde duracaktı. Her sahici ve anlamlı insan idesi en sonunda ya da sonul olarak duyu-izlenimlerine dayanmak durumundadır: "Bir felsefi terimin bir anlamı ya da bir idesi olmadan (çok sık yapıldığı gibi) kullanıldığına ilişkin herhangi bir kuşku taşıyorsak, yapmamız gereken "söz konusu idenin hangi izlenimden türediğini" araştırmaktır? Eğer ona karşılık gelecek herhangi bir izlenim olanağı yoksa, bu, kuşkumuzun onaylanmasına hizmet edecektir."[10]

Duyulardan gelen bir uyarı olmadan, zihnin kör olması, yani her türlü kavramdan yoksun olması hem Locke'a, hem de Hume'a o kadar açık geliyordu ki bunu öne sürmeye bile fazla önem vermiyorlardı. Locke şunları söylüyordu: "Eğer bir çocuk, büyük bir adam oluncaya kadar geçen sürede siyah ve beyazdan başka bir renk görmediği bir yerde tutulursa, çocukluğundan beri hiç istiridye veya ananas tatmamış olduğundan çocuk bu özel tatlar hakkında neye sahipse, ondan daha fazla kırmızı veya yeşil fikrine sahip değildir."[11] Locke'un, renkler ve tatlar gibi çok açık duyusal fikirler (ideler) örneklerini kullanması belki biraz haksızlık sayılabilir; ama uslamlaması tüm fikirleri kaplayacak biçimde, hatta doğuştancıların bel bağladık-

9. a.g.y.

10. *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) (73) Böl. II.

11. *Essay*, II, i, 6.

ları mantıksal ve matematiksel fikirlere kadar genişletilebilir. Çünkü, konu ne olursa olsun, zihnin "bir şeyler yapabilmesi" için başlangıçta "bazı" duyusal girdilerin olması gerekir; yoksa zihin tümüyle boş ve gelişmemiş olarak kalacaktır.

Descartes'ın çağdaşları daha o dönemde bu tür karşı çıkmaları Descartesçı doğuştancılık öğretisine yöneltmişlerdi. Zihin, her türlü duyusal uyarının yokluğunda gerçekten çalışabilir miydi? Annesinin karnındaki bebeğin zihni, örneğin metafiziksel derin düşünmeleri gerçekten yapıyor mudur? Descartes, dikkat çekici bir biçimde bunları sineye çekmiş ve kuramının bu sonucunu kabul etmiştir. Descartes, bebeğin metafizik üzerine yoğunlaşacak zamanı olmadığını, çünkü sürekli bir bedensel uyarı bombardımanı altında olduğunu söyleyerek, kısmen kendini korumuştu; ancak "bebeğin kendisinde yine de Tanrı fikri ve kendiliğinden-açık denilen tüm doğrulukların fikirleri vardır...; bebek bu fikirlere büyüdüğünde sahip olmaz. Hiç kuşkum yok ki eğer bedenin hapishanesinden kurtulabilseydi, onları kendi içinde bulacaktı."[12]

LEIBNIZ'in LOCKE'a YANITI

Descartes'ın yanıtı akla yakın olarak kabul edilmek için fazla hayalci, sağduyunun çok fazla çiğnenmesi olarak görülüyor. Ama daha sonraki akılcılar, doğuştancılık kuramının bu tür güçlüklerden kaçınan daha az uç noktada yer alan bir yorumunu önerdiler. Leibniz'in, Locke'a bir yanıt olması niyetiyle kaleme aldığı *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704) (İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler) adlı kitabı, zihnin gelişmesi için duyusal uyarıların gerekli olduğunu teslim etmişti. Ancak böyle uyarıların bilginin kazanılması için yeterli olmadığını da söylemişti Leibniz. Duyusal algılar bilgi sağlayabilir, ancak "bizde zaten gizli olanı görmeye olanak verecekleri sağlar, çeliğin çakmaktaşına sürtüldüğünde çıkan kıvılcımlar gibi, duyular da bize bu olanakları sağlar."[13]

---

12. 'Hyperaspisters'e Mektup, Ağustos 1641, Kenny (34) içinde, s. III

13. *Nouveaux Essais sur l'entendemen humain* (New Essays on Human Understanding), (İlk baskısı ölümünden sonra 1765) Parkinson (55) s.150.

Leibniz, bu görüşü desteklemek için mantık ve matematik önermelerini sayar. Mantık ve matematik zorunlu ve ebedi doğruluklarla uğraşmaktadır -onların önermelerinin doğrulanması deneyimden tümüyle bağımsızdır. Örneğin, ne kadar çok sayıda deney yapılmış olursa olsun, bir Eukleides teoreminin doğruluğu ortaya konmuş olmaz; kanıtlamalar saf olarak tümdengelimli ve a prioridir.

Locke'un böyle doğrulukların doğuştan zihinde bulunmalarının ya da "basılmış" olmalarının pek olanaklı olmadığı, çünkü küçük çocukların onların doğruluklarından habersiz oldukları yolundaki itirazına Leibniz, "Aklın ebedi yasalarını açık bir kitabı okur gibi ruhta okumayı hayal etmemeliyiz"[14] yanıtını verir. Ebedi hakikatler zihinde tümüyle gelişmiş bir biçimde değil, eğilimler olarak ya da "virtüel" bir durumda vardır. Leibniz, bu görüşü aydınlatmak için, insan zihnini, bir heykel ustasının mermer kütlesiyle karşılaştırır; bu, heykel ustasının istediği her şekli verebileceği birbiçimli bir mermer kütlesi değildir, üzerinde belirli bir düzenin olduğu damarlı bir mermer kütlesidir, dolayısıyla sanatçının yapacağı şey, mermerde mevcut bulunan şekli ortaya çıkaracak şekilde yontma gerçekleştirmektir.[15] Demek ki Leibniz'e göre bilgi, duyusal uyarılarla (heykel ustasının darbeleri), zihnin doğuştan gelen "doğal eğilimlerinin, alışkanlıklarının ve güçlerinin" karışımından çıkmaktadır. Leibniz, *nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu* (daha önce duyulardan geçmeyen hiçbir şey zihinde yoktur) olarak ifade edilen deneyci slogana, şu önemli nitelemeyi ekleyerek konumunu özetlemiş oluyor: *Excipe: nisi ipse intellectus* (zihnin kendisi dışında).[16]

Böylelikle Leibniz, deneyci bilgi anlayışındaki temel kusurlardan birine parmak basmış oluyor. Locke için zihin özde edilgin bir alıcıdır: "Yalın idelerin alınmasında kavrama yetisi hemen tümüyle edilgindir."[17] Ancak bu yaklaşım, Leibniz'e gö-

14. A.g.y. 151.
15. A.g.y. 153.
16. *New Essays*, Kitap. II, Böl. I, 2; Karş. s.35-36.
17. *Essay*, II, i, 25.

re zihnin çevresini algılarken oynadığı etkin rolün hakkını vermeyerek yanlışlığa düşmektedir. Hiçbir bilgi kuramı, duyusal girdilerin düzenlenmesinde ve işlenmesinde zihnin kendisinin (ipse intellectus) yaptığı katkıyı dikkate almadan tam sayılamaz. Bu fikir, daha ileride kısaca göreceğimiz gibi Kant'ın deneycilikle akılcılık arasında yaptığı bireşimde temel bir rol oynayacaktır. Ve günümüzde, seçkin filozof ve dilbilimci Noam Chomsky, deneycilerin edilgin zihin anlayışını reddederken ve önceden varolan zihinsel yapıların önemi üzerinde dururken Leibniz'i izlemiştir (Chomsky'nin çalışmalarında, dilin edinilme yoluyla ilgili bazı olguları açıklayabilmek için bu doğuştan yapılara başvurulmuştur).[18]

B. DAVID HUME ve ZORUNLU BAĞLANTI FİKRİ

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki İngiliz deneyci hareketi, en ayrıntılı ifadesini ve akılcıların varmak istedikleri amaçlara yönelen saldırının düğüm noktasına ulaşılmasını İskoçyalı filozof David Hume'un (1711-1776) felsefesinde bulur. *İnsan Doğasının İncelenmesi* (1739-1740) adlı kitabında Hume, araştırmalarına idelerimizin kökenleri ile ilgili bir çözümlemeyle başlar (deneyciler, doğrudan farkında olduğumuz zihinsel içerikleri "ide" terimi ile karşılamakta Descartes'ın kullanımını izlemişlerdir). Hume, Locke'un tüm idelerimizin sonul olarak deneyimden türediği savını kabul etmiştir; zihnin içerikleri ya doğrudan alınan duyu-verileriyle (Hume bunlara "izlenimler" adını vermektedir) ya da asıl izlenimlerin bellekteki kopyaları olan ve onlardan türemiş olan ideler ("ilk ortaya çıkışlarında tüm yalın idelerimiz tam olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türemiştir").[19]

İDEA İLİŞKİLERİ ve OLGU DURUMLARI

İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Bir Araştırma (1748) adlı kitabında (bu kitabın amacı, "İnsan Doğasının İncelenmesi"nin başlıca öğretilerini daha açık ve kabul edilebilir bir bi-

18. Bkz. Böl. 5, D.

19. *A Treatise of Human Nature*, (1739-40) (72), Kitap I, Kısım I, Böl. I.

çimde aktarmaktı), Hume, insan aklının tüm nesnelerini iki ana kategoriye ayırmaktadır: "İdelerin bağlantıları" ve "olgu durumları." İdelerin bağlantıları, "yalnızca düşüncenin işlemleriyle keşfedilebilen doğruluklardır" -Hume bunlar hakkında "iki kere on beş otuz eder" gibi aritmetiksel önermeleri örnek vermektedir; ancak bunlar, adlarının da gösterdiği gibi, yalnızca kavramlarımız arasındaki içsel bağıntıları ifade etmektedir (dolayısıyla "iki kere on beş otuz eder" önermesi "iki kere on beş" kavramıyla "otuz" kavramı arasındaki eşdeğerlik bağıntısının sağlandığını öne sürmektedir). Bu tür önermelerin yadsınması kendiyle çelişik önermeler ortaya çıkarır; bunlar, modern felsefi terminolojideki "totolojiler"dir. Ve totolojiler, her ne kadar yüksek bir kesinlik derecesine sahip olsalar da, evrende gerçekten varolan şeylere bağlı değillerdir ya da onlar hakkında bilgi vermezler. Öte yandan olgu durumları, dünyada gerçekten varolanla bağlantı kurmaktadır. Çünkü dünya hakkında içerikli savlar ileri sürülmektedir ve bunların karşıtı durumlar her zaman olanaklıdır; dolayısıyla *"'Güneşin yarın doğmayacağını"* dile getiren önerme, *"Güneşin yarın doğacağını"* dile getiren önermeden ne daha az akla yakındır ne de daha fazla çelişki içermektedir."[20] Demek ki saf mantık olgu durumlarının doğruluğunu sağlayamaz; ve Hume, akılcılara karşı uzlaşmaz tavrını böylelikle ortaya koyar:"Hiçbir istisna kabul etmeyen genel bir önerme olarak şunu ileri sürmeyi göze alıyorum ki (olgu durumlarının) bilgisine hiçbir şekilde a priori akıl yürütmeyle ulaşılamaz; bunlar tümüyle deneyimden çıkarlar."[21] Buradan çıkan sonuç, insanın kavrama yetisinin hiçbir zaman bizi, bir yanda mantık ve matematiğin bilgi verici olmayan totolojilerin ötesine götüremeyeceği gibi, öte yanda deneyci gözlemlere dayanması gereken deneysel savların ötesine de götüremeyeceğidir:

> *"Bu ilkelere ikna olmuş bir kişi olarak kitaplığımızın başına geçtiğimizde neleri tahrip etmeliyiz? Örneğin ilahiyatla ya*

---

20. *Enquiry concerning Human Understanding* (73) Böl. IV, Kıs i.
21. a.g.y.

da skolastik metafiziği ile ilgili bir kitabı çekip aldık diyelim; şimdi soralım, "Nicelik veya sayıyla ilgili herhangi soyut bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. "Olgu durumu ve varoluşla ilgili herhangi deneysel bir akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. Öyleyse onu ateşe atalım; çünkü aldatıcı kanıtlar ve yanılsamadan başka hiçbir şey içeremez."[22]

Akılcılığın duyusal deneyim alemini aşan savlarını acımasızca bir kenara atan bu ünlü sonuç, içinde deneyci felsefenin özünü de taşımaktadır; ve son bölümde göreceğimiz gibi bu sonuç, yirminci yüzyılın ortalarına doğru totolojik olmayan veya deneysel olarak doğrulanabilir olmayan tüm savları anlamsız olarak dışlayan Mantıkçı Olgucu hareketin savaş çığlığı olacaktır.

NEDENSELLİK

Hem *"İnsan Doğasının İncelenmesi'nin, hem de İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Bir Araştırma'nın* önemli bir kısmı, Hume'un, olgu durumlarıyla ilgilenen insanların kullandıkları başlıca ve temel çıkarsama türü olarak gördüğü nedensel çıkarsamanın ayrıntılı bir çözümlemesine ayrılmıştır: "Olgu durumlarıyla ilgili tüm akıl yürütmeler *Neden ve Etki* bağıntısında temellenmiş gibi görünüyor."[23]

Ancak bu bağıntı gerçekte ne anlama gelmektedir? Isının suyun kaynamasına neden olduğunu veya nitrik ve hidroklorik asit karışımının altının çözülmesine neden olduğunu söylerken ne demek istiyoruz? Hume, *İnceleme*'de "A, B'nin nedenidir" derken, A ile B arasındaki ilişkinin üç öğeye ayrıldığını öne sürüyor; yani öncelik, birbiriyle temas halinde olma ve zorunlu bağlantı. Eğer A, B'ye neden oluyorsa, öncelikle A zaman açısından B'den önce gelmelidir (çünkü hiçbir etki nedeninden önce gelemez). İkinci olarak, A, B ile temas halinde olmalıdır (ancak bu ikinci koşulun gerçekten gerekip gerekmediği açık değildir; örneğin Ay, temas halinde olmadan da med

22. a.g.y. XII, iii.
23. a.g.y. IV, i.

cezire neden olabilir; ve zihinsel nedenler, örneğin arzular, etkileriyle yani kararlarla temas halindeymiş gibi görünmüyorlar; Hume bu gerekliliği sonradan bir kenara bırakmıştır). Üçüncü ve en önemlisi, neden ile etki arasında zorunlu bir bağlantının olduğuna inanılmasıdır; eğer A'nın B'ye neden olduğuna inanıyorsak, A'nın bir bakıma B'nin ortaya çıkmasını sağladığına inanıyoruz demektir ya da A verildiğinde B'nin olmaya "hazır olduğunu" ya da A verildiğinde, bunu B'nin izlemesi gerektiğine.

Hume, olağanüstü çözümleme gücünü şimdi de zorunluluk kavramına yöneltir. Bir kömür parçasının iyice kızgın bir ateşin üzerine konulunca yanması gerektiğini söylemek ne anlama gelebilir? Buradaki gerekliliğin, "olmalı"nın (yani "yanmalıdır"ın) mantıksal bir "olmalı" olamayacağını Hume doğru olarak ileri sürer. Kömürün yanma olayında *mantıksal* bir zorunluluk yoktur; onun yanmayacağını öne sürmek mantıksal bir çelişki değildir (yani, iki kere on beşin otuz olmayacağını ya da bekârların evli olduğunu söylerken ortaya çıkan mantıksal çelişki gibi değildir). Ancak eğer mantıktan gelmiyorsa, bizim nedensel zorunluluk fikrimiz nereden geliyor? Hume, bunun gözlemden gelmediğinin ısrarla üzerinde duruyor. Fiili gözlemlerimizde zorunluluk fikrine (idesine) karşılık gelen hiçbir şey yoktur; varsayılan "kuvvet", "etkinlik" veya "üretken güç" nedenleri hakkında hiçbir duyusal izlenime sahip değiliz. Fiili olarak gözlediklerimizin tümü, olaylardaki belirli yineleme ve düzenliliktir; bu sonuç Hume'un konumunun can alıcı noktasıdır. Bir kömür parçasını ne zaman ateşin üzerine koysak, onun yandığını gözlüyoruz. Ama tüm gözlediğimiz de budur. Buradan daha ileri giden "zorunluluk" fikri için hiçbir deneyci doğrulama ya da güvence yoktur; bu zorunluluk fikri hiçbir duyusal izlenimden çıkmış değildir. Bu huzursuz edici sonuca ulaştıktan sonra Hume, şimdi karşı konulamaz son darbeyi vuruyor. "Nedensel zorunluluk" fikri, dünyada fiili olarak varolan herhangi bir şeye karşılık gelmemektedir, yalnızca geçmiş gözlemlerimizin yinelenmesine dayanan alışkanlıkla ilgili beklentilerimizin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekte tüm gözlediklerimiz, A türündeki olaylarla B türündeki olaylar

arasında bir dizi bağlantı olduğudur; ve A'larla B'ler arasındaki bu sürekli bir arada oluş, bu sabit birliktelik (constant conjunction) gerçekten böyle bir şey olmamakla birlikte, bizi bu olaylara gerçek bir zorunluluk yüklemeye yöneltiyor.

> *"Belirli bir olay türü, her zaman, tüm durumlar için bir diğeriyle bir araya geliyorsa..., nesnenin birine Neden, diğerine Etki diyoruz. Bunlar arasında bir bağlantı olduğunu varsayıyoruz; birinde varolan güç, yanılmaz bir biçimde diğerini üretiyor... Olaylar arasındaki bu zorunlu bağlantı fikri..., bu olayların sürekli bir arada olmalarından, sabit birlikteliğinden kaynaklanıyor...Benzer durumların yinelenmesinden sonra, zihin bir olayın ortaya çıkmasıyla, alışkanlık sonucu diğerinin olacağı beklentisine giriyor... Dolayısıyla zihnimizde duyduğumuz bu bağlantı...zorunlu bağlantı fikrini oluşturduğumuz duygu ya da izlenimdir. Bundan ötesi söz konusu değildir."*[24]

Demek ki Hume'un devrimci sonucu, dünyada zorunlu nedensel bağlantıların olmadığıdır. Bunlar sadece yinelenen olayların zihinde alışkanlıkla ilgili beklentiler ortaya çıkarmasıdır, dolayısıyla bizde bir kaçınılmazlık duygusu yaratır ki biz de bunu bir yanılgı olarak gerçek dünyaya yükleriz.

HUME'un AÇIKLAMASIYLA İLGİLİ SORUNLAR

Hume'un nedensellikle ilgili yaptığı açıklama birçok zorluk ortaya çıkarmaktadır. Bir kere, Hume'un gerçek zorunluluk kavramına yönelttiği saldırıyı desteklemek için kullandığı psikolojik savda bazı kuşkulu yanlar var gibi gözüküyor. Eğer Hume'un savı doğruysa, ne zaman A'larla B'ler arasında yinelenen bir birliktelik gözlediğimizde, hiç duraksamadan A'nın neden, B'nin de etki olduğunu ifade etmeliyiz. Ancak nedensel çıkarsamalar, Pavlov'un köpeğinin otomatik beklentilerinden fazlasını içermektedir (Bilindiği gibi Pavlov'un deneylerin-

24. a.g.y. VII, ii.

de köpek, zil çaldığında yemek beklentisine koşullandırılmıştır). B'ler, A'ları ne kadar sıklıkla izlemiş olurlarsa olsunlar, her zaman otomatik olarak A'nın B'ye neden olduğunu söylemiyoruz; ünlü bir örneği ele alalım.[25] Eğer iki saat, ne zaman A saati tik-tak yaptığında B saati de tik-tak yapacak şekilde sürekli olarak birlikte işliyorlarsa, bu durum milyarlarca kez yinelense de, biz hiçbir zaman A'nın tik-tağının B'ninkine neden olduğunu söylemeyeceğiz. Nedensel bir bağ olduğunu öne sürmek için, söz konusu olayın bilimsel kuramımızla bağdaşık olacak genel bir örgüye uyması gerekir. Dolayısıyla rutubetin arabamın çalışmamasına neden olduğu söylenebilir, çünkü bu açıklama fizik ve kimyanın kuramsal yasalarına uygun düşmektedir; ama bir ardıç kuşunun ötüşü, arabamın çalışmamasıyla ne ölçüde aynı zamana rastlarsa rastlasın, hiçbir zaman kuş ötüşünün arabanın çalışmamasına neden olduğunu öne sürmeyiz.

Hume'un, nedensel ilişkilerin sabit birlikteliklerden başka bir şey olmadığına ilişkin savında da sorunlar var. Hume, "nedeni" şöyle tanımlamıştı: *"Bir diğeri tarafından izlenen bir nesne ve ilk nesneye benzer tüm nesnelerin, ikinci nesneye benzeyen tüm nesneler tarafından izlenmesi"*; Hume bu tanıma bir de şunu ekler: *"Eğer ilk nesne olmasaydı, ikinci nesne asla varolmazdı."*[26] Ancak eklenen tümce, başlangıçtaki tanımın yalnızca sabit birliktelik cinsinden yeniden ifade edilmesi değildir. Başlangıçtaki tanım yalın olarak, A ile ilgili tüm fiili durumların, B'ninkiler tarafından izlendiğini ifade etmektedir (örneğin, "Sıcaklık düştüğü zaman su, buza dönüşür"); ama eklenen tümce, dilek kipinde olgu-karşıtı bir koşullu ifade içeriyor; yani, B olmayacaktı eğer (olguya karşı) A olmasaydı (buz oluşmayacaktı eğer sıcaklık düşmeseydi). Böyle olgu-karşıtı koşullu ifadeler, tam da kendi doğalarından dolayı, bizi olanın ya da fiili durumda olmakta olanın ötesine götürürler. Bu, Hume'un ikinci tümceyi eklerken hata yaptığını söyle-

25. Şimdi Hume'un nedensellik açıklamasına bir karşı çıkma olarak kullanılmakta olan bu hayali örnek, Belçikalı filozof Arnold Geulinex (1624-1669) tarafından oldukça farklı bir bağlamda kullanılmıştı. Açıklama modelleri hakkında krş. G. J.Warnock "Hume on Causation" Pears (77) içinde.

26. *First Enquiry*, VII, ii (73).

mek değildir. Çünkü olgu-karşıtı savlar, aslında "A, B'ye neden olur" dediğimizde, söylemek istediğimizin önemli bir kısmını oluşturuyor gibi görünmektedir (yukarıdaki örnekte A saatinin tik- taklarının B saatininkilere neden olduğunu kabul etmememizde, B saatinin tik-taklarının, A saati varolmasa da devam edeceğini varsaymamız rol oynamaktadır). Ancak Hume için sorun şudur: Eğer olgu- karşıtı önermeler nedensel önermeler tarafından gerektiriliyorsa (ki kesinlikle böyledir), bu durumda nedensel önermeler, fiili olayların birlikteliği hakkındaki önermelerden daha yalın önermelerdir.

Bu sorunlara rağmen, Hume'un kendinden sonraki felsefi düşünceye çok büyük bir etkisi olmuştur ve bugün, Hume'un açıklamasının yaşatılabileceğine ve nedenselliğin düzenlilikle açıklanması görüşünün esas olarak sağlam olduğuna inanan birçok felsefeci vardır.[27] Bizim amaçlarımız açısından ise, Hume'un nedensellikle ilgili açıklamalarının önemi, akılcıların savlarına karşı kuşkucu bir tehdit oluşturmasında yatmaktadır. Descartes'ın açık ve seçik fikirler kuramı ve Leibniz'in *Yeter Sebep İlkesi*, felsefi aklın, tüm gerçekliğin altında yatan zorunlu bağlantıları ortaya çıkarabileceği umuduna dayanıyordu. Hume'un akılcılara yönelttiği tehdit, bu öne sürülen "zorunluluğun" neden meydana geldiğinin kesin anlamda açıklanması gereğidir. Eğer sözü edilen zorunlu bağlantıların a priori ortaya konulacağı varsayılıyorsa, buna karşı Hume'un itirazı şu olacaktır: A priori olarak ortaya konabilecek doğruluklar yalnızca mantık ve matematiğin bilgi içeriği taşımayan totolojileridir. Ve eğer zorunlu bağlantıların a posteriori olarak, deneyimle onaylanacağı varsayılırsa, bu durumda Hume'un eleştirisi, gerçekleştirilen hiçbir deneyci gözlemin, sadece olumsal düzenliliklerden başkasını ortaya koyamayacağı şeklinde olacaktır. İşte Immanuel Kant'ı (1724-1804) "dogmatik uykusundan" uyandıran ve insan aklının doğası ve sınırlarıyla ilgili özgün ve son derece karmaşık açıklamasına yol açacak olan tehdit budur.

---

27. Cf. Mackie, *The Cement of the Universe* (79).

C. KANTÇI BİREŞİM

Kant, Königsberg Üniversitesi'nde 1755'te ders vermeye başladığında, Alman "Aydınlanmasında" egemen durumda olan felsefe genelde akılcı görüştü. Leibniz'in düşüncesi, Christian Wolff (1679-1754) tarafından metafiziksel bir dizge haline getirilmiş ve Wolff'un öğrencisi Alexander Baumgarten (1714-1762) tarafından genişletilmiş ve geliştirilmişti. Kant'ın en büyük yapıtı *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der Reinen Vernunft,* 1781), Ortodoks akılcılıkla, Hume'un deneyci kuşkuculuğu arasındaki nedensel zorunluluğa ve *a priori* bilgiye dayalı gerilimden doğmuştu. Kant'ın kendi sözleriyle "beni dogmatik uykumdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan"[28], Hume'un nedensellik konusuna yaklaşımıdır.

ANALİTİK ve SENTETİK; SENTETİK A PRİORİ YARGILAR

Öncelikle terminoloji hakkında birkaç söz söyleyelim, özellikle bugünkü felsefi çözümlemelerde kabul gören bir araç haline gelmiş olan Kant'ın yargıları sınıflandırması hakkında. Kant, ilk önce *a priori* ve a posteriori yargılar arasında bir ayrım yaptı (bu ayrımın felsefe açısından uzun bir tarihi vardır ve Aristoteles'ten gelen bir ayrımdır). Olağan bir gözleme dayalı a posteriori bir yargı, bilinen olumsal doğruluklarla uğraşmaktadır, "Kedi örtünün üzerinde oturuyor" gibi. Buna karşın, matematiğin yargıları gibi, *a priori* yargılar hem zorunludurlar hem de tümel (evrensel) yargılardır ("bu yargıların tam evrensellikleri vardır, öyle ki hiçbir istisnaları olanaklı değildir").[29] Bu ayrıma ek olarak Kant, analitik ve sentetik yargılar arasında kendisinin yaptığı bir ayrımı da ortaya koyuyor. Analitik yargılarda ("Bekârlar evli değildir" yargısında olduğu gibi) yüklem, öznede içerilmiştir (yani, "evli olmama" kavramı, "bekâr olma" kavramının içindedir ya da onun tarafından

28. *Prolegomena to Every Future Metaphsics* (1783) Lucas (çev.) (83) s. 9.
29. *Kritik der Reinen Vernunft* (Saf Aklın Eleştirisi) (1781); 1787, B.3, 4, (82).

içerilmiştir). Öte yandan, sentetik bir yargı, totoloji (eşsöz) aleminin ötesine geçer ve dünya hakkında içerikli bilgi sağlar. Dolayısıyla "Tüm bekârlar 2.50 metreden daha kısa boya sahiptir" yargısı, sentetik bir yargıdır ("2.50 metreden daha kısa olma" özelliği, "bekâr olma" kavramının içinde değildir.)

Eğer deneyci konum bu iki çift ayrımla sunulacak olursa, bu, çok kolaylıkla ifade edilebilir; her iki ayrım da birbirleriyle tam olarak çakışmaktadır. Tüm *a priori* doğruluklar analitiktir; bunlar tam da Hume'un "ideler arasındaki bağıntılar" dediği şeydir. Bunların evrensellikleri ve zorunlulukları totoloji olmalarından kaynaklanır. Benzer biçimde tüm sentetik doğruluklar, yani dünya hakkında gerçek bilgi veren tüm önermeler, deneyci filozoflar için gözlemle ulaşılmış *a posteriori* doğruluklardır; bu tür doğruluklar hiçbir zaman zorunlu değildir, ama her zaman tümüyle olumsaldır (başka türlü de olabilirler ya da belli bir zaman için doğru olmayabilirler). Ancak Kant bu noktada deneycilerden çok temel bir şekilde ayrılır ve gerçek sentetik *a priori* yargılar olduğunu öne sürer. Yani, dünya hakkında bilgi sağlayan öyle önermeler vardır ki, bunların doğruluğu *a priori*, evrensel ve zorunludur. Gerçekten de Kant, matematiksel önermelerin bu türden olduğunu öne sürmüştür (bu sav, aritmetiksel ve geometrik doğrulukların geliştirilmiş totolojiler olduğunda ısrar eden Mantıkçı Pozitivistler tarafından şiddetle eleştirilecektir). Ancak, bizim amaçlarımız açısından Kant'ın *sentetik a priori* yargılara verdiği en önemli örnek, nedensellik yasasıdır -"Her olayın bir nedeni vardır" ya da Kant'ın ifade ettiği biçimiyle "Her değişim, neden ve etkinin bağlantılı olması yasasına uygun olarak meydana gelir."[30] Bu önerme, diyor Kant, analitik değildir, çünkü değişim kavramı mantıksal olarak bir neden fikrini işaret etmez. Ancak yine de, insan aklı tarafından kanıtlanabilecek evrensel ve zorunlu olan bir önermedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli amaçlarından biri sentetik *a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğunu göstermektir.

---

30. a.g.y. B 232.

AKLIN SINIRLARI

Saf Aklın Eleştirisi başlığı, başlangıçta akılcılık karşıtı bir bakış açısını akla getiriyor, gerçekten de kitabın ("Diyalektik" adını taşıyan) ikinci bölümünde Kant, sonul gerçekliğin bilgisini sağlamak amacındaki akılcı metafiziğin savlarını yıkmayı hedeflemiştir. Kant, olanaklı bilgi nesnelerinin yalnızca *"görüngüler"* (fenomenler), yani fiziksel dünyanın deneyci biçimde gözlemlenebilen nesneleri olduğunu öne sürüyor. "Algıdan ve bir algıdan olanaklı bir diğerine deneyci biçimde geçmeyi sağlayan algılardan başka bize gerçekten verilmiş hiçbir şey yoktur."[31] Sonul *"noumena"* dünyasının bilgisine ulaşmak olanaklı değildir ("noumena" bilen özneden bağımsız olan "kendinde şeyler"dir). Duyusal deneyimin sınırlarını aşmaya yönelen her girişim kaçınılmaz bir biçimde "antinomi"lere (çatışkılara) -paradoks ve çelişkilere- yol açacaktır. Demek ki Kant, akılcı filozofların "saf inceleme" tasarısına katı bir biçimde karşı koymaktadır; bu tasarı, deneyim ortamının ötesine geçerek koşulsuz bilginin "mutlak" dünyasına ulaşılabileceğini düşünüyordu. Akılcı düşünürlerin bu savları, Kant'ın ünlü eğretilemesinde şöyle mahkum edilmektedir: "Serbest uçuşu sırasında hava tabakalarını yaran hafif güvercin, havasız uzayda daha kolaylıkla uçacağını hayal edebilir."[32] Bu tür arzular yararsızdır; deneyime hiçbir şekilde başvurulmadan dünyanın betimlenmesini istemek olanaklı değildir.

DENEYİM ve KAVRAMA YETİSİNİN KAVRAMLARI

Kant, akılcıların girişimleri konusunda ne kadar kuşkucuysa, Locke ve Hume tarafından öne sürülmüş deneyci görüş konusunda da aynı şekilde eleştireldir; deneyciler, duyu-izlenimlerinin kendiliğinden bilginin temeli olduğu görüşündeydiler. Zihnin, duyular yoluyla edilgin bir şekilde izlenimler alarak çevresinin deneyimini edinmesi fikrini, Kant saçma görerek bir kenara bırakır. Ham duyu verileri anlama yetisi için hiçbir şeyin temeli olamaz; Kant, Leibniz'i izleyerek[33], en yalın duyumların bile bir sürece tabi tutulması ve anlaşılması için

---

31. a.g.y. A 493, B 52.
32. a.g.y. A 5, B 8.
33. Bkz. s. 86-87.

zihnin etkin gücünün devreye girmesi konusunda ısrar eder. Dünyanın deneyimini edinme sürecinde zihin, sahip olduğu belli bir yapıyla dünyayı zorunlu olarak yorumlar. Zihin dünyaya zaten sahip olduğu donanımlarla yaklaşır; Kant bunlara "anlama yetisinin kavramları" *(Verstandesbegriffe)* adını vermektedir. Bu tür kavramlar olmadan dünyaya yaklaşmak deneyimde bulunma olmayacaktır, yalnızca bir tür dolaysız duyusal farkındalığa sahip olunacaktır; Kant bunlara "görü" *(Anschauung)* adını vermektedir. Böylelikle, deneyimlerimize içerik vermek için duyu-izlenimlerinin gerekli olduğu reddedilmemiş olmaktadır ki deneyciler bu noktada haklıdırlar. Duyu verisine sahip olmayan bir zihin, içeriksiz bir zihin olacaktır, yani zihnin üzerine düşüneceği hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Kant hem deneycilerin hem de akılcıların bilgiye yaklaşımlarında önemli doğruluk payları olduğunu öne sürmektedir; Kant bunu, ünlü savsözünde özetle şöyle dile getirmektedir: "İçeriği olmayan düşünceler boş, kavramı olmayan görüler kördür."[34] Demek ki Lockeçu ve Leibnizci konumun her ikisi de kusurludur: "Leibniz görünüşleri aynı Locke gibi zihinselleştirmiş..., anlama yetisinin tüm kavramlarını da duyusallaştırmıştır." Gerçekte bizim anlama yetimiz ve duyusal yetimiz "ancak birbirleriyle birleşme durumunda şeylerin nesnel olarak geçerli yargılarını sağlayabilir."[35]

Eğer dünya hakkında deneyim edinmek için, zihnin, zaten kendi kavramlarıyla donanması gerekiyorsa, bu kavramlar nereden gelmektedir; ve daha önemlisi, onların, bilgi oluşturmak için zorunlu nesnel geçerliğe sahip olduklarını nasıl ortaya koyabiliriz? İşte Saf Aklın Eleştirisi'nin temel sorunu budur. Kant bu soruyu, kavrama yetisinin tüm kavramlarının bazı temel "kategorilerden" (Aristoteles'in metafiziğinden alınma bir terimdir bu) türediğini söyleyerek yanıtlar. Kavrama yetisinin bu "kategorileri", töz kategorisi veya nedensellik kategorisi gibi, *a priori* kavramlardır; bu anlamda Kant'ın kategori kuramı, geleneksel akılcılığın doğuştan fikirler öğretisini izliyor gibi görünebilir. Ancak, bu fikirlerin duyu deneyiminden tümüyle bağımsız olduğunu öne süren Descartesçı görüşün aksine Kant,

34. *Kritik*, A 51, B 75.
35. a.g.y. A 271, B 327.

bunların deneyim tarafından önvarsayıldıklarını söyler -bu nokta bilgikuramına yapılmış en can alıcı ve özgün katkıdır. Töz ve nedensellik gibi kategoriler dünyanın deneyimini edinebilmemizin zorunlu önkoşullarıdır. Eğer dünya göründüğü haliyle bize görünecekse ve biz dünyanın herhangi bir kavrayışına ulaşacaksak, bu kavrayışlar kategorilere uymak durumundadır:

> *"A priori kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerliliği, düşüncenin biçimi söz konusu olduğunda, deneyimin ancak onlarla olanaklı olması olgusuna dayanır. Kategoriler, deneyime a priori ve zorunlu olarak bağlıdırlar, çünkü herhangi bir deneyim nesnesi ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir."*[36]

Kant bu bilgi yaklaşımını kendi "Kopernikus devrimi" diye niteler. Nasıl Kopernikus, Güneşin ve yıldızların günlük hareketlerini, dönme durumunda olanın Güneş ve yıldızlar değil, dünyanın kendisi olduğunu öne sürerek açıkladıysa, Kant da dünya hakkındaki bilgimize "kendinde şeyin" varsayılan bilgisiyle başlayarak değil, ama kavrama yetisinin dünyaya kabul ettirdiği (dayattığı) kendi yapısından başlamamız gerektiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte Kant kendi devrimiyle çok gurur duysa da, ilk bakışta ne ölçüde yenilikçi olduğu açık değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, Hume da, nedensel zorunluluğu dünyadaki nesneler arasında varolan gerçek bir bağlantı olarak değil, kendi öznel hislerini kaçınılmaz biçimde gerçekliğe kabul ettiren zihnimizin doğal bir eğilimi olarak görerek böyle "Kopernikusçu" bir hamle yapmıştı. Ayrıca Hume'un stratejisiyle yapılan bu karşılaştırma, Kant'ın izlediği yolun geçerliliği konusunda ciddi kuşkulara yol açıyordu. Çünkü Humecu stratejinin yaptığı hamle derin bir biçimde kuşkucu ve yıkıcıydı: Dünyada gerçek zorunluluk yoktur; yalnızca tümüyle olumsal beraberlikler söz konusudur. "Dışsal nesnelere doğru yönelmekte"[37] zihnin kendinden bir eğilimi vardır, ancak zorunluluk hissi yalnızca zihnin bir zorlamasından kaynaklanmaktadır: "Bundan ötesi söz konusu değildir."

---

36. a.g.y., A 93, B 126.
37. *Treatise* (72) I, xiv.

KANT'TA TRANSENDENTAL ÇIKARIM; NEDENSELLİK

Kant, nedenselliğin "sadece öznel" *("bloß subjektiv")* açıklamasını reddederken çok katıdır. Nedensellikle ilgili yargılarımızın "zorunlu ve en kuvvetli anlamda evrensel *a priori* yargılar"[38] olduğunu söylemektedir. Ancak bu savı ortaya koymak için, "kategorilerin" düşüncemizin sadece öznel tarafı olmadığını, onların "nesnel geçerliliklerinin" olduğunu ortaya koymak durumundadır.[39] Bunu gerçekleştirmek için Kant, kategorilerin "Aşkınsal Çıkarımı" adını verdiği son derece karmaşık uslamlamalar geliştirmiştir. Nedensellikle ilgili durumda Kant, evrensel *a priori* zorunlu bir doğruluk olarak "tüm değişimlerin neden ve etki yasasına uygun olarak meydana geldiğini" kanıtlamaya koyulur. Kanıtlama uzun ve ayrıntılıdır, ama aşağı yukarı şu yolu izlemektedir: Bir nesneyi (örneğin bir ev) algıladığımda, algımın sırası tersine çevrilebilir; yani önce çatıyı, giriş katını daha sonra gözleyebilirim; ama bu öğeleri diğer sırayla da gözleyebilirim. Ancak bir olayı algıladığımda (örneğin bir sandalın ırmakta yüzmesini), buradaki görünüşler yukarıdaki durumla benzer şekilde tersine çevrilebilir değildir; çeşitli öğelerin deneyimini ancak belirli bir sıra içinde edinebilirim. Şimdi bu sıra öznel değildir; görünüşlerin kendilerine aittir, benim onları anlayışıma değil. Dolayısıyla bir olayın algılanmasında her zaman, algının sırasını zorunlu kılan bir kural vardır (*"diese Regel is bei der Wahrnehmung von dem was geschiet jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen notwendig"*).[40] Kant'a göre bu sonuç, nedenselliğin Humecu açıklamasında yanlış bir yan olduğunu zaten gösteriyor. Humecu görüşe göre A'nın B'yi sürekli izlediğini gözleyerek biz bir düzenlilik olduğunu keşfederiz, bu da bizi nedensellik fikrine götürür. Ama Kant' ın uslamlamasında, algılarımızın sırasının başka türlü değil, böyle olmasını zorunlu kılan bir kural olmadan "A, sonra B" bileşiğini bir olay olarak bile ayırt edemeyiz. Kısaca, dışsal bir olayın deneyimi nedensel zorunluluğun kavrayışını zaten önvarsaymaktadır.

---

38. *Kritik*, B 5.
39. a.g.y. A 89, B 122.
40. a.g.y. A 193, B 238.

Eğer Kant'ın uslamlaması doğruysa (kanıtlamasının ayrıntıları felsefi tartışmalara hâlâ konu olmaktadır), deneycilerin kuşkuculuğunu aşabiliriz ve dünyanın yapısının zorunlu *a priori* bilgisine ulaşabiliriz. Bununla birlikte, her olayın bir nedenle belirlendiğini ifade eden *sentetik a priori* yasa, deneysel görüngüler dünyasına - "görünüşler" dünyasına- bağlandığı ölçüde doğrudur. Deneycilikle akılcılık arasındaki olağanüstü Kantçı bireşimin özü budur. Bir yanda nesnel, a priori bilginin olanağı vardır; bu yüzden, bizi verilerin edilgin olarak alınışıyla sınırlayan ve tümüyle öznel zihinsel eğilimlerimiz ötesinde gerçek zorunluluklara izin vermeyen deneyci resim yanlıştır. Ama öte yandan, kategorilerin nesnel geçerliliği bizi, duyulur görüngüler dünyasını aşan saf kavranabilir gerçeklikler dünyasına da götürmemektedir. Kategoriler yalnızca bizim dünyanın deneyimini edinebilmemiz için olması gereken koşulları ortaya koyduğu ölçüde geçerlidir.

Bu özet, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni meydana getiren çok geniş ve karmaşık uslamlamalar düzeninin hakkını verebilmeyi doğal olarak başarabilmiş değildir.[41] Bununla birlikte söylenmelidir ki bu uslamlamaları derinliğine araştıran birçok kişi, derine indikçe Kant'ın konumunun daha da güç ve ulaşılamaz olduğunu ifade etmektedir. Gerçi Kant'ın biçemi onu izleyen (Fichte ve Hegel gibi) Alman idealistleri ile karşılaştırıldığında olumlu anlamda berraktır, ama yazdıkları genelde çok yoğun ve kasvetlidir ve teknik terimlerin yoğunluğu içinde okuyucuya yardımcı olacak çok az örneğin verildiği hayli soyut bir dille yazılmıştır. Bu durum özellikle "Transendental Çıkarımın" çok önemli uslamlamaları için doğrudur ki Kant, kategorilerin hangi anlamda nesnel geçerliliğe sahip olduklarını umut kırıcı bir biçimde karanlıkta bırakmıştır. Her şeye rağmen *Saf Aklın Eleştirisi* modern zamanların en önemli felsefi çalışması olarak kalmıştır ve deneycilerle akılcılar arasındaki daimi kavgada yeni bir ilerlemenin yapılabilmesi için, insan bilgisinin Kantçı çözümlenmesinin başlangıç noktası olarak alınması gerekeceği kesin görünmektedir.

---

41. *'Saf Aklın Eleştirisi'*ndeki uslamlamaların ayrıntılı çözümlemeleri için bkz. Scruton (84), Walker (85), Bennett (86).

V

YİRMİNCİ YÜZYILDA AKILCILIK

A. HEGEL'in MİRASI

YİRMİNCİ YÜZYILDA HEGEL'e BAKIŞ

Yirminci yüzyıldaki felsefe çalışmalarında üzerinde durulması gereken bir olgu, Hegel'in (1770-1831) yazılarının çok yakın zamanlara dek İngilizce konuşan ülkelerin felsefe geleneğinden gelen filozoflar ve felsefecilerce büyük ölçüde bilinmiyor olmasıdır. Bir zamanlar üniversitelerdeki felsefe tarihi derslerinde Hume ve Kant'a kadar geldikten sonra, yüz yıllık bir atlama yapılarak Bertrand Russell ve G.E. Moore'un "analitik hareketinden" devam etmek alışılmış bir uygulamaydı. On dokuzuncu yüzyıl incelenirken de üzerinde durulan yazarlar, deneyci geleneği gayretle yaşatmış olan Jeremy Bentham ve J.S. Mill gibi kişilerdi (Bunlar Hume ile Russell arasında bir köprü görevi görmüşlerdi). Sözü edilmesi gerektiğinde de, "Hegelci İdealizm" felsefenin doğru yoldan sapmasına bir örnek olarak gösteriliyordu; yani örümcek ağını kendi üzerine delice saran akılcı için bir paradigmaydı ve deneysel bilimlerin kesin ve duyarlı yöntemlerini es geçerek, "sonul gerçeklik" hakkındaki yargılara saf kurgusal akılla ulaşmak gibi yanlış yöndeki bir çabayı simgeliyordu.

Bu görüşe karşı yakın zamanda bir tepki ortaya çıktı ve 1960'lardan itibaren birçok felsefeci, Hegel'in, biraz yüksek-lerde uçan ve abartılı biçemine karşın, insan bilgisinin doğası hakkında özgün ve aydınlatıcı sezgilere sahip bir düşünür olduğu yönünde değerlendirmeler yapmaya başladı. Ancak eski anlayış da kolay ortadan kalkmıyor; daha 1982'de bir yorumcunun Hegel'i "bilim adamının işlevinin yerini almakla ve pratik araştırmalara konu olan şeyleri a priori temellendirmeye çalışmakla" suçladığına tanık oluyoruz.[1] Dolayısıyla Hegel'e karşı bu düşmanca tavrın nereden kaynaklandığına bakarak işe başlamak yararlı olacak.

GELENEKSEL KARİKATÜR: HOŞ KOKULAR YAYAN BİR HAYALPEREST OLARAK HEGEL

Bir hayli uzun sürmüş olan Hegel'i görmezlikten gelme eğilimi (birçok durumda Hegel'i okuma zahmetine dahi katlanmadan), büyük ölçüde Bertrand Russell'ın değerlendirmelerine bağlıdır. Russell, her ne kadar Hegelci fikirlerle gençliğinde bir süre meşgul olsa da, bir süre sonra Hegel'in görüşlerini dayanaksız ve anlamdan yoksun bulmuştu.

> *"Hegelcilerin elinde, şu ya da bunun "gerçek" olmadığını kanıtlamak için her türlü gerekçe var. Sayı, uzay, zaman, madde; bunların tümü Hegelcilerin söylediğine göre kendileriyle çelişik olmakla mahkûm edilmişlerdir. Mutlak dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur; Mutlak, ancak kendisi olarak düşünülebilir, çünkü onun için başka düşünülecek bir şey yoktur ve Mutlak'ın ebedi olarak düşündüğü türden şeyler İdealist filozofların kitaplarında düşündükleridir."*[2]

Burada karikatürü sunulan ve bir kenara bırakılan kuram, Hegel'in "Mutlak İdealizm" adı verilen kuramıdır. Hegel'in görüşüne göre dünyadaki her olay, özbilincin akılsallığına, yani Hegel'in "*Geist*" adını verdiği mutlak "Tin"e ya da "kendini

1. Michael Rosen, "Hegel" Wintle (97) içinde.
2. *My Philosophical Development* (101) s. 62.

ortaya koyan Tin"e doğru giden basamaklar olarak görülebilir. Felsefede birçok farklı anlama gelen "İdealizm" terimi, bu bağlamda bazı açıklamalar yapmayı gerektiriyor. Hegelciler kendilerini Kantçı bilgi kuramının geliştiricisi ve iyileştiricisi olarak görmektedirler. Daha önce gördüğümüz gibi Kant, dünyanın deneyiminin edinilmesinde anlama yetisinin etkin rolünün üzerinde durmuştu; Kant, "aşkınsal çıkarım" adını verdiği uslamlamalarla, görüngü dünyasının deneyimini edinirken, anlama yetisinin bazı temel kavramlarının, yani kategorilerin zihin tarafından varsayıldığını ortaya koymayı denemişti. Fakat her ne kadar Kant kendi felsefi konumunu "aşkınsal idealizm" olarak nitelemişse de, gerçek olanın yalnızca zihinsel olduğu savından kaçınmıştı. Kant'ın görüşüne göre, her ne kadar zihinden bağımsız bir "kendinde şeyler" dünyası varsa da, insanlar bunların bilgisine hiçbir zaman ulaşamaz; çünkü tüm bilgiler zorunlu olarak deneyimde verilmiş olana bağlı olmak durumundadır ve zihin tarafından belirli bir şekilde yorumlanırlar. Ama Hegelciler bunun ötesine gittiler ve "kendinde şeyler" kavramını anlaşılmaz olarak nitelendirerek tümden reddettiler. Yalnızca ideal olan gerçektir; tüm varolanların zihinsel olmaları gerekir.

"Hegelci idealizmin" görüşleri İngilizce konuşulan dünyada T.H. Green (1836-1882), F.H. Bradley (her ikisi de Oxford'dagörevliydi) ve Cambridgeli filozof John McTaggart (1866-1925) gibi yazarların çalışmalarıyla giderek artan bir biçimde olağanüstü bir ilgi gördü. Aslında, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Hegelci ya da kısmen-Hegelci tür bir idealizm İngiltere ve (daha az ölçüde) Amerika'daki egemen felsefeydi.[3] Russell, Hegelci metafiziğe saldırdığında, kafasındaki Hegelciliğin yukarıda sözü edilen İngilizce konuşulan dünyadaki Hegelcilik öğretisi olduğu anlaşılıyor. Eleştirmenlerden birinin gözlemlediği gibi "Russell'in Hegel'i" kabaca buzlu camın ardından görünen McTaggart olarak kabul edilebilir."[4] Aslında McTaggart'ın önerdiği, idealizmin uç bir yorumuydu ve tüm

3. Bu dönemin önde gelen Amerikan Hegelcisi, Harvardlı filozof Josiah Royce idi. (1855-1916).

4. Bkz. MacIntyre, *Hegel: A Collection of Critical Essays* (96). s.vii.

gerçeklik özsel olarak tinsel kabul ediliyordu; buna göre madde, uzay, zaman sadece öznel görünüşler dünyasına indiriliyordu. Russell ve Frege tarafından kurulmuş analitik ve matematiksel okula dahil olan filozoflar için bu tür görüşler fazlaca gösterişli ve esas olarak değersiz görünüyordu; onlara göre bu tür bir felsefe yapma, Russell'ın çağdaşlarından birinin işaret ettiği gibi, yalnızca gerçeği "hoş kokulu hayaller" kütlesi ardında gizlemeye yaramaktadır.[5]

HEGEL'in *TİN* (*GEİST*) KAVRAMI

Hegel'in karikatürü için bu kadarı yeter. Şimdi Hegel'in gerçek görüşlerine bakmamız ve bunların gerçekten kendini dizginlemeden kapıp koyvermiş bir "akılcı metafizikçinin" amok koşusu olarak düşünülüp düşünülmeyeceğini görmemiz gerekir. Öncelikle, eğer Hegel'in kozmik Tin ya da *Geist* hakkındaki ana ontolojik savı, sözcüğün tam anlamıyla alınacak olursa, bunun kabul edilmesi için çok fazla bir sebep bulunmadığını teslim etmek gerekir. Hegel'e en çok duygudaş olan ve faal yorumcusu Prof. Charles Taylor, öğretinin bugün neredeyse "ölmüş olduğunu" kabul ediyor. "Bugün hiç kimse (Hegel'in) ana ontolojik savı olan, Evrenin, özü akılsal zorunluluk olan bir Tin tarafından ortaya konduğu savına gerçekten inanmıyor."[6] Bugün, hem aşkınsal bir yaratıcıya inanan Tanrıcılar hem de Tanrı'dan tümden vazgeçen farklı görüşlerdeki maddeciler, Hegel'in kendini ortaya koyan *Geist* kavramını yanlış (bazıları anlaşılmaz olduğunu söyleyecektir) olarak niteleyerek reddedeceklerdir. Bununla birlikte Hegel'in *Geist* kuramını daha cana yakın bir tarzda yorumlamak da olanaklı. Çünkü Hegel'in kendini ortaya koyan mutlak Tin hakkında, zaman zaman neredeyse gizemli bir havaya bürünen savlarına rağmen, Hegel'in felsefesinin genel bakışı zamandışı a priori

---

5. "Hegelci olmayın ve pembe hayaller içinde kendinizi kaybetmeyin -en azından bazı kişiler, kendilerini kanıtlamış olana inanmakla sınırlandırdıkları ve gerçekten bildiklerimizle, bilmediklerimiz arasındaki ayrıma açıklıkla sahip çıktıkları sürece, dünyanın gidişatı asla kesintiye uğramayacaktır." (Logan Pearsall Smith, Russell [5] cilt. I, s.94'ten alıntılanmıştır)

6. [94] s. 538.

doğruluklarla veya ebedi hakikatlerle ilgili değildir; Hegel, her şeyin ötesinde fiili dünya tarihinin dinamik süreçlerinin örtüsünü kaldırmak ve açıklamak istemektedir. Bu açıdan bakılınca *Geist,* her şeyin ondan pay aldığı, tarihin ona doğru ilerlediği bir sonul basamak olarak gizemli tinsel bir "mutlak" olmuyor tümüyle. Hegel'in üzerinde durduğu gibi *Geist,* kendini üç biçimde, yani sanat, din ve felsefe olarak göstermektedir. *Geist,* Aristoteles'te olduğu gibi bir ilk hareket ettirici ya da Descartesçı anlamda ebedi yetkin bir varlık değildir. Bunun yerine, insanlığın kendini gerçekleştirmek ve dünyayı anlamak için verdiği sürekli mücadeleden kaynaklanmaktadır. J.N. Findlay'in söylediği gibi:

> *"Geist'ın her şeyin hakikati olması, Geist'ın dünyayı biçimlendirmesi ya da nedensel olarak onun sorumlusu olması demek değildir; Geist'ın dünya tarihinde kendini göstermesi oldukça geç bir evrededir ve en yüksek basamağı olan felsefenin, gecenin karanlığı düşerken dünyaya geleceği söylenmiştir....(Geist) deneyim olgularının özel bir görüşünü (temsil etmektedir).. yoksa Evrenin temelinde bulunan ve ondan nedensel olarak sorumlu bir şey değildir."*[7]

Eğer bu yorum sağlamsa, Hegelci "Akılcılığın" ontolojik merkezi daha az kuşku götürür görünmeye başlıyor; şimdiye kadar ortaya çıkan, Hegel felsefesinin bir a priori metafizik olmaktan çok, insan deneyimlerinin fiili tarihsel olgularını bir yorumlama girişimi olarak görülebiyeceğidir.

HEGEL'DE DİYALEKTİK

Hegel'in *Geist* öğretisinin sağlam yorumu ne olursa olsun, Hegelci felsefeye yönelik ilginin geçerli kalmasında asıl itkiyi onun diyalektik kuramı oluşturmuştur. Bu kuram Hegel'in en ünlü yapıtı olan *"Tinin Görüngübilimi"nde ("Geist'ın Fenomenolojisi" (Phänomenologie des Geistes,* 1807), ayrıca *"An-*

7. J. N. Findlay, "The Contemporary Relevance of Hegel" Macintyre (96)'nın içinde 16.

siklopedi"de (*Encyclopediä der philosophischen Wissenschaften im Grundisse*, 1817; büyük ölçüde gözden geçirilmiş basımları 1827, 1830) göze çarpmaktadır. "Diyalektik" deyimi Yunanca "*dialegein*" (söyleşmek) fiilinden türemiştir ve felsefedeki ilk kullanımı Platon'da karşımıza çıkar. Sokratik diyalogların gelişimi tipik olarak dinamik bir uslamlama ve karşı-uslamlama süreci içinde olmaktadır; bir durum ortaya konur, karşı örnekler ve karşı çıkmalarla buna yanıt verilir ve başlangıçtaki durum, gelen karşı çıkmaların da hesabını verecek şekilde düzeltilir. Süreç kendini yineler ve başka düzeltmeler yapılır. "Diyalektik" deyimi daha teknik anlamda Platon'un *Devlet*'inde, felsefi akıl yürütmenin en yüksek biçimini betimlemek için kullanılmıştır; zihin bunun yardımı ile uslamlama ve karşı-uslamlama sürecini kullanarak dereceli olarak ilk ilkelere yükselir.[8]

Bu Platoncu kavram Hegel'de geliştirilmiş ve daha an bir hale getirilmiştir; felsefi akıl yürütmenin yapısı esas olarak "üçlemelerle" ortaya çıkmaktadır. Her üçlü, sav, karşısav ve bireşimden (tez, antitez ve sentezden) oluşmaktadır (gerçi Hegel'in kendisi bu terimleri bu şekilde kullanmamıştır). "Sav"da bir başlangıç durumu ortaya konur, ancak çözümleme onun paradoks ve çelişkilere yol açtığını gösterir. Bu güçlükler "karşısav"ın -başlangıç savının karşıtının- üretilmesine yol açar. Ancak karşısavın da sağlam olmadığı kanıtlanır ve hem savın hem de karşısavın çelişki ve eksiklikleri yeni bir konumla -bireşimle çözülür. "*Aufhebung*" terimi genellikle "aşma" olarak çevrilmiştir; ancak bu gizemli terim hiçbir şeyi açıklamıyor. Aslında Hegel'in kavramı görece daha anlaşılır bir kavramdır. Almanca- da "*aufheben*" fiilinin ikili anlamı vardır: Bir anlamıyla "kaldırmak" ya da "yükseltmek" demektir; diğer anlamı ise "iptal etmek", "geçersiz kılmak" ya da "ortadan kaldırmak"tır. Dolayısıyla Hegelci bireşim hem savda hem de karşısavda akıldışı ve yanlış olanı ortadan kaldırmakta ya da iptal etmekte, ama aynı zamanda onu "yükseltmekte" ve her birinde akılcı ve doğru olanı koruyarak, bu unsurları daha üst bir doğrulukta birleştirmektedir. ("Aufheben"in ikili anlamı Almanca'ya özgü bir şey değil; Latince "tollere" fiili de benzer şekilde hem kaldırmak hem de ortadan kaldırmak anlamına geliyor).

---

8. Bkz. Böl. 2, s. 33.

Hegel'in üçlü yapısı bireşimle durmaz, kendini yineler ve yukarı doğru yükselir. Bireşime vardığımızda, onu yeni bir sav olarak değerlendirebiliriz ve onu çözümleyerek çelişkiler ve güçlükler içerdiğini gösterebiliriz. Böylelikle zihin yeni bir karşısav öne sürer, bu da yeni bir bireşime götürür ve bu böylece sürer gider. Nereye kadar? Sonuçta, sonul gerçeği açığa çıkaracak son bakış açısı ya da *"Ansicht"*e dek.

DUYUSAL KESİNLİK, ALGI ve ÖZBİLİNÇ

Tinin Görüngübilimi'nden alınan bir örnek Hegel'in düşüncesindeki diyalektik hareketi göstermeyi sağlayabilir. Başlangıçta insanların dünyaya yaklaşımlarına beş duyudan gelen verilerin edilgin bir biçimde alınması olarak bakılabilir. Şeyler hakkındaki bu olağan bilinçliliğe Hegel, "duyusal kesinlik" ya da "doğal bilinçlilik" (*naturliches Bewusstsein*) adını verir. Hegel'in duyusal kesinliği niteleme yolu bir anlamda Locke ve Hume tarafından geliştirilen ve zihni, duyusal ideleri ya da "izlenimleri" alan edilgin bir alıcı olarak kabul eden deneyci anlayışı hatırlatmaktadır.[9] Ancak nasıl böyle bir bilinçlilik hali insan bilgisinin temelini oluşturur? Hegel'e göre bu olanaklı değildir; çünkü, eğer zihin kendini tikel izlenimlerle sınırlarsa, herhangi tutarlı bir yargıda bulunma olanağına sahip olmayacaktır. Yargıda bulunma yolundaki her girişim, deneyimlerimizi betimlemeyi içermek zorundadır ve herhangi bir betimleme zorunlu olarak tikel "verilmiş olanın" ötesine geçmek ve genel ya da tümel terimleri kullanmak durumundadır. "Kırmızı", "yuvarlak", "geniş" vb. gibi tümel (evrensel) kavramlar olmadan hiçbir bilinçli bilgi olanaklı değildir. Dolayısıyla başlangıçtaki "duyusal kesinlik" fikrinin kendinden kusurlu, çelişik bir kavram olduğu gösterilmiş oluyor; onun varsayılan nesnesi olan aracısız duyusal izlenim "doğru olmayan, akıldışı, basit bir bedensel harekete" (*das Unwahre, Unvernunftige, bloß Gemeinte*) indirgenen bir şey olmaktadır.[10]

---

9. Böl., 4, pp. s. 74-6.

10. *Phanomenologie des Geistes* (89)bl. 110 (MacIntyre (96) 166). Hegel '*bloss Gemeinte*" (kelimesi kelimesine 'yalın olarak söylenmiş') ifadesi ile 'duyusal bir veriye işaret ettiğimizde 'bir şey söylediğimizi' düşünebiliriz, ama dilde tutarlı olarak ifade edilebilecek hiçbir şey yoktur ortada' demek istemektedir.

Böylelikle savdan, karşısava geçmiş oluyoruz; yani sadece duyusal bilinçlilikten, şeylerin, evrensel özelliklerle nitelenen nesneler olarak anlaşılmasına geçmiş oluyoruz. Şeylerin, genel özelliklere sahip olarak anlaşılmasına Hegel "algı" (*Wahrnemung*) diyor. Ancak bu algı kavramının da sağlam olmayan ve çelişik olduğunun gösterilebileceğini öne sürüyor Hegel. Çünkü bir şeyi tikel bir nesne olarak algılamak, onu tekil bir birlik olarak (ausschliessendes Eins) kavramaktır; ancak bir şeyi bir özellikler kümesi cinsinden betimlemek, kendiliğinden farklı bir boyuta hareket etmek demektir -genellik ve farklılık boyutuna. Hegel'in burada ortaya çıkarmaya çalıştığı çelişki ilk bakışta kolayca anlaşılacak bir şey değil; tek bir nesnenin (örneğin bir fincanın) genel özelliklere (örneğin şekle) sahip olarak algılanması olgusunda içeriden gelen bir paradoks ya da sorunsal görünmüyor. Ama belki (Hegel'in olmayan) bir örnek, Hegel'in ne yapmak istediğini anlamamıza yardımcı olabilir. Eğer bir fincana, örneğin kırılabilirlik özelliğini yüklüyorsak, fincanı algıladığımız andaki durumu itibariyle, onun nitelendirilmesinin kendiliğinden ötesine geçmiş oluyoruz; yani onun doğrudan gözlenebilir özelliklerinin ötesine geçiyor ve onu sürekli nedensel eğilimlere ve güçlere tâbi bir şey olarak kavrıyoruz. Bizim fincan kavramımız bir nedensel özellikler ve bağıntılar kümesinin kavranılmasını içeriyor; bu çözümleme de bizi, kuvvet ya da güce *(Kraft)* sahip bir şey olarak bir nesnenin kavramına götürüyor.

Öyleyse şimdiye kadar, tikellerin duyusal bilinçliliğinin kusurlu oluşunun çözümlenmesinden, karşısava -yani bir şeyin genel özellikleriyle algılanmasına geçmiş olduk. Ancak şeylerin bu tür bir anlayışının da sınırlı ve kusurlu olduğu gösterildi. Diyalektik hamlede bireşime giden son basamak, Hegel'in özbilinç ya da kendinin bilinci (Selbstbewusstsein) dediği yüksek bilinçlilik durumudur. Nesneleri nedensel güçlere sahip olarak kavramak için, onları yalnızca "algılamakla" kalamayız; onlarla bir amaca yönelik özbilinçli etkenler olarak etkileşimde bulunmamız gerekir. Dolayısıyla dünyanın doğru bir kavranışı, ancak kendilerinin ve çevrelerindeki dünyaya kendi etkin nedensel katılımlarının farkında olan özbilinçli özneler için olanaklıdır. Bizim dünya hakkındaki bilgimiz, özbilinçli varlıklar olarak ona "bağlanmamızı" önvarsayar.

Yukarıdaki özet (zorunlu olarak aşırı kısadır), Hegel'in diyalektiğinin işlediği alanlardan yalnızca birinin taslağıdır, ama yine de yaklaşımının inceliği ve gücünün bir göstergesi olmaya yeterlidir. Bununla birlikte, en azından bir noktada bizim açıklamamız yanıltıcı olabilir. Çünkü, Hegel diyalektiğinin, felsefi çözümlemede kullanılan saf soyut bir araç olduğu düşüncesine yöneltebilir okuru (aslında yorumcular genelde, Hegel'in diyalektik *"yöntemini"* Descartes'ın kuşku yöntemi gibi bir felsefi araç sayma yanlışına düşmüşlerdir). Ama Hegel için diyalektik, sadece kuramsal bir araç değildir; insanlık dereceli olarak tam özbilinçlilik durumuna yükselirken, tarihin kendini nasıl fiilen açtığının dinamik bir betimlemesini vermektedir. Dolayısıyla diyalektik hareketin Efendi-köle ilişkisine uygulandığı *"Görüngübilim"*in ünlü bir bölümünde Hegel bu ilişkiyi, insan tininin, sonunda kendini tümüyle gerçekleştirinceye ve özerkliğe ulaşıncaya kadar, dışarıdan dayatılan egemenlikten kurtularak sürekli özgürleşmesini betimlemek için kullanmıştır. 1821'de yayımlanan *Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundisse* de (genellikle *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adıyla bilinmektedir) Hegel, diyalektik bir üçleme ortaya koymaktadır; buna göre soyut bir ahlâk yasasına boyun eğme savı oluşturur, ahlâksal açıdan bireysel öznelcilik karşısavdır ve toplumsal ahlâkın akılcı bir dizgesi (ki halen gerçekleşmektedir) sonul bireşimi oluşturur.

HEGEL ve AKILCILIK

*"Görüngübilim"*de, özbilincin ortaya çıkışının Hegel diyalektiği ile açıklanışı, akılcı düşüncenin gelişiminde önemli bir kilometre taşıdır. Gerçi bu açıklama, her ne kadar akılcı girişimin tüm iç sorunlarını çözmemişse de, on yedinci yüzyılın büyük metafizikçilerinin karşılaştıkları açmazdan akılcı filozofların nasıl kurtulacağı konusunda bir yolu gündeme getirmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, on yedinci yüzyılın akılcılığının en önemli özelliklerinden biri, a prioricilikti. Doğuştan varolan "açık ve seçik fikirlere" dayanan tümdengelimli akıl yürütme, filozofa, duyular dünyasının yanıltıcılığın- dan kurtulmak ve sonul gerçekliğin yapısını betimlemek için su-

nulmuş bir araçtı. Ama, bu "saf" akılcı kavrayış kavramı, dizgenin başlangıç öncüllerinin doğru olduklarına nasıl güvenilebileceği sorusunun ortaya çıkmasına neden olmuştu. On yedinci yüzyılın metafiziksel dizgelerinde, filozofun, yoktan gelişmiş dizgeler var eden, inşa eden bir örümcek ağı yapıcısı olarak görülme tehlikesi her zaman vardır. Öyle görünmektedir ki akıl, olanaksız olanı dilemektedir ve kendi çizmesinin bağcıklarından çekerek kendini yükseltmek istemektedir; ancak akıl kendi ürünlerinin doğruluğunu nasıl güvenli kılabilir? (Bu konuyu Bölüm 3'teki "Descartesçı döngü" tartışmalarında görmüştük).[12] Akılcı girişimin geçerliliği hakkındaki bu kuşkulara Kant tarafından geliştirilen eleştiriler de eklenebilir: Akıl, görünüşlerin görüngüsel dünyasını hiçbir zaman aşamaz; çünkü anlama yetisi, zorunlu olarak duyusal deneyimde önvarsayılan ve ona uygulanan kavramlarla işlemek durumundadır.[13]

Şimdi, Hegelci diyalektik akıl yürütme anlayışı, akılcı filozoflara bu güçlüklerden olası bir kaçış sağlıyor. İlkin, Hegel'in görüşüne göre filozof duyusal deneyimi reddetmemektedir. Gerçi diyalektik süreç, deneycilerin tikel verilerin edilgin alınışı hakkında duydukları güvenin kusurlu olduğunu ortaya koymuştur; ama duyusal bilincin bu aşaması, varsayılan "saf", katışıksız algı türlerinin basitçe bir kenara bırakılması değildir. Sıradan duyusal bilinç aşılır; çelişkiler ortadan kaldırılır ama en değerli unsurları korunur ve "yükseltilir" -daha üst ve dizgesel bir bilgi türünde yeniden biraraya gelirler.

İkinci olarak, Hegelci anlayış, akılcılığın kendi çizmelerinin bağcıklarından çekerek yükselmeye çalışmaktan nasıl kurtulabileceğini gösterir. Başlangıç öncüllerinin saf düşünceyle çekilip alındığı ve sonuçlarının yukarıdan aşağıya doğru bir dizi halinde kanıtlanarak açığa çıkarıldığı tümdengelimli bir bilgi modeli yerine, Hegel bize zihnin yukarıya doğru dinamik bir mücadele modelini sunmaktadır. Tanrı tarafından zihne yerleştirilen kendiliğinden güvenli doğruluklardan başlayıp (Descartesçı anlayışta olduğu gibi), aşağıya doğru inmek yerine,

12. Bkz. Böl. 3, s. 42-3.
13. Bkz. Böl. 4, s. 84-7.

Hegel'e göre filozof, sıradan bilinçlilikten başlamaktadır ve sınırlamaları aşmak için çaba göstermekte ve onları daha üst bir kavrayış düzeyinde birleştirmektedir.

Hegel'in biçemi ve felsefe yapma yöntemi son derece özgün olsa da, Hegel bu yaklaşımını yoktan var etmemiştir; onun dizgesi, kendinden önce gelen büyük akılcı filozofların bazı temel görüşlerinden yararlanmıştır. Hegel, Platon'dan, sonul felsefi kavrayışa ulaşmak için zihnin sürekli verdiği yükselme mücadelesi olarak anlaşılan diyalektik akıl yürütme kavramını almıştır. Spinoza'nın "tümcü" bilgi anlayışından ise, tikel olayları ve nesneleri anlayabilmek için, bunları dizgesel ve her şeyi kapsayan bir tek bütünün içinde birleştirmek gerektiği kavrayışını alır Hegel. Ve Kant'ın parlak ve zekâ dolu felsefesinden (ki Hegel en açık olarak ve en doğrudan Kant'ın felsefesinden yararlanmıştır), "aşkınsal uslamlama" fikrini almıştır -yani deneyim dışında, *a piori* olarak başlamayan, ama bunun yerine deneyimde önvarsayılan kavrama yetisinin yapısını ortaya koyan felsefi uslamlama fikrini.

HEGEL'de MANTIK ÜZERİNE KISA AÇIKLAMA

Hegel, zaman zaman kendisini, geleneksel mantığa karşı yeni tür bir akıl yürütme geliştirmiş olarak takdim eder; bu akıl yürütme, yeni ve verimli kavrayışlar geliştirme çabasında çelişki ve paradoksları isteyerek kucaklar. Bu durum, bazı yorumcuların Hegel'i çelişmezlik yasası gibi bazı temel ilkeleri toptan bir kenara atmakla suçlamalarına yol açmıştır (çelişmezlik yasası, bir "P" önermesinin ve onun değillemesi olan "~P" önermesinin aynı anda doğru olamayacağını ifade etmektedir). Kuşkusuz bazı Hegel sonrası düşünürler, özellikle çelişmezlik yasasını terk ettiklerine inanan Marxçı görüşte olanlar, Hegel'in eski "burjuva" mantığını terk ettiğini öne sürmüşlerdi. Ancak bu gaftan ötürü Hegel'in kendisini mahkûm etmek için ortada hiçbir sebep yok; çünkü böyle bir şeyin sonucu felsefeyi her türlü anlamlı görüş öne sürmekten alıkoymak olurdu.[14] Aslında Hegel, hiçbir zaman birbiriyle bağdaşmaz iki

14. Bkz. Böl. I, s. 4-5.

önermenin aynı anda doğru olduklarını basitçe benimsememiş, sorunu bu noktada bırakmamıştır. "Aufhebung" süreci her zaman çelişkinin aşılmasını, yanlış olanın bir kenara bırakılmasını ve doğru olanın yeni bir bireşime katılmasını gerektirmektedir. Üstelik, geleneksel tümdengelimli mantık yöntemleriyle, Hegelci diyalektik dizgenin birbiriyle bağdaşmaz görülmesini gerektirecek bir sebep yoktur ortada. Çünkü diyalektik, zihnin özbilince doğru yükselen mücadelesini betimleyebilir, ama diyalektiğin ulaşmayı başardığı kavrayışların sonuçlarını ortaya çıkarmak için tümdengelimli tasarının "aşağıya doğru" kullanılmasını dışlayacak hiçbir neden gözükmemektedir. Descartes'ın daha önce (farklı bir bağlantıda) gözlediği gibi, bir şeyin keşfedilme yöntemi, bir diğerinin sunulma yöntemi olur;[15] bu ikisinin çatışma içinde olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur, çünkü bunların amaçları temelden farklıdır.

B. MODERN DENEYCİLİĞİN YÜKSELİŞİ ve ÇÖKÜŞÜ

AKILCILIĞA SALDIRILAR

Hegelci fikirlerin yüzyılın sonundaki yüksek itibarına rağmen, yeni ve güçlü bir deneyci felsefe dalgası, bu fikirleri tehdit etmeye başlayacaktır. Deneyciliğin köktenci ve uzlaşmaz bir biçimi olan Mantıkçı olguculuk, başlıca hedef olarak Hegelcilerin "sonul gerçeklik" ve "Mutlak" hakkındaki savlarını ele alıyordu. Bradley'in "Mutlak'ın kendisinde evrim ve ilerleme yoktur, ama Mutlak bunlara katılır" savını A.J. Ayer, 1936'da herhangi olgusal anlamdan yoksun, anlamsız "sözde-önerme" olarak küçümsemeyle bir kenara bırakmaktadır.[16] Ancak olgucular yalnızca Hegel İdealizmine saldırıyla kendile-

15. *Conversation with Burman* (35) s.12, 68. Hegel'in geleneksel mantık ilkelerinin yeri hakkındaki görüşleriyle ilgili *Encyclopaedia*'ya eklere bakınız 80 (88) (90).

16. *Dil, Doğruluk ve Mantık* (107) s. 36. Bradley için bkz. s.105.

rini sınırlamamışlardır. Geleneksel metafiziğin tamamı kuşkulu görülmüş ve akılcılığın şeylerin doğası hakkında a priori bilgiye ulaşma yönündeki temel savı sorgulanmıştı. Olgucu program, Ayer'in sözcükleriyle "Akılcılığın temellerinin yıkılmasından" daha az bir hedefe yönelmiş değildi:

> *"Akılcılığın temel ilkesi, düşüncenin bağımsız bir bilgi kaynağı olduğu, üstelik deneyden daha güvenilir bir bilgi kaynağı olduğudur; gerçekten de kimi akılcılar, düşüncenin tek bilgi kaynağı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Ve bu görüşün dayanağı da, yalın olarak, dünya hakkında bildiğimiz zorunlu doğrulukların, deneyle değil yalnızca düşünceyle bilinebileceğidir. Dolayısıyla, eğer söz konusu doğrulukların zorunlu olmadıklarını veya "dünya hakkında doğruluklar" olmadıklarını gösterebilirsek, akılcılığın temellendiği dayanağı ortadan kaldırmış olacağız."*[17]

Burada ana hatları çizilmiş strateji, akılcıların dayandığı zemini ayaklarının altından çekip almak için, dünya hakkında "zorunlu doğruluklar" bulma girişiminin kökten yanlış olduğunu göstermektir. Ancak akılcılığa yönelik bu olgucu eleştirinin ayrıntılarına bakmadan önce, bu eleştirinin öncesindeki felsefi gelişmeler hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır.

RUSSELL ve WITTGENSTEIN

Her ne kadar, Russell da Wittgenstein da Mantıkçı Olgucu olarak değerlendirilmeseler de, bu yüzyılın başlarında ifade ettikleri görüşler, bir noktaya kadar olguculuğun yükselişinin önünü açmıştır. Bertrand Russell (1872-1970), "Mantık ve Gizemcilik" adlı yazısında (1914), dünya hakkındaki bilgimizin duyusal deneyimlere dayanması gerektiği yönündeki Humecu konumun uzlaşmaz bir savunusunu ortaya koydu. Russell "Anlayabileceğimiz her önermenin, tümüyle bilgisini edindiğimiz oluşturucu öğelerden kurulması gerekir" demek-

17. Ayer (107) 73.

tedir. Russell için "oluşturucu öğeler" duyusal deneyimde verilen unsurlardır "duyumla edindiğimiz dışsal duyunun verileri." Russell'ın tercih ettiği adı kullanırsak bu "duyu-verileri" (Russell'ın kullanımıyla felsefede yerleşmiş bir terim haline gelmiştir), "renkler, kokular, katılık, yuvarlaklık vb. şeyleri"[18] içermektedir.

Russell için duyu-verileri, dünya hakkındaki bilgimizin üzerine inşa edildiği temel yapı taşlarıdır. Bilimin uğraştığı birçok "nesnenin" doğrudan deneyde verilmediği elbette doğrudur; noktalar, anlar, atomlar (modern kuantum kuramının taneciklerinden söz etmeye gerek yok) doğrudan bilgisini edinebileceğimizi öne süreceğimiz şeyler değildir. Gerçekten de, iskemle veya masa gibi sıradan fiziksel nesnelerin kavramları bile, dolaysız duyusal veriler aleminin ötesindeymiş gibi görünüyor. Ama Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz* (1914) adlı kitabında, tüm bu sözüm ona "çıkarsanan nesnelere", kendisinin duyu-verilerinin "mantıksal kuruluşları (inşaaları)" adını verdiği şeyler olarak bakabileceğimizi söylüyor.[19] Fiziksel nesneler, fiili olarak deneyimi edinilen unsurlardan oluşmuş yapılar olarak yorumlanabilir; ya da başka türlü söylersek, fiziksel nesneler hakkındaki önermeler, duyu-verileri hakkındaki önermeler topluluğu olarak çözümlenebilirler. Bu kuramın işaret ettiği bilimsel bilgi kavramı güçlü bir biçimde deneycidir. Dış dünyanın herhangi bir betimlenişi, gerçekte fiziğin tüm yapısı, deneyde verili olanlardan kalkılarak geliştirilmiş bir inşaalar kümesi olarak çözümlenebilir: "Fiziğin doğrulanması, ancak fiziksel nesnelerin duyu-verileri cinsinden ortaya konmalarıyla olanaklı olabilir. Fiziksel nesneleri duyu-verileri cinsinden verebilmek için... denklemlerini çözmeliyiz."[20]

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Russell'ın deneyciliğinin ardındaki itici güç esas olarak bilgibilimseldir; insan bilgisinin nasıl olanaklı olduğu ve bilgi içeren savlarımızın nasıl doğru-

---

18. *The Problems of Philosophy* (1912) (99) 12, 51.

19. Russell'e göre, olanaklı olan her durumda, çıkarsanmış "varlık"ların yerine mantıksal yapılar konulmalıdır. Russell bunu, "bilimsel felsefe yapmanın en yüksek meksimi" olarak adlandırmaktadır. *Mysticism and Logic* (100) 155.

20. The Relation of Sense-Data to Physics' (1914) (101) 105. (101) IX; (102) 3.

lanabileceği sorunlarından çıkmaktadır. Buna karşın, Ludwig Wittgenstein'ın (1899-1951) ünlü *Tractatus Logico-Philosophicus*'taki (1921) görüşleri, önermelerin yapısı ve onların anlamları ile ilgili daha soyut sorunlardan doğmuştur. Wittgenstein, önermeleri karmaşık ve yalın olarak iki türe ayırmaktadır ve "doğruluk çizelgesi" olarak bilinen (ve şimdi yerleşmiş olan) bir teknik kullanarak, birleşik bir önermenin doğruluk değerinin (önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı), onu meydana getiren temel önermelerin doğruluk değerlerine bağlı olduğunu (ya da onların "fonksiyonu" olduğunu) gösterir ("Önerme, temel önermelerin doğruluk fonksiyonudur").[21] Ama bir temel önerme nedir? Burada Wittgenstein, anlamın "resim kuramı"nı ortaya koyuyor. Dünya "olgu bağlamlarından" *(Sacverhalten)* oluşmuştur ve önerme (Satz), olgu bağlamlarının bir tür resmi (Bild) olarak anlam kazanır. Wittgenstein şunları söylüyor: "İlk bakışta önerme -örneğin kâğıt üzerinde basılı şekliyle- söz konusu gerçekliğin resmi değilmiş gibi durmaktadır. Ama ilk bakışta müzikteki notalar da müziğin resmi, harflerin yazımı da (abece) konuşmamızın resmi değilmiş gibi durmaktadır. Yine de bu gösterge dilleri, en alışılmış anlamda bile, temsil ettikleri şeylerin bir resmi olarak kendilerini gösterirler."[22]

Bu genel anlam kuramı, akılcılarla deneyciler arasındaki tartışmada bir taraf olarak durmuyor; aslında Wittgenstein "olgu bağlamları" dediği şeylerin tam doğası ya da hangi yolla edinildikleri hakkında çok az şey söylüyor. Ancak Wittgenstein'ın kuramının daha sonraki deneyciler üzerindeki etkisi, *onun felsefenin sınırları konusundaki katı ve sınırlı anlayışı* gibi gözüküyor. Wittgenstein'ın resim kuramı, örneğin ahlâksal veya estetik yargılara yer bırakmıyor; çünkü bunlar, dünyadaki olguların resimleri olmadığından gerçek önermeler olamazlar. Eğer bunların herhangi bir "değeri" varsa, diyor Wittgenstein, bunun dünyanın dışında -neyse öyle olanın dışında- olması gerekir[23]; dolayısıyla bunlar dile getirilebilir olanın sınırlarının ötesindedir. Mantık bile, doğrulukları yalnızca içsel ya-

21. *Tractatus* (104) Önerme 5.
22. a.g.y. 4.011.
23. a.g.y. 6.41.

pıları itibariyle sağlanan ve "hiçbir şey söylemeyen" boş totolojiler dışında anlamlı bir şey öne sürmemektedir.[24] Aslında, felsefenin tümü açık bir şekilde "üzerine konuşulamaz olan" haline gelmektedir:

> *"Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olan dışında, yani doğa bilimlerinin önermeleri dışında ki, bunların felsefeyle hiç ilgileri yoktur- hiçbir şey söylememek; ve herhangi biri metafiziksel bir şey söylediğinde, önermelerindeki bazı göstergelere anlam vermek konusunda yanlışlığa sürüklendiğini ona göstermek."*[25]

Burada bilgiye, doğrulamaya ya da duyu-verilerine hiçbir atıf yoktur. Ama Wittgenstein, bilimsel tümceleri anlamlılık için bir örnek model (paradigma) olarak alıyordu; ikinci olarak "metafiziksel" savları bu örnek modele uymamaları nedeniyle, anlamsız oldukları için bir kenara bırakıyordu. İleride göreceğimiz gibi, her iki öğreti de mantıkçı olguculuğun çalışmalarında merkezi bir öneme sahip olacaktır. Wittgenstein, kendi kuramına göre anlamlı olmayacak "metafiziksel" ifadeler için hiçbir örnek vermiyor. Ancak, on yedinci yüzyılın büyük akılcı filozoflarının birçok savının, Wittgenstein'ın bakış açısına göre dile getirilebilir, söylenebilir olanın sınırlarının ötesinde kaldığı açıkça görülüyor. Aslında, "neyse öyle olanın ya da olmakta olanın" sıkı bilimsel betimlenmesinin ötesine geçen her felsefi dizge, Wittgenstein'ın Tractatus'un kapanış tümcesinde ifade ettiği katı uyarısını ihlal edeceğe benziyor: *"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen"* (Üzerinde konuşulamayan hakkında susmak gerekir).

MANTIKÇI OLGUCULUK ve METAFİZİĞİN ELENMESİ

"Mantıkçı olguculuk" terimi, 1920'li ve 30'lu yıllarda gelişen ve "Viyana Çevresi" olarak bilinen, filozofların, bilim adamlarının ve matematikçilerin oluşturduğu çevrenin ileri sürdüğü özgün görüşlere verilen yerleşmiş terimdir. Bu çevre-

24. a.g.y. 6.1.
25. a.g.y. 6.53.

nin önderliğini yapan üyeler arasında Moritz Schlick, Rudolf Carnap ve Otto Neurath vardır; bu hareketin İngilizce konuşan ülkelerdeki önderi, 1933'te genç bir yüksek lisans öğrencisi olarak Viyana'yı ziyaret ettikten sonra ünlü *Dil, Doğruluk ve Mantık* kitabını yayımlayan A.J. Ayer'dir. Daha önce işaret edildiği gibi, olgucu programın amacı akılcılığın temellerini yıkmaktır; aslında felsefedeki tüm "metafiziksel" ifadelerin elenmesiydi söz konusu olan: "Olanaklı duyu deneyiminin sınırlarını aşan bir 'gerçekliğe' gönderme yapan hiçbir tümce gerçek bir anlama sahip olamaz; bundan çıkan sonuç ise, böyle bir gerçekliği betimlemeye yönelenlerin çalışmalarının, tümüyle anlamı olmayan bir üretime adanmış olduğudur." Metafiziğin elenmesi için kullanılan araç, ünlü "doğrulanabilirlik ilkesi"dir: "Bir tümcenin olgusal olarak anlamlı olduğunun kabul edilmesi, yalnızca ve yalnızca bu tümceyi ifade eden kişinin, tümcenin nasıl doğrulanacağını bilmesiyle olur."[26]

Dolayısıyla mantıkçı olgucular, akılcılığın karşısına ürkütücü bir tehditle çıkmaktadırlar: Spinoza'nın töz hakkında, Leibniz'in monadlar hakkında veya Hegel'in *Mutlak* hakkında ortaya koyduğu savlar nasıl doğrulanacaklardır? "Doğrulanabilirliğin" olgucular tarafından başlangıçta son derece keskin bir biçimde öne sürüldüğüne işaret etmekte fayda var: Bir önermenin doğrulanabilir olarak kabul edilmesi için, onun doğruluğunu ya da yanlışlığını dolaysız bir biçimde ortaya koyan *gözlem önermeleri* olması gerekir. Bu yaşamsal sınavın -gözlem önermeleri tarafından dolaysız olarak sınanabilme özelliğinin, geleneksel akılcı kuramlar tarafından karşılanamadığı açıkça bellidir. Aslında, savlarıyla ilgili gözlemsel sonuçlara geri gitmek bir yana, bazı akılcı filozoflar deneyci gözlemler için küçümseyici bir tavır sergilemişler ve felsefi incelemenin duyulardan bağımsız olarak yürütülmesi konusunda ısrar etmişlerdir.[27]

Öncelikle, akılcıların savlarını desteklemek için güçlü bir uslamlamaya sahip oldukları, çünkü deneyimden bağımsız olarak ortaya konabilecek akıl doğruları olduğu görülüyor. Kuşkusuz mantıksal ve matematiksel önermeler, en azından,

26. Ayer [107] 34-5.

27. Bkz. Böl. 2, 27-28, Böl. 3, s.48

son derece anlamlıdırlar; ve onları deneysel veya gözlemsel olarak doğrulamak gerekli değildir. Ve eğer, mantıksal ve matematiksel doğruluklar, a priori olmalarına rağmen insan bilgisine gerçek katkılar olarak kabul ediliyorlarsa, olguculların, akılcı filozofların diğer savlarını, yalnızca gözlem sonucu ulaşılmamış olmaları nedeniyle bir kenara bırakma tavırları nasıl onaylanabilir?

Olguculların buna verdikleri yanıt şudur: Mantık ve matematiğin önermelerinin deneyimden bağımsız olması kabul edilmektedir, ancak bu önermeler tanım itibariyle doğrudurlar, yani basit olarak ve yalnızca içerdikleri simgelerin anlamları itibariyle doğrudurlar. Dolayısıyla, "Lahmacunlar ya besleyicidir ya da besleyici değildir" önermesi gerçekten deneyimden bağımsız olarak doğru, zorunlu olarak doğrudur; ancak onun doğruluğu yalnızca "ya..ya da" ve "değil" işlemcilerinin tanımlarına bağlıdır. (Benzer şekilde, "2 + 2 = 4" önermesinin doğruluğu, basitçe içerdiği simgelerin anlamlarına bağlıdır). Bu açıklamadan çıkan sonuç, mantık ve matematiğin önermelerinin dünya hakkında olgusal bir sav ortaya koymadıklarıdır. Yukarıda belirttiğimiz önerme lahmacunlar hakkında bize hiçbir bilgi vermemektedir; bu, her olanaklı olgu bağlamıyla uyumlu olan ve "lahmacun" ve "besleyici" terimlerinin yerine ne koyarsak koyalım her zaman doğru kalacak bir totolojidir. Dolayısıyla, totolojilerin reddedilemez ve zorunlu bir biçimde doğru olmalarına karşın, Wittgenstein'ın kendi biçemiyle ifade ettiği gibi, totolojiler "hiçbir şey söylemektedirler."[28]

Demek ki akılcıların yaklaşımlarından bir kaçış yolu bulunması, mantık ve matematiğin önermelerinin olguculara konumlarını güçlendirme olanağı vermişe benziyor. Çünkü her anlamlı önerme iki kategoriden birisinin altına düşmektedir: Ya bu önerme (1) tanımca doğru olacak -tam bir totoloji olacak- ve bu durumda kesinlik ve zorunluluğunu dünya hakkında içerikli hiçbir savda bulunmama pahasına sağlayacaktır; ya da (2) dünya hakkında sahici bir savda bulunacak, ama bu

28. *Tractatus*, 4.461.

durumda da gözlemlerin doğru mu yanlış mı olduklarını her zaman ortaya koymak gerekecektir. Ve eğer bir önerme ne totolojikse ne de gözlemle doğrulanabiliyorsa, olgucular bunun anlamsız olarak bir kenara bırakılmasında ısrar edeceklerdir.

> *"Gerçekliğin a priori bilgisi olamaz. Çünkü...saf aklın doğruları, her türlü deneyimden bağımsız olarak geçerli olduklarını bildiğimiz önermeler, yalnızca olgusal içerikleri olmadığından böyledir...(Buna karşın) deneyci önermeler, gerçek duyu deneyimleriyle onaylanabilecek ya da çürütülebilecek önsavlardır."*[29]

Olguculann, geleneksel felsefeye yönelik saldırılarının geniş ve yaygın doğasının üzerinde durmak önemlidir. Tam bir totoloji olmanın ötesinde olan her felsefi sav, eğer anlamlı olarak kabul edilecekse, deneyci doğrulanabilirlik sınavından geçmek zorundadır. Ve büyük akılcı soruşturmanın izini sürmek isteyerek varlık, töz, zorunluluk, Tanrı, nedensellik ve özgürlük sorunlarıyla uğraşanlar, sordukları soruların gerçek gözlemlere başvurularak nasıl çözüleceği konusundaki ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kalıyorlar. Olgucular, bu meydan okumaların etkisinin, dereceli olarak geleneksel akılcılık felesefesinin solup gitmesi sonucunu getireceğinden kuşku duymuyorlardı. Moritz Schlick'in ifade ettiği gibi: "Felsefeci yazarlar eski sözde-sorunları tartışmayı sürdürecekler. Ancak sonunda kimse onları dinlemeyecek; tüm izleyenlerin tiyatroyu yavaşça terk ettiğini fark etmeden önce bir süre daha oyunlarını sürdüren tiyatro oyuncularına benzeyecekler."[30]

OLGUCULUĞUN ÖLÜMÜ

Mantıkçı olgucuların metafiziği eleme programları bir süre için önü kesilemez gibi göründü; ama sonuçta mantıkçı olguculuğun çöküşü akılcıların karşı saldırısı sonucunda değil, kendi iç çelişkileri ve güçlükleri yüzünden oldu. En çok tartı-

29. Ayer [107] 87, 92.

30. *'Die Wende der Philosophie'*den *Logical Positivism* içinde [108], s.59.

şılan konulardan biri doğrulanabilirlik ilkesinin kendi statüsünün ne olduğu idi? İlkenin kendisi doğrulanabilir miydi, öyleyse nasıl doğrulanabilirdi? Eğer ilkenin, "anlamlı" teriminin normal olarak nasıl kullanıldığı hakkında deneyci bir önsav olduğu varsayılırsa bu, açıkça yanlış gözükmektedir; çünkü alışılmış kullanım, "anlamlı" terimini gözlemle doğrulanabilen tümcelerle sınırlandırmıyor. Sonunda birçok olgucu, ilkenin olgusal bir sav değil, bir tür tavsiye olduğunda birleşti;[31] ancak bu yönde atılan bir adım, üstlendikleri rol deneyci olguları dile getirmese de önemli ve yararlı türde söylemlerin varolabileceğini kabul etmek demektir. Bugün, birçok filozof, her düşünce dizgesinin merkezinde, deneyimle doğrudan sınanamayan temel ilkelerin ya da varsayımların olduğunu öne sürmektedir; yani her dizgenin kendi "metafiziği" vardır. Dolayısıyla, olguculann tüm metafiziksel savları eleme isteklerini açıkça ifade etmiş olmalarına rağmen, merkezi bir metafiziksel öğretiye -doğrulanabilirlik ilkesinin kendisine- bel bağladıkları anlaşılıyor.

Olguculann kendilerini meşgul eden başka bir güçlük, doğa bilimlerinin kuramsal önermelerinin statüsü ile ilgilidir. Doğa bilimleri olgucular için anlamlı söylemin paradigmasıydı; aslında Ayer (*Dil, Doğruluk ve Mantık*'ın kapanış paragrafında), "bilim olmadan felsefe gerçekten boş kalır;.. felsefe bilim mantığı olmaya doğru gitmelidir" diyecek kadar ileri gitmiştir. Ancak bilimin önermeleri nasıl doğrulanabilirler? Tekil gözlemsel raporlar (örneğin "bu tüpün içindeki sıvı, kırmızıya dönüyor") yeterince doğrulanabilir gözüküyor (aslında bu tür önermelerin bile kesin doğrulanmaları, burada ele alınmayacak olmakla birlikte birçok sorun içermektedir); ancak "Su, normal atmosfer basıncı altında 100 derece Celsius'ta kaynar" gibi önermeler için durum ne olacak? Bu önerme biçim itibariyle sınırlanmamış evrensel bir genelleme olduğundan, sonlu sayıda gözlemin onun doğruluğunu kesin olarak ortaya koyamayacağı anlaşılıyor. Buna ek ve belki daha can sıkıcı bir sorun, bilimin daha üst düzeylerine -kuramsal açıklama dü-

31. Bazı olgucular bu ilkenin 'anlamlı' terimiyle tüm anlatılmak istenilenlerin bir 'açıklaması' olduğunu öne sürdüler. Bkz. G. Hempel, 'The Empiricist Criterion of Meaning' (108).

zeylerine- geldiğimizde, hiçbir şekilde doğrudan gözlenebilir olmayan yapılar ve "nesnelerle" karşılaşıyoruz. Atomlar, moleküller, elektronlar, fotonlar ve benzerleri, son derece karmaşık kuramsal inşaalardır ve özellikleri genellikle soyut matematiksel modeller cinsinden belirlenir; bu durumda doğrudan "deneyci gözlem" dünyasından son derece uzaklaşmış oluyoruz. Böylece, sanki deneycilik kendi büyük aşkı doğa bilimlerinin hesabını, doğrulanabilirlik ilkesi içinde veremiyormuş gibi görünüyor.

Olgucular, anlamlılık ölçütünü gevşeterek bu güçlüğe yanıt vermeyi denediler. Kesin doğrulanabilirliğin, evrensel önermelerin uyması için çok katı bir sınav oluşturduğu açık olduğundan ve doğrudan gözlenebilirliğin kuramsal fiziğin nesnelerine izin vermek açısından çok katı olduğu belli olduğundan, bir önermenin anlamlı olması için duyusal deneyimle onaylanması ya da desteklenmesi gerektiği önerilmiştir.[32] Bununla birlikte, bu gevşetilmiş ölçüt rahatsız edici bir biçimde belirsizdir ve ölçütün daha hassas ve kesin bir formülasyonu için yapılan girişimlerden hiçbiri, tümüyle doyurucu olmamıştır. Ancak bizim amaçlarımız açısından burada önemli olan, bu gevşetilmiş doğrulanabilirlik ölçütünün, olguculaın tam da dışlamak istedikleri metafiziksel tümcelerin anlamlı olarak kabul edilmesini sağlayacak ölçüde cömert bir hale gelmesidir. Tanrı ya da Özgürlük, tözün doğası ya da mutlak hakkındaki tümceler deneyimle doğrudan sınanamayabilir; ama yine de, en azından "bazı" gözlemlerin, onların doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgili olduğu makul bir biçimde öne sürülebilir. Dolayısıyla olgucu ölümcül bir ikilemle karşı karşıyadır: Ya bu ölçütü, bilimin genelleştirmeleri ve kuramsal önermelerini de dışlayacak şekilde dar ve katı tutacaktır ya da, metafizikçilerin kurgularına da kapıyı açacak şekilde gevşek bırakacaktır. Bu ikilem bugüne dek çözümsüz olarak kalmış ve birçok olgucu bunun çözülemez olduğunu kabul etme noktasına gelmiştir.

32. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (107), İkinci baskıya giriş.

OLGUCULUĞUN SONRAKİ DÖNEMİ

Olgucuların, doyurucu bir doğrulanabilirlik ilkesi formüle etme yolundaki başarısızlıkları, filozoflar arasında, olgucuların öngördüğü haliyle uç ve keskin bir deneyciliğin savunulamaz olduğu yolunda bir uzlaşı sağlanması sonucunu getirmiştir. Bilim dili de dahil olmak üzere, dil, gözlemle doğrudan doğruya ve bire bir karşılıklılık olarak sınanamaz; tek tek her bir tümce için ona uyan, düzenli ve onun doğruluğunu ya yanlışlığını kesin olarak ortaya koyacak gözlem ya da gözlemler kümesi belirlemek olanaklı değildir. Bundan çıkan sonuç, eğer her doğrudan gözlemin ötesine geçen önermeyi metafizik olarak nitelendirirsek, doğa bilimlerinin dili içinde bile metafiziğe çok yer vardır. Bilim adamı, her bireysel tümceyi gözlemsel sonuçlarla karşılaştırarak dünyaya bakmıyor; bunun yerine karmaşık ve gelişmiş bir önermeler dizgesini dünyaya "yayıyor" ve bunlardan bazıları doğrudan gözleme dayanmakla birlikte, çok soyut ve genel ya da her ikisi de olan bazıları, doğrulanabilmeye elverişli olabilir.

Olguculuğun çökmesinin, akılcı fikirlerin yeniden ortaya çıkmalarına yol açtığı düşünülebilir. "Metafizik" çağdaş filozoflar arasında kesinlikle kirli bir sözcük değildir; ve ancak aralarından bazıları, o da eğer varsa, bir felsefi kuramı gözlemlenebilir olanın dışına taştığı için devre dışı bırakma eğilimi taşımaktadır. Yine de akılcılığın yeniden canlanması dikkat çekici bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Bunun için başlıca iki sebep gözüküyor. İlki, olguculuğun çöküşünden sonra bile birçok filozof, gerçeklik hakkında bilgi iletme savında olan her kuramın deneysel ve gözlemsel sonuçlar vermesi konusunun üzerinde durmuşlardır; bu konuda önder konumdaki kişi Karl Popper'dir. Popper'in son derece etkili olmuş yanlışlanabilirlik ilkesi, bir bilimsel kuramın deneyle doğrulanamasa bile yanlışlanabilmesini gerekli kılmaktadır. İkinci olarak, daha yakın zamanlarda, akılcı girişimin tüm geçerliliği, bilim felsefesinde ve bilgikuramında "görecilik" adı verilen bir hareketin saldırısına maruz kalmıştır. Bu iki önemli gelişme bu bölümün son kısmında (F) incelenecektir.

C. AKILCILIK ve ANALİTİK FELSEFE

Olguculuğun ölümünden beri analitik felsefe akımı, anlam ve doğruluğun doğasını incelemekle ilgileniyordu; yakın zamanlarda bu alanda ortaya çıkan zengin ve karmaşık gelişmeleri vermek, bu kitabın kapsamının ötesindedir. Ancak XX. yüzyılda akılcılıkla ilgili yaptığımız inceleme, iki Amerikan filozofu W.V.O. Quine ve Saul Kripke'nin akılcılarla deneyciler arasında şimdiye kadar çizilmiş olan sınırları, yeniden ele almalarından söz edilmeden tamamlanmış olmayacaktır.

QUINE'nın ANALİTİKLİK "DOGMA"SINA SALDIRISI

Olguculuğun akılcılığa saldırısının iki önerme türü arasındaki ayrıma nasıl bağlı olduğunu görmüştük -bir yanda yalnızca içerdiği simgelerin anlamları itibariyle doğru olan önermeler varken, diğer tarafta olgusal içeriğe sahip ve doğruluğu dünyanın gerçekte nasıl olduğuna bağlı olan önermeler vardır. İlk kez Kant tarafından gündeme getirilen terminolojiyi izleyerek[33], birinci tür önermelere *analitik* önermeler, ikinci tür önermelere ise *sentetik* önermeler denilmiştir. Bu ayrım cinsinden ifade edilen olgucu sav, yalnızca a priori olarak (deneyden bağımsız olarak) doğru bilebileceğimiz önermelerin analitik doğruluklar olacağını -yani, doğrulukları, onları oluşturan simgelerin nasıl tanımlandıklarına bağlı olan mantıksal ve matematiksel totolojiler olacağını- öne sürmektedir. Ve bunun karşılığında, tüm sentetik önermeler, yani olgularla ilgili içerikli, değersiz olmayan savlar ileri süren önermeler, deneyci gözlemlerle *a posteriori* olarak doğrulanabilirler. Dolayısıyla olgucular tüm anlamlı önermeleri birbirlerini tümüyle dışlayan iki kategoriye böldüler:

---

33. Kant analitik önermeleri farklı bir şekilde tanımlıyordu; yüklemin, öznede "içerilmesi" anlamında. Bkz. s. 95.

a priori	a posteriori
&	&
analitik	sentetik

(Şekil i)

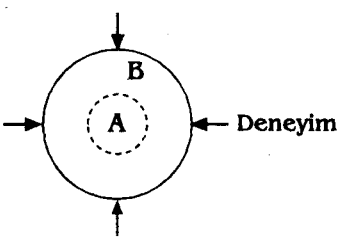
Bu şekilde kategorileştirmeden çıkan sonuç, akılcılığın geleneksel savlarının çoğunun devre dışı kaldığıydı. Çünkü birçok akılcı filozof, yukarıdaki şekilde iki kategoriyi birbirinden ayıran çizgiyi aşma girişiminde bulunmuş ve felsefi doğruların sentetik de olsa, yani gerçeklik hakkında içerikli bilgi verseler de, deneyden bağımsız olarak a priori bilinebileceğini öne sürmüştür.

Quine, "*Deneyciliğin İki Dogması*" adını taşıyan son derece önemli yazısında (1951), "analitiklik dogması"na -yani analitik önermelerle sentetik önermeler arasında çok net ve katı bir ayrım olduğu fikrine- köktenci bir saldırı yöneltti. Quine'nın izlediği yol, önce *analitik* kavramının açık bir biçimde belirlenemeyeceğini göstermek olmuştur; bir önermeyi neyin analitik yaptığını tanımlamaya çalışan her girişim döngüselliğe düşmeye açıktır. Buradan yola çıkarak, anlamı itibariyle doğruluk ve olgular itibariyle doğruluk gibi iki tür doğruluk olduğu yolundaki hüküm süren öğretinin savunulamaz olduğunu öne sürmüştür.

> *"Bir önermenin doğruluğunun, bir şekilde, dilsel ve olgusal oluşturucu öğeye çözümlenebileceği yolunda genelde varsayılan bir eğilim vardır. Bu varsayıma göre, bazı önermelerin olgusal oluşturucu öğelerinin olmaması akla yakın görünmektedir; bu tür önermeler, analitik önermelerdir. Ancak böyle bir sonucun a priori olarak tüm akla uygunluğuna rağmen, analitik önermelerle sentetik önermeler arasında bir sınır çizilmemiştir. Çizilebilecek böyle bir sınırın olduğu, deneycilerin deneyci-olmayan bir dogmasıdır, metafiziksel bir inançtır."*[54]

54. Two dogmas of empiricism (1951).

Quine'nın izlediği yolun ikinci kısmı "İndirgenebilirlik dogması"na, yani bir önermenin anlamının diğerlerinden yalıtılmış olarak anlaşılabileceği ve doğruluk ya da yanlışlığının yine diğer önermelerden yalıtılarak ortaya konabileceği fikrine yönelik bir saldırıyı kapsar. Quine için, dünyayla karşı karşıya gelen sadece tek bir önerme değil, inanç ve kuramların toplu bir dizgesidir. "Bilgi adını verdiğimiz şeyin toplamı ...en sıradan coğrafi ve tarihsel konulardan, atom fiziğinin derin yasalarına, hatta saf matematiğin ve mantığın yasalarına dek insan yapımı ürünlerdir ve yalnızca sınır çizgilerinde deneyime temas ederler. Veya, resmi değiştirirsek, bilimin toplamı, sınır koşulları deneyim olan bir kuvvet alanı gibidir."[35] Dolayısıyla yukarıdaki çizelgede belirtilen açık ayrımın yerine, karşımızda şuna benzer bir durum var:



Şekil II

Dış çevre sınırına daha yakınlarda yer alan (B bölgesinde) inançlarımızdan bazıları, deneyimin ışığı altında değiştirilmeye ve dönüştürülmeye daha açıktır ve dolayısıyla geleneksel anlamda "sentetik" nitelemesine karşılık gelirler; buna karşın A bölgesinde, merkeze daha yakın olanlar daha az kolaylıkla terk edilirler. Ancak bu, yalnızca bir derece sorunudur; buradaki iki farklı doğruluk türü arasında keskin ve katı bir ayrım çizgisi yoktur. Ve her ne kadar "iç" kısımdaki doğruluklar, geleneksel olarak analitik doğrular olarak değerlendirilse de, hiç de ayrıcalıklı bir konuma sahip değillerdir; bunlar, düzeltmeden "muaf" tutulmuş, bağışıklı, "saf dilsel" doğruluklar değildir.

35. a.g.y. s. 42.

"Deneyimle karşılaştırıldığında sınır çevresinde meydana gelen bir uyuşmazlık, alanın içinde düzeltmeler yapma olanağı vermektedir...Bir önermeyi yeniden değerlendirdiğimizde, bununla mantıksal olarak bağlı olan veya mantıksal bağlantı önermelerinin kendileri hakkındaki bazı başka önermeleri de değiştirmek durumundayız. Ancak, ..., tek bir karşıt deneyimin ışığında hangi önermelerin yeniden değerlendirileceği konusunda geniş bir seçme özgürlüğü vardır."[36]

Quine'nın uslamlamaları kesinlikle bir akılcılık savunusu oluşturmuyor -aslında Quine'nın felsefesi büyük ölçüde deneycidir: "Bir deneyci olarak, bilimin kavramsal çerçevesinin, sonul olarak geçmişin deneyimleri ışığında gelecekteki deneyimleri kestirmekte bir araç olduğunu düşünmeyi sürdürüyorum."[37] Ancak Quine'nın uslamlamasının ortaya koyduğu, akılcılığın, Hume ve olgucular tarafından hoyrat bir biçimde bir kenara atılmasının fazla aceleci bir yaklaşım olduğudur.

Ama Şekil i'de gösterilen şemadaki "Hume'un çatalını" elinde tutan olgucular, akılcıları bu çatalın uçlarından birinin üzerine oturtarak kazığa saplamayı denemişlerdi: Akılcıların savları ya analitik olmalıydı ki bu durumda a priori de bilinseler, sonul olarak boş totolojilere dönüşeceklerdi; ya da bunlar sentetik olmalıydı ki bu durumda da akılcılar, bu savların doğruluklarının gözlemle, a posteriori nasıl gösterilecekleri sorusuyla karşılaşacaklardı. Quine'nın, analitiklik ve indirgeyicilik dogmalarını devre dışı bırakarak bize çizdiği resim, Hume'un çatallarından herhangi birine tam anlamıyla oturmayan bir felsefi önermenin de bilgimize sahici bir katkı oluşturabilme olanağının kapısını yeniden açmaktadır. Çünkü böyle bir önerme, mantığın ve bilimin önermeleriyle yanyana, dünyayı

36. a.g.y.

37. a.g.y. 44. Quine in, "İki Dogma"da önemli değişiklikler yaptığı sonraki yazıları için bkz. (111) ve (112).

parça parça değil, bir bütün olarak karşılayan tüm bir inançlar dizgesiyle bütünleşebilirdi. Buradan çıkan sonuç, Spinoza ya da Hegel tarafından tasavvur edilen tümcü felsefe dizgelerine otomatik olarak düşman olmayan bir bilgi görüşünün varlığıdır. Ama bu demek değildir ki, Quine bu tür girişimleri savunsun. Ancak Quine'nın uslamlamaları en azından bu tür girişimleri yargılamadan mahkûm eden dogmacı deneycilige bir meydan okumadır.

KRIPKE ve ÖZCÜLÜĞÜN YENİDEN CANLANIŞI

Akılcılık girişiminde sürekli yinelenen bir yan, onun, gerçekliğin özsel doğası hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırma çabası olmuştur. Platoncu ve Aristotelesçi bilgi modellerinin her ikisi de, felsefi (ve bilimsel) kavrayışın bir anlamda "olması gerekenle" ya da "başka türlü olamayan"la ilgili olduğu fikrini içermektedir. Ve Descartes, Spinoza ve Leibniz, farklı derecelerde de olsa, tümü, temel ilkelerinin yalnızca doğru olanı değil, doğru olması gerekeni ifade edecek felsefe dizgeleri inşa etmeye girişmişlerdir.

Bu tavır deneycilere tümüyle yanlış yönde gözüküyor. Hume'un güçlü uslamalamalarına göre zorunluluk, ideler ya da kavramlar alemiyle sınırlanmış bir şeydir. "Tüm üçgenler üç kenarlıdır" gibi bir önerme gerçekten zorunludur, mantıksal olarak zorunludur; ancak bu zorunluluk, önermelerde geçen terimlerin tanımlarından gelen bir zorunluluktur, dolayısıyla dünya hakkında bir bilgi üretemez. Buna karşın, gerçekliği betimleme amacına yönelik olgusal içeriği olan bir önerme, eğer doğruysa, olumsal olarak doğru olmalıdır. Hume'un ortaya koyduğu gibi: "Yarın Güneşin doğmayacağını söylemek, Güneşin doğacağını ifade eden bir önermeden daha az akla yakın değildir ve daha çok çelişki içermez."[38] Bu uslamlamaya göre, önermesinin hem zorunlu olduğunu hem de gerçeklik hakkında bilgi içerdiğini söyleyen bir filozofa güvenmememiz gerekir. Bir önerme, ancak sonul olarak bilgi içerme pahasına zorunlu olabilir; ve bunun karşılığında, bir öner-

38. *First Enquiry* [73] IV, (i). 4, 84.

me ancak olumsal bir önerme konumundaysa -başka türlü de olabilecek bir şey ifade ediyorsa-, bilgi verici olabilir.

Bu akılcılık karşıtı uslamlamada çok önemli bir öncül, yalnız bir tür zorunluluk olduğunu, bunun da dilsel uzlaşımlar ya da mantıksal kurallar cinsinden bir zorunluluk olduğunu kabul eden öncüldür. Ancak, dünya hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırdıklarını varsayan akılcı filozoflar, kendilerinin yalnızca mantık ya da dil uzlaşımlarını araştırdıklarını elbette düşünmüyorlardı. Onlara göre, önermelerin sahip olduğunu varsaydıkları zorunluluk türü yalnızca sözsel ya da *"de dicto"* zorunluluk değil, ama gerçek ya da *"de re"* zorunluluktu. Yani akılcılar, idelerimize ya da kavramlarımıza bağlı zorunlu özellikleri betimlediklerini değil, dünyadaki gerçek şeylere bağlı zorunlu özellikleri betimlediklerini varsayıyorlardı.

Peki bu "gerçek" zorunluluk kavramının bir anlamı var mı? Bunun bir anlamı olmadığını düşünebiliriz. "Kurşun biçimlenebilir" önermesini ele alalım. Acaba bu önerme dünya hakkında zorunlu bir doğruluk mu ifade ediyor? Humecu bir düşünür kesinlikle böyle olmadığını öne sürecektir. Kurşun dediğimiz maddenin biçimlenebilir olması tümüyle olumsal bir olgudur; kurşun biçim verilemez bir hale dönüşebilir, bunun böyle olmasını düşünmek de hiçbir çelişki içermez. Doğal olarak biçimlenebilirlik özelliğine sahip olmayan hiçbir şeyi kurşun saymayacağımızı koşul olarak koyabiliriz; bu da, "Kurşun biçimlenebilir" önermesini zorunlu bir doğruluk haline dönüştürecektir. Böyle bir hamle zorunluluğa sahip olacaktır, ancak önermemizi olgusal içerikten soyutlayan bir totoloji yapmak pahasına. Tanımsal bir doğruluk olan "kurşun biçimlenebilir" önermesi bize dünya hakkında hiçbir şey söylememektedir -herhangi mavi gri metalik bir topağın biçimlenebilirlik özelliği hakkında bize hiçbir şey söylememektedir.

Bu son sorunun doğruluğu, gerekli araştırmalara yönelmeden önce bizim için bilinemez kalacaktır. Ve gerekli araştırmalar gerçekte olanla, olabilecek olanla ilgilidir; bu da bizi, zorunluluktan uzaklaştırıp olumsal olgular dünyasına götürecektir.

Saul Kripke, 1972'de *"Ad Verme ve Zorunluluk"* adıyla yayımlanan son derece etkileyici bir dizi konferansta, yukarıda özetlenen uslamlama türü hakkındaki kuşkularını ortaya koyarak, dünyadaki şeylerin özsel özelliklerini betimleyen zorunlu olarak doğru önermelerin olabileceğini göstermeye çalıştı. Kripke'ye göre bilim, "ayırt edici temel yapısal nitelikleri araştırarak doğal türlerin doğasını, dolayısıyla (felsefi anlamda) özünü bulmayı hedeflemektedir."[39] ("Doğal türler"le, dünyada doğal olarak bulunan şeylerin türleri, örneğin hayvan, bitki ve kan gibi, selüloz gibi veya kurşun gibi kimyasal türler anlatılmak istenmektedir.) Doğal türlerin "özünün" araştırılması olarak böyle bir bilim anlayışı, ta Aristoteles'e kadar geri giden eski bir bilim anlayışıdır. Üstelik, -geleneksel anlamda birçok bakımdan- akılcı bakış açısıyla birleştirilmiştir; çünkü Hume gibi köktenci deneyciler şeylerin "özsel" nitelikleri kavramına herhangi bir anlam yüklemeyi reddetmişlerdir. (Hume için dünya, görüngüler ya da olaylar arasındaki tümüyle olumsal bağlantılardan oluşuyordu; bu görüşe göre, keşfedilecek "özsel" bağların varsayılması bir anlam ifade etmiyordu.) Hatırlanacağı gibi Aristoteles, bilimsel doğrulukların zorunlu olduklarını öne sürmüştü; şeylerin özleri hakkındaki önermeler başka türlü olamayan doğrulukları ifade etmektedir.[40] Ve Kripke kategorik olarak aynı fikirdedir: "Isı moleküler bir enerjidir" gibi kuramsal özbelirlemeler zorunludur"[41]

Başlangıçta bu şaşırtıcı görünüyor, çünkü bilim adamlarının şeylerin özelliklerini araştırırken keşfettikleri olgular, dünya hakkındaki yeni olumsal olgulardır ki bu olgular başka türlü de olabilirler. Isı bir moleküler enerji olmayabilir; altın bir element olmayabilir (örneğin bir bileşim ya da karışım olabilir). Ancak bu, Kripke'nin açık bir biçimde yadsıdığı şeydir. Buradaki uslamlama Kripke'nin çok tartışmalı anlam kuramı ile ilgilidir (bu anlam kuramının ardalanını burada ele almayacağız); Kripke'nin anlam kuramı, doğal türlerle ilgili terimlerin

39. (114) s.138 (biraz değiştirilerek)
40. Bkz. Böl.2,.s.37-39
41. (114) s. 138 (italikler özgün)

ya da adların anlamının, belirli bir örneğe yönletim (reference) yapılarak saptandığını öne sürmektedir. "Doğal türlerin adları (örneğin hayvan, bitki, kimyasal türler) bu yolla yönletimlerini saptanmış kılarlar; töz, belirli bir örnek (hemen hemen tümü) tarafından örneklendirilen tür olarak tanımlanır."[42] Dolayısıyla "altın" gibi adlara Kripke "katı yönletenler" (*rigid designators*) adını veriyor; yani bunlar, "Aristoteles" gibi bir özel adın belirli bir bireyi ayırt etmesi gibi, belirli bir tözü tek bir biçimde adlandırıyor ya da ayırt ediyorlar. Demek ki, altın, bazı özellikleri olan belirli bir gerçek töze katı yönletmektedir; ve bu tözü yalnızca bizim şu anda yaşamakta olduğumuz dünyada değil, Kripke'nin söylediği gibi "tüm olanaklı dünyalarda" ayırt etmektedir. "Olanaklı dünyalar" kavramına başvurma, bunda garip bir metafizik yan gören bazı okurları şaşırtmıştır. Ancak bizim yaşamakta olduğumuz dünyadan farklı olabilen olanaklı dünyalar fikri, yeni bir fikir değil (Leibniz'in felsefesinde ortaya çıkmıştır); ve Kripke'nin uslamlamasındaki yeri de görece açık. "Altın" sözcüğünün anlamı, bir kez belirli bir örneğe uygulanarak saptandığında, bu sözcük hayal edilebilir tüm durumlarda (gerçekleşebilir olan, ama gerçekte fiili olmayan "olgu karşıtı" durumlar dahil) yönletimini korumaktadır. Kripke'nin anlam kuramına göre, altının bir kimyasal element olmak yerine aslında bir karışım olduğunu söyleyebilmek artık bizim için söz konusu değil. "Altın" sözcüğü tarafından katı yönletilen bu töz, altın, zorunlu olarak bir kimyasal element olmak durumundadır. Kripke'nin söylediği gibi:

> *"Altının bir element olamayacağı olanaklı bir durum olamaz. Altın, element olarak verildiğinde, başka herhangi bir töz, altına ne kadar benzerse benzesin, altın olmayacaktır. Sahte altın olan başka bir töz olacaktır. Aynı coğrafi bölgenin sahte altınla dolu olduğu herhangi bir olgu karşıtı durumda, bu bölge altınla dolu olmayacaktır. Başka bir şeyle dolu olacaktır."*[43]

---

42. a.g.y. s. 136.
43. a.g.y. s. 125.

Kripke'nin çözümlemesine dayalı olarak çıkan sonuç, doğal türlerin yapısal özellikleriyle ilgili tümcelerin olumsal değil, zorunlu doğruluklar olduklarıdır.

Kripke'nin yeni-özcü felsefesinin geçerliliği, onun anlam kuramının doğru olup olmadığına bağlanmaktadır ki felsefeciler arasında son derece sıcak tartışmalara konu olmuş bu kuramın karmaşık uslamlamalarını burada ele alacak yer yok.[44]

Ama genel kabul gördükleri takdirde, Kripke'nin fikirleri akılcılıktaki bir unsurun yeniden canlamasını temsil edebilecektir, yani bilimin, gerçeklik hakkındaki zorunlu doğrulukların örtüsünü kaldırma girişimi olduğu anlayışını. Kripke'nin konumunun, eğer sağlamsa, yaptığı şudur: Gerçek dünya hakkında bilgi sağlayan hiçbir zorunlu doğruluğun olamayacağını savunan Humecu savı çökerterek, akılcılığa karşı yöneltilen alışılmış bir karşı çıkışı ortadan kaldırmak. Bununla birlikte, Kripke'nin uslamlamalarının, Quine'ınkilerden daha öte bir konumda akılcılığın haklı çıkarılması anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Her ne kadar, Kripke'nin bilimsel bilginin Aristotelesçi ya da özcü fikrini yeniden canlandırdığı düşünülse de, Kripke hiçbir şekilde bazı akılcı düşünürlerin kabul ettikleri gibi gerçekliğin bilgisine a priori olarak deneyimden bağımsız olarak ulaşıldığı fikrini desteklememiştir. Örneğin Platon'da gördüğümüz durumuyla a prioricilik Kripke'de yoktur; ayrıca Kripke' nin çözümlemesi Kantçı *"sentetik a priori"* bilgi anlayışını da desteklememektedir. Aksine, Kripke, doğal türlerin özleri hakkındaki doğrulukların *a posteriori* olarak, bilimsel araştırmayla keşfedileceklerini sık sık vurgulamaktadır. "Bilimlerde kullanılan özdeşlik özelliği, a priorilikle ya da analitiklikte değil, zorunlulukla bağlantılı görülüyor. Örneğin "sıcak" ve "daha yüksek ortalama kinetik enerjiye sahip olma" yüklemlerinin kaplamdaş olmaları (kaplamları aynı olan nesneleri ifade etmeleri) zorunludur, ama a priori değildir." Dolayısıyla Kripke, "özsel gerçeklik" arayışında duyusal deneyimin sınırlarını aşmayı amaçlayan uç noktadaki akılcılık türü için bir umut vaadetmemektedir.

---

44. Bazı problemlerin incelendiği kaynaklar için bkz. Platts (115) 6, Schwartz (116) Putnam (117).

D. BİLGİ ve DİL:
DOĞUŞTANCILIĞIN YENİDEN CANLANIŞI

Dil ve Felsefe adıyla 1969'da yayımlanan bir felsefe denemeleri derlemesinde, yayımcı, "Locke'tan beri bilgi hakkındaki deneyci geleneğin yaklaşımının yanlış, Leibniz'in akılcılık geleneğinin sağlıklı olduğunu öne süren yeni bir karşı-devrim"den söz ediyordu.[46]

Burada söz edilen tartışmanın kökenlerine daha önce değinmiş ve Locke'un, zihni, üzerine deneyimden gelenlerle yazılmayı bekleyen boş bir kâğıt, bir *"tabula rasa"* olarak kabul eden görüşüyle, Leibniz'in, zihni deneyimi belirli bir biçimde yorumlayacak şekilde yapılanmış olduğunu (belirli bir örgüde damarları olan bir mermer kütle gibi) kabul eden görüşünü karşılaştırmıştık.[47] Bu tartışmanın modern dönemde yeniden canlanmasında önde gelen kişi Amerikalı filozof ve dilbilimci Noam Chomsky'dir (doğumu 1928).

CHOMSKY'nin DİLİN EDİNİLMESİ KURAMI

Chomsky'nin uğraştığı temel sorun dilin edinilmesidir. Dünyaya hiçbir şekilde Fransızca, İngilizce, Japonca veya hangi dil olursa bilmeden gelen insan yavruları, nasıl olur da görece bu kadar kısa bir sürede dilsel yeterliliğe sahip olurlar? Aşağı yukarı üç yaşlarındaki bir çocuk, nasıl olur da Fransızca, İngilizce, Japonca veya hangi dil olursa, bunların çok geniş bir çeşitlilikteki gramatik tümcelerini anlayabilir ve bunları kullanabilir?

Chomsky'nin çıkış noktası, dilin edinilmesinde kabul görmüş olan deneyci modele yönelttiği saldırıdır; bu görüşün önderliğini, aynı düşündeki başkaları arasında davranışçı B.F. Skinner yapmıştı (1904-1990).[48] Deneyciler, dilin edinilmesinde bir tür uyarı-tepkiye dayalı bir kuram önermişlerdi; uygun duyusal uyarılar verildiğinde ve bunlar "kuvvetlendirme" tek-

---

46. Hook [122] s. X.

47. Bkz. Böl. 4, s. 81-88.

48. Skinner's Verbal Behaviour [121] Chomsky in Language, 35, (1959).

nikleri ile birleştiğinde, bir sözcüğün sürekli tekrarlanması, anne, baba ve öğretmenlerin çocukta bir "alışkanlık-yapısı" oluşturmasını sağlayacaktır. Böylelikle çocuk, uygun uyarıyla sözcüğü eşleyecektir ve dolayısıyla zaman içinde söz konusu uyarıyla karşılaştığında ona uygun bir yanıt verecek duruma gelecektir. Deneyci modeldeki başlıca yan duyusal verilere verdikleri önemdir; bu durumda dilin edinilmesi sonuçta uygun zamanlarda uygun duyusal uyarıların ortaya çıkmasının ve bunların beş duyu aracılığıyla birleştirilmesinin bir fonksiyonu olarak görülmektedir.

Chomsky bu yaklaşımı eleştirirken, dil öğrenmekte olan çocuğa sunulan verilerin "zayıflığı" ile, onun çok kısa bir sürede kazandığı dil becerisinin karşılaştırılması üzerinde durmuştu:

> *"Bir yetişkinin, hatta bir çocuğun dil becerisi o ölçüdedir ki ona, öğrendiklerini çok aşan bir dil bilgisi atfetmek zorundayız. Bir çocuğun kolaylıkla ürettiği ya da yorumladığı tümce sayısını, onun yaşamındaki saniye sayısıyla karşılaştırdığımızda ikincinin gülünç şekilde düşük kaldığını görürüz. Dolayısıyla girdi olarak değerlendirilebilecek veriler, fiili edimin (performance) gösterdiği gibi eksiksiz biçimde egemen olunan dilsel malzemenin yalnızca küçük bir kısmını oluştururlar."*[49]

Verilerle, bilgi arasındaki boşluk hakkındaki konuyla yakından bağlantılı gördüğü olguya Chomsky dil kullanımında "yaratıcılık" adını veriyor. Herhangi bir dili mütevazı bir şekilde öğrendikten sonra, her gün hem birçok yeni tümcelyi -daha hiç duymadığımız tümceleri- yorumlayabilir hem de kendimiz yenilerini üretebiliriz. Bu durum Chomsky için gerçek dillerle, hayvanlar tarafından çıkarılan sesler (örneğin köpek havlamaları, kuş ötüşü gibi) arasındaki temel ayrımı göstermektedir; bu tür sesler kaçınılmaz bir biçimde belirli tip uyarıların oluşumuna yol açmaktadır, oysa insan dili "uyarıdan bağımsızdır". Yaratıcı ve yenileyici dil kullanıcıları yalnızca

---

49. *'Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas'* (1967) (120) 123.

çevresel uyarılara ya da içsel bir hale (midenin kasılması gibi) yanıt vermemektedir. Chomsky, "Dil kullanımının yaratıcı yönü ifadesiyle, "uyarı-denetiminden" -yani dışsal uyarılardan veya bağımsız olarak özbelirlenebilen iç hallerden- bağımsız olarak yeni tümceler üretme ve yorumlama yetisini anlıyorum. Olağan dil kullanımı bu anlamda "yaratıcı"dır, geleneksel akılcı dilbilim kuramı tarafından büyük ölçüde belirtildiği gibi. Günlük dilde kullanılan tümceler, bilinen herhangi bir genelleştirme süreci cinsinden "alışılmış tümceler" veya "alışılmış tümcelerin genelleştirilmesi değildir" demektedir.[50]

Chomsky, insan dili ve onun edinilmesiyle ilgili bu olguları açıklamak için, tüm insanların, "evrensel dilbilgisi (gramer)" adını verdiği ilkelerin doğuştan bilgisiyle dünyaya geldikleri önsavını ortaya atıyor. Bu "evrensel dilbilgisi (gramer)", dilden dile büyük farklılıklar gösteren dilin yüzeysel dilbilgisel özellikleriyle ilgili bir şey değildir (İngilizce'nin yüzeydeki dilbilgisi, Japonca'nınkinden oldukça farklıdır örneğin). Yüzeydeki bu farklılıklara karşın, tüm insan dillerinde ortak olan çok özgül bir "derin yapı" olduğunu öne sürüyor Chomsky (bu derin yapı "mantıksal özne", "ad tümcesi", "fiil tümcesi" vb. "bir soyut kategoriler ve tümceler dizgesidir)."[51] Bir çocuk, evrensel dilbilgisinin ilkelerinin bilgisine doğuştan sahip olduğundan herhangi bir dili öğrenebilmektedir; aslında bu bilinen bir olgudur, yani İngiltere'de doğmuş bir Anglo-Sakson kökenli çocuğun Japonya'ya gittiğinde de, İngilizce'yi öğrendiği kolaylıkla Japonca'yı da öğrenme olgusu.

Chomsky'ye göre buradaki durum şudur: Belirli bir dilin verileriyle karşılaşan çocuk, yüzeydeki bu yapıyı doğuştan bilgisine sahip olduğu derin dilbilgisiyle eşlemektedir ve dolayısıyla söz konusu dildeki tümceleri yorumlayacak ve yeni tümceler üretecek tutarlı bir dilbilgisel model inşa etmeyi başarmaktadır.

---

50. a.g.y. 124.

51. *Language and Mind* (118) s.25.

CHOMSKY'nin AKILCILIĞI

Chomsky, kendi kuramını nitelemek için özgül olarak "Akılcı" sözcüğünü kullanıyor:

> *"Dilin yapısına ilişkin görüşlerimi.. dilin doğasının akılcı anlayışı diye betimlemek tarihsel olarak uygun olacaktır. Ayrıca (bu görüşler), bilginin edinilmesinin akılcı anlayışı olarak adlandırılabilecek görüşü de desteklemektedir; akılcı bilgi anlayışının özünü, bilginin genel niteliğinin, ifade edilen ya da içsel olarak temsil edilen kategorilerin ve bunun altında yatan temel ilkelerin zihnin doğası tarafından belirlendiği görüşü oluşturur. Bizim durumumuzda ise, doğuştan bir özellik olarak dilin edinilmesi düzeneğine ayrılan şematizm, bilginin biçimini belirlemektedir... Deneyimin rolü, yalnızca doğuştan gelen şematizmin etkin duruma geçmesine neden olmaktır..."*[52]

Nasıl Leibniz için deneyimsel uyarılar, mermerin yapısında önceden varolan şekilleri açığa çıkaran çekiç darbeleri gibiyseler, Chomsky de dil öğrenen kişiye gelen verilerin, bizim türümüzdeki canlıların beyinlerinde genetik olarak programlanmış olan soyut dilsel yapıları "etkin kıldığını" öne sürmektedir.

Chomsky'nin uslamlamasındaki merkezi unsurlardan biri olan, duyusal verilerin bizim bilgimizi tam olarak belirlemediği anlayışı, aslında ilk akılcı düşünürlerde vardı. Leibniz'le ilgili olan açıklama dışında, Platon'un *Menon* diyaloğunda genç bir kölenin hiçbir deney ve gözlem olmadan, ama yalnızca geometrik önermeler hakkındaki doğuştan sezgilerini kullanarak bir geometrik önermenin doğruluğuna ulaştığını görmüştük.[53] Ayrıca Descartes da, geometrik fikirlerin duyular yoluyla bize geldiği fikrini reddediyordu. Çünkü "bizim çevremizde, hiçbir yolla duyularımıza etki edemeyecek kadar küçük olan-

---

52. (120) s.129.

53. Bkz. Böl. 2, s. 26.

lar dışında böyle şekiller yoktur... Dolayısıyla, çocukluğumuzda ilk kez kâğıda çizilmiş durumda olan bir üçgen gördüğümüzde, gerçek üçgeni nasıl kavramamız gerektiğini bize gösteren şey, bu kâğıda çizili üçgen şekli olamaz...gerçek üçgen fikri (idesi) bizde zaten mevcuttur."[54]

Bununla birlikte, Chomsky'nin doğuştan bilgi kavramını kullanışı Platon'un, Descartes'ın veya Leibniz'in anlayışından büyük ölçüde farklıdır. Çünkü bu filozoflar "doğuştan bilgi" ile ya bazı kavram ve doğrulukların açık farkındalığını anlamışlar (geometrik kavram ve doğruluklarda olduğu gibi) ya da en azından bu farkındalığa ulaşma yetisinde uygun duyusal uyarıların alınmasını düşünmüşlerdir. Ama bir çocuk evrensel dilbilgisinin ilkelerinin bu anlamda bir farkındalığına sahip değildir. Çünkü söz konusu ilkeler son derece karmaşık soyut kategoriler ve dönüşüm kuralları içermektedir ki bunlar ancak dilbilim kuramı üzerine çalışan uzmanlar tarafından formüle edilebilirler. Chomsky bu itirazlara yanıt verirken akılcılara, özellikle Leibniz'e başvurmuştur; Leibniz, "doğuştan bilginin açık farkındalık içermesi gerekmediğini, ama "yönelimler, eğilimler, alışkanlıklar ve güçlerden"[55] oluşabileceğini öne sürmüştü. Ama söz konusu olan bu değildir. Çünkü, her ne kadar Leibnizci anlayış doğuştan ilkelerin açık farkındalığını gerektirmese de, uygun uyarı ortaya çıktığında çocuğun bu ilkeleri açıklıkla tanıması gerekir. (Benzer olarak Platon'un modelinde de, yetenek sahibi bir Sokratesçi "ebe" doğru soruları sorarak bu tür doğuştan ilkelerin kendiliğinden apaçık olarak bilinecek şekilde dışarı çekilmesini (doğurulmasını) sağlar). Ama Chomsky'nin ilkeleri, ne onların açık farkındalığı anlamında ne de uygun durumlar altında onların doğruluğunu bilme eğilimine sahip olma anlamında doğuştandır. Dolayısıyla Chomsky'nin kendi kuramını, bilginin edinilmesinde geleneksel akılcı anlayışın devamı olarak görmesi hiçbir şekilde açık değildir.

---

54. *Fifth Objections and Replies* (1641); (31) VII, 382; (33) II, 227.

55. Leibniz için bkz. Böl. 4, s.86. Chomsky Leibniz'e gönderme yapıyor. (120) s.130.

Burada karışıklığa neden olanın doğuştanlık değil bilgi kavramı olduğu anlaşılıyor. İnsanların yapabildiği birçok şeyi diğer canlıların (örneğin kurbağa yavrusunun) yapamayacağı açıktır -hiçbir aklı başında deneyci bunu reddemeyecektir. Dolayısıyla bizim yeteneklerimiz ve edimlerimizin duyusal verilerle tam olarak belirlenmemesi bir şekilde sağduyuya uygun düşmektedir. Duyusal uyarıların sayısı ne kadar çok olursa olsun, bir kurbağa yavrusu hiçbir zaman konuşmayı ya da satranç oynamayı öğrenemez; demek ki ister akılcı ister deneyci olsun duyarlı bir felsefecinin insanlarla kurbağa yavruları arasında doğuştan gelen veya genetik olarak belirlenmiş farklılıklar olduğunu kabul etmesi gerekir. Ancak doğuştan gelen yapısal özelliklerle ilgili bulgular veya "yetilerin ve eğilimlerin" bulguları, "bilgi" söz konusu olduğunda henüz doğrulanmaktan uzaktır. Hepimiz, besinleri sindirme yetisine doğuştan sahibiz, ancak bunu, sindirim ilkelerinin doğuştan bilgisi olarak nitelendirmek yanlış ve yanıltıcı olacaktır. Birçoğumuz sindirim ilkeleri hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; tüm yaptığımız uygun uyarılar verildiğinde besini sindirmektir. Sindirim olgusu kuşkusuz bize çevreden değil, mide ve diğer organların genetik olarak belirlenmiş özellikleriyle doğuştan gelen bir işlevdir. Ancak uzman fizyologlar dışında pek az kişi bu ilkelerin bilgisine sahiptir. Dilin edinilmesiyle de koşutluk çok açık görünüyor. Dilin edinilmesinde de kuşkusuz son derece karmaşık ilkeler söz konusudur ve birkaç uzman dilbilimci dışında hiçkimse bu ilkelerin ya da onların doğruluğunu tanıyacak eğilimlerin açık bir bilinçliliğine sahip değildir. Dilin edinilmesi, söz konusu ilkeler üzerinde bilinçli bir özdüşünüm olmadan bizim yaptığımız bir şeydir.

Bu durumda Chomsky'nin kendi kuramıyla geleneksel akılcı düşüncenin doğuştan fikirler öğretisi arasında koşutluk kurması, yardımcı olmaktan çok yanıltıcı olmaktadır. Ayrıca Chomsky'nin görüşlerini "Akılcı" olarak nitelendirmekte yanıltıcı bir yan daha var. Birçok doğuştancılık yandaşı a priori bilgi fikrine kuvvetle bağlanmıştır -aslında a priori bilgiye bağlanma konusu, bazı fikirlerimizin doğuştan olduğunu öne sürmekte güçlü hareket nedeni oluşturuyordu. Chomsky de bu

geleneği bir bakımdan izler; Chomsky, çocuğun evrensel dilbilgisinin ilkeleri hakkındaki bilgisinin deneyim yoluyla kazanılmadığını, a priori olduğunu öne sürer. Ancak Chomsky'nin kendi dilbilimsel kuramı söz konusu olduğunda, kesinlikle bir a priorici değildir. Aksine, kendisinin doğuştan evrensel dilbilgisi kuramının, psikolojinin (yani çocukların dili nasıl öğrendiklerinin yollarıyla ilgili bulgular) ve fizyolojinin (yani beynin yapısı ve bağlantılarıyla ilgili bulgular) olgularına karşı sınanabilecek deneyci önsavlar olduğunu açıkça ifade eder.

Bununla birlikte, Chomsky'yi, bu yüzyılda felsefe ve bilime genelde egemen olmuş uç ve dogmatik deneyciliğe karşı tavır alan bir grup yeni düşünürün arasında görmek doğrudur. Chomsky, insan davranışlarının nasıl ortaya çıktığını açıklayabilmek için yapıların ve mekanizmaların araştırılması tarafında olan ve insan davranışlarını tümüyle girdiler ve çıktılar arasında gözlenen karşılıklılıklar cinsinden açıklamaya girişen psikolojideki "kara-kutu" modelini reddediyor. Ve bu genel anlamda, Chomsky'nin, bilimsel bilgiyi bir dizi gözlenen karşılıklılıklar olarak anlayan Humecu görüşe değil, bilimi tözlerin özsel iç yapılarıyla ilgili gören Aristotelesçi ve Leibnizci geleneğe sıcak baktığı söylenebilir.

CHOMSKY ve DESCARTESÇI DİLBİLİM

Chomsky'nin kuramının, akılcı geleneğin yeniden canlanması olarak düşünülmesinde bir önemli sebep daha var; o da Chomsky'nin, dilin yalnızca bir insan yetisi olduğunu savunan Descartesçı görüşe bağlılığı. Chomsky'nin, karşı çıktığı deneyci dilbilimciler insanların "dilsel tepkileriyle" hayvanlardaki görünüşte benzer tür tepkiler arasında benzerlikler saptama eğilimindedir. Ancak Chomsky, gerçek dil kullanımının, kendi deyimiyle "türe-özgü" -yalnızca homo sapiens'e özgü olduğu görüşünün üzerinde durmaktadır. Onun bu konumu Descartes'ınkiyle büyük bir benzerlik göstermektedir; Descartes üç yüzyıl önce hayvan davranışı ile insan dili arasındaki temel ayrılığı şöyle ifade etmişti:

"Eğer bir saksağana, sahibini her gördüğünde ona "iyi günler" demesini öğretirseniz, bu ancak kullanılan sözcüğün onun arzularından biri olması itibariyle olanaklıdır. Örneğin, bu sözcüğü her söylediğinde ona yenilecek bir şeyler veriliyorsa, bu bir yeme beklentisinin ifadesi olabilir. Benzer şekilde, köpeklere, atlara ve maymunlara da davranış olarak öğretilen her şey, yalnızca korkularının, beklentilerinin ve isteklerinin ifadeleridir... Ancak sözcüklerin kullanımı yalnızca insanlara özgüdür."[56]

Chomsky, "bir hayvan hız göstergesi ilkesine göre çalışabilir -yani sürekli uyarılar demetine yanıt olarak, sürekli sinyaller üreterek" derken açıkça Descartesçı tarafta yer alıyordu. Ama insan dili tümüyle farklıdır Chomsky'ye göre:

"Bir dili bilen bir kişi, bir kurallar ve ilkeler kümesinin bilgisine sahiptir; bu küme, her biri belirlenmiş bir biçim ve belirlenmiş bir anlam ya da anlam potansiyeline sahip, sonsuz bir ayrık tümceler kümesi belirlemektedir. En alt zekâ düzeyinde bile bu bilginin kendine özgü kullanımı, yukarıda sözü edilen anlamda özgür ve yaratıcıdır; ve bu şekilde hiçbir yabancılık veya alışık olmama duygusu olmadan son derece geniş bir ifadeler demeti, anında yorumlanabilir...Eğer bu doğruysa, insan dilinin, hayvanların iletişim dizgelerinin "evrimi" olduğu hakkındaki kurgular son derece anlamsızdır."[57]

Descartes ve Chomsky'nin paylaştıkları şu fikir, yani bizim dilsel yeteneklerimizin davranışın çevresel belirlenimlerinden özgürleşmenin özel bir tipine işaret ettiği fikri, önemli ve heyecan verici bir yaklaşım. Ancak Descartesçı ve Chomskyci dilbilimler arasındaki koşutluğun çok da ileri taşınmaması gerekir. Descartes için dilsel yetiler Tanrı'nın bedenlerimizle biraraya getirdiği fiziksel olmayan, yer kaplama-

56. Letter to Newcastle (23) 1646 Descartes Philosophical (34) 207.
57. *Knowledge of Language* (1969), (119).

yan ve bölünemez olan ruhun bir işleviydi; Chomsky için bu yetilerin açıklanması sonul olarak beynin fiziksel yapısında aranmalıdır (ve insanla hayvan arasındaki temel ayrılık için, dilin ortaya çıkışında bizim atalarımızın beyin yapılarındaki farklı bir evrimci sıçramaya bağlı bazı mutasyonların rol oynadığı fikrinin üzerinde durulması gerektiği düşünülmektedir.

Belki felsefi bakımdan Chomsky'nin en önemli katkısının, her olağan çocuğun sahip olduğu dil öğrenme yeteneğinin ne kadar özel ve olağanüstü bir yan taşıdığına dikkatleri çekmesi olduğu söylenebilir. Chomsky, bu çok açık ve ortada görünen olgunun çözümleme ve açıklamaya ihtiyaç gösterdiği fikrinin üzerinde durarak, net olarak ne deneyci ne de akılcı geleneğe tam uyan özgün bir katkı yapmıştır. Klasik zihin felsefesi için hem akılcılar hem de deneyciler "zihnin özellik ve içeriklerinin sezgiye açık olduğunu sorgusuzca varsaymışlardı."[58] Descartes ve Hume kadar birbirinden uzak düşünürler bile "zihnin yetkin saydamlığı" kuramını onaylamışlardı -bu sava göre zihin saydam bir kap gibidir ve tüm zihinsel içerikler ya da "ideler" burada hemen yer bulabilir, öyle ki, belirli bir idenin farkına varmak için ona yoğunlaşmamız yeterlidir. Chomsky için, zihnin içeriklerine ve çalışmasına giden ayrıcalıklı bir yol yoktur, en azından bilimdeki herhangi bir olgunun incelenmesinde olduğundan daha çok değildir bu olanak. Bizim dilsel edimlerimizin ve bu edimlerimizle ilgili dilsel sezgilerimizin "verileri" verilmiştir; ancak bunları örgütleyen ilkeler ve altında yatan mekanizma keşfedilmemiş durumdadır. Chomsky'nin yaptığı, bu ilkelerin ve mekanizmaların kesin doğaları hakkındaki ayrıntılı deneyci araştırmaları ve felsefi özdüşünümleri canlandırmaktır.[59]

---

58. (118) s. 22.

59. Bazı deneysel araştırmaların kısa bir dökümü için bkz. Lyons (124); diğer felsefi tartışmalar için bkz. Hook (122) ve Hacking (123). Dilin türe özgü olup olmadığı sorunu için, yakın zamanda yapılan araştırmaların, en azından şempanzelerin bir dereceye sahip olduklarını gösterdiğini ifade etmek gerekir.

AHLÂK FELSEFESİNDE AKILCILIK

ON SEKİZİNCİ YÜZYILDAKİ ARDALAN

"Akılcılık" deyimi şimdiye kadar genellikle felsefedeki kuramsal konularla (insan bilgisinin doğası ve kökeni gibi) bağlantılı olarak ele alındı ve ahlâklılığın pratik sorunlarına pek değinilmedi. Ancak on sekizinci yüzyılda, kuramsal ve pratik ilkeleri bir araya toplamak ve aynı türden açıklamalar vermek filozoflar arasında sıkça görülen bir şeydi; bu durum, hem "doğal" hem de "ahlâksal" bilgi için akılcı yaklaşım olarak betimlenebilir. Samuel Clarke'ın (1675-1729) yazdığı gibi:

> *"Platon'un çok bilgece yaptığı bir gözlem şudur:*
>
> *Eğer hiçbir öğrenimi ve deneyimi olmayan genç bir insanı alıp; ona, şeylerin doğal bağıntılarını ve oranlarını ve iyilik ve kötülük arasındaki ahlâksal farklılıkları inceletecek olursanız, ona doğrudan hiçbir şey öğretmeden, yalnızca sorular sorarak, hem geometrik doğruluklarda sağlam ve tam yanıtlar vermesini hem de hak ve haksızlık konularında yanlışsız belirlenimler yapmasını sağlayabilirsiniz.. Bu da kaçınılmaz olarak hem doğal hem de ahlâksal şeylerin farklılıkları, bağıntıları ve oranlarının... kesin, değişmez şeylerin kendinde gerçek olduklarını kanıtlamakta ve bunların insanların değişken sanılarına, kuruntularına ve hayallerine bağlı olmadığını göstermektedir...; ayrıca bu, insan zihninin doğal ve kaçınılmaz olarak, doğal ve geometrik doğruluklarda olduğu gibi, şeylerin ahlâksal farklılıklarında da ebedi hak ve dürüstlük yasasını kabul etmenin zorunluluğunu gösteriyor..."*[60]

Yukarıdaki alıntıda üç önemli yan var. Bunlardan ilkine "ahlâk felsefesinde nesnelcilik" adını verebiliriz; bu sav, ahlâksal özelliklerin (örneğin eylemlerdeki haklılık ve haksızlı-

---

60. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706) Raphael (126) içinde yeniden basılmıştır. Parag. 235.

ğın) nesnel olarak "orada" olduğunu ya da Clarke'ın söylediği gibi şeylerin kendinde gerçek olduklarını öne sürmektedir. İkincisi ahlâk felsefesinde doğruluğun "zorunlulukçu" görüşüdür; bu görüşe göre ahlâk ilkeleri değişmez ve ebedidir, geometrinin ilkelerindeki kaçınılmaz zorunlulukla aynı özelliği paylaşır. Üçüncü yan ise ahlâk felsefesinde aprioricilik adını verebileceğimiz görüştür; bu görüşe göre ahlâksal ilkeler Clarke'ın söylediği gibi "herhangi bir öğrenim ve deneyimden" (bağımsız olarak ulaşılan ilkelerdir. Başka bir deyişle, deneyci araştırmalarla değil, yalnızca akıl yoluyla ulaşılan ilkelerdir; ve "tüm akılsal yaratıklar tarafından" (Clarke'ın başka bir yerde söylediği gibi) kabul edilmek zorundadır.[61]

HUME'un AKILCI AHLÂK FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Eğer bu üç unsuru, nesnelciliği, zorunlulukçuluğu ve aprioriciliği bir araya getirirsek, on sekizinci yüzyıldaki haliyle ahlâk felsefesinde akılcılığın açık bir paradigmasını görebiliriz. Ve bu akılcı konuma en güçlü tehdidi getiren düşünür David Hume'dur. Önce nesnelciliğe yüklenir Hume: Örneğin cinayetin yanlışlığı, eylemin kendi içinde varolan nesnel bir yan olamaz Hume'a göre ("bu hareketi tüm cepheleriyle inceleyin ve "kötülük" adını verebileceğiniz bir olgu ya da gerçek varoluş durumu bulup bulamayacağınıza bakın... Nesneyi göz önünde bulundurduğunuzda kötülük tümüyle sizden kaçacaktır"). Hume, cinayetin yanlışlığı (ya da "kötülüğü") düşüncesinin, "gönlünüzdeki onaylamama duygusu"[62] ile ilgili bir konu olduğunu öne sürerek, ahlâksal öznelciliğin bir biçimini savunur. İkinci olarak Hume, zorunlulukçuluğa saldırır: Ahlâklılıkla ilgili önermeler, matematikte olduğu gibi kavramlar arasındaki zorunlu mantıksal bağıntılara dayanmaz. "İki ve üçün toplamının, onun yarısına eşit olduğu öne sürüldüğünde, bu

61. a.g.y. parag. 233.

62. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40) (72), Kitap III, Kıs. I, Böl. i.

eşitlik bağıntısını gayet güzel anlıyorum... Ancak ahlâksal ilişkilerle ilgili bir karşılaştırmadan sonuç çıkardığınızda, sizi tümüyle anlayamaz oluyorum. Ahlâksal bir eylem, nankörlük gibi bir ayıp karışık bir konudur. Acaba ahlâklılık, onu oluşturan parçaların birbirleriyle ilişkilerinden mi oluşmaktadır? Nasıl? Hangi durumlara göre?"[63] Hume, son olarak, ahlâksal ilkelerin yalnızca akılla keşfedilebilecekleri yönündeki apriorici sava saldırır. Hume'a göre ahlâklılık, bir tutku, duygu ya da duygusallık konusudur. Bir eylemi onaylama yönünde bir duyguya sahipsek, o eyleme "doğru" diye bakarız. Ama tek başına akıl, bir şeyi onaylayıp onaylamama konusunda bize bir şey söyleyemez. "Akıl, yalnızca tutkuların kölesidir ve öyle olmalıdır; akıl, hizmet ve itaat etmek dışında başka hiçbir şey yapmaya yeltenemez." Bir kişinin ahlâksal tercihlerini paylaşabilir ya da onlardan nefret edebiliriz, ancak onların "akılcı" ya da "akıldışı" olduklarını gösterebilmenin hiçbir yolu yoktur: "Tüm dünyanın tahrip olmasını, benim parmağımın çizilmesine tercih etmek akla aykırı bir şey değildir."[64]

Hume'un tüm uslamlamaları evrensel bir kabul görmemekle birlikte, onun akılcılığın ahlâk felsefesine yönelttiği eleştirilerin, yüzyılımızın ahlâk felsefesinde baskın bir rol oynadığını söylemek uygun olacaktır. Aslında, A.J. Ayer ve Charles Stevenson tarafından 1930'larda ve 40'larda geliştirilen duygulara dayalı ahlâk kuramı[65], ahlâksal bildirimlerin akılsal olarak karar verilebilecek önermeleri ifade eden savlar değil, duyguların ifadesi olduklarını öne sürerken doğrudan Humecu geleneği izliyordu. Ama Humecular, kesinlikle bu geleneğe olduğu gibi sahip çıkmamışlardır; bunun da nedeni, büyük ölçüde, ahlâk felsefesinde Immanuel Kant'ın yapıtlarından kaynaklanan bir diğer geleneğin süregiden canlılığına bağlıdır.

---

63. *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) [127] Appendix 1.

64. *Treatise* [72], Kitap II, Kıs. 3, Böl. ii.

65. Bkz. Ayer [107] Bl. 6; Charles Stevenson *Ethics and Language* [129] Urmson [130].

KANT'ın "KOŞULSUZ BUYRUĞU"

Yukarıda verilen Humecu konumla tam bir karşıtlık içinde Kant, akılcı ve nesnelci bir ahlâklılık açıklamasının savunulmasına girişir. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785)) adlı kitabında "bir ahlâk yasası olarak geçerli olacak bir yasanın mutlak zorunluluk taşıması gerektiğini herkes kabul etmelidir" der. Bir ahlâk yasası "tüm akıl şahibi varlıklar için" tutmalıdır; ve bu ahlâk yasasına bağlanmanın zemini "insanın doğasında ya da içinde bulunduğu dünya koşullarında değil, yalnızca a priori olarak saf aklın kavramlarında aranmalıdır."[66]

Ahlâklılık, buyruklarla ilgilidir; Kant ahlâklılığın en yüksek ilkesi olarak "koşulsuz buyruk (ya da kesin buyruk)" adını verdiği bir ilkeyi öne sürer. Birçok buyruk önsavlıdır ya da koşulludur (hipotetik) ("şu piyonu bir kare öne sürün" ya da "arabanızı her altı ayda bir bakıma sokun" gibi); bu buyruklar belirli bir hedefe ulaşmak için yapmanız gereken şeyleri söylerler (satrançta kazanmak ya da arabanın bozulmasını önlemek). Böyle koşullu buyruklar, esas olarak belirli bir amacı yerine getirmek için hangi eylemlerin zorunlu olduğunu söyler, "ve eğer amaçtan vazgeçersek bu buyrukların uygulanmasından her zaman kaçabiliriz."[67] Ancak kesin buyruk "koşulsuz bir istektir ve istencin, takdire bağlı olarak tam karşıtını yapmasına kapıyı kapatmaktadır" ve durum ne olursa olsun, bizim üzerimize düşen ona uymaktır. Kant için tüm ahlâklılığın kaynağı olan kesin buyruk şudur: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime* göre eylemde bulun" ya da "eyleminin maksimi genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun."[68]

Kant, kesin buyruğun nasıl işlediğini göstermek için birçok örnek vermiştir. Örneğin, umutsuzluğa düşmüş hasta bir adam, şu maksime göre hareket etmeyi seçerek intihar etme-

66. İkinci basım s. vi 6. Paton (128)'de çevrilmiştir, s. 55.

67. a.g.y. s. 55.

* Kant açısından maksim, tek kişinin kendi istenç ve eylemlerini belirlemek üzere koyduğu ahlâk ilkesidir.

68. a.g.y. s. 84.

yi düşünmektedir: "Bu yaşam daha uzun sürdüğünde mutluluk vermekten çok kötülük getireceğe benziyorsa, özsevgiden (ya da özsaygıdan) dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum." Ancak Kant'a göre özsevgi ilkesinin evrensel bir doğa yasası olması akılsal olarak istenemez; çünkü "işlevi yaşamın devamlılığını sağlamak olan bir doğa dizgesiyle, yaşamı sona erdirmeyi ilke edinen bir doğa yasası fikri kendi kendisiyle çelişir ve kendini yok eder." Benzer olarak, tutulamayacağı bilinen bir söz verme, bir doğa yasası olamaz (örneğin, borç para almak zorunda olan bir adam, parayı kısa sürede ödemesinin olanaksız olduğunu bile bile borç alabilmek için ödeme sözü vermiştir). Çünkü güç durumda olduğunu düşünen birinin tutmayacağını bile bile söz vermesinin genel bir yasa haline gelmesi, "söz vermeyi ve bununla amaçlananı da olanaksız kılardı."[69] Bununla birlikte bu örnekler tümüyle ikna edici değildir. "Bana uygun olduğunda verdiğim sözü tutmam" gibi bir maksimin evrenselleştirilemeyeceği doğrudur, çünkü herkes bu maksime göre davransaydı, söz verme göreneği çökerdi. Dolayısıyla uygun geldiğinde söz verme göreneğinden yararlanmayı öneren "başına buyruk" bir kişi, maksiminin akılsal olarak bir genel doğa yasası olmasını isteyemez. Ancak, Kant tarafından betimlenen duruma göre intihar etme kararının sonul bir "çelişki" içerdiğini görmek biraz zor. Bu karar tümüyle kendine özgü nedenlerle alınmış bile olsa, bencilliğe dayalı bir ahlâk felsefesi hakkında içsel olarak akıldışı bir yan olduğunu söylemek çok fazla açık görünmüyor ya da "her koyun kendi bacağından asılır" maksimini evrenselleştirmekte herhangi bir tutarsızlık olduğunu öne sürmek.[70]

Yakın zamanlardaki en etkileyici ahlâk felsefecilerinden biri olan R.M. Hare, ahlâksal yargıların Kantçı anlamda evrenselleştirilebileceğini öne sürmüştür. Hare, eğer birini çıkarcı ve bencil bir şekilde davrandığını izlediğimizde, kendimize "benzer durumlarda başkasının da bize bu şekilde davranmasına

---

69. a.g.y. s. 85.

70. Bununla birlikte Kant, akılsal bir bencilin, bir gün başkalarının yardıma muhtaç olacağını kabul edeceğini öne sürer, dolayısıyla bencilliğin evrensel bir doğa yasası olarak kabul edilmesini akılsal olarak isteyemez, der. (128) s. 86. Kant'ın örneklerinin diğer tartışmaları için bkz. Walker (85) Böl. XI.

hazır olup olmadığımızı" sorarsak, evrenselleştirme gereğinin gücünü görebileceğimizi öne sürer. Şimdi, "kendini başkasının yerine koymak" düşüncesi (ya da altın kuralı uygulayarak: "kendine davranılmasını istediğin şekilde başkalarına davran"), birçok kişinin ahlâksal görüşten ne anladığını büyük ölçüde yakalamaktadır. Ancak, yeterince kararlı bir bencilin herhangi bir akıldışılık veya tutarsızlıkla suçlanmadan kendi ilkelerini evrenselleştirmeye hazırlanabileceği sorunu hâlâ ortadadır. Aslında bu, yalnızca bencillik için değil, çoğumuzun itici ve iğrenç bulduğumuz yönetim yaklaşımları için de geçerlidir. Birinin zenci olduğu için köle olması gerektiğini savunan ırkçı bir fanatik, kendi maksimini evrenselleştirmeyi düşünebilir ve zenci olan birinin köle olması gerektiğini "evrensel bir doğa yasası olarak" önerebilir; ve kendisine "Peki sen zenci olsan ne olacaktı?" sorusu yöneltildiğinde, "O zaman ben de köle olacaktım" diye pekâla yanıt verebilir.[71] Evrenselleştirme, insanları kendi ilkelerinin tutarlı olarak uygulanacakları durumlar hakkında bilinçli olmaya zorlayabildiği ölçüde ahlâksal yargılarda gerçekten de güçlü bir silah olabilir; ancak evrenselleştirme, kendi başına, hiçbir akılsal yaratığın kabul edemeyeceği "ahlâk dışı" maksimleri (bencillik ve ırkçılık durumlarında olduğu gibi) ortaya koymaya yeterli değildir.

Evrenselleştirmeye ahlâklılığın kaynağı olarak bakmak konusundaki temel bir güçlük, bunun tümüyle "biçimsel" bir gereklilik olarak görünmesidir. Bu biçimsel gereklilik, bir maksimin meydana gelmesini sağlayabilir ya da onu tutarlılıkla uygulamanın sonuçlarına işaret edebilir; ama herhangi bir maksimin "kendi içinde" geçerli olduğunu kanıtlayamaz. Akıl yürütmenin bir yerden başlaması gerekir; bazı önvarsayımlardan ve öncüllerden hareket etmesi gerekir; ve Kant'ın çabalarına rağmen, nesnel olarak geçerli ilkelerden türetilmiş ve her akıl sahibi varlığı onları kabullenmek zorunda bırakan ahlâk yasalarını ortaya koyma olanağı yokmuş gibi görünüyor. Kantçı görüşlere karşı ahlâk felsefesinde öznelci konumu savunan J.L. Mackie'nin söylediği gibi:

---

71. R. M. Hare'nin evrenselleştirme üzerine görüşleri (131) ve (132)'de bulunmaktadır. 'Fanatiklik' için bkz. (131) Böl. 9 ve (132) Böl. 10.

"Ahlâksal bir uslamlamanın girdisindeki bir yerde -belki öncüllerinden birinde ya da daha fazlasında, belki uslamlamanın biçiminin bir kısmında- nesnel olarak geçerli olamayan bir şeyler olacak -bazı öncüller yalın olarak doğru olmak durumunda değildirler, uslamlamanın biçimi genel mantık gereği geçerli olmayabilir; bu durumda yetke ya da inandırıcılık nesnel değildir, belirli bir tarzda seçim yapmayı ya da karar vermeyi düşünmemizle oluşmuştur."[72]

AHLÂK FELSEFESİNDE DOĞALCILIK

Ahlâk ilkeleri, "saf akıl" sayesinde a priori olarak keşfedilemeseler bile, onların, insan doğası ya da insani durumlar hakkındaki bazı olguların araştırılması sonucu türetilebilme olanağı yine de söz konusu olabilir. Kabaca "ahlâk felsefesinde doğalcılık" olarak adlandırılabilecek bu yaklaşım Aristoteles'in *Nikomakhosa Etik*'ini izlemektedir. Aristoteles, bu kitabında insan için iyi olanın, insanın özsel doğasının ve onun özellikli "*ergon*"unun ya da işlevinin çözümlenmesine dayalı bir açıklamasını vermektedir.[73] Bununla birlikte çağımızda, ahlâksal doğalcılığa genelde pek olumlu bakılmamıştır. Ahlâksal doğalcılığın karşılamak zorunda olduğu başlıca iki tehdit söz konusu:

(i) *Doğalcı yanılgı ve olgu-değer ikilemi.* İlk tehdit "doğalcı yanılgı" öğretisi olarak bilinen görüşten geldi.[74] Bu öğreti, ahlâksal ya da değer yargılarıyla ilgili sonuçları, "doğal" (olgusal ya da değer yargısı olmayan) öncüllerden türetme yönündeki her türlü girişimin meşru olmadığını öne sürmektedir. Hume'un yapıtlarının son derece etkili olduğu başka bir alan da budur. Çünkü, yalnızca ".. dır" tümcesi (olgu bildiren tümce) içeren bir önermeden ya da önermeler kümesinden, "yap-

72. Ethics (133) s. 30. Karşı bir görüş için bkz. Bambrough, *Moral Scepticism and Moral Knowledge* (134).

73. *Nicomachean Ethics* (24) Kitap I, Böl. 7.

74. Bu terim ilk kez G. E. Moore tarafından *Principia Ethica* (135)'da kullanılmıştır. Ancak Moore'un açıklamasında Hume'un ele alınışının dışında kaldığı bazı güçlükler söz konusudur.

malı ya da olmalı" içeren bir önermeyi türetmedeki mantıksal güçlüğe ilk kez dikkat çeken Hume olmuştur. "Bu yeni ("yapmalı" ile ifade edilen) ilişkinin, ondan tümüyle farklı olan diğerlerinden çıkarımlanabilmesi tamamen anlaşılamaz bir şey."[75]

Özellikle 1960'larda "olmalı" ile "..dır" arasındaki bu kopukluğu aşmaya çalışan bazı zekice girişimlere rağmen, doğalcı yanılgı öğretisi, "ahlâk felsefesinde doğalcılığın" savlarına karşı ciddi bir engel olmayı sürdürdü. Bununla birlikte yakın zamanlarda, sayıları giderek artan birçok felsefeci bu öğretiyi, "olmalı" ile "..dır" arasındaki kopukluğu aşmaya çalışarak değil, olgusal ve değer yargıları içeren tümceler arasındaki ikili ayrımın öncelikle savunulamaz olduğu üzerinde durarak sarsmaya başladı.[76] Bu felsefeciler, bilim felsefesindeki son gelişmelerden etkilenmişlerdi;[77] bilim felsefesi sağduyusal bir inanç olan ve dünyanın, algılanmayı bekleyen tarafsız "veriler" veya "olgulardan" oluştuğunu öne süren görüşü kuşkuyla karşılamaktaydı. Sağduyusal görüşe yöneltilen eleştirilerden birine göre işin aslı şudur: "Neyi 'gördüğümüzde' bile hiçbir zaman tarafsız değiliz; her zaman seçmemiz, yorumlamamız ve sınıflandırmamız gerekir. Bu bilimsel gözlemciler için olduğu kadar, olağan gözlemciler için de geçerlidir." Bundan çıkan sonuç "olguların, hiçbir zaman bir tür değer yargısından soyutlanmış olamadıklarıdır."[78]

Ancak burada bir karışıklık görünüyor; çünkü seçmek, yorumlamak ve sınıflandırmak gereği hakkındaki öncül, söz konusu olguların bir tür değer yargısından hiçbir zaman mantıksal olarak soyutlanmadıkları sonucunu yalın şekilde desteklemiyor. Bilimde olsun, başka alanlarda olsun, verilerin bir araya gelişinin gözlemcinin amaçlarıyla, ilgileriyle ve öncelikleriyle -kısaca değerleriyle- kısmen belirlenmiş olduğu kuşkusuz doğrudur. Basmakalıp bir örnek olacak ama, Eskimoların kar

---

75. *Treatise* (72) Kitap III, Ks.I, Böl. i.

76. Cf. J. Searle 'How to derive 'ought' 'is' Phil. Review (1964). Searl'ün makalesi ve ona yönelik bazı eleştiriler Hudson (136)'da basılmıştır.

77. Bu gelişmelere aşağıda Böl. F'de daha ayrıntılı biçimde bakılacaktır.

78. Midgley, *Beast and Man* (137) s. 178.

için kullandıkları birçok farklı sözcük vardır; buzul bölgesinde yaşamayan kimsenin bilemeyeceği ayrıntıları onlar görmektedir. Ve bu farklılıklardaki incelikler kuşkusuz Eskimo toplumunun değerlerini yansıtmaktadır; kar, doğal olarak onlar için son derece önemlidir. Ancak bu saptamadan, Eskimoların öne sürdükleri önermelerin kendiliğinden değer yargılarına ilişkin olduğu ya da değer yargısı içeren bir öğeye sahip olduğu sonucu doğrudan çıkmamaktadır. İnsanları belirli bir görüngüler sınıfını araştırmaya yönelten değerleri ve amaçların, görüngüleri betimlemek için kullandıkları önermelerin içine de taşıdıklarını varsaymak bir yanılgıdır. Med-cezir olayıyla ilgili bir araştırma ticari ilgilerle ya da denizlerdeki üstünlüğün önemine tutkulu bir inanışla yönlendirilmiş olabilir; ancak bu durum, şu şu sahilde, şu şu zamandaki yüksek med-ceziri bildiren önermenin örtük olarak ya da başka bir şekilde değer yargıları içerdiği sonucunu getirmez.

Burada şöyle bir karşı çıkma söz konusu olabilir: Bilimsel olguların doğrudan ölçüme dayalı olduğu bazı durumlar olsa bile, "olgular" birçok durumda az ya da çok karmaşık bir yorumlama içerirler (her zaman yaptığımız seçmek, yorumlamak ve sınıflandırmaktır); böylelikle de değer yargıları kaçınılmaz olarak devreye girer. Bununla birlikte, bilimsel olguların tümünün ya da çoğunun "kaba olgular" olmak yerine yorumlanmış olgular olduklarında ısrar etmek, olguların zorunlu olarak kuram-yüklü olduklarını öne sürmek demektir; bu da, olguların değer-yüklü olduklarını öne süren önermeden çok farklı bir önermedir.

Bir an için tarafsız gözlem dili olmadığını varsayalım;[79] iki farklı bilimsel kuram arasındaki konuda karar vermemize olanak verecek "kaba olguların" olmadığını varsayalım. Bundan ne sonuçlar çıkar? Belki şunlar: Herhangi iki kuramdan birini desteklemek için ortaya konan gözlem önermeleri "nesnel" olgular konumuna sahip değildir; bunun yerine bir yorum, değerlendirme ya da benzeri bir öğe içermektedir. Ancak bu durum onları niye değer yargısı yapsın ki? Bazı felsefe-

79. Thomas Kuhn'un uslamlamaları için bkz. s. 160.

ciler bir betimleyici ifadeler kümesi kabul etmenin "zaten bir tavır belirlemek olduğunu" öne sürmüşlerdir.[80] Ancak bu da pek açık görünmüyor. Bir bilimsel fotoğrafı, bir yıldızdaki kırmızıya kayma olayının bir kanıtı olarak yorumlamanın karmaşık bir değerlendirme, yargılama, hesaplama, karşılaştırma vb. içermesi anlamında belirli bir tavrı kabul etmek olduğu düşünülebilir -bu etkinliklerin çoğu gelişmiş bir kuramsal model bağlamında yapılabilir. Ancak, bilim adamının, bu ilginç ve görece masum konumda tavır alması gerektiğini kabul etmek, eğer bu kabul, bilim adamının savlarının içeriğinde yer etmiş bulunan bazı onay ya da onaylamama veya lehte ya da aleyhinde değerlendirme öğelerinin zorunlu olarak bulunduğu anlamına gelecekse bu, hiçbir şekilde değer yargılarıyla ilgili bir bakış açısı benimsemesi gerektiğini söylemek demek değildir.

Buradan çıkan sonuç, yakın zamanlarda bilim felsefesinde "tarafsız" olguları soyutlama ile ilgili güçlük hakkında yapılan çalışmaların, "..dır" ile "olmalı" arasındaki, yani betimleme ile değerlendirme arasındaki Humecu ayrımı kendi başına zayıflatmaya yeterli olmadığıdır. Dolayısıyla bu ayrım, insan doğasının betimsel bir açıklamasına dayalı bir ahlâksal dizge kurma girişimlerinin önündeki ciddi bir engel olarak durmaktadır.

(ii) *Varoluşçuluğun Tehdidi*: Doğalcılığa ikinci ana tehdit şöyle ortaya çıkacaktır: Eğer bir ahlâksal dizge insan doğasının çözümlenmesine dayanacaksa, belirlenebilir bir insan doğası ya da özünün olması gerekir; yani insan varlığı olarak bizim özsel doğamızı tanımlayan belirgin bir özellikler kümesinin olması gerekir. Aristoteles için insanın özsel niteliği akılsallığıydı ve insanın yaptığı şeyler bu özniteliğin gerçekleşmesi ve geliştirilmesini içeriyordu. Yakın zamanlardaki bir "yeni-doğalcı", Mary Midgl ey de benzer bir yol izlemektedir ve insan varlıkları olarak bizim için gerçek olan bazı temel niteliklerin -"kişiliğimizin bazı derin yapısal oluşturucu öğeleri" olduğunu öne sürmektedir; "temel istek seçeneklerimiz verilmiştir. İstekleri yaratma ya da ortadan kaldırmakta özgür değiliz...

---

80. Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature* (151) 364.

Hiç kimse, bu değerlerin ilk kez peşine düşmüş bir konumda bulmayacaktır kendini, çünkü bunlar hep vardı."[81]

Ahlâksal seçimlerimize sınır koyanın temelde bir insan özünün ya da doğasının varlığı olduğunu savunan bu görüş, felsefede Varoluşçuluk hareketi tarafından reddedilmiştir; Varoluşçuluk hareketi, özellikle Jean-Paul Sartre'ın çalışmaları sonucu son otuz kırk yıl içinde geniş bir ilgi görmüştü. "Varoluş özden önce gelir" şeklinde ifade edilen Sartrecı slogan, insanların özgürlüğüne sınır getiren sabit, belirlenmiş bir insan "doğası" ya da "özü" olmadığı anlamına gelmektedir. Bir şey ya da kendinde -varlık, yalnızca kendi doğası itibariyle yapabileceği şeyleri yapar; bir makine, hatta bir hayvan, önceden belirlenmiş özsel eğilimler ve yanıtlar kümesi çerçevesinde varolma konumundadır. Ama bir insan varlığı için, bir kendi-için varlık için varoluş önce gelir; yani biz kendimizi dünyada nasıl yaşayacağımız seçimiyle karşı karşıya buluruz, önceden "verilmiş" hiçbir şey yoktur. Bizim seçimimizden önce varolan ve sınırlayıcı bir unsur olan "insan doğasına" olan inanç, bir "kötü iman" örneğinden başka birşey değildir; bizim seçimimiz mutlak olarak özgürdür ve her türlü önsınırlamalardan bağımsızdır.[82]

Eğer doğalcılıkla varoluşçuluk arasındaki bu karşıtlık, böyle bir çıplaklıkla ortaya konursa, ilk bakışta doğalcı konumun sağlam bir şekilde gerçekçi ve sağduyuya yaslandığı izlenimi doğacak, varoluşçu savın ise fanteziler dünyasına ait olduğu izlenimi öne çıkacaktır. Varoluşçu, sanki bir insan varlığından, kendi geleceğini "yokluktan" var eden bir saf zihinmiş gibi söz ediyor görünümündedir. Ancak insanın öncelikle fiziksel, üç boyutlu bir varlık olduğu ve diğer birçok varlık gibi sayısız fiziksel sınırlamaya tâbi olduğu (örneğin yerçekimi yasasına) kolaylıkla reddedilemez. İkinci olarak ve daha önemlisi insan bir hayvandır -özgül bir genetik kalıta sahip sıcakkanlı bir hayvan. Bütün bunlar, o kadar doğrudan ve açık görünüyor ki bizim özgürlüğümüzün bazı sınırlamaları olduğu görüşünün Sartrecı anlamda reddedilmesi sapkınca ya da aptalcaymış gibi geliyor.

---

81. Midgley (137) s. 182-3.

82. Krş. L'Etre et le Néant (1943) (139), Kıs. I, Böl. 2 Ks. IV, Böl. I.

Bununla birlikte, bu konuyu bu noktada bırakmak, bir insan doğası ya da özü fikrinin varoluşçu açıdan reddedilme yaklaşımını devre dışı bırakmak olur. Özler hakkındaki önermeler evrensel zorunlu doğrulukları belgelemektedir.[83] Belirli bir basınç altında 100 derece (Celsius) ısıtılmış tüm sular kaynar; suyun kaynaması onun doğası ya da özü gereğidir. Benzer şekilde, uygun koşullarda bir tarlaya bırakılmış tüm inekler, ot yemekle sınırlanmışlardır; onların doğası budur. Ancak, insan varlığı hakkında geçerli olabilecek evrensel öndeyiler yoktur -varoluşçu yaklaşım bu noktayı vurgular. Doğal olarak birini uçuruma iterseniz, düşecektir; ancak bu durum, onun fiziksel nesne olması açısından doğrudur, bir kişi olarak değil. Doğal olarak bir insana yiyecek ya da hava vermezseniz, ölecektir; ancak bu, onun bir hayvan olması açısından doğrudur. Ama bu kişi bir insan varlığı olduğu sürece, onun hakkında önceden sağlamca kestirilebilecek hiçbir şey yoktur. Yani insanlar için, "tüm inekler ot yer" gibi tümcelerle karşılaştırılabilecek evrensel tümceler yoktur. İnsanların özünü tanımlayan varsayılmış herhangi bir özellik, karşı örneklere konu olacaktır. "İnsan toplumsal bir hayvandır"; ancak toplumdan tümüyle soyutlanmış bir şekilde yaşayan "münzevi"ler vardır. "İnsan kendi soyunu üretir"; ancak çocuk sahibi olmaya kesinlikle karşı olan birçok insan vardır. "İnsan akılsaldır"; ama D.H. Lawrence akıl yaşamının, güçlülük ya da anlamdan yoksun olarak "ölü" olduğunu söylemektedir. Kısaca, insan doğasına ya da özüne ilişkin kesin olarak öne sürülmüş bir özellik ya da etkinlik, bunlara uygun davranmayan bir kişi tarafından yadsınabilir; yani bu kişi, bu özelliklere ya da etkinliklere hiç başvurmadan yaşamına yön verebilir. "Varoluş özden önce gelir" olarak ifade edilen varoluşçu slogandaki doğruluğun esası ve "tam özgürlük" üzerindeki (yanıltıcı) ısrarın ardındaki doğruluk budur. Eğer bu doğruysa, bunun doğalcı program için önemli sonuçları vardır. İneklerin özsel doğalarından yola çıkarak, inekler için iyi olan hakkında sonuçlara ulaşabiliriz. Tüm inekler ot yerler; ve geniş bir alanın, gün ışığının ve

83. Bu zorunluluğun gerçek bir zorunluluk mu yoksa yalnızca sözsel bir zorunluluk mu olduğu konusunda bkz. Böl. C s. 130-133.

temiz havanın olduğu bolluk içindeki bir otlağa yerleştirilen ineklerin, serpilmek ve gelişmek doğalarında vardır.

Ancak insanların mutluluğu (*eudaimonai*) ya da doyumu hakkında geçerli sonuçlara götürebilecek koşut bir uslamlama yoktur. Yani, onları kabul eden her akılsal kişinin, yaşamın nasıl yaşanması gerektiği hakkında mantıksal olarak bazı değerlendirmelere ulaşacağı fiziksel, psikolojik ya da toplumbilimsel olgular kümesi yoktur. Bunun kısmen sebebi, bitkiler ya da hayvanlar için serpilmenin ya da "iyinin" fiziksel varolma, büyüme, sağlık ve üreme cinsinden çok doğrudan biçimde tanımlanmış olmasıdır. Dolayısıyla parmaklıklar ardında yaşamanın bir panda için iyi bir yaşam olmadığı açıktır; zavallı hayvanlar bir şey yemeyecek ya da fizyolojik düzensizlikler geliştirecek veya cinsel arzularını yitirileceklerdir. Ancak tutsaklık durumunda olan bir insan yine de en yüksek Aristotelesçi erdemi, "theoria"yı gerçekleştirebilir; Budistlere göre bir insan öldürücü açlık noktasında "nirvana"ya ulaşabilir; ve İsa'nın vaazlarına göre "zulüm ve hakarete" uğramak "kutsanmak" için bir vesiledir. Bu garip, ancak insan "mutluluğu" ile ilgili yüksek kabul gören bu görüşlere başvurmak onları kabul etmek değildir, ama insanlar için iyi olarak kabul edilebilecek ve gerçekten saygın anlayışların çeşitliliğini gözler önüne sermek amacındadır; insan mutluluğu, diğer herhangi bir türün mutluluğundan farklı olarak sonsuz sayıda farklı biçimlerde içi doldurulabilecek belirlenmemiş bir kavramdır.[84] Eğer bu doğruysa, "insan doğasının" çözümlenmesinden türetilecek nesnel olarak geçerli bir ahlâksal dizge oluşturma girişimi başarısızlığa uğramaya mahkûmdur.

AHLÂK FELSEFESİNDE AKIL

Eğer yukarıda ortaya konan çeşitli uslamlamalar doğruysa, ahlâk felsefesinde akılcılığın geleceği hakkında son derece kötümser olmamız gerekir; yani akılsal ve nesnel olarak ge-

84. Bu nokta benim *Neonaturalism and its pitfalls* (138)'de geliştirilmiştir.

çerli bir ahlâksal ilkeler kümesini ya a priori olarak ya da insan doğası hakkındaki olgulara dayalı olarak inşa etme girişimi hakkında. Ancak bu durumdan ahlâk felsefesinde akla yer yok sonucunun çıkarsanmaması konusunda okuyucu uyarılmalıdır. Bir kez, iyi bir yaşamın amaç ya da ereklerini ortaya koymanın nesnel bir yolu olmasa da, akıl her zaman seçeceğimiz amaçlara ulaşmada hesaplanacak en iyi araçlar ve yollar açısından yaşamsal bir role sahip olacaktır. Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer konu, mantık ve tutarlılık gereğinin, diğer alanlara olduğu gibi ahlâksal dile de uygulanmasıdır. Dolayısıyla bir "X" eylemini doğru olarak nitelemek, "X"e tüm bakımlardan benzeyen bir "Y" eylemini de doğru olarak nitelemek için mantıksal bir bağlanma oluşturmaktadır. Hare'yi tartışırken gördüğümüz gibi, bu tutarlılık kavramı, örneğin ırkçılığın içsel olarak akıldışı olduğunu ortaya koyamaz. Ancak tutarlılık gereğini başarılı bir şekilde kullanarak, zencileri ya da kadınları toplumun diğer kesimlerinden farklı değerlendirmekte mantıksal olarak güvenilir hiçbir sebep olmadığı konusunda insanları ikna etmek yine de olanaklıdır.

Demek ki aklın, hem hedeflerimizi nasıl gerçekleştireceğimiz konusunda hem de ahlâksal görüşümüzdeki tutarsızlıkları ve sorunları gidermekte yaşamsal bir rolü var. Ama yine de, doğa bilimleriyle karşılaştırıldığında, ahlâk felsefesi alanında aklın kapsamında temel bir sınırlama ortada kalıyor. Bilimde, dünyanın gerçekte olduğuna uyan bir açıklamasına giderek daha çok yaklaşmayı amaçlıyoruz.[85] Ahlâk felsefesinde ise böylesi birleştirici bir hedef yoktur; ve akıl, hedeflerimize ulaşmakta ve tutarsızlıkları gidermekte üzerine düşen en iyi devam yollarını oluşturtsa da, iyi yaşamla ilgili çok çeşitli ve eşit derecede geçerli, eşit derecede tutarlı görüşler olacaktır; ve (bilimde yaptığımız gibi) sonraki deneysel bulguların ya da sonraki akılsal düşünümlerin, hangi ahlâksal görüşlerin tercih edilebilir olduğuna nesnel olarak karar vermeyi sağlayabileceğini düşünmek için ortada hiçbir sebep yoktur.

---

85. *Doğa bilimleri ile ilgili bu* (biraz alışılmadık) görüş için bkz. Böl. F.s.163-169

F. AKILCILIK, DENEYCİLİK ve BİLİMSEL YÖNTEM

KARL POPPER ve YANLIŞLANABİLİRLİK

Daha önceki bölümlerde, birçok akılcı filozofun (Spinoza burada klasik örnektir) düşüncesinin tümdengelimli bir bilgi modelinden etkilendiğini görmüştük. Önermeler, ilk ilkelerden kesin bir biçimde adım adım çıkarımlanır ve bu önermelerin doğrulukları, ilk ilkelerden zorunlu olarak çıkmaları olgusuyla güvence altına alınmış olur. Deneycilerin bu modele karşı geliştirdikleri belirgin eleştiri, mantıksal çıkarımın yalnızca neyin neden çıktığını bize söylemesidir; eğer gerçekte ne olup bittiğini bulmak istiyorsak, tümdengelimli çıkarımı değil gözlemi kullanmamız gerekir. Dolayısıyla deneyciler bilimsel yasaların tümdengelimli bir biçimde değil, tümevarımsal olarak ortaya konmaları gerektiğini öne sürüyorlardı; bilim adamı, genel doğrulukları gözlemler ve deneylerden çıkarsar. Bununla birlikte olguculuk tartışmasında da ortaya çıktığı gibi,[86] bilimin tümevarımsal açıklamasıyla ilgili çok ciddi sorunlar bulunmaktadır; bilimsel gözlemler ve deneyler zorunlu olarak sonlu sayıda örnek olguyla sınırlı kalmak durumundadır; ama sonlu sayıda gözlemin, evrensel olarak uygulanacak -geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm durumlar için- bir genel yasanın doğruluğunu ortaya koyduğu nasıl varsayılabilir? Karl Popper'in bilimin mantığıyla ilgili kuramının ortadan kaldırmaya çalıştığı güçlük tam da budur.

Karl Popper (1902-1994), 1920'li yıllarda Viyana Çevresinin üyeleriyle yakın ilişki içerisinde olmakla birlikte, onların birçok görüşüne son derece eleştirel bir tavırla yaklaşmıştı ve 1934'te yayımlanan *Bilimsel Araştırmanın Mantığı (Logik der Forschung)* ile olguculuğun doğrulanabilirlikçi yaklaşımlarıyla kesin bir ayrılığı ortaya koymuştu. Popper çok erken bir yaşta tümevarım sorununun çözümsüz olduğu sonucuna ulaşmıştı; bilimsel yasaların doğrulukları hiçbir zaman sonlu sayıda gözlemle ortaya konamazdı. Ancak Popper'in asıl devrimci savı, uzun zamandır çözümsüz olan "tümevarım sorununun" bilim-

86. Bkz. s.121-122.

sel bilgi sorusuyla ilgisinin bulunmadığıdır. Popper, bilim adamlarının tikel gözlemlerden "tümevarım" yoluyla genel yasaları bularak kuramlara ulaştıkları görüşünden kuşku duyuyordu; bilim adamlarının kuramlarına ulaşmak için nasıl bir yol izledikleri sorusunun, her durumda bir mantık sorunu değil, psikoloji sorunu olduğunu öne sürüyordu. Gözlemlerden bilimsel yasalara götüren mantıksal bir yol yoktur. Bilim adamları birçok değişik yoldan kuramlarına varabilirler, belki de, Einstein'ın öne sürdüğü gibi mantıksal olarak karşılığı bulunmayan yaratıcı sezginin bir sıçrayışıyla.[87] Ancak önemli olan kuramlara nasıl ulaşıldığı değil, kuramların bir kez önerildiklerinde nasıl sınanacakları sorunudur. Ve Popper bu noktada tam anlamıyla mantıksal, tümdengelimli akıl yürütmenin uygulanabilir olduğunu öne sürmektedir. Bilimsel kuramların doğru oldukları mantıksal açıdan güvence altına alınamaz, ama onların yanlış oldukları mantıksal olarak kanıtlanabilir; çünkü "modus tollens" olarak bilinen mantıksal ilke yardımıyla, eğer bir K kuramı, tümdengelimli bir çıkarım olarak G gözlem önermesine işaret ediyorsa, G'nin yanlış olması durumunda K'nın da yanlış olması gerekir. Popper'in söylediği gibi: "Kuramların onlardan tümdengelimle çıkan sonuçların yanlışlama ya da çürütme yoluyla yanlışlanması ya da çürütülmesi, açıkça tümdengelimli bir çıkarsamadır (modus tollens)."[88] Yanlışlanabilirlik ilkesi, Popper için bilim mantığının özüdür. Bilim, (Popper'in son kitaplarından birine verdiği adla) *Tahminler ve Çürütmeler*'le işler. Bir kuram deneme niteliğinde bir önsav olarak ileri sürülür; bu kuramdan çıkarımlanan sonuçlar deneyle sınanır; eğer yapılan gözlemler kuramın öngördüğü sonuçlarla tutarsız ise, kuram çürütülmüş olur ve yeni bir tahmine kapı açılmış olur.

Böylelikle Popper deneyciliğin egemenliğini sürdüren doğrulanabilirlik dogmasını reddetmiş oldu ve onun yerine yanlışlanabilirlik ilkesini önerdi. Gerçi Popper bu ilkeyi bir anlamlılık ölçütü olarak değil, gerçek bilimsel kuramları sözde-bilimsel kuramlardan ayırt eden bir ayırma ilkesi olarak görüyordu. Ve yanlışlama mantığı tam anlamıyla tümdengelimli akıl yürütmeyle nitelendiriliyordu.

---

87. Popper (143) s.32.

88. Popper (144) s.79.

Eğer bu "tümdengelimliciliği" (bu ad Popper'in kendi seçimidir)[89] Francis Bacon ya da J.S. Mill'in tümevarımcılığı ile karşılaştırırsak, Popper'i deneycilik kesimine dahil etmektense akılcılık kesimine dahil etmek daha uygun görünmektedir. Ancak böyle bir sınıflandırma önemli bir açıdan yanlış olacaktır. akılcılığın unsurlarından biri, daha önce gördüğümüz gibi a priori bilginin olanağını kabul etmektir; ama Popper, bilimsel kuramların sınanmasında a posteriorinin, deneyci gözlemlerin en yüksek role sahip oldukları görüşündedir. Popper için bir bilimsel kuramın bilimsel bilgiye gerçek bir katkı olabilmesi için, "başını dışarı çıkarması" ve kendini deneyci yanlışlamanın riskine sunması gerekir. Gözlemlerimiz bilimsel kuramların doğruluğunu sağlayamazlar, ama onları çürütebilirler; ve kendini deneyci çürütme riskine açık tutmayan her kuram bilime bir katkı olarak anılmayı hak etmemektedir.

Bu yorumlardan çıkan sonuç Popper'in akılcı/deneyci ikili ayrımında, taraflardan herhangi birine öyle kolayca yerleştirilemeyeceğidir. Aslında bu ayrımın hiçbir zaman katı bir biçimde uygulanmaması gerektiği artık açık olmalı; filozofları, birbirini tümüyle dışlayan iki kesime ayırmak, gerçeği çarpıtmak konusunda küt kafalılığa bir olanak sağlamaktadır. Daha önce Aristoteles, Descartes ve Kant'la ilgili yaptığımız tartışmalar, fikirleri çarpıtılmadan "Deneycilik" ve "Akılcılık" gibi iki ayrı kutuya yerleştirelemeyecek filozoflara örnek oluşturmuştu.[90] Bunun sebeplerinden bir kısmını, "Akılcılığı" tanımlayan resmi bir öğretinin olmaması, aksine genelde "Akılcılık" geleneğini oluşturan unsurların birbirleriyle örtüşmeleri ya da birbirine karışmaları oluşturmaktadır. Popper, gerçeğe ulaşmak çabasında bir anlamda doğrudan gözlemin ötesine giden zihnin yaratıcı gücüne inandığı ölçüde "Akılcılık" geleneğine dahildir. Ancak, bu tür "yaratıcı sezgi" sıçramalarının bilime gerçek bir katkı sayılabilmesi için, ulaşılan sonuçların deneyci gözlemlerle karşılaştırılmaları ve deneyle sınanmaları gerektiğine inandığı ölçüde de bir deneycidir.

---

89. (143) s. 30.

90. Bkz. Böl. 1, s. 17 vd.; Böl. 2. 35-41; Böl. 3 s. 54-57; Böl. 4, s. 96-99.

YAKIN GEÇMİŞTE BİLİM FELSEFESİNDEKİ DEVRİM

Popper için, bilime akılsallığını veren, onun tümdengelimli mantıksal yapısıyken, bilime nesnel konumunu veren, onun sonuçlarının yapılan deneylerle çelişme özelliğidir. Bununla birlikte, son yirmi yılda bilim felsefesinde yaşanan devrim, bilimsel etkinliğin hem akılsallığını hem de nesnellik savlarını kuşkulu bir konuma sokmuştur. Bu kitapta şimdiye kadar tartışılan düşünürleri akılcı/deneyci ayrımı açısından bir kesime kolaylıkla ayırmak her zaman olanaklı olmasa da, bunlar en azından süregiden bir diyaloğa katkıda bulunan kişiler olarak görülebilirler; örneğin Spinoza'nın tözü tümdengelimli, a priori açıklaması ve Hume'un nedenselliği gözlenen düzenliliklere indirgeyişi, iki uç noktayı temsil eden konumlar olarak görülebilir. Ancak bilim felsefesinde yakın zamanda meydana gelen devrim, diyaloğun daha sonraki bir gelişimi olmaktan çok, bunun aniden kesilmesidir; yeni bilim felsefesi, en uç biçimiyle hem akılcı hem de deneyci bilgi modellerini temelden yanlış olarak görerek reddetmektedir.

Bu yeni yaklaşımın merkezindeki iki önemli kişi Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'tir ve her ikisinin de kilometre taşları olarak nitelenebilecek çalışmaları 1962'de yayımlanmıştır (Kuhn'un kitabı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* ve Feyerabend'in makalesi *Açıklama, İndirgeme ve deneycilik*). Her iki yazar da, bilim adamlarının "olguları topladığını" veya gözlem ve deneyle bilginin dereceli olarak çoğaldığını savunan deneyciliğin reddedilmesinde Popper'i izlemişlerdir. Ancak Kuhn ve Feyerabend, bilimsel kuramların, sonuçları deneyle sınanarak yanlışlanabileceğini savunan Popperci yaklaşımı da reddetmişlerdir. Kuhn, bir bilimsel toplulukta egemen konuma gelmiş açıklayıcı bir kuram ya da modelin, olağandışı sonuçların ortaya çıkmasıyla yanlışlanmış olacağı düşüncesini bilim adamlarının kabul etmeyeceğini öne sürmüştür. Bir bilimsel topluluğun düşüncesinde egemen olan yürürlükteki kemikleşmiş modeller ya da "paradigmalar" bir tür özel korunma sağlamaktadır: "Bir bilimsel kuram bir kez paradigma konumuna geldikten sonra, ancak elde onun yerini alacak almaşık bir ku-

ram varsa geçersiz olarak kabul edilir."[91] Olağan bilim, yürürlükteki paradigmanın terimleriyle yapılan alışılmış bir bulmaca çözme uğraşıdır. Yalnızca bilimsel bunalım dönemlerinde, olağandışı sonuçlar başa çıkılamaz hale geldiğinde ve almaşık bir paradigma kendisini ortaya koyduğunda, paradigmada temel bir kayma olacak veya bilimsel düşüncede bir devrim meydana gelecektir.

Bir Popperci yanlışlanabilirlik ilkesinin, bir bilimsel kuramın yeterli niteliklere sahip olmasını sağlayacak mantıksal bir ölçüt ya da norm olarak düşünüldüğünü söyleyerek yanıt verebilir; Popper'in kuramı bilim adamlarının her zaman bu ölçüte göre çalışmaları gerektiğini öne sürmemektedir. Ancak Kuhn ve Feyerabend'in uslamlamaları bilim adamlarının nasıl çalıştıkları konusuyla sınırlı değildir. Öncelikle bir kuramın sonuçlarının olgularla sınanabileceği yaklaşımının tümünü kuşkuyla karşılamaktadırlar. Onlara göre kuramın önermeleriyle gözlem sonuçları arasında keskin bir ayrım yoktur. Söz konusu "gözlem sonuçları" kuramla yüklü olabilir (belirli bir gözlem sonucu okumasının yorumlanmasının karmaşık kuramsal varsayımlar ve/veya hesaplar içermesi gibi). Bundan çıkan sonuç, bir kuramın tarafsız olarak betimlenmiş bir "deneyci olgular" kümesiyle sınanabileceği ve onlara uymuyorsa bir kenara bırakılacağı fikrinin kuşkulu olduğudur. İkinci olarak, kuramların bir kenara bırakılmaları Kuhn'a göre yeni kuramın öncekine göre daha uygun sonuçlar vermesi değildir. Daha çok bir "gestalt-kayması" söz konusudur, yani dünya birdenbire yeni kavramsal gözlüklerle görünmeye başlar. Yeni paradigma ve ona bağlı kuram yeni "veriler" ortaya çıkarırlar -bu da şeyleri kökten farklı bir görüş açısından görmemizi sağlar. Dolayısıyla Kopernikus devriminden sonra gökbilimciler "farklı bir dünyada yaşamaktadırlar."[92] Üçüncü ve en önemlisi, hem Kuhn hem de Feyerabend birbirlerinden bağımsız olarak farklı bilimsel kuramların *"eşölçülemez"* (*incommensureble*) oldukları sonucuna varmışlardır. Eğer gözlem kurama bağımlıy-

91. Kuhn (145) s. 77. Krşl. Feyerabend (146).
92. Kuhn (145), s. 117.

sa ve kuram da bir anlamda "dünyayı" nasıl okuduğumuzla belirleniyorsa, iki farklı bilimsel kuram arasında karar vermeyi sağlayacak akılcı ve nesnel bir yol yok demektir. Hangi kuramın tercih edilebilir olduğu hakkında tarafsız ve nesnel bir değerlendirme yapabileceğimiz ortak bir temel yoktur. Bu saptama, "eşölçülemezlik savı" olarak bilinmektedir. Kuhn'un ifade ettiği gibi, "paragdimalar arasındaki yarış kanıtlamalarla çözülecek türden bir mücadele değildir."[93]

Yukarıda özetlenen bilim görüşündeki üç ana unsuru ele alırsak, yani (i) gözlemin kurama bağımlılığını, (ii) bilimsel değişim anlayışının bir gestalt-kayması içeren bir "paradigma kayması" olarak anlaşılmasını (iii) farklı kuramların eşölçülemezlik savını; bunlar hep birlikte, herhangi bir bilimsel ya da felsefi dünya görüşünün nesnelliği savına karşı çok güçlü bir meydan okuma oluşturmaktadır. Ve bizim çağdaş bilimsel kültürümüzün, daha önceki düşünce dizgelerindeki çalışmalara göre bir ilerlemeyi temsil ettiğini güvenle söyleyip söyleyemeyeceğimiz sorusu çıkıyor ortaya. Böylelikle, her ne kadar bilimin akışını tarihsel veya toplumbilimsel bir açıdan ana çizgileriyle belirlemek ve betimlemek olanaklı olsa da, herhangi bir dönemde bilimin, başka bir döneme göre "gerçeğe" daha yakın olduğunu söylemek için ortada bir sebep yokmuş gibi görünmeye başlıyor. Feyerabend'te ise bu düşünce son sınırına dek getirilmiştir: Modern Batı bilimi yalnızca "egemen bir ideoloji"dir; birçokları arasında varolan geleneklerden biridir. "İdeolojileri, içinde ilginç şeyler olduğu kadar adi yalanlar da içeren peri masalları kitabı olarak okumalıyız... Bilimsel "olgular" çok erken yaşlarda aynı bir yüzyıl önce dinsel "olguların" öğretildiği gibi öğretilmektedir." Bu yaklaşımların sonucu bilgibilimsel göreciliğin bir uç biçimidir (kimileri buna "anarşizm" de demektedir); buna göre yalnızca kuramların kendileri değil, bu kuramların değerlendirildikleri yöntembilimsel ölçütlerin kendileri de, her türlü nesnel sağlamlık savında bu-

93. a.g.y. 148.

lunmayı devre dışı bırakmaktadır (gerçi son yazdıklarıyla Kuhn da dahil olmak üzere birçok felsefeci, Feyerabend'in izlediği yoldan gitmek konusunda fazla istekli değildir).[94]

AKILCILIK ve GÖRECİLİK

Akılcılık açısından bu gelişmelerin işaret ettiği şeyler nelerdir? Önemli ve rahatsız edici bir noktanın zaten ortaya çıkmış olması gerekir. Eğer "nesnel gerçeklik" kavramı kuşkuluysa, eğer "doğruluğun" belirli bir dünya görüşü bağlamının dışında bir uygulanımı yoksa ve dünya görüşlerini karşılaştıracak tarafsız bir yol yoksa, büyük akılcı düşünürlerce kurulmuş felsefe anlayışı kaçınılmaz bir biçimde çökmek durumundadır. Platon'a göre felsefecinin görevi, insan varlığından bağımsız olarak varolan ebedi gerçeklik dünyasının, yani İdeaların örtüsünü kaldırmaktır, açığa çıkarmaktır. Descartes'a göre, insan zihninin "açık ve seçik" fikirleri oluşturma gücü vardır; bu fikirler ya da ideler nesnel olarak gerçek ve doğru olanı temsil ederler. Bu felsefe anlayışlarındaki temel düşünce, insan aklının gerçekliğin doğru yapısını açığa çıkarabilecek güvenilir bir araç olmasıdır (Descartes'ın ifadesiyle "güvenilir bir zihin Tanrı'nın bana bir armağanıdır").[95] Ancak, eğer eşölçülemezlik savı doğruysa, felsefeyi, "nesnel doğruluğu" açığa çıkaran bir girişim olarak ele alan anlayışı terk etmemiz gerekir.

İşte, Richard Rorty'nin en fazla beğeniyle karşılanan kitabı *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda (1980) ulaştığı sonuca göre yapmamız gereken şey budur. Rorty, başka filozofların yanısıra Platon ve Descartes tarafından ifade edilen ve "Evrenin yalın, açık ve seçik olarak bilinebilecek şeylerden yapıldığını, bunların özünün bilgisinin tüm söylemlerin eşölçülebilirliğine

---

94. Paul Feyerabend'ın 'How to defend society against science' makalesinde yapılan alıntılar, *Radical Philosophy* cilt. 2 (1975), Hacking (147) içinde yeniden basılmıştır. Feyerabend kendini, bir göreci olmaktan çok, bir 'gerçekçi' olarak betimlemeyi tercih eder (her ne kadar bir kuşkucu bir gerçekçi olsa da); ancak birçok yorumcu, Feyerabend'in düşüncesinin gerçekçiliğin makul bir yorumuna uygun olup olmadığından kuşku duymaktadır. Bkz. Papineau (150). Kuhn'un sonraki yazıları için bkz. (148).

95. *Conversation with Burman* (35) 5.

olanak verecek bir ana sözdağarı sağlayacağını"[96] öne süren felsefi anlayışı terk etmemiz gerektiğini düşünmektedir. Rorty, felsefenin "gerçekliğin doğru ve sonul yapısını resimleyecek" bir kural dili inşa edebileceği görüşünde yanlış bir taraf olduğu savındadır. Rorty, geleneksel "temellendirici bilgibilimin", belirli bir söyleme yapılan tüm katkıların eşölçülebilir olduğu -yani önermelerin çatışma halinde göründüğü her durumda sorunun nasıl çözüleceğini ya da akılcı bir anlaşmaya nasıl ulaşılacağını tayin edecek bir kurallar kümesi altına getirilebileceği varsayımına dayandığını öne sürmektedir.

Rorty bu varsayıma karşı çıkarak aynı zamanda filozofun "herkesin ortak zeminini bilen bir tür kültürel denetçi" olduğu görüşünü de reddediyor.[97] Geleneksel bilgibilimin yerine Rorty, felsefenin yorumlayıcı bir anlamaya (*hermeneutik*) yönelmesini önermektedir; yani felsefe, "tüm bilginin temellerini" ortaya koymaya çalışmak yerine, tüm kavrayışların belirli bir kavramsal çerçevenin içinde işlemesi gerektiğini anlamalıdır. Yorumlayıcı felsefeci kendini belirli bir dünya görüşüne kaptırarak yorumlar ve çözümlemeler yapabilir, ama bulunduğu konumun dışına çıkarak onlar üzerine "nesnel" yargılarda bulunamaz. "Nesnel" gibi onurlandırıcı sıfatların kullanılması, araştırmacılar arasındaki bir anlaşma için kullanılan akıllıca davranış ya da umuttan daha fazla bir anlam ifade etmemektedir; "başarılı bir araştırmada kullandığımız ölçütlerin, yalnızca bizim ölçütlerimiz değil, aynı zamanda doğru ölçüt, doğanın ölçütü ve bizi gerçeğe götürecek ölçüt olduğu" fikrinden vazgeçmemiz gerekir.[98]

GÖRECİLİĞİN SORUNLARI

Feyerabend'inkiler gibi, Rorty'nin eleştirileri de yalnızca "Akılcı" olarak nitelendirilen filozofları hedef almamaktadır doğal olarak. Eğer eşölçülemezlik savı doğruysa, bu durumda "olguları" kayda geçirebilecek tarafsız bir gözlem dili de yoktur ve

96. Rorty (151), s.357.
97. a.g.y. s.300 316, 327.
98. a.g.y. s.355, 299.

böylece deneyciliğin bilgiye yaklaşımı da aynı ölçüde saldırı altındadır; ne deneycilerin duyularla doğrulama anlayışı ölçütü ne de Popperci deneyci yanlışlanabilirlik ölçütü sonul nesnellikle ilgili herhangi bir sav öne sürebilecektir. Burada tehdit altında kalan yalnızca teknik anlamdaki akılcılık değildir (yani Spinoza ve Leibniz'in akılcı olması anlamında), ama tüm insan söylemleri için evrensel bir ölçüt olarak akılsallığa bağlanmayı da içeren daha geniş bir akılcılık tehdit altındadır.[99] Çünkü göreciler, bir inancı akılsal yapan şeyi belirleyecek ölçütlerin bağımsızca geçerli olmadığını öne sürmektedirler. Bir inancı desteklemek için "iyi bir sebep" sayılan şey, kültürden kültüre değişmektedir ve bu ölçütler arasından herhangi bir kümeyi tercih etmek için nesnel bir sebep yoktur.

Ancak bu yaklaşım göreciliğin de kendi haddini aştığını düşündürmektedir. Eğer anlam ve doğruluk gibi kavramlar yalnızca belirli bir kavramsal çerçeve içinde anlaşılabilirse, bu durumda bir göreci için geleneksel bilgibilimle ilgili yaptığı eleştirilerin herhangi bir biçimde doğrulandığını ya da sağlam olduklarını öne sürmek olanaksızdır. Böylece felsefi araştırmanın iki rakip anlayışı ile karşı karşıyayız: Felsefeyi "gerçekliğin yapısının resmedilmesi" olarak gören geleneksel yaklaşım; ve anlam ve doğruluğun belirli bir kavramsal çerçeveye göreli olduğunu öne süren göreci görüş. Bununla birlikte, göreci felsefeci, kendi göreci savıyla çelişeceğinden, geleneksel görüşün "nesnel olarak" hatalı olduğunu söyleyemez.[100] Üstelik, herhangi bir kuramı kabul etmek için nesnel olarak hiçbir akılsal sebep yoksa, bu sonuç göreciliğin kendisine de uygulanmaktadır.

Acaba bu, göreciliğin kendini çürüttüğü anlamına gelmekte midir? Böylelikle önde gelen bir Freudcu İngiliz felsefecisinin son derece etkileyici olan kendini tahrip etme savı geliyor akla: "İnsanın tüm yargıları, hatta aklın kendisi, bilinçdışının araçlarından başka bir şey değildir; ve zeki bir kişinin görünüşte sahip olduğu böyle keskin kanaatler, onun ruhu-

99. Bkz. Böl. 1, s. 11-15.

100. Bununla birlikte görecilik yanlısı felsefeci geleneksel programın başarı için kendi önerdiği ölçütler açısından tutarsız ve olanaksız olduğunu öne sürmeyi deneyebilir. Bkz. Hollis&Lukes (156).

nun bilinçdışı düzeylerinde saklı yatan kaçınılmaz etkilerin nedenlerinden başka bir şey değildir."[101] Bu sav açıkça kendini yıkmaktadır; çünkü, eğer tüm yargılar bilinçdışı güçler tarafından belirleniyorsa ve bu da onları bir noktada kuşkulu kılıyorsa, bu durum Freudcunun kendi yargılarına da uygulanmalıdır. Ve benzer şekilde, eğer tüm doğrular belirli bir dünya görüşüne göreceli ise ve nesnel "doğruluk" savında bulunamazsa, bu durumun görecinin öne sürdüğü "doğruluklara" da uygulanması gerekir. Nitekim bazı göreciler bu sonucu kabul etmeye hazır görünüyorlar; Rorty, nesnel akılsallığın bilimde bir yeri olduğunu "öne sürmenin" hiçbir yolu olmadığını kabul ediyor. "Eğer ortak bir zemin yoksa, tüm yapabileceğimiz, diğer tarafın bizim bakış açımızdan nasıl görüldüğünü göstermektir."[102] Bu manevra göreciliği açıkça yararsız bir görünümde olmaktan kurtarıyor; ama bu durum, göreciyi, kendi konumu için hiçbir geçerli sebep öne süremez durumda bırakarak -yani bir göreci olmayan kişiyi ikna edebilecek hiçbir sebep ortaya koyamayarak- sıkıntıya düşürüyor.[103]

Bu güçlüğe rağmen, görecinin akılcılığa yönelttiği ciddi bir tehdit var -felsefenin, belirli bir kültürün kavramsal malzemelerinin sınırları üzerine yükselerek, "mutlak" gerçekliğe ulaşma savının bir anlam taşıyıp taşımadığı tehdidi. Bu büyük arzu, saçma -belki de tutarlı olmayan- bir tutku değil midir?

Bir bakıma bu sorunla ilgili yeni bir şey yok ortada. Benzer bir güçlüğe, Descartes'ın gerçekliğin örtüsünü kaldırmakta bir araç olarak zihnin güvenilirliği konusundaki yaklaşımında da tanık olmuştuk. Benim zihnim güvenilirdir, diyor Descartes, çünkü onu Tanrı bana bahşetmiştir; yine de Tanrı'nın varlığının geçerli bir kanıtlamasını ortaya koymak için zihnin güvenilirliğini önceden varsaymak zorundayım.[104] Burada döngüden bir çıkış yolu gözükmüyor. Akıl, kesin olarak kendinin güvencesi olamaz; ve eğer kendinin güvencesi olamıyorsa da, ulaştığı sonuçların nesnelliğinin güvencesi olamaz.

---

101. Berg *Deep Analysis* (152) s. 190, Flew (153)'ten alıntılanmıştır.

102. Rorty (151), s. 364-5.

103. Kendini çürütme uslamlaması hakkında daha fazlası için bkz. Hesse (154), Hollis (156).

104. Bkz. Böl. 3, s. 52-53.

AKILCILIK İÇİN BEKLENTİLER

Akılcılar için bir çıkış yolu, yalnızca belirli bir dünya görüşüne göreli olarak doğru değil, her türlü söylemde önvarsayılan bazı evrensel akıl yürütme ilkeleri olduğunu öne sürmek olmalı. Böyle ilkelerden biri (ki göreciler bu konuda tartışmaya girmekten genelde kaçınırlar) çelişmezlik ilkesidir, yani belirli bir önermenin ve onun değilinin aynı anda doğru olamayacağını ortaya koyan önermedir (Bu "~(*P* & ~*P*)" teoremine karşılık gelen ilkedir; yani "hem *P*nin hem de ~P'nin olması olanaklı değildir). Uç noktadaki bazı göreciler mantıksal kuramın, tüm diğer kuramlar gibi belirli bir kültürün egemen ideolojisinin bir parçası olarak, onun içinde çalıştığını öne sürmektedir. Böylece Peter Winch, ünlü *Bir Toplumsal Bilim Tasarımı* adlı kitabında "mantık ölçütlerinin Tanrı'nın bir armağanı olmadığını, toplumsal yaşam biçimleri bağlamından çıktıkları ve ancak onun içinde anlaşılabileceğini"[105] öne sürmektedir. Ancak çelişmezlik ilkesi açıkça şu ya da bu kültürel veya bilimsel dizgenin sınırlarını aşmaktadır; daha çok neyin bir düşünce dizgesi olarak sayılabileceğini öncelikle tanımlamaktadır. Çelişmezlik ilkesinin gereğini ortadan kaldıran bir dizge, öne sürülecek her türlü sava izin verecektir; bu "almaşık bir dizge"nin olamayacağı, dahası hiçbir dizge olamayacağı anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla çelişmezlik ilkesi, en az bir "tarafsız" önerme için bir örnek sağlamaktadır; bu önerme bize, coğrafi ya da tarihsel özelliklerin ötesine geçebilen nesnel bir değerlendirme türü için kültürlerarası bir bakış açısı olanağı vermektedir. Üstelik pratik uygulamaları olan bir ilkedir. Eğer "~(*P* & ~*P*)" zorunlu olarak doğruysa, bu durumda tutarsız bir tümce, "(*P* & ~P)" biçiminde bir önerme zorunlu olarak yanlıştır. Ve bundan çıkan sonuç, bazı tutarsızlıklar içeren bilimsel ya da felsefi bir dizgenin, ne kadar geniş kabul görmüş olursa olsun, bazı yanlış öğeler içermesi gerektiğidir.

---

105. (155) s. 100.

Ayrıca tarafsız konumlarıyla görecilerin savlarını olanaksız kılan başka tür söylemler de (mantık yasaları dışında) olabilir. "Tüpün içindeki bu madde şimdi kırmızı bir renk alıyor" gibi bir tümce, doğruluğu herhangi bir kuramsal varsayımdan, ideolojik bakış açısı veya egemen paradigmadan etkilenmeyen türde bir tümcedir. Bu da, akılsallık ve nesnellik kavramlarını görecilerin saldırılarından korumakta kullanılabilecek strateji türünü akla getirmektedir. Mantığın evrensel sınırlamalarına dayanan ve olağan algısal deneyimlerimize dayalı kuramsal olmayan yalın inançlarımızla birleşmiş bir kültürlerarası nesnel doğruluklar çekirdeği ortaya koymak olanaklıdır. (Birçok göreci, "olağan algısal deneyim" ve "kuramsal olmayan yalın inançlar" kavramlarını eleştirecektir; ama burada akılcı için en umut veren yol "Bu, kırmızı bir renk alıyor" veya "Bu köpek sola doğru gidiyor" gibi örnek durumlar üzerine yoğunlaşmakmış gibi görünüyor).[106]

Aslında akılcılar, mantık artı alçak düzeydeki, algısal inaçlarımıza dayalı bir köprü başı tutmuş olsalar bile, şimdiye kadar ortaya konan kısıtlamaların, belirli bir kuramın kendinden önceki kurama göre "bir ilerleme" olduğunu veya "gerçeğe daha yakın" olduğunu belirleyecek kadar sağlam ve hassas olduklarının gösterilmesi sorunu -bu son derece güç sorun- önümüzde durmaktadır. Ancak bu hedef ne kadar güç olursa olsun, ulaşılma umudunun olmadığı bir hedef değildir. Çünkü bu hedef aynı zamanda bize sıkıntısız ve sıradan olguları hatırlatmaktadır -böyle bir hatırlatma göreciler tarafından sorunlu olarak mahkûm edilse bile. "Dışarıda" gerçekten nesnel bir dünya var; Güneş ve gezegenler adını verdiğimiz cisimler bizim onlarla ilgili düşünme ve inançlarımızdan tamamen bağımsız olarak gerçekten hareket etmeyi sürdürüyorlar ve biz öldükten sonra da bunu sürdürecekler; ve onlar hakkında, bundan 500 yıl önce bildiğimizden çok daha fazlasını bilmekteyiz.

106. Burada söz konusu olan karmaşık sorunlar için bkz. Hollis & Lukes (156), Newton-Smith (157).

Ve tüm bunlardan sonra filozofun ya da bilim adamının gerçekliği bir ölçüde yansıtacak ya da aktaracak bir dizge inşa etmesi fikrinde dehşet verici, akıl almaz olan nedir? Biz bu evrenin bir parçası değil miyiz? Öyleyse zihnimizin onu anlamaya uygun şekilde yapılanmış araçlar olduğu fikrinde garip olan nedir? Bir tür "mutlak" doğruluğa ulaşabileceğimiz anlayışı elbette yanlıştır; bizler sonlu varlıklarız ve gerçeklik, eğer sonsuz değilse, bizim sonlu zihnimizle kavrayabileceğimizden kesin olarak daha geniştir. Ancak gerçekliğin geniş ve karmaşık yapısını yansıtacak kusursuz bir ayna inşa edemesek bile, en azından onun yapısının bir kısmının farkına varabiliriz, her ne kadar zorunlu olarak karanlık ve görüntüyü bozan bir camdan bakarak olsa da. Descartes'ın kusursuz bir uygunluk olarak göz önüne aldığı "açık ve seçik fikirler" yaklaşımı çılgınca bir iyimserlik olabilir. Ancak bu, nesnel gerçeklik kavramını bir kenara bırakmak ya da görüşlerimizin giderek daha açık, daha kavrayıcı ve daha hassas kılacak mücadeleden vazgeçmek için bir sebep değildir.

KAYNAKÇA

BÖLÜM I

Bu bölümde sözü edilen bazı kavramların ("a priori", "deneyci" vb.) kısa ve özlü açıklamaları aşağıdaki kitapta bulunabilir:

(1) (Flew, *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan Book, 1979).

Daha ayrıntılı ve geniş başvuru kitabı olarak:

(2) Edwards, P. *Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).

(3) Nietzsche, F. *Die Götzen-Dâmmerung (The Twilight of the Gods), 1889,* Kaufman, W., *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954).

Nietzsche'nin Dionysus'u yüceltmesinin bir yorumu için bakınız:

(4) Kaufmann, W. *Nietzche, Philosopher, Psychologist, Antichirst* (Princeton: Princeton University Press, 1950), 4.

Russell'ın yorumları aşağıdaki kitaptan alıntılanmıştır.

(5) Russell, B. *The Autobiography of Bertrand Russell* (London London: Allen & Unvin, 1968), 22.

Bacon'un *"Cogitata et Visa"*sı aşağıdaki kitapta yer almıştır.

(6) Spedding, J. & Ellis, R. E. (eds.) *The Works of Francis Bacon* (London: Longmans, 1887), III.

F. Bacon'ın fikirlerinin kısa ve özlü açıklaması için:

(7) Quinton, A. *Bacon* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Wittgenstein'ın "birbirleriyle çakışan benzerlikler' tartışması:

(8) Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)* 1953. G. E. M. (New York: Macmillan, 1958) I, 60 ff.

(9) Philosophical Papers, McGuinness, B. (Dordrecht: Reidel, 1977).

BÖLÜM 2

Not: Platon ve Aristoteles'in yapıtlarına göndermeler, tüm basımlarda ortak olan sayfa kenarlarındaki harf ve sayılara göre yapılmıştır.

PLATON

Platon'un İngilizce'de birçok iyi çevirisi vardır:

(10) Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1960), the Theatetus.

(11) Lee, H. P. D. *Plato's Republic* (Harmondsworth: Penguin, 1955). *Devlet*'in bir diğer çevirisi F.M. Cornford. O.U.P (1941).

(12) Vlastos, G. Plato: *Protagoras* (New York: Bobbs Merrill, 1956).

(13) Sesonske, A. & Fleming, N. *Plato's Meno* (Belmont: Wadsworth, 1965).

(14) Taylor, A. E. Plato: *The Laws* (London: Dent, 1960).

(15) Tredennick, H. Plato, *The Last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin, rev. 1969). Euthyphro, Apology, Crito Phaedo.

Devlet'e çok iyi bir giriş için:

(16) Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: OUP, 1980).

Ayrıca bakınız:

(17) Cross, K. C. & Woozley, A. D. Plato's Republic (London: Macmillan, 1966).

Bu bölüm'de tartışılan hususlar için diğer yararlı çalışmalar:

(18) Crombie, I, M. *An Examination of Plato's Doctrines.* cilt. II: *Knowledge and Reality* (London: Routledge, 1963).

(19) Gosling, J. Plato K(London: Routledge, 1973).

(20) Bambrough, R. (ed.) *New Essays on Plato and Aristotle* (London: Routledge, 1965).

(21) Allen, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics* (London: Routledge, 1965).

ARİSTOTELES

Aristoteles'in yapıtlarının standart İngilizce basımları için:

(22) Smith, J. A. & Ross, W. D. (eds.) *The Works of Aristotle* (Oxford: OUP, 1910 rev. 1952).

Eski Yunanca'lanna daha yakın İngilizce çeviriler için:

(23) Ackrill, J. (ed.) *The Clarendon Aristotle* (Oxford: OUP, 1961-73).

Bu dizide şu kitaplar da vardır:

(23 a) Hamlyn, D. W. *Aristotle's De Anima* (Oxford: OUP, 1968).

(23 b) Barnes, J. *Aristotle's Posterior Analytics* (Oxford: OUP 1975).

Nikomokhosa Etik'in çevirisi aşağıdaki kitapta yer almaktadır:

(24) Thompson, J. A. K. *The Ethics of Aristotle* rev. edn.

Aristoteles'e genel bir giriş için mükemmel bir kaynak:

(25) Ackrill, J. *Aristotle the Philosopher* (Oxford: OUP, 1981).

Ayrıca bakınız:

(26) Allan, D.J. *The Philosophy of Aristotle* (Oxford: OUP, 1952).

Daha eski ama hâlâ çok yararlı bir diğer inceleme:

[27] Ross, D. *Aristotle* (London: Methuen, rev. 1949).
Aristoteles'in bilim felsefesi üzerine önemli makalelerin bir derlemesi.

[28] Barnes, J., Schofield, M. & Sorabji, R. *Articles on Aristotle*: Vol. I: *Science* (London: Duckworth, 1975). Diğer ciltler *Ethics Politics* (II), *Metaphysics* (III) *Psychology Aesthetics* (IV).

Aristoteles'in bilimsel bilgi kuramı için bkz.:

[29] Berti, E. *Aristotle on Science: The Posterior Anlytics* (Podvõa: Antenore, 1981).

Aristoteles'in Ahlâk kuramı için yakın zamanlarda yayımlanan çok iyi bir inceleme için bkz.:

[30] Rorty, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics* (Los Angeles: University of California Press, 1980).

BÖLÜM 3

DESCARTES

Descartes'ın yapıtlarının standart basımı için:

[31] Adam, C. & Tannery, P. *Oeuvres de Descartes* (Paris: Cerf, 1897-1913; repr. Paris: Vrin, 1957-76) (Known as 'AT').

Üç ciltlik bir diğer basım için:

[32] Alquie, F. (ed.) *Descartes, Oeuvres Philosophiques* (Paris: Garnier, 1967).

İki ciltlik standart İngilizce çeviri için (Bu çalışma tümüyle doyurucu değildir ve yeni bir çalışma yakında yayımlanacaktır.)

[33] Haldane, E. S. & Ross, G. T. R. *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge: CUP, 1911)

[34] *Descartes' Philosophical Letters*. Çev. Kenny. A (Oxford: OUP, 1970).

[35] *Descartes' Conversation with Burman* Çev. Cottingham, J. (Oxford: OUP, 1976).

Descartes felsefesine çok iyi bir genel giriş bkz.:

(36) Kenny, *A. Descartes, A Study of his Philosophy* (New York: Random House, 1968).

(37) Williams, B. *Descartes, The Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

Descartes'ın *Meditasyonlar*'da ortaya koyduğu metafiziğin iyi bir açıklaması için:

(38) Wilson, M. *Descartes* (London: Routledge, 1980).

Descartes'ın bilimsel araştırma anlayışı için titiz ve ciddi bir çalışma:

(39) Clarke, D. M. *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Descartes üzerine eleştirel deneme derlemeleri:

(40) Doney, V. *Descartes* (London: Macmillan, 1968).

(41) Butler, R. J. *Cartesian Studies* (Oxford: Blakckwell, 1972)

(42) Hooker, *Descartes, Critical and Interpretative Essays* (Baltiromer: Johns Hopkins, 1978).

SPİNOZA

Standart basım olarak:

(43) Gebhardt, *Spinoza, Opera* (Heildelberg: Carl Winters Universitâtsbuchhandlung, 1925) dört cilt.

(44) Elwes, R. H. M. *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (New York: Dover, 1955)

(45) Boyle, *A Spinoza's Ethics and De Intellectus Emendatione* (London:Dent 1910).

(46) Parkinson, *G. H. R. Spinoza* (Milton Keynes: Open University Press, 1983).

(47) Hampshire, S. *Spinoza* (Harmondsworth: Penguin, 1951).

(48) Kashap, S. P. *Studies in Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1972).

(49) Parkinson, G. H. R. R. *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford: OUP, 1954).

(50) Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza* (1934; repr. New York: Schoken, 1969).

Bilinç ve psikoloji ile ilişkisi için bkz.:

(51) Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge: CUP, 1980), bl. 13 ('What is it like to be a bat').

(52) Von Leyden, W. *Seventeenth-Century Metaphysics* (London: Duckworth, 1968).

LEIBNIZ

Standart basım olarak:

(53) Gerhardt, C. I. *Die Philosophische Schriften von C. W. Leibniz* (Berlin: Weidman, 1875-90).

(54) Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften* (Darmstadt&Berlin, 1923-).

(55) Parkinson, G.H.R. *Leibniz: Philosophical Writings* (London: 1973).

(56) Lucas, P. & Grint, *L. Leibniz, Discourse on Metaphysics* (Manchester: MUP, 1952).

(57) Schrecker P. & A. M. *Leibniz Monadology and Other Philosophical Essays* (New York: Bobbs Merrill, 1965).

(58) Huggard, E. M. *Leibniz Theodicy* (London: Routledge, 1952).

(59) Matson, H. T. (tr.) *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (Mancherster: MUP, 1967).

(60) Rescher, N. *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

(61) Van-Pearsen C. A. *Leibniz,* (London: Faber, 1969)

(62) Broad, C. D. *Leibniz, An Introduction* (Cambridge: CUP, 1975).

Leibnizci metafiziğin ileri bir tartışması için bkz.:

(63) Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz' Metaphysics* (Oxford: OUP, 1965).

Bertrand Russell'ın Leibniz üzerine görüşleri için:

(64) Russell, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: CUP, 1900; Allen&Unwin, 1937).

Eleştirel denemelerin iyi bir derlemesi için bkz.:

(65) Frankfurt H. G. *Leibniz* (New York: Doubleday, 1972).

Leibniz'in, özgür irade ve gerekircilik hakkındaki görüşleri için bkz.:

(66) Parkinson, G. H. R. *Leibniz on Human Freedom* (Wiesbaden: Steiner, 1970).

BÖLÜM 4

LOCKE

(67) Locke, John *Essay Concerning Human Understanding* (1690). Nidditch, P. M. (Oxford: Clarendon, 1975).

Locke hakkındaki eleştirel değerlendirmeler için bkz.:

(68) Mabbott, J. D. *John Locke* (London: Macmillan, 1973).

(69) Yolton, *J. W. John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Clarendon, 1968).

(70) Bennett, *J. Locke, Berkeley,* Hume (Oxford: OUP, 1971).

Leibniz'in Locke eleştirisi ilk kez ölümünden sonra 1785'dte aşağıdaki gibi yayımlanmıştı:

(71) Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur l'enlendemen humain* (55).

HUME

(72) Hume, David *A Treatise of Human Nature* (1739-40). (73) Hume, David *Enquiry concerning Human Understanding* 1748 (1975).

(73) Hume, David *Enquiry concerning Human Understanding* 1748

Hume hakkındaki eleştirel değerlendirmeler için bkz.:

(74) Macnabb, D. *David Hume* (Oxford: 1966).

(75) Flew, A. *Hume's Philosophy of Belief* (Londra: Routledge, 1961).

(76) Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume* (Londa, 1941). (70).

(77) Pears, D. F. *David Hume, A Symposium* (Londra: Macmillan, 1966).

(78) Chappell, V. C. *Hume* (Londra: Macmillan, 1968).

Humecu nedensellik görüşünün bir savunusu için bkz.:

(79) Mackie, J. *The Cement of the Universe* (Oxford: OUP, 1980).

(80) Harré, R. & Madden, E. H. *Causal Powers* (Oxford: Blackwell, 1975).

KANT

Kant'ın yapıtlarının standart basımı:

(81) *Kant's gesammelte Schriften* (Berlin: Reimer de Grupter, 1902-).

Kritik der Reinen Vernunft'un (1781; ikinci basım 1787) standart İngilizce çevirisi:

(82) Kemp Smith, N., *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Londra: Macmillan, 1929). A ile verilen sayfa kenarı başvuruları birinci basıma, B'ler 1787'deki ikinci basıma göndermektedir.)

Kant'ın *Prolegomena*'sının çevirisi:

(83) Lucas, P. G. *Kant's Prolegomena to Every Future Metaphysics* (Manchester: MUP, 1953).

Kant'ın uslamlamalarının iyi bir özeti için bkz.:

(84) Scruton, R. *Kant* (Oxford: OUP, 1982).

Daha ayrıntılı çözümleme ve eleştiriler aşağıdaki kitaplarda bulunabilir:

(85) Walker, R. C. S. *Kant* (Londra: Routledge, 1978)

(86) Bennet, J. F. *Kant's Analytic* (Cambridge: CUP, 1966).

BÖLÜM 5

HEGEL

Standart basım için:

(87) Sämtliche Werke Lasson, *G. & Hoffmeister, J.* (Leipzig: Meiner, 1928)

(88) *Sämtliche Werke Glockner, H.* (Stuttgart: Jubiläumausgabe 1972).

Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'inin İngilizce çevirisi:

(89) Miller, A. V. *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: OUP, 1977).

Encyclopädie'nin çeşitli bölümlerinin İngilizce çevirisi:

(90) Wallace, W. *The Logic of Hegel* (Oxford: OUP, 1892).

(91) Miller, A. V. *Hegel's Philosophy of Nature* (Oxford: OUP, 1970),

(92) Wallace, W. *Hegel's Philosophy of Mind* (Oxford: OUP, 1894).

The Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse ve *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aşağıdaki kitapta basılmıştır:

(93) Knox, T. M. *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: OUP, 1952).

Hegel düşüncesinin iyi bir açıklaması için bkz.:

(94) Norman, R. *Hegel's Phenomenology* (Londra: Sussex University Press, 1976).

(96) Macıntyre, A. *Hegel: A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1972).

(97) Wintle, J. *Makers of Ninete enth Century Culture* (Londra: Routledge, 1982).

(98) Wintle, J. *Makers of Modern Culture* (Londra: Routledge, 1981).

RUSSELL ve WITTGENSTEIN

(99) Russell, B *The Problems of Philosophy* (1912; Oxford: DOUP, 1967).

(100) Russell, B. *Mysticism and Logic* (Londra: Longmans, 1917)

(101) Russell, B. *My Philosophical Development* (Londra: Allen & Unwin, 1959).

(102) Pears, D. F. *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy* (Londra: Fontana, 1967).

(103) Sainsbury, R. M. *Russell* (Londra: Routledge, 1979).

Wittgenstein'ın *Tractatus'u* 1921'de aşağıdaki basımla yayımlanmıştır:

(104) Wittgenstein, *L. Tractatus Logico-Philosophicus Pears, D. F. & Mc.Guinness, B. F.* (Londra: Routledge, 1961). (Tractatus'un her önermesi Wittgenstein tarafından numaralandırılmıştır.)

(105) F.M. & Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (Londra: Routledge, 1961).

Wittgenstein'a genel bir giriş için bkz.:

(106) Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth: Penguin, 1975)b

MANTIKÇI OLGUCULUK

(107) Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1936; 1946).

(108) Ayer, A. J. *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1959).

(109) Hanfling, O. *Essential Readings in Logical Positivism* (Oxford: Blackwell, 1981).

QUINE ve KRIPKE:

Quine'ın *"Two dogmas of empiricism"* (1951) aşağıdaki kitapta yer oluşturur:

(110) Quine, W. V. O. *From a Logical Point Of View* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1951; New York Har-

per&Row, 1963).

(111) Quine, W. V. O. *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960).

(112) Quine, W. V. O. *The Ways of Paradox* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1976).

(113) Davidson, D. & Hintika, J. *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. O. Quine* (Dordrecht: Reidel, 1969).

Kripke'nin ünlü konferansları aşağıdaki kitapta yayımlanmıştır:

(114) Kripke, S. *Naming and Necessity* (1972; Oxford: Blackwell, 1980).

Kripke'nin anlam kuramı hakkındaki tartışmalar için bkz.:

(115) Platts, M. *Ways of Meaning* (Londra: Routledge, 1979)

(116) Schwartz, S. P. *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Cornell 1976).

(117) Putnam, H. *Mind, Language and Reality* (Cambridge: CUP, 1975).

CHOMSKY

(118) Chomsky, N. *Language and Mind* (New York: Harcourt, Brace & World, 1968).

(119) Chomsky, N. '*Knowledge of Language*' Times Lit. Sup. 15 Mayıs 1959.

(120) Chomsky, N. '*Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*', *Stictch, S. P. Innate Ideas* (Berkeley: 1975).

(121) Skinner, B. F. *Verbal Behaviour* (New York: Appleton, 1957).

(122) Hook, *Language and Philosophy* (New York: NYUP, 1969). 'Linguistics

(123) Hacking, *Why Does Language Malter top Philosophy?* (Cambridge: CUP, 1975),

(124) Lyons, *Chomsky* (Londra: Collins/Fontana, 1970).

On sekizinci yüzyılın ardalanı için bkz.:

(125) Clarke, Samuel *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706)

(126) Raphael, D. D. *British Moralists* (Oxford: Clarendon, 1969).

(127) Hume, David *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) (Oxford: OUP,1974).

(128) Kant, Immanuel *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Laton The Moral Law* (Londa: 1948).(85)

Coşkusal kuramla ilgili olarak bkz.:

(129) Stevenson, C. *Ethics and Language* (New Haven: Yale Univ, Press, 1944)

(130) Urmson, J. *The Emotive Theory of Ethics* (Londra: Hutchinson, 1968).

R. M. Hare'nin evrenselleştirmeyle ilgili görüşleri için bkz.:

(131) Hare, R. M. *Freedom and Reason* (Oxford: OUP, 1962).

(132) Hare, R. M. *Moral Thinking* (Oxford: OUP, 1981).

Öznelci konumun iyi bir sunuşu için bkz.:

(133) Mackie, J. L. *Ethics* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

Karşı görüş için bkz.:

(134) Bambrough, R. *Moral Scepticism and Moral Knowledge* (Londra Routledge, 1979).

(135) Moore, G. E. *Principia Ethica* (Cambridge: CUP, 1903).

(136) Hudson, W. *The Is/Ought Question* (Londra: Macmillan, 1979).

"Yeni doğalcı" konu aşağıdaki kitapta geliştirilmiştir:

(137) Midgley, M. *Beast and Man* (Sussex: Harvester, 1978)

Eleştirisi için bkz.:

(138) Cottingham, J. *'Neonaturalism and its pitfalls' Philosophy* (1983).

Sartre'ın görüşleri aşağıdaki kitapta yer almaktadır:

(139) Sartre, J-P. L'Etre et le Néant (1943). Çev. Barnes, H. (Londra: Methuen, 1957).

Sartre'ın felsefesi ile ilgili olarak bkz.:

(140) Murdoch, I. *Sartre* (Londra: Bowes, 1953).

(141) Warnock, M. *The Philosophy of Sartre* (Londra: Hutchinson, 1965)

(142) Manser A. *Sartre* (Londra: Athlone, 1966).

AKILCILIK ve BİLİMSEL YÖNTEM

(143) Popper, K. *Logik der Forschung* (1934) *The Logic of Scientific Discovery* (Londra: Hutchinson, 1959; 1968).

(144) Popper, K. *Autobiography of Karl Popper* (Illinois: Open Court, 1974); gözden geçirilmiş baskının başlığı *The Unended Quest* (Londra: Fontana, 1976).

(145) Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University 1962; 1970)

Bilim felsefesindeki yakın zamandaki "devrim" için iki önemli kaynak olarak bkz.:

(146) Feyerabend, P. 'Explanation, Reduction and Empiricism' Minnesota Studies in the Philosophy of Science (Minneapolis: 1962).

Yararlı bir girişi de içeren daha sonraki kaynaklar aşağıdaki kitapta toplanmıştır:

(147) Hacking, I. (ed) *Scientific Revolutions* (Oxford: OUP, 1981).

Kuhn'un sonraki yazıları aşağıdaki kitapta yer almaktadır:

(148) Kuhn, T. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago: Chicago UP, 1977).

Diğer önemli yazılar için bkz.:

(149) Lakatos, I. & Musgrave, A. *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: CUP, 1970).

Ayrıca bkz.:

(150) Papineau, D. *'Thinking up reality'*, Times Lit. Sup., 29 Ekim 1982.

Felsefeye 'hermeneutic' yaklaşım için bkz.:

(151) Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980)

Kendini çürüten uslamlama aşağıdaki kitaptan alınmıştır:

(152) Berg, C. *Deep Analysis* (Londra: Allen & Unwin, 1946)

Bu uslamlama aşağıdaki kitapta tartışılmıştır:

(153) Flew, A. *'A Strong Programme for the Sociology of Belief'*, Inquiry, 25.

(154) Hesse, M. *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Brighton: Harvester, 1980).

Mantığın 'toplumsal temeli' aşağıdaki kitapta tartışılmıştır:

(155) Winch, P. *The Idea of a Social Science* (Londra: Routledge, 1958).

Göreceliğin savlarıyla ilgili daha sonraki tartışmalar için bkz.:

(156) Hollis, M. & Lukes, S. *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 1982)

(157) Newton-Smith, W. H. *The Rationality of Science* (Londra: Routledge, 1981).

Akılcılık

Felsefe tarihi açısından Akılcılık, 17. yüzyılın büyük Akılcı filozoflarının, Descartes, Spinoza ve Leibniz'in ortak felsefi eğilimlerine verilen addır. Aklın deneyden bağımsız, a priori, zorunlu bilgiler ortaya koyabileceği savını temellendiren felsefi görüştür.

Bilginin temellendirilebilir, doğrulanabilir, sınanabilir bilginin diğer bilme türlerinden, inançtan, imandan ayrılarak kendi başına bir şey olmasında, dayanağın Akıl olması da bu gelenekle başlatılabilir. Gerçi teknik anlamda Akılcılığın Akla verdiği yeri diğer felsefi yaklaşımlar, örneğin deneycilik ve olguculuk paylaşmasa da bunların ortak Akılsallık paydasında, "bilgi içinde" dünyanın açıklanmasındaki Akılsallık ölçütlerinde birleştikleri öne sürülebilir.

Son dönemde ise Akılsallığın ve onun dayanağı Aklın evrensel bir başvuru yeri olamayacağı, evrensel ölçütlerin söz konusu olmadığı ya da bunların Akılla temellendirilemeyeceği, hatta Peter Winch'in ifadesiyle mantıksal ölçütlerin bile toplumsal yaşam biçimleri bağlamından çıktıkları ve ancak onun içinde anlaşılabileceği, yani "Akla Veda"nın zamanının geldiği savlanan ve göreceliğin egemen olduğu bir dönem yaşanıyor.

İşte John Cottingham'ın kitabı, bu "veda" edildiği söylenen Aklı kendine dayanak alan Akılcılığın Eski Yunan'dan günümüze kadar, yalın ve açık bir dille tarihsel sunuşunu yapıyor.

DORUK

ISBN 975-6557-80-X