Metafiziğe Giriş

Derleme ve Tercüme
Ahmet Cevizci

Paradigma

Ahmet Cevizci
(derleyen ve çeviren)

Metafiziğe Giriş

Metafiziğe Giriş
Ahmet Cevizci

24. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 16. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Eylül 2001

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Ahmet Cevizci
(Derleyen ve Çeviren)

Metafiziğe Giriş

Paradigma
İstanbul, Eylül 2001

İçindekiler

Derleyenin Önsözü / XI

1. Bölüm: Metafizik Nedir?
(Henry Walsh - Bruce Wilshire) / 1

I. Metafiziğin Doğası ve Kapsamı / 1
Terimin Kökeni / 1
Metafizik Tanımları / 4
Varolana İlişkin Bir Araştırma / 4
Nihaî Gerçekliğin Bilimi / 7
Bir Bütün Olarak Dünyanın Bilimi / 11
İlk İlkelerin Bilimi / 14
Metafizik ve Felsefenin Diğer Dalları) 18
Metafizik ve Analiz / 19

II. Metafiziğin Problemleri / 23
Formların ve Tikellerin Varoluşu / 24
Formlar / 24
Kategoriler ve Tümeller / 27
Temel Tikeller / 30
Tanrı'nın Varoluşu / 33
Ruh, Zihin ve Beden / 37
Ruh-Beden İlişkisi / 37
Zihin-Beden İlişkisi / 39
Doğa ve Dış Dünya / 45
Maddî Şeylerin Gerçekliği / 45
Doğanın Düzenleyici İlkeleri / 48
Mekân ve Zaman / 51
Tin Kavramı / 55

III. Metafizikte Teori Tipleri / 59
Platonculuk / 59
Aristotelesçilik / 61
Thomizm / 63
Kartezyanizm / 66
İdealizm / 68
Materyalizm / 70
IV. Metafizikte Argüman ve Yöntem / 72
Bir Bilim Olarak Metafizik / 73
A Priori Bir Bilimin Doğası / 73
A Priori Bir Bilim Olarak Metafizik / 74
Empirik Bir Bilim Olarak Metafizik / 77
İlk Metafizik Vukuflar / 80
Kökenler / 80
Geçerlilik Testleri / 81
Kişisel ya da Sosyal Faktörlerin Rolü / 84
Metafiziksel Argümanlar / 85
Metafiziksel Önermelerin Karakteri / 85
Metafiziksel Argümanların Formu / 87
V. Metafiziğe Yönelik Eleştiriler / 90
Duyusala Aşkının Bilgisi Olarak Metafizik / 90
Özgül Eleştiriler / 93
Hume / 93
Kant / 95
Mantıkçı Pozitivistler / 98
Moore ve Wittgenstein / 101
Dindar Düşünürler / 104
VI. Çağdaş Metafizikteki Eğilimler / 105
ABD'deki Yönelimler / 106
John Dewey / 106
William James / 107
Kıta Avrupası Felsefesindeki Yönelimler / 110
Husserl ve Fenomenoloji /110
Egzistansiyalistler / 111
Whitehead'in Düşüncesi / 114

II. Bölüm: Metafiziğin Kısa Tarihi
(Richard H. Popkin) / 121
Kalıcılık ve Değişme Problemi / 124
Herakleitos'un Teorisi / 125
Parmenides'in Teorisi / 126
Zenon'un Paradoksları / 128
Plüralist Çözümler / 131
Platon'un Metafizik Teorisi / 132
Yeni-Platonculuk / 138
Aristoteles'in Metafizik Teorisi / 141
Eudoxos'la Aristoteles'in Zenon'a Cevabı / 150
Epiküros'un Metafizik Sistemi / 152
Modern Metafiziksel Sistemler / 160
Descartes'ın Metafizik Teorisi / 162
Hobbes'un Metafizik Teorisi / 168
Materyalist Bir Zihin Teorisinin Eleştirisi / 173
Spinoza'nın Metafiziği / 176
Malebranche'ın Metafizik Teorisi / 185
Leibniz'in Metafizik Teorisi / 192
Locke'un Metafizik Teorisi / 202
Berkeley'in Metafizik Teorisi / 205
İdealizm / 208
Solipsizm / 208
Fichte'nin Öznel İdealizmi / 210
Hegelci Metafizik / 212
Diyalektik Materyalizm / 217
Diğer Metafizik Teoriler / 219
Metafizik Eleştirisi / 225
Hume / 226
Kant / 234
Sonuç / 242
Bibliyografya / 243

3. Bölüm: Seçilmiş Metinler

Platon: Gerçeklik Geneldir / 247
Aristoteles: Metafizik Nedir? / 253
Dört Neden Teorisi / 256
Lucretius Carus: Varlığın İlkeleri / 260
Plotinos: Gerçekten Varolan Birdir / 264
Aquinaslı Thomas: Beş Yol / 267
Ockhamlı William: Tümeller Yalnızca Seslerdir / 270
Descartes: Hem Zihin Hem De Madde Vardır / 275
Spinoza: Gerçekten Varolan Tanrı'dır / 281
Leibniz: Gerçekten Varolan Ruhtur / 289
Locke: Kaç Tür Töz Vardır? / 293
Berkeley: Madde Diye Bir Şey Yoktur / 297
Hume: Nedensellik Bir Alışkanlıktır / 307
Kant: Bilim Olarak Metafizik Nasıl Mümkündür? / 313
Ahlâk Metafiziği / 319
Marx: Gerçekten Varolan Maddedir / 322
Heidegger: Metafiziğin Aşılması / 326

Derleyenin Önsözü

Elinizdeki kitap, Paradigma yayınlarının oluşturmaya çalıştığı, felsefenin farklı disiplinlerine giriş niteliği taşıyan eserlerden oluşacak bir dizinin, genel plânı bundan sonrakilerde de korunacak ilk kitabı olarak tasarlanmıştır. Dizinin ilk kitabı olarak *Metafiziğe Giriş*'in seçilmesi, başka herhangi bir şeyden ziyade, metafiziğin felsefenin en temel, fakat böyle olmasına rağmen, genel olarak üzerinde en az mutabakatın bulunduğu, pek az anlaşılmış, en karanlık disiplini olmasıdır.

Eserin genel plânına gelince... William Henry Walsh ve Bruce Withington Wilshire tarafından kaleme alınmış olan "Metafizik Nedir?" adlı bölüm, metafiziğin mahiyetini, nasıl anlaşılacağını, konu alanlarını ve problemlerini, çeşitli entelektüel disiplinlerle olan ilişkilerini ve nihayet yöntemlerini analitik bir tarzda ele alan sistematik bir araştırmadan oluşuyor. Richard H. Popkin tarafından yazılmış "Metafiziğin Kısa Tarihi" adlı incelemeden meydana gelen ikinci bölüm ise, metafiziği tarihsel olarak ele alıyor. 2500 yıllık metafizik düşünce tarihinin kilometre taşlarında duran büyük filozofların görüşlerini tartışan bu bölüm de, tıpkı birincisinde olduğu gibi, tarafımdan tercüme edildi.

Üçüncü bölümde ise, metafizik tarihinin büyük filozoflarının temel eserlerinden alıntılara, ün kazanmış pasajlara yer verdim. Bu metinlerden ikisi, bu kitapla birlikte Türkçede ilk kez olarak yayınlanmış olacak. Bazılarını daha önce yayınlanmış Türkçe

eserlerden alıp, metne hiç dokunmadan yayınladım. Bazılarını ise, varolan çevirilerden de yararlanarak, yeni baştan tercüme ettim.

Çalışmamın felsefe okuyucularına yararlı olması umut ve dileğiyle....

Ahmet Cevizci
Bursa/ Ağustos 2001

1

Metafizik Nedir?*

Metafizik, amacı şeylerin gerçek doğasını –var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini– belirlemek olan felsefî araştırmadır. Bu araştırma her ne kadar genellikle, oldukça derin ve en yüksek ölçüde teorik olan bir çalışmaya işaret eden bir şey olarak anlaşılıp birçok eleştirinin boy hedefi yapılmış olsa da, metafizikçiler tarafından, o bir bütün olarak gerçeklikle ilgili olduğu için, araştırmaların en temeli ve en geniş kapsamlısı olarak takdim edilir.

I. Metafiziğin Doğası ve Kapsamı

Terimin Kökeni

Metafizik terimi, etimolojik açıdan pek aydınlatıcı bir terim değildir. O, "fizikten sonra gelen" anlamını taşır; buna göre, metafizik Aristoteles'in ilk öğrencileri tarafından, Aristoteles'in,

* William Henry Walsh ve Bruce Withington Wilshire tarafından kaleme alınmıştır.

onun kendisinin ilk felsefe adını verdiği konu üzerine olan denemesinin içeriğine atıfta bulunmak üzere kullanılan deyimdi ve Aristoteles'in ilk editörlerinden biri olan Rodoslu Andronikosça bu denemenin başlığı olarak kullanıldı. Aristoteles teorik düşünen filozof için, öncelikle doğal veya duyusal dünyada varolanların doğasını ve özelliklerini araştırmak ve ikinci olarak da, "Varlığın varlık olmak bakımından" karakteristiklerini serimleyip, "hareketten bağışık olan tözün" veya şeylerin en gerçeği olan şeyin ya da doğal dünyadaki herşeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akledilir gerçekliğin özünü incelemek gibi iki görevi birbirinden ayırmıştı. Bunlardan birincisi "ikinci felsefe"yi meydana getirdi ve öncelikle Aristoteles'in, günümüzde *Fizik* olarak bilinen denemesinde gerçekleştirildi; Aristoteles'in (Tanrı onun sisteminde hareket etmeyen hareket ettirici olduğu için) aynı zamanda "teoloji" diye gönderme yaptığı ikincisi, aşağı yukarı onun *Metafizik*'inin konusunu oluşturur. Aristoteles'in modern okuyucuları hem *Fizik* ve hem de *Metafizik*'i felsefî denemeler olarak görme eğilimindedirler; empirik bir araştırma ile kavramsal bir inceleme arasındaki, bu eserlerin başlıklarının telkin ettiği türden bir ayırımın gerçekte pek bir temeli yoktur. Aristoteles gerek doğa felsefesinde ve gerekse metafiziksel felsefede, olgusal malzemeye hiçbir zaman kayıtsız kalmadı, bununla birlikte, o her ikisinde de empirik sınamaya elverişli teoriler oluşturmakla pek ilgilenmedi. Yine de, iki eseri birbirinden ayırmak gerekseydi eğer, *Fizik*'in tam tamına, duyuların nesneleri olan, Aristoteles'in kendisinin "duyusal tözler" adını verdiği, şeyleri konu aldığı için, açıktır ki, daha empirik bir eser diye tanımlanması gerekecekti; *Metafizik*'in konusunu meydana getiren, "ezelî-ebedî ve hareketten bağımsız olup, ayrı bir biçimde varolan" varlık, her hâlükarda çok daha uzaktır. Özgün başlıklarda işaret edilen bağın gerçek bir bağlantı olduğu da aşikârdır: *Fizik*'te gerçekleştirilen doğayla ilgili araştırmalar doğallıkla, Varlık olmak bakımından Varlığa ilişkin olarak *Metafizik*'te yer alan araştırmalara götürür ve gerçekten de, tek bir felsefî disiplin meydana getirecek şekilde, sonuncuyla birlikte gider.

Aristoteles'in bölümlemelerinin ardalanı, onun kendisiyle birçok konuda uyuşmazlığa düştüğü, ama temel fikirleriyle düşüncesinin önemli bir kısmının içinde geliştirilmiş olduğu genel kavramsal çerçeveyi sağlayan Platon'un düşüncesinde bulunmak durumundadır. Metafiziğin babası olarak bilinen kadîm Yunan düşünürü Parmenides'i takip eden Platon, sanı ya da inancı bilgiden ayırma ve bunlardan her birine ayrı nesneler izafe etme gayreti içinde olmuştu. Platon için sanı, şeyleri bir düşte veya sadece gölgeleri aracılığıyla görmeye benzer olan, açıklıktan yoksun ve değişken bir bilgi tarzıydı; onun nesneleri de, buna bağlı olarak, durağan değildi. Bilgi ise, bunun tam tersine, tümüyle açıktı; yanlış karşısında kendi teminatını yine kendisinde taşımaktaydı ve onun kendisine konu aldığı nesneler, ezelî-ebedî olarak her ne ise olup, dolayısıyla değişmeden ve olmadıkları bir şey gibi görünme aldatıcı gücünden bağışıktılar. Platon sanının nesnelerine fenomenler veya görünüşler adını verdi; bilginin nesnelerinden ise, numenler (aklın objeleri) veya oldukça yalın bir biçimde, gerçeklikler diye söz etti. Onun felsefî mesajının ana fikrinin önemli bir kısmı, insanların dikkatlerini bu karşıtlıklara çekme ve onları salt fenomenlere dönük bir ilgiden uzaklaştırıp esas gerçekliğe ilişkin bir araştırmaya yönelme zorunluluğuyla etkileme amacı gütmekteydi. Platon'un filozofunun eğitimi tam olarak bu geçişi hayata geçirmekten oluşuyordu: Ondan dolayımsız görünüşlerde ortaya çıkan çelişkilerin farkına varması ve dikkatini bu görünüşlerin gerisinde bulunan temel gerçeklikler, Platon'un kendisinin Formlar ya da İdealar adını verdiği gerçeklikler üzerinde yoğunlaştırması istenmekteydi. Platon için felsefe, şu hâlde, sıradan insanların –hatta zamanın Sofistleri gibi, aydınlanmış olma iddiasıyla ortaya çıkanların dahi– gözden tümüyle kaçırdıkları bir daha yüksek gerçeklikler kümesinin varoluşunu ve olağanüstü büyük önemini tanımaya bir davetti. Bu türden gerçekliklerin varoldukları veya en azından onların varolduklarını düşünmek için ciddî bir vesile bulunduğu, daha sonraları, metafizik olarak bilinen disiplinde temel bir akide hâline geldi. Öte yandan, metafiziğin bizatihi kendisinin imkânıyla ilgili olarak

yakın zamanlarda ortaya çıkan tartışma, bu akidenin kabul edilebilirliği ve, reddedildiği takdirde, metafizikçinin kendisine dayanabileceği alternatif bir temelin bulunup bulunamayacağı ile ilgili bir ihtilafa dönüşmüştür.

Metafizik Tanımları

Bununla birlikte, böyle bir soru üzerinde düşünmeye geçmezden önce, metafizikle fiilen uğraşanların teşebbüslerini, onların kendi amaçlarıyla kesin ve empirik bilim icracılarının problemleri arasına belirgin bir çizgi çekerken karşılaştıkları problemlere tek tek her durumda dikkat çekerek, tanımlama biçimlerinden bazılarını inceleme zorunluluğu bulunmaktadır. Burada kısaca dört görüşü ele alacağız: Bu görüşler metafiziği, (1) varolana veya gerçekten varolana ilişkin bir araştırma; (2) görünüşün tersine, gerçekliğin bilimi; (3) bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir inceleme; (4) bir ilk ilkeler teorisi diye takdim eder. Farklı başlıklar altında söylenenler üzerinde düşünme, bu dört görüşün birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığını ve metafizik konusunda yazan bireysel düşünürlerin, kendilerinden metafiziğin ne olduğunu söylemeleri istendiği zaman, –örneğin, İngiliz idealist filozofu F. H. Bradley'in *Appearence and Reality* [Görünüş ve Gerçeklik] (1933) adlı eserinin açılış sayfalarında yaptığı gibi– bazen bu tamınlardan birkaçına birden başvurduklarını hemen gösterecektir.

Varolana İlişkin Bir Araştırma

Metafizikle ilgili ortak bir idialar kümesi, onun varolana ilişkin bir araştırma olduğunu dile getirir; metafiziğin görevi, genel gö-

rüşü bu konuda eleştirel incelemeye tâbi tutmak, ve bunu yaparken de neyin tam anlamıyla gerçek olduğunu belirlemektir.

Genel görüşün işte bu bağlamda kendi fikrini öne sürmeye sevkedilebildiği takdirde, neyin varolduğu konusunda kesinlikle güvenilmez bir kılavuz olduğu belli bir güvenle öne sürülebilir. Acaba düşlerin nesneleri, sandalye ve ağaçların olduğu türden elle tutulabilir gerçeklikler midir? Sayılar gerçek midirler, yoksa onların sadece soyutlamalar olarak mı betimlenmeleri gerekir? Bir adamın boyu, acaba o adamın kendisinin bir gerçeklik olduğu anlamda bir gerçeklik midir, yoksa, tözsel varlıktan ziyade, yalnızca daha somut olan bir şeyin bir görünüşü veya başka bir şeye yüklenmiş olma dışında varolamayan salt bir nitelik midir? Ortalama insanın kafasını bu türden sorularla karıştırmak ve onun bu sorulara verdiği cevapların kötü düşünülüp hazırlanmış cevaplar olduklarını göstermek çok kolaydır. Bununla birlikte, metafizik için de, kendine ait daha tatmin edici cevaplarla ortaya çıkmak aynı ölçüde zordur. Birçok metafizikçi bu bağlamda, töz, nitelik ve ilişki gibi birbirleriyle yakından ilintili olan kavramlara dayanmıştır; onlar, her tözün her ne kadar niteliklere sahip olup, başka tözlerle ilişki içinde olsa da, yalnızca tözsel olanın gerçekten varolduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre, şu ağaç uzun olup yapraklarını döker ve bu çitin 50 metre kuzeyindedir. Fakat bu gibi örnekler dikkatle incelenir incelenmez, ortaya birtakım güçlükler çıkar. Bir an için bireysel –somut bir varolan diye adlandırılabilen– bir ağacın töz ismine hak kazandığını varsayın; o, tam olarak nitelikleri olan ve birtakım ilişkiler içinde bulunan bir şey türüdür. Hiçbir nitelik, bu anlamda tözler varolmadıkça, gerçek olamaz: Ağaç olmadıkça, ağacın nitelikleri de varolmayacaktır. Şimdi sorulması gereken soru, tüm niteliklerinden yoksun olup, hiçbir ilişki içinde bulunmaması durumunda ağaca ne olacağıdır. Bu türden bir metafizikte, töz kavramı, bir şekilde sahip olabildiği niteliklerden ayrı olarak, kendi başına varolan bir şeyin kavramıdır; bu töz anlayışında ortaya çıkan güçlük, onun nasıl uygulanacağını bilme güçlüğüdür. Töz kavramını örneklemek üzere seçilen somut bir şeyin

belirli bir tasvire tekabül ettiği anlaşılır; bu, gerçekte, tözden özniteliklerinden ayrı olarak söz edilemeyeceği anlamına gelir. Böylelikle de, tözlerin nitelik ve ilişkilerinden daha fazla birinci dereceden varlıklar olmadıkları ortaya çıkar; birincisi olmadan ikinciler olamaz, fakat aynı şekilde ikinciler de, birincisi olmadan varolamaz.

Tözle ilgili olarak, –örneğin, bir çitin bir töz mü, yoksa sadece belli bir tarzda şekillenmiş olan tahta ve metal mi olduğu türünden– şimdi tetkik edilemeyecek başka güçlükler de vardır. Metafiziğin görevlerini bu çizgiler üzerinde tanımlamada içerilen güçlükleri göstermek için, şimdiye kadar yeterince şey söylendi. Töz kavramını tanımlamanın, herşeye karşın başka bir yolu daha vardır: Onu yüklemlerin nihaî nesnesi olarak değil de, değişme boyunca varlığını sürdüren şey diye tanımlamak. "Nihaî olarak gerçek olan nedir?" sorusu, şu hâlde, evrenin kendisinden meydana geldiği nihaî madde ile ilgili bir sorudur. Bu ikinci töz anlayışı, selefinden daha açık ve daha kolaylıkla uygulanabilir olmakla birlikte, metafizikçinin bakış açısından, onunla ilgili güçlük de, bu töz konsepsiyonun metafizikçiyi bilim adamıyla doğrudan bir rekabet içine sokmasıdır. İlk Yunan filozofu Thales, neyin nihaî olarak gerçek olduğunu araştırdığı, ve herşeyin su olduğunu bildiren şaşırtıcı haberlerle ortaya çıktığı zaman, o felsefî bir hipotezden ziyade bilimsel bir hipotez öne sürmekte olan biri olarak değerlendirilebilirdi. Bir Alman rasyonalist filozofu ve matematikçisi olan Gottfried Wilhelm Leibniz gibi daha sonraki yazarlar her ne kadar bilimsel iddiaların bu alandaki gücünün tam olarak farkında olup, onları herşeye rağmen metafiziksel bakımdan kabul edilemez oldukları gerekçesiyle reddetseler de, filozof olmayan kişinin Leibniz'in argümanını kendisine dayandırdığı temeli anlamakta güçlük çektiği olgusu değişmeden kalır. Leibniz doğanın gerçek atomlarının, söz gelimi maddî parçacıklar değil de, monadlar (yani, bileşikleri meydana getiren basit, yer kaplamayan, bölünemez tinsel tözler) olduğunu söylediği zaman, onun bu görüşü ne hakla öne sürdüğü itirazı yöneltilebilirdi. O bilimsel sonuçları böylesi bir güvenle kaydaderken, acaba

kendisini haklı kılacak bilimsel bir çalışma yapmış mıdır? Yapmamışsa eğer, onu niçin ciddiye alalım?

Nihaî Gerçekliğin Bilimi

Bu sorulara bir cevap verebilmek amacıyla, başka bir metafizik tanımı öne sürülmüştür: Bu tanıma göre, metafizik, salt görünenin tersine, nihaî olarak gerçek olanı tanımlamaya çalışan bilimdir.

Bununla birlikte, görünüşle gerçeklik arasındaki ayırım hiçbir şekilde metafiziğe özgü bir ayırım değildir. İnsanlar, gündelik yaşamda güneşin gerçek büyüklüğü ile onun görünüşteki büyüklüğü veya bir nesnenin (standart koşullarda görüldüğü zamanki) gerçek rengi ile, onun (standart olmayan koşullar altında) görünen rengi arasında bir ayırım yaparlar. Bir bulut, her ne kadar gerçekte su damlalarının bir yoğunlaşması olsa da, beyaz, yün veya yapağı benzeri bir maddeden meydana geliyor gibi görünür. İnsanlar genel olarak, bilim adamının sıradan insanların tanışık oldukları yüzey görünümlerinin tersine, şeylerin gerçek kuruluşlarını bildiğini kabul etmeye eğilimlidirler. Öyleyse, metafiziği görünüşün tam tersine gerçekliğin bilgisi olarak tanımlamak yeterli olmayacaktır; zira, bilim adamları da, görünüşü değil fakat gerçekliği bildiklerini iddia ederler ve onların iddialarını doğru kabul etme gibi bir genel eğilim vardır. Gerçekliğe ilişkin metafiziksel kavrayışta, en azından üç bileşen var gibi görünmektedir. Daha önce Platon'da açıklanan bir özellik, gerçekliğin aldatıcı olandan farklı olarak hakikî olduğunu bildirir. Metafizikçinin bilme gayreti içinde bulunduğu gerçeklikler, tam tamına oldukları gibi olan –çeşit çeşit değil de basit, değişmeden bağışık ve dolayısıyla da bilginin değişmez nesneleri olan– şeylerdir. Platon'un bu konuma ilişkin kendi kabulü, muhtemelen değişen şeylerin bilinebilirliğiyle ilgili belirli karışıklıkları yansıtır; bununla birlikte, bu temel üzerinde, kavramın söz konusu boyutu genel metafiziksel düşünceden dışlanmamalıdır. Nihaî gerçeklik, her

ne ise, taklidin tersine hakikî olandır. O, ikinci olarak, türemiş olanın tam tersine, aslî varoluşu için başka bir şeye bağımlı olandan ziyade, kendi kendine bağımlı olandır. Aristoteles varolan herşeyin en gerçeğini araştırmaya kalkıştığı veya Ortaçağ filozofları kendilerinin *ens realissimum* ("en gerçek varlık") adını verdikleri asıl ve yetkin varlığın temel niteliklerini ispatlamaya teşebbüs ettikleri zaman, onlar, bu dünyanın gündelik şeylerinden farklı olarak, kendi kendine gerçekten yeten ve buna bağlı olarak da kendi kendisine neden olan diye görülecek bir şey arıyorlardı. Aynı şekilde, onyedinci yüzyıl rasyonalistleri de, tözü yalnızca kendi kendisiyle tanımlanabilen şey diye tarif ettiler. René Descartes ve Benedict de Spinoza gibi yazarlar, metafizikçinin görevinin, söz konusu bu anlam içinde anlaşılan tözü aramak ve tanımlamak olduğuna inanmışlardı. Fizikçilerin bu bağlamda ele aldıkları daha dünyevî tözler söz konusu metafiziksel araştırmaya sadece kısmî olarak dahil olurlar. Üçüncü olarak ve çok daha önemlisi, metafizikçi için gerçeklik, anlaşılmaz olanın tam tersine akledilir, akıl yoluyla anlaşılır olmalıdır. Görünüşler sadece aldatıcı ve ikincil olmakla kalmayıp, kendi düzeylerinde alındıkları zaman, hiçbir anlam ifade etmezler de. Nihaî olarak gerçek olana erişmek demek, olgulara dair, onları tam anlamıyla anlaşılır hâle getirecek bir açıklama ortaya koymak demektir. Buradaki kabul, hiç kuşku yok ki, sağduyu dünyasında kalındığında ya da hatta bu dünyadan, bilimin kavramlarını tasdik etmek üzere biraz uzaklaşıldığında, şeylerin tatmin edici bir biçimde açıklanamayacağı kabulüdür. Bu açıklama düzeylerinden biri ya da diğeri, pratik amaçlar bakımından yeterli olan veya öndeyilerde bulunmak için uygun bir temel oluşturan sınırlı türden bir açıklama sağlamaya yetebilir. Bununla birlikte, bu türden pratik güvenilirlik teorik tatminden oldukça farklı bir şeydir; metafizikçiye düşen, tüm kabullere itiraz edip, en sonunda şeylerin doğasına ilişkin olarak, tümüyle tutarlı ve iyi düşünülmüş bir yoruma ulaşmaktır.

Metafizikçinin, analiz edilen anlam içinde, neyin nihaî olarak gerçek olduğunu bildirme hakkına sahip bulunduğunu ispat ede-

bilmek için, yapacak çok şeyi olduğu aşikâr olmalıdır. O işe, görünüşlerin –varolmayan olmasalar bile– değişken ve anlaşılmaz olmaları nedeniyle gerçekdışı olduklarını savunarak, gündelik düşünme biçimlerinin deneyim kapsamı içine giren şeylerin tam ve tutarlı bir tasvirini sağlamak bakımından yeterli olmayacakları iddiasını belirginleştirerek başlamalıdır. Bu, zaman ve mekânla, şey ve öznitelikle, değişme ve süreçle ilgili yerleşik düşüncelerin son çözümlemede kabul edilebilirliğine dönük bir meydan okumayı –metafizikçilerin gerek sıradan insanlar ve gerekse filozof meslektaşları (örneğin, modern Analitik felsefeyi derinden etkilemiş bir 20. yüzyıl düşünürü olan G. E. Moore) tarafından kuşkuyla karşılansa bile, yapmakta bir an bile duraksamadıkları bir itirazı– içerir. İkinci olarak, sağduyunun düşüncesinde çelişkiler ya da tutarsızlıklar olduğu teslim edildiği takdirde, metafizikçinin bunların bilim lehine, sağduyuyu terketmek suretiyle çözülemeyeceğini öne sürmeye geçmesi gerekir. O, bilimin kavramlarının sağduyunun kavramlarından birçok bakımdan farklı olduğunu yadsıyacaktır; bilimin kavramlarının sadece bir yönü değerlendirilirse, onların bir bütün olarak daha kesin ve dakik bir biçimde tanımlanmış oldukları görülecektir. Onlar bilim adamlarının tanımlarına gündelik düzeyde bulunmayan teorik bir içerik kazandırmalarına ve bunu yaparken de, dünyanın, tek tek ele alındıkları zaman, anlaşılmaz görünen yönlerini birlikli ve anlaşılır hâle getirmelerine imkân verirler. Bununla birlikte, metafizikçi bu arzu edilebilir sonucun belli bir bedel karşılığında, belli görünüşleri tümüyle göz ardı etmek pahasına elde edildiğini öne sürecektir. Bu düşünme tarzına göre, bilim adamı sıradan düşüncenin anlamlı hâle getiremediği fenomenlerin daha doğru bir tasvirini pek de sunuyor değildir; o sadece, seçilmiş bir fenomenler öbeğinin bağlantılı bir tanımını vermektedir. Bilim adamının, gerçekte olduğu gibi, salt niceliksel terimlerle ele alınabilenle sınırlanmış olan dünyası, gündelik yaşamın, bağlantısız olsa bile zengin olan dünyasıyla kıyaslandığında, hayli yoksul bir dünyadır. Metafizikçinin buna alternatif olarak, bilimsel kavramların son çözümlemede tutarsız olmak bakımından sağduyu-

nun kavramlarına benzediğini göstermeye çalışması gerekir. Bilim adamının tasdik ettiği öncül veya önkabuller, pratik bakımdan bunlara bağımlı olan başarılı sonuçlar için engel teşkil edecek kadar ciddî olmasalar bile, muğlaklık veya bulanıklıklar içerir. Eleştirmekte olduğu bilimsel teorilere ilişkin doğru bir kavrayışa yetili olmadığı hiçbiri için asla söylenemeyecek (örneğin, Leibniz dahi bir matematikçi olduğu kadar seçkin bir fizikçiydi de; bir 19. yüzyıl Alman idealisti olan G. W. F. Hegel çağdaş bilimsel düşünceye ilişkin olarak olağanüstü bir bilgiye sahipti; ve 20. yüzyıl metafiziğinin Anglo Sakson dünyadaki bir öncüsü olan Alfred North Whitehead, uygulamalı matematik profesörü olup, onun fizikten hareketle geliştirilmiş olan sistemi, oldukça zengin biyolojik düşünceler içeriyordu) filozoflar tarafından işte bu çizgiler üzerinde, ustalıklı birçok argüman geliştirildi. Buna rağmen, bu argümanlar karşısında, o da endişelendiyseler eğer, pek az sayıda icracı bilim adamının ciddî ciddî endişelenmiş olduğu apaçık bir olgudur.

Metafizikçi bu durumun olumsuz yönünü telâfi etmeyi başarabilse bile, onun hâlâ neyin nihaî olarak gerçek olduğuna dair görüşüne tekabül eden bir şeyin varolduğunu ispat etme ve onu teşhis etme kayda değer güçlüğünün üstesinden gelmesi gerekecektir. Kendi kendine tümüyle yeten ve bir bütün olarak kendi başına anlaşılabilir olan bir gerçek varlık fikrinin kendisi, onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofu David Hume ve başkalarının da göstermiş oldukları gibi, tutarlı olmayabilir; fazladan, onun neye uygulanabildiğini söylemeyle ilgili özel güçlükler söz konusu olabilir. Farklı filozofların nihaî olarak gerçek olan hakkında oldukça farklı yorumlara sahip olmaları olgusu kesinlikle kuşkuya neden olur. Filozoflardan bazıları nihaî bakımdan gerçek olan şeylerin bir çokluğunun varolduğunu söylerken, diğerleri nihaî olarak yalnızca tek bir şeyin gerçek olduğunu söylemek istediler; yine, bazılarının tam anlamıyla gerçek olanın bu dünyanın şeylerine tümüyle aşkın olup, sadece saf aklın nüfuz edebileceği duyular üstü bir alanı işgal ettiğini savundukları yerde, diğerleri nihaî gerçekliğin deneyime içkin olduğunu (söz gelimi,

Hegelci Mutlak, özel türden bir varolan olmayıp, belirli bir biçimde anlaşıldığında, bir bütün olarak dünyadır) düşündüler. Metafiziksel araştırmanın, bu koşullar altında, böyle bir araştırma işine girişmiş olanlardan birçoğunun söylediği şekilde, belirli ve değişmez bir öğretiyle son bulmasını beklemek, herhâlde çok şey istemek olur.

Bir Bütün Olarak Dünyanın Bilimi

Metafizikçilerin disiplinlerini tanımlamalarının başka bir yolu da, onun bir bütün olarak dünya ile ilişkili olduğunu söylemektir.

Bu tanımın içerimleri ilk bakışta pek açık değildir. Bununla birlikte, açıktır ki, herşeyden önce, her biri araştırma amacıyla dünyanın bir parçası ya da veçhesini seçip kendisini onunla sınırlayan çeşitli bilim dalları arasındaki karşıtlığa dikkat çekilmek amacı güdülmektedir. Hiçbir jeolog ya da matematikçi kendi bilim dalının varolan herşeyi kucakladığını iddia etmez. Onlardan her biri, kendi özel bakış açısına uygun düşen herşeyi kucaklasa bile, dünyanın, kendisinin dışta bıraktığı birçok yönü olduğunu teslim edecektir. Metafizikçinin, bunun tam tersine, yalnızca özel bilimlerin sonuçlarını birbirlerine bağlayarak, onları birbirleriyle uyumlu hâle getirdiğini düşünmek mümkün olabilirdi. Bilimsel araştırmanın giderek artan ölçülerde ihtisaslaştığı ve alt dallara ayrıldığı günümüz koşullarında, bilimsel sonuçların koordinasyonuna hiç kuşku yok ki ihtiyaç duyulmaktadır; bireysel bilim araştırmacılarının, bazen bu alanlar onların kendi alanlarıyla çakıştığı, bazen de kendi alanlarında elde edilen sonuçların onların dikkate alma gereği duymadıkları daha geniş kapsamlı içerimleri olduğu için, başka alanlarda ne olup bittiğinin farkına varmalarının sağlanmasına ihtiyaç duyulur. Bununla birlikte, metafizikçiler ya da hatta genel olarak filozoflar, entelektüel temasa dikkat eden insana özgü bu işlevi yerine getiren kimseler olarak pek görülemezler. Zira, bu takdirde, onların bir bütün olarak dünyaya yönelik ilgilerinin salt tikel bilimlerin sonuçlarını

toplamaya ve onların sentezini yapmaya dönük bir ilgi olarak yorumlanması gerektiği düşünülebilirdi. Platon filozoftan genel ve kuşatıcı bir bakışa sahip olan biri diye söz ediyordu ve bugün de, sık sık şeyleri geniş bir perspektiften görme ve, giderek daha az şey hakkında giderek daha fazla şey bildiği söylenen ortalama uzmanın dar görüşlülüğünden sakınma ihtiyacının bulunduğu söylenmektedir. Bununla birlikte, bu, bilimsel sonuçları daha geniş bir bakış açısından değerlendirme ve dünyaya ilişkin bilimsel bir resim adı verilebilecek bir görüş geliştirmekle ilgili bir meseleyse eğer, bu işe en uygun düşen kişi, bir filozoftan ziyade, kavrayışı ve ilgileri geniş bir bilim adamıdır. Metafizik, bu tanım metafizikçinin, merakı sınır tanımayan ve başka insanların bulgularını onlardan bireysel olarak hiçbirinin sahip olamadığı bir ustalık ve imgelemle bir araya getirme yeteneğiyle bezenmiş bir tür süper bilim adamı olduğunu telkin ederse eğer, bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir yorum diye anlaşılamaz. Böylesi, süper bir bilim adamı olmayı sadece bir bilim adamı umut edebilir.

Metafizikçi için daha fazla umut, herhâlde şurada bulunabilir: İnsanlar sadece bilim adamının dünyaya dair ne söylediğini değil, fakat aynı zamanda onun açıklamasına yüklenen anlamı da bilmek isterler. İnsanlar dünyayı farklı düzeylerde ve farklı yeteneklerle deneyimlerler; onlar sadece araştırmacılar değil, fakat aynı zamanda eyleyen bireylerdir de; onların bilimsel yaşamlarının üstünde, ahlâkî ve hukukî, estetik ve dinî hayatları vardır. İnsan çok yönlü bir varlıktır; evreni bu farklı faaliyet ve deneyimlerin ışığında anlama ihtiyacı duyar. Burada gizemli hiçbir şey görmeyen filozofların sayısı az değildir; onlar dünyaya ilişkin olarak, bilimsel görüşe rakip, ahlâkî ve dinî bir görüşün söz konusu olamayacağını savunurlar. Bu görüşe göre, ahlâk ve din, teoriyle değil de, pratik ilgili konulardır; onlar bilime rakip olmazlar, fakat sadece onu tamamlarlar. Bununla birlikte, bu yansız tavır genelde pek taraftar bulmaz; düşünen insanların çoğu için, dinden ve hatta ahlâktan bile vazgeçmek pahasına, bütün yolu bilimle almak ile, bu, bilimsel iddiaları belli bir çekince kaydı ile değerlendirmek anlamına gelse dahi, dinî ya da ahlâkî bir bakış açısına

sıkı sıkıya sarılma arasında bir tercihte bulunma diye bir şey söz konusudur. Ahlâkî yaşam pratiğinin, neyin doğru olduğu konusunda son sözün bilime ait olduğu kabul edildiği takdirde, olumlanması pek de mümkün olmayan kabuller üzerinde serpildiği kabul edilir. İşte bundan dolayı, farklı deneyim biçimlerinin hakikat iddiaları için rasyonel bir değerleme ortaya koyma ve tek tek her birine hakkını veren genel bir çerçeve geliştirme zorunluluğu bulunmaktadır. Bildik birçok metafizik sistemi tam tamına bunu yaptığını iddia eder; diğerlerinin yanında, bilimin iddialarının tarafını tutan materyalizm, din ve ahlâkî yaşamda derin bir hakikat bulan idealizm, ahlâkî fail için numenal ya da duyularüstü bir alanı korurken, bilimin fenomenlerle ilgili doğruları verdiğini savunan 18. yüzyıl Alman filozofu Immanuel Kant'ın düalist sistemi vardır.

Dünyaya, ya da sıklıkla söylendiği üzere, bir bütün olarak deneyime ilişkin bir açıklama sunma olarak bu metafizik telâkkisi, nihaî gerçekliğin gündelik deneyime aşkın olduğunu söyleyen veya gündelik deneyimin sınırları ötesinde kaldığını düşünenlerin görüşlerinden ziyade, nihaî gerçekliğin dolayımsız olarak bilinene içkin olduğunu veya onun özünde varolduğunu düşünenlerin görüşlerine uygun düşer. Gerçekten de, böyle anlaşılan metafiziğin meşruiyetini sadece metafizikçi tarafından bilinebilir olan özel kendiliklerin varoluşunu –ki bu, ortalama insanın sık sık metafiziği okült olana bağladığına inandığı bir iddiadır– varsaymadan olumlamak mümkündür. Bu, elbette, söz konusu çizgiler üzerinde anlaşıldıklarında, metafiziksel problemlerin kolay çözümlere elverişli oldukları anlamına gelmez. Dünyayı bir bütün olarak ele almanın oldukça farklı yollarının bir çeşitliliği söz konusudur: Bunlardan her biri, deneyimin, bireysel metafizikçinin özellikle anlamlı bulduğu yön veya veçhelerine bağlıdır; onlardan tek tek her biri, kapsayıcı olma ve rakiplerinin iddialarını çürütme iddiasıyla ortaya çıkar, fakat ne yazık ki hiçbiri kendisinin sarih bir biçimde doğru yorum olduğunu kanıtlamayı başaramamıştır. Materyalizm gibi imkânsız olduğu gerekçesiyle büyük ölçüde mahkûm edilen sistemlerin bile, pratikte, bilim-

lerdeki yeni keşifler eski güçlüklerin üstesinden gelmenin yeni yollarını açığa çıkardıkça, sürekli olarak yenilenen bir destek talebinde bulundukları ortaya çıkar. Bir kinik bu olguları, insanların bu türden teorileri benimsemelerinin, rasyonel iknadan ziyade, duyguyla ilgili bir konu olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlayabilir; Bradley'in şaşırtıcı bir açıksözlülükle işaret etmiş olduğu gibi, metafizik, içgüdüsel olarak inanılan şey için kötü gerekçeler bulmaktan meydana gelir.

İlk İlkelerin Bilimi

Metafiziğe ilişkin giriş tartışmasında, Bradley tarafından kullanılan bir diğer tanım, "ilk ilkelere" veya nihaî, çürütülemez hakikatlere "ilişkin araştırma"dır.

Metafiziğin, insanları, onlara ışığında biraz önce sözü edilen anlamı içinde bir bütün olarak deneyime ilişkin bağlantılı bir açıklamaya ulaşma imkânı veren bir kavramlar öbeğiyle donatan bir ilk ilkeler öğretisi sağladığı söylenebilir ve bu iki metafizik tanımı bir ve aynı şeyin iki ayrı yüzünü meydana getirir. Metafiziğin ilk ilkelerle ilgili olduğu düşüncesinin, bununla birlikte, oldukça geniş içerimleri vardır.

İlk ilkeler terimi Yunanca *arkhai* teriminin bir çevirisidir. Bir *arkhe*, bir akılyürütme veya argümanın kendisinden hareket ettiği şeydir –ya da bir ilk öncül veya nihaî bir önkabuldür. Platon *Devlet* adlı diyalogunda yer alan ünlü bir pasajda, *arkhe*lere yönelik iki tavrı, sırasıyla, doğru olduğu kabul edilen belli şeyleri öne süren ya da varsayımlaştıran ve onları daha fazla incelemeden, sonuçlarını çıkarsayan matematikçinin tavrıyla, ilk öncüllerden, ileriye doğru değil de, geriye doğru giden ve onları, hiçbir şekilde varsayımlaştırılmamış olan bir *arkhe*de temellendirmeye geçen diyalektikçinin tavrını karşılaştırır. Ne yazık ki, bugün elimizde, Platon'un kendisinin bu programının nasıl hayata geçirilebileceğiyle ilgili düşüncelerinin ayrıntıları yoktur; o bundan sadece genel terimlerle söz eder. Yine de, metafiziğin ilk ilkeleri karşı-

sında tümüyle eleştirel bir tavıra sahip olmak bakımından diğer entelektüel disiplinlerden üstün olduğu iddiası, bugün de öne sürülmeye devam eden bir idddia olup, incelenmeye muhtaçtır.

Söz gelimi, metafizikle ilgili buna tekabül eden iddia söz konusu olduğunda, matematikçilerin bilimlerinin ilk ilkeleriyle ilgili olarak şu bakımlardan gayri eleştirel oldukları söylenebilir: (1) Onlar ilk ilkelerinin kendinden açık bir biçimde doğru olduklarını veya, bu özelliğe sahip olmadığı daha sonra açığa çıkan evrensel olarak geçerli bir aksiyom ya da ilk öncül olduklarını kabul edebilirler. (2) Onlar ilk ilkeleri arasında varoluşla ilgili –sadece belirli türden şeylerin (söz gelimi, irrasyonel sayılar yerine rasyonel sayıların) matematiksel araştırmaya özgü nesneler olabilecekleri anlamına gelen– belirli önermeleri doğru kabul edebilirler ve zaman kabulün doğru olmadığını gösterebilir. Bununla birlikte, bu türden yanlışların çaresi matematiğin kendi içinde bulunmak durumundadır; disiplinlerin gelişmesi tam da bu türden yanlışların ayıklanmasından meydana gelir. Matematiğin temellerindeki antinomilerin keşfi ve ortadan kaldırılmasının, her ne kadar bir Alman matematikçisi ve mantıkçısı olan Gottlob Frege ve 20. yüzyılın herhâlde en ünlü İngiliz filozofu olan Bertrand Russell gibi felsefî düşünen kişiler bununla çok yoğun bir biçimde meşgul olmuş olsalar da, metafizikçinin işi olup olmadığı dahi sarih değildir. Durum, empirik bilimler üzerinde düşünüldüğü zaman da, temelde çok farklı olmaz. Bu bilimleri temsil edenlerin, daha baştan diğer disiplinlerin sonuçlarının genel doğruluğunu kabul etmek durumunda oldukları için, tâlihe daha fazla tutsak oldukları kabul edilir; onların bu sonuçları kendileri için test etmeleri diye bir şey söz konusu olamaz. Matematikçiler de ortak akılyürütme formlarının geçerliliğini, onları geçerli kılmaya yönelik ciddî bir teşebbüste bulunmadan kabul ederler ve onların böyle yapmalarında da ciddî ciddî yanlış olan hiçbir şey yoktur. Matematik alanında ilerlemeyi engellemekten zaman zaman kötü mantığa beslenen güven sorumlu tutulmuşsa eğer, pratikte yapılacak doğru şeyin, durumun farkında olmayı ve teorilerini boş zamanlarında buna uy-

durmayı mantıkçılara bırakarak, argümanın kendilerini tam anlamıyla matematiksel olan çizgiler üzerinde götüreceği yere alıp götürmesine izin vermek olduğunu bilen cesur matematikçiler de hep olmuştur.

Öyleyse, matematik gibi bir özel bilimin *arkhe*leriyle ilgili olarak dogmatik davrandığı iddiası yanlış bir iddiadır; tam tersine, matematikçilerin temel öncüllerini sürekli olarak güçlendirmekte olduğu gibi bir düşünce vardır. Metafizik bağlamında buna tekabül eden iddiaya gelince, bir zamanlar (1) bilimlerin nihaî kabullerini temellendirmenin metafizikçinin işi olduğuna, (2) bir tek metafizikte haklı kılınmamış tek bir kabulün bulunmadığına inanılırdı. (1)'le ilgili olarak sorulması gereken soru, temellendirmenin nasıl yapılacağı sorusudur. Metafizikçinin, onun yerine getirmek durumunda olduğu işlevle ilgili bir yoruma göre, metafiziği diğer deneyim biçimleriyle ilişki içine sokmak suretiyle, genel olarak bilimin bir savunmasını ortaya koyabileceği söylenmiştir. Bununla birlikte, bunu yapmak bir tikel bilimsel kabulü haklılandırmak veya temellendirmek demek değildir. Gerçekte, tikel bilimsel kabuller temellendirilmelerini, bir yerden alırlarsa eğer, konusu itibariyle daha sınırlı bir bilimden daha geniş kapsamlı bir bilime yapılan geçişten alırlar; örneğin, jeolojide varsayılan fizikte kanıtlanabilir. Ama bunun metafizikle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi yoktur. (2)'yle ilgili güçlük ise, entelektüel bir faaliyetin, ne kadar dikkatlice yürütülürse yürütülsün, temel kabullerden nasıl olup da bağımsız olabileceğini bilme güçlüğüdür. (Bradley ve onun İskoç selefi J. F. Ferrier gibi) Bazı metafizikçiler, disiplinleriyle başka disiplinler arasında, sadece metafiziğin önermelerinin kendi kendine gönderimli olmaları gibi bir farklılığın bulunduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin, Descartes'ın "*cogito, ergo sum*"u ("düşünüyorum, o hâlde varım"ı) kendi kendine gönderen bir önermedir; düşündüğünüzü yadsıyın, bunu yaparken düşünüyor olacaksınız; varolduğunuzu inkâr edin, bu olgu size varoluşunuzun kanıtını verir. Ama, bu türden önermelerin sadece metafiziğe özgü oldukları ortaya çıksa bile, buradan metafizikteki herşeyin

bu özelliğe sahip bulunduğu sonucu çıkmaz. Daha ziyade materyalistin maddî terimlerle doyurucu bir biçimde açıklanamayan hiçbir şeyin bulunmadığı kabulü veya Aristoteles'in buna tekabül eden, bir amaca hizmet etmeyen tek bir şeyin olmadığı ilkesi benzeri metafiziksel iddiaları reddetmede hiçbir paradoksun söz konusu olmadığını kabul etmek doğru olur.

Metafiziğin, ya da hatta genel olarak felsefenin, bir eşi daha olmayacak şekilde özeleştirel olduğu modern felsefenin efsanelerinden biridir. Filozoflar, diğer insanların da yaptıkları gibi, başka disiplinlerin sonuçlarına dayanırlar; onlar, çalışmalarının akışı içinde, hesaplamalara girmeden önce, basit aritmetiğin ilkelerinin meşruluğunu ispatlamak için durup beklemedikleri gibi, bunun bir karşıt çürütmenin geçerli bir yolu olduğuna kâni oluncaya dek, *reductio ad absurdum* türden çürütmeyi (yani, bir önermenin, mantıksal sonucu çıkarsandığı zaman, bir saçmalığa götürdüğünü göstermekten oluşan argümanı) kullanmaktan sakınmazlık da etmezler. Onlar kendi alanlarında bile, tıpkı ressamlar gibi, herşeyi kendileri için yeni baştan düşünmektense, büyük ustalar tarafından kurulmuş olan gelenekler içinde çalışma eğilimi gösterirler. Felsefenin pratikte, savunucularının olduğunu iddia ettikleri kadar, tam ve yetkin bir biçimde eleştirel olmadığı, filozofların modası geçmiş teoriler karşısında takındıkları tavırdan daha açık ve seçik bir biçimde, hiçbir yerde gösterilmez; onlar bu teorileri sık sık, sabır isteyen eleştirel bir incelemeye tâbi tutmaktansa, uzlaşıma uygun olarak küfre maruz bırakırlar. Yine de, bu düşünme dalının üstünlüğüyle ilgili yaygın iddialar gücünü, felsefenin, özellikle de metafiziksel felsefenin temellendirilmemiş kabuller olmadan iş gördüğü kanaatinden alır. Bu kanaat ise, yukarıda sözü edilen iki görüşle, metafiziğin ilk ilkelerin bilimi olduğu, ve bu ilkelerin, kendi inkârlarında içerilmeleri anlamında, kaçınılmaz oldukları görüşüyle ilişkilidir.

Metafizik ve Felsefenin Diğer Dalları

Bu noktada, metafiziğin felsefenin diğer dallarıyla olan ilişkileri üzerinde düşünmek faydalı olabilir. Kant tarafından hafife ve bazen de alaya alınan güçlü bir gelenek, felsefenin, felsefî bilimler de dahil olmak üzere, bilimlerin kraliçesi olduğunu iddia ediyordu. Buradaki düşünce muhtemelen, fizikçi ve biyologlar gibi, mantık ve etik benzeri alanlarda çalışanların da, son çözümlemede metafizikçiler tarafından tasdik edilmek veya düzeltilmek durumunda olan kabuller üzerinde ilerledikleri düşüncesiydi. Mantık, mantıkçıya önermelerin, onun araştırmasının doğrudan konusu olan, katışıksız dünyasıyla olgusal dünya arasında bir mütekabüliyet bulunduğunu varsayma izni verilirse ancak, kendi içinde kusursuz bir bilim olarak görülebilir; metafizikçi bu varsayımın uygunluğuna pekalâ itiraz edebilir ve nitekim zaman zaman da etmiştir. Aynı şekilde, hukuk gibi etik de, bireysel failin yaptıklarından genel olarak sorumlu olan kendine yeter bir birim olduğu kabulü olmadan, bir adım bile ilerleyemez; metafiziğin bu kabulü eleştirel bir incelemeye tâbi tutma gibi bir sorumluluğu vardır. İşte, bu türden iddiaların sonucunda, çoğunluk mantıkçılar veya ahlâkçılar tarafından ulaşılan sonuçların eğreti ve geçici sonuçlar olarak görülmeleri gerektiğine inanılmıştır. Hegel'in bu iddiaları büyük bir inançla öne süren izleyicileri sonuçta mantık ve etikten her ikisini de felsefenin görece önemsiz dalları olarak görme eğiliminde oldular. Bu Hegelci tezleri tartışmak ve etikle mantığın özerkliğini, yani metafizikten bağımsızlığını savunmak, yirminci yüzyıl düşüncesinin, özellikle İngiltere ve Birleşik Devletler'de, önemli bir özelliği olmuştur. Buna göre, Frege ve Russell'ın okulundan olan formel mantıkçılar, mantık ilkelerinin her ne olursa olsun, kesinlikle her tür düşünmeye uygulandığını öne sürme eğiliminde oldular. Metafiziksel argümanlar çelişmezlik ilkesi –bir önermeyle çelişiğinin ikisinin birden doğru olamayacağı ilkesi– benzeri temel mantık

yasalarının yanlış olabileceklerini telkin ederse, buradan çıkartılacak tek sonuç, bu argümanların muğlak ve yanlış oldukları sonucudur: Mantık yasaları olmadığında, hangi türden olursa olsun, tutarlı bir düşünmeden söz edilemez.

Aynı şekilde, G. E. Moore da, *Principia Ethica* [Etiğin Temelleri] (1903) adlı eserinin ünlü bir bölümünde, "Bu iyidir" türünden önermelerin *sui generis* (nevi şahsına münhasır) önermeler olduklarını ve ne doğal ne de metafiziksel olgularla ilgili önermelere indirgenemeyeceklerini, etiğin son çözümlemede metafiziğe dayandığı ideaalist inancının bir vehim olduğunu göstermeye çalışmıştır; Moore, ahlâkî düşünmenin önemli bir bölümünün kendilerine dayandığı bireysel kabullere yönelik idealist meydan okumanın gücünü muhtemelen ölçemedi ve, ahlâkî sonuçların en azından bir bakımdan metafiziğe bağlı olabileceği hususuna önem vermedi: Metafizik, dünyanın başlangıçta olduğu düşünülenden daha farklı bir dünya olduğunu gösterirse, ne yapmak gerektiğiyle ilgili sonuçların da buna bağlı olarak değişmesi gerekir. Yine, mantıkçılar arasındaki, Hegel'in mantığı metafizik içinde eritme teşebbüslerine yönelik, tepki de kesinlikle çok ileri gitmiştir. Mantığın dünyasıyla olgu dünyası arasındaki ilişki problemi, gerçek bir felsefî problem olup, sadece mantığın, ilkeleri kendi içlerinde itibara layık özerk bir disiplin olduğunu tekrarlamak suretiyle çözülemez. Bununla birlikte, bunlardan hiçbiri, metafiziğin temel felsefî disiplin, felsefenin, konunun diğer parçalarında olup bitene dair son sözün kendisinde bulunduğu dalı olduğunu kanıtlamaz.

Metafizik ve Analiz

Modern İngiliz ve Amerikan filozofları çoğunlukla, kendilerini, metafiziğin tam tersine, felsefî analizle uğraşan kişiler olarak

tanımladılar. Bir metafizikçinin ilgileri, bu görüşe göre, temelde spekülatif olup, o, dünya hakkında şimdiye kadar bilinmeyen olguları ifşa etmek ve bu temel üzerinde, bir bütün olarak dünyaya dair bir teori kurmak ister. Metafizikçi, bunu yaparken de, bilimsel teorilerin deneyimsel sınamaya tâbi tutulabildikleri yerde, metafiziksel teorilerin deneyimsel olarak test edilemedikleri önemli farklılığının unutulmaması koşuluyla, bilim adamınınkilere rakip faaliyetler içinde olur. Bu felsefe anlayışına imkânsız olduğu gerekçesiyle uzak duran metafizik eleştirmeni, felsefenin kendisini, tam anlamıyla bilimden bağımsız üst düzey bir faaliyet olan ve metafiziksel tek bir taahhüt içermesi gerekmeyen, kavram analiziyle sınırlaması gerektiğine inanır.

Analiz kavramı felsefede açık olmaktan uzaktır. Her hâlükârda, analizin, aydınlatmayla sonuçlanması anlatılmak istenmektedir, bununla birlikte bu sonuca nasıl ulaşılacağı aşikâr değildir. Bazıları için, analiz (bir İngiliz analitikçisi olan Gilbert Ryle'ın zihin kavramının anlamını, "davranan bir kişi" kavramıyla değiştirmek suretiyle açıklığa kavuşturmasında olduğu gibi) inceleme altındaki kavramın ona benzer olduğu kabul edilen başka bir kavramla değiştirilmesini içerir; diğerleri içinse, analiz bir sinonimin yerine kendi sinoniminin geçirilmesini ihtiva eder. Moore'un erkek kardeş olarak biradere ilişkin klâsik analiz örneğinde olduğu gibi, ihtiyaç duyulan şey, analizin bu ikinci anlamıysa eğer, bundan büyük bir aydınlanmanın çıkması pek muhtemel değildir. Filozofun zaman zaman pejoratif bir anlam içinde "indirgeyici analiz" diye tanımlanan şeyle meşgul olmasına izin verilirse eğer, bu, spekülasyonu yeniden gündeme getirmek pahasına da olsa, ilgi uyandıracaktır. Ryle'ın *The Concept of Mind* [Zihin Kavramı] (1943) adlı eseri, gerçekte metafiziksel anlamı olan bir tez –kişinin zihinler hakkında söylemek istediği herşeyi zihin tözünün varoluşunu varsaymadan söyleyebileceği tezini– ortaya koyduğu için, tahrik edici bir kitaptır.

Durumun, sözü edilmeye değer olan başka bir yönü de şudur. Analizin sık sık iddia edildiği üzere, sadece analizcinin metafiziksel hiçbir önkabulü olmadığı zaman, tam ve gereği gibi uygu-

lanabileceği doğruysa eğer, o analiz edeceği kavramlarını nasıl seçecektir? Bu koşullar altında, üzerinde sanatını icra edeceği uygun bir konu olarak, makûl genellikte herhangi bir kavramı seçmek onun için doğru olacak mıdır? Oysa, genel olarak felsefî oldukları teslim edilen kavramların kapsamının gerçekte, bundan daha sınırlı olduğu ve analitik filozofların dikkatlerini kendilerine yönelttikleri kavramların, geniş felsefî anlamlarından dolayı seçilmiş oldukları ortaya çıkar. Nitekim, çağdaş filozoflar bilgi teorisine, onun tam olarak analizi uzunca bir süreden beri güç olduğu kanıtlanan bir kavram olmasından dolayı değil, fakat o, en azından bir yoruma göre, dolayımsız olarak deneyimlenen zihinsel bir edimi –birçok analizcinin hayalî olduğu gerekçesiyle, mahkûm etmek istediği bir şeyi– ihtiva ettiği için, özel bir ilgi gösterirler. Aynı şekilde, nedensellik düşüncesinin David Hume tarafından ortaya konan ünlü eleştirisi de, kuru kuruya bir meraktan değil, fakat onun zihnini işgal eden çok daha geniş kapsamlı bir amaçla, yani Aristotelesçi ve Kartezyen dünya görüşlerinin temellerini kazımak ve onların yerine, tüm nesnelerin "dağınık ve ayrı" –yani, birbirlerinden mantıksal olarak bağımsız– oldukları bir dolayımsız görünüşler atomizmi ikame etme amacıyla gerçekleştirildi. Doğanın kuruluşuyla ilgili olarak Aristoteles ve Descartes tarafından farklı şekillerde sergilenen vukuf, bilimsel ilerlemenin yalnızca "bilgisizliğimizi az da olsa dağıtmaya" yaradığı gerçeği dikkate alındığında, bir yanılsamaydı; Hume'un nedensellikle ilgili olarak söyledikleri, onun varolana dair görüşleriyle yakından ilişkilidir. Onun, "ilâhiyat ve metafizik" kitaplarını hedef alan polemiğine rağmen, tavsiye ettiği kendine ait bir metafiziği vardı.

Doğrusu, metafizik ve analiz, çağdaş analitik filozofların iddia ettikleri şekilde, ayrı değildir. Geşmişin spekülatif filozofları analize kesinlikle karşı değillerdi: Platon'un bilgi kavramına ilişkin, *Theaetetos*'unda yer alan muhteşem tartışmasını veya daha yakın bir örnek olarak, Bradley'in "ben"in anlamlarına dair yorumuna bakın! Metafizikçi bir filozofun bakışını, önermeye çalıştığı kavramsal yapıya tümüyle kayıtsız kalacak kadar büyük

bir güçle, yüksek şeyler üzerinde odaklaştırdığı masalı mutlak olarak temelsizdir. Metafizikçi bir filozof, herşey bir yana, bir filozoftur. Bazı çağdaş filozoflar analizi, bir bütün olarak, aşikâr metafiziksel motivasyon olmadan, bizatihi kendisi için yaptıklarını itiraf etseler de, onların iddialarının savunulabilir bir iddia olduğundan kuşku duyulabilir. Ne Russell tarafından 20. yüzyılın ilk yarısında uygulanmış olan "mantıksal analiz", ne de güçlü bir bilimsel dünya görüşü önermiş olan mantıkçı pozitivistlerin analizi, metafiziksel bakımdan yansızdı. Günümüzde revaçta olan analitik araştırmaların bir kısmı, kapsayıcı bir teori öne sürmek arzusundan ziyade, itiraz edilebilir olduğu düşünülen, yürürlükteki veya kendisine daha önce inanılmış olan bir teoriyi yıkma dileği tarafından harekete geçirilir. Bununla birlikte, metafiziksel bir teoriyi yıkmaya çalışmanın kendisi de –muhtemelen çok ilginç bir metafizik olmasa bile, son çözümlemede herşeye rağmen metafizik olan– metafizikle uğraşmaktır.

Buna, tarihsel bir kayıt olarak, aklın bir bilgi sisteminin inşasındaki başat rolünü vurgulayan 17. ve 18. yüzyıl rasyonalist filozoflarının, filozofun görevinin iki bölüme ayrıldığına inandıkları eklenebilir. Filozof önce kompleks kavramları basit parçalarına ayırmalıdır; bu, analizle ilgili bir konudur. O, daha sonra da, bu basitlerin bilgisinin şeylerin ayrıntılı kuruluşlarını açıklamaya nasıl yarayacağını göstermeye geçmelidir; bu ise, sentezi içerir. Bu programda derin belirsizliklerin bulunması –örneğin, bunun kavramları analiz etmeyle mi, yoksa şeylerin en basit öğelerine ulaşmakla mı ilgili olduğu hususu– bu bağlamda, analiz ve sentezin birbirlerini bu şekilde tamamlayıcı işlemler olarak alınması olgusundan daha az önemlidir. Bu görüş noktasının klâsik ifadesi Descartes'ın, *Regulae ad Directionem Ingenii* [Descartes'ın ölümünden sonra 1701'de yayımlanan Aklın İdaresi için Kurallar]'de buna tekabül eden pasajlarla birlikte, *Discourse de la Méthode* [Yöntem Üzerine Konuşma] (1637)'da bulunmak durumundadır. Bu düşüncenin 18. yüzyılda da varlığını sürdürdüğü, Kant tarafından, onun metafiziğin henüz analiz düzeyinin ötesine, sentez düzeyine geçecek bir konumda olmadığını söyle-

diği *Untersuchung über die Detschlichkeit der Grundsätze natur-lichen Theologie und der Moral* [Doğal Teoloji ve Ahlâkın İlkelerinin Ayrılığına dair Soruşturma] (1764)'da yapılan değerlendirmelerden bellidir. O felsefenin şimdilik, bazı modernlerin düşündüğü şekilde, metafizikten tümüyle bağımsız olması gerektiğini değil, fakat tam ve kusursuz hâle gelinceye dek, yapıcı bir biçimde kullanılamayacak olan kavramsal bir şemayı incelikle işlemeyi sürdürmeye ihtiyaç duyduğunu anlatmak ister. Kant, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin olarak, kendisinin *Der einzig möglichе Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Göttes* ["Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bir Kanıt için tek Mümkün Temel", 1763] adlı denemesinde açıkladığı kesin bir kanıta sahip olduğunu düşündüğü sürece, o zamanki sözlerini gerçekte tekzip eder. Bu, herşey bir yana, sadece filozofların faaliyetleriyle ilgili olarak, çoğunluk kendi düşündüklerinden daha az açıklık içinde olduklarını gösterir.

II. Metafiziğin Problemleri

Metafiziğin temel problemleri hakkında, az sayıdaki sayfanın mekânı içinde, şümullü bir açıklama ortaya koymak, açıktır ki, pek imkân dahilinde değildir. Bu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkacak yorum, zorunlulukla hayli seçici ve bu ölçüde de yanıltıcı olmak durumundadır; ama o, yine de, metafiziğin tarihi üzerine düşünümden ziyade, metafiziksel düşüncenin bizatihi kendisi için bir giriş sağlamaya teşebbüs eder.

Formların, Kategorilerin ve Tikellerin Varoluşu

Formlar

Eski Yunan filozofları *ti to on*, yani "Var olan nedir?" veya "Gerçekten var olan nedir?" sorusunu sordular. Onlar, başlangıçta bu soruyu şeylerin nihaî olarak kendisinden meydana gelmiş oldukları maddeyle ilgili bir soru diye yorumladılar. Fakat, Pythagoras, M. Ö. 6. yüzyılın sonlarında, gerçekten var olanın sayı olduğu cevabına ulaştığı zaman, araştırmaya yeni bir dönüşüm kazandırıldı. Phytagoras var olanı, madde değil, ama akılla anlaşılabilir olan yapı yoluyla anladı; tek tek her bir şey türüne ayırıcı karakterini kazandıran ve onu her ne ise o yapan şey, ikincisiydi. Yapının sayısal terimlerle anlaşılabileceği düşüncesi, Pythagoras'a muhtemelen, kendisinin bir lirin telleriyle onların ürettiği notalar arasında tam ve kesin karşılıklı ilişkiler bulunduğu keşfi tarafından telkin edildi. O, cesur bir genelleştirme yoluyla, bu durumda geçerli olanın tüm durumlar için de geçerli olması gerektiğini tahmin etmiş gibi görünmekteydi.

Gerçekten var olanın sayı olduğunu söyleyen Pythagorasçı teori, gerçekten var olanın Formlar ya da İdealar (*eide* ya da *ideai*) olduğunu dile getiren Platoncu teorinin aracısız atasıdır. Platon'un Formları da, maddî öğeler olmayıp, akledilir olan yapılardı; ama onlar, Pythagorasçı sayılardan, ayrı bir biçimde var olan olarak tasarlanmış olmak bakımından farklılık gösteriyorlardı; Platon'un ifade ettiği şekliyle, Formların yeri ya da dünyası olan, "aklın erişebileceği bir yer" vardı. Her Form, tam tamına olma iddiasında olduğu şey olmak bakımından, hakikî bir varolandı; örneğin, Güzellik Formu baştan sona güzeldi. Hakikî bir biçimde güzel olandan pay alan ya da ona benzeyen birçok tikel şeyin hepsi de, kusurluydu. Onlardan her biri ne kadar güzel olursa olsun, başka bir bakımdan güzellikten yoksundu. Öyle anlaşılmaktadır

ki, onun çelişik özellikleri bulunmaktadır ve o, böyle olduğu için de, hakikî gerçeklikle asla özdeşleştirilemez.

Platon, yıldızı M. Ö. 5. yüzyılın başlarında parlayan selefi Herakleitos'tan, duyusal şeyler dünyasının sabit akış içinde olan bir şeyler dünyası olduğu öğretisini almıştı. Onun *Thaeitetos*'ta dile getirdiği şekliyle, bu dünyadaki hiçbir şey, herşey başka bir şey olma hâli içinde bulunduğundan, *var* değildi. Formlara, nihaî olarak neyin gerçek olduğu sorusunu cevaplamak için olduğu kadar, bilgiye durağan nesneler sağlamak için ihtiyaç duyulmuştu. Her ne kadar Platon duyusal şeylerin gerçekliğini, onları sadece sanının nesneleri yaptığı ve var olanla var olmayan arasında bulunan şeyler diye betimlediği için, pek önemsemese bile, onların varoluşlarını yadsımaz. Onun tezi, yalnızca Formların var olduğu tezi değildir. Tam tersine, o (kesinlikle bir Form olmayan) Tanrı'nın, mekânı kendisine malzeme yapıp, fizikî dünyaya İdeaları model alarak şekil verdiğine inanmış gibi görünür. *Timaeos*'ta, Platon'un muhtemelen okuyucularının sözcüğü sözcüğüne almalarını pek istemediği, ama onun görüşünü kendisinin ifade edilebileceğini düşündüğü kadar açıklıkla dile getiren bir pasajda, ortaya konan tasvir budur. Tanrı, diğer Platonik diyaloglarda kendisine özgürce gönderme yapılmış olsa da, bu pasajda "Demiurgos" kisvesi altında ortaya çıkar. Platon'da ruhlar da, Formlardan ayrıydı.

Formlar teorisi çevresinde gelişen tartışmalarda, çoğunu Platon'un kendisinin de iyi bildiği birçok güçlük söz konusu olur. Bir Formun ondan pay alan ya da ona benzeyen birçok tikele nasıl bağlandığı sorusu, hiçbir yerde tatmin edici bir biçimde cevaplanmaz. Güçlük, Formun nasıl aynı anda bir varolan ve bir yapı olarak düşünülebildiğiyle ilgili bir güçlük hâlini alır. Platon onu zaman zaman kendisine gerçek bir birlik yüklenmiş veya gerçek bir varoluş verilmiş bir yapı olarak düşünüyor gibi göründü. Bu tez, "üçüncü adam" argümanında serimlenen antinomilere yol açmaktaydı. Bu teoriye göre, tikel insanların, İnsanın kendisiyle, yani İnsan Formuyla olan ilişkilerinden dolayı insan oldukları kabul edilir. Ama bu ikincisi, doğasını nereden almaktadır? İlk

Formun ve onun tikellerinin ortak olarak neye sahip olduklarını açıklayacak bir ikinci Formun daha varolması gerekmez mi; bu da, sonsuz bir geriye doğru gidişe yol açmayacak mıdır? Yine, Formlar dünyasının nüfusu problemi, muhtemelen Formlar teorisinin birden fazla amaca hizmet etmesi istendiği için, hiçbir zaman kesin sonuçlu bir çözüme kavuşmaz. Bazen tek tek her cins isme tekabül eden bir Formun olduğu söylenmiştir, başka yerlerde ise, teori, salt olumsuz olanın (söz gelimi, cansız olmanın) da, insan tarafından imal edilmiş bulunanın da özel bir Forma ihtiyaç duymadığını dile getirir. Hatta, bir insan Formunun varolduğu kabul edilse bile, gündelik yaşamın çamur, saç ve pislik gibi şeylerinin Formlarının olup olmadığı sorusu bile sorulabilir.

Şimdi sözü edilen problemler, Platon'un *Parmenides* adlı diyalogunda, keskin bir biçimde dile getirilir; buradaki tartışma, Formlar teorisinin anlaşılır söyleme bir açıklama getirilecekse eğer, korunması gerektiği bildirimiyle sona erer, ama teorinin nasıl yenilenebileceğiyle ilgili olarak bize burada hiçbir ipucu verilmez. Bazı Platon araştırmacıları bundan Platon'un gerçekte teoriden artık vazgeçtiği sonucunu çıkarsamışlardır, ama *Parmenides*'teki veriler, onun sadece teoriyi, kendi versiyonuna göre daha aşikâr bir biçimde Pythagorasçı olan bir Form-sayılar teorisine dönüştürdüğünü önerir. Aristoteles'te onun Form-sayılar teorisine yapılan çok sayıda gönderim yer alır, fakat Platon'un konuyla ilgili hiçbir yazısı, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. dolayısıyla Form-sayılar teorisinin gerçekte neyi ihtiva ettiğini geç sayılabilecek bu aşamada söylemek fiilen imkânsızdır.

Formlar teorisinin burada sözü edilmesi gereken başka bir veçhesi de, en yüksek derecede önemli bir Formun, İyilik ya da İyi Formunun var olduğu görüşüdür. *Devlet*'teki ünlü, ama kısa ve hayal kırıklığı yaratan bir pasajda, İyi Formunun, güneş gözle görülen dünyaya neyse, akledilir dünyaya o olduğu söylenir; tıpkı güneşin canlı şeylerin büyümesini sağlaması ve onları görülür hâle getirmesi gibi, İyi de, kendisi "Varlığın öte yanında" bile olsa, Formların varoluşu ve anlaşılabilirliğinden sorumludur. Bu pasajın, onun kendilerinin inandıkları nihaî ve târif edilemez

gerçekliği –tasvir edilebilir herşeyin bir şekilde, kendisinden başlayan türümün bir parçası olduğu Bir Olanı– önceleğini düşünen, Yeni-Platoncular üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur. Oysa Platon'un zihninde bu türden hiçbir mistik düşüncenin olmaması, ve onun sadece Formlar dünyasının bir baştan diğerine düzenlenmiş olduğunu, oradaki herşeyin bir amaç için varolduğunu anlatmak istemesi mümkün gibi görünmektedir. İyi Formu, gerçekte, Platon'un seleflerinden bir başkası olan Anaxagoras'ın, herşeyi en iyiye göre düzenlediği kabul edilen *Nous*'unun muadilidir.

Kategoriler ve Tümeller

Platon'un Formlar teorisinin en ünlü eleştirmeni, kategoriler teorisini büyük ölçüde ona mukabele etmek üzere tasarlamış olan Aristoteles oldu. Bu öğretiye göre, "varlıktan birçok şekilde" söz edilir: Bireysel atlar benzeri şeylerin var oldukları söylenebilir, ama bir at olma veya tepetaklak olma diye bir şeyin var olduğu da söylenebilir. İfadeler çeşitli başlıklar altında sınıflanabilirler: Yüklemler tözleri (örneğin, "insan" ya da "at"ı), nitelikleri (söz gelimi "beyaz"ı), ilişkileri (örneğin, "–den büyüktür"ü), niceliği (söz gelimi, "3 metre uzun"u), zamanı (örneğin, "geçen sene"yi) gösterir –Aristoteles, bazen on, bazen de sekiz kategorilik bir liste yapmıştır. Bir yüklemin sahip olduğu varlık türü, bununla birlikte, bireysel bir tözün, tikel bir insan, veya tikel bir atın varlığıyla karşılaştırıldığında, yalnızca ikinci dereceden bir varlığa sahiptir. İlk anlamda varolan şeyler bu türden şeyler olup, başka varlık türlerinin varoluşu, onların varoluşuna bağlıdır. Veya, bunu pek de Aristotelesçi olmayan terimlerle ifade edecek olursak, birinci dereceden tözler tek somut varolanlardır; bir özel ismin taşıyıcısı olan Sokrates, insanlığın veya aklığın ya da daha büyük olmanın varolmadığı bir biçimde varolur. İkinciler gerçekte, soyutlamalardan daha fazla hiçbir şey değildirler ve bu olgunun göz ardı edilmesinden, hiçbir şey değil, fakat sadece karışıklık doğabilir.

Bu öğretinin, sıra birinci dereceden tözlerin tasvir edilmesine geldiği zaman, yol açtığı güçlüklerden daha önce söz edilmişti; daha sonra, bir 20. yüzyıl filozofu olan Ludwig Wittgenstein tarafından kendisinin *Tractatus Logico-Philosophicus* [Mantıksal-Felsefî Deneme] adlı eserinde ve mantıksal atomculuk üzerine olan derslerinde Bertrand Russell tarafından kabul edilen bir sonuç olarak, bu varlıkların tanımlanamayacakları, fakat sadece adlandırılabilecekleri veya onlara yalnızca işaret edilebileceği anlaşıldı. Ama bu güçlüklerin farkına, teori ilk kez olarak öne sürüldüğü zaman, varılmadı, bununla birlikte şimdi, onun Platoncu türden bir öğretinin altını kazıdığını vurgulamak büyük önem taşımaktadır. Sadece Formların veya sayıların gerçek olduğunu öne sürmek, soyutlamaların gerçekliğini savunmak olur; kısaca söylendikte, güzellik yalnızca güzel olan bir şey varolduğu sürece varolur ve bu şeyin de somut bir birey olması gerekir. Veya bu yeterince doğru değilse eğer (çünkü herşey bir yana, olgusal olarak bir milyon görünümü olan tek bir şey olmasa bile, milyon tane yönü olan bir şeyden söz edilebilirdi), somut varoluşun en azından bazı durumlarda, soyut varoluştan önce gelmesi gerekir: "*X* kırmızıdır"daki *X* zaman zaman, salt bir mümkün varlık yerine, fiilî bir varlıkla değiştirilebilir olmalıdır.

Ortaçağdaki felsefî tartışmanın ünlü bir konusu, cins isimlerin gönderimlerine izafe edilecek ontolojik statü veya varoluş türüyle ilgili olup, tümeller kavgası diye bilinen konuydu. Platon'u eleştirenlerden biri "Tek tek atları görüyorum, ama atlığı göremiyorum" demiş, Platon da ona "Gözlerin olsa bile, aklın olmadığı için göremiyorsun" cevabını vermişti. Platon'un atlığın, onun kendi ifadesini kullanacak olursak, At Formu veya Atın kendisinin ayrı bir biçimde varolan bir şey olduğunu düşündüğünden hiç şüphe yoktur; o bedenin gözleriyle değil, fakat ruhun gözüyle ayırt veya idrak edilebilirdi. Bireysel atlardan başka At Formunun da varolduğu görüşü, Ortaçağda realizm diye bilinir. Aristoteles'in de bir realist olduğu kabul edilmekteydi, zira o da, Formların, her ne kadar sadece tikel özellemelerinde cisimleşmiş olarak varolsalar bile, gerçekten varolduklarını düşünüyordu.

Daha şüpheci filozoflar, bazıları onları yalnızca düşüncelerle (kopseptüalistler), diğerleri de salt adlarla (nominalizm) özdeşleştirirken, tümellerin gerçekliğini toptan yadsıdı.

Tümeller kavgası, gerçekte oldukça karmaşık bir ihtilâftı. Onda en azından oldukça farklı iki husus içerilir. Bunlardan ilki, yüklemlerin gönderimde bulundukları şeye, bu her ne ise, izafe edilecek statünün ne olduğu konusuydu; bu soru, tam tamına, söz gelimi geometriciler üçgenin veya çemberin özelliklerini tartıştıkları için, acil bir soru gibi görünmekteydi. Üçgen ve çember neydi ve neredeydi? Gerçekte, Aristoteles'in kategoriler öğretisi daha önce, bir yüklemin varlığının, birinci dereceden tözlerin varlığından zorunlulukla farklı olduğunu göstermişti; çember, şu insanın ya da şu atın varolduğu gibi, varolmuyordu ve varolamazdı. Aristoteles tümeller kavgasında bir realist diye betimlendiği zaman, betim oldukça yanıltıcı olur. O, bir anlamda tümellerin hiçbir biçimde gerçek olmadığına inanıyordu; bununla birlikte, tümellerin, başka bir anlamda, varolduğuna inanmaktaydı ki, buradan da ikinci husus doğar. Tümellerin gerçekliğini yadsımış olan bazı insanlar tüm sınıflamaların yapay olduğunu söylemek istediler; insanların şeylere ilişkin olarak getirdikleri betimler, neyin gerçekten varolduğuna olduğu kadar, kişisel ilgilerine veya çıkarlarına bağlıydı. Aristoteles, bunun tersine, bir doğal türler öğretisine inanıyordu; o her tikel atın, dünyanın, soyut olsa bile, gerçek bir bileşeni olan at formunu veya atın nesnel özünü cisimleştirdiğini düşündü. Sınıflamanın ne ölçüde yapay olduğu sorusu, açıktır ki, tümellerin statüsünün ne olduğu sorusundan bâriz bir biçimde farklılık gösterir; ikinci problem, sadece özel isimlerin ve bireyleştirici deyimlerin gönderimleri olduğunu, buna karşın cins isimlerin gönderimlerinin olmadığını söyleyen modern filozofların yaptıkları gibi, bir kenara atılsa bile, çözümlenmeyi bekler. Bununla birlikte, bu farklılıklar ne Ortaçağda ve ne de, problemin bütünlüğü içinde Thomas Hobbes ve John Locke gibi filozoflar tarafından ayrıntılı olarak tartışıldığı, 17. yüzyıl boyunca açıkça farkedildi.

Temel Tikeller

Tümeller problemine ilişkin tartışmada, özellikle nominalistler tarafından sık sık yalnızca tikellerin varoldukları öne sürülmüştür. Bir tikel kavram birçok bakımdan açık olmayan bir kavramdır. Tikel ve tümel terimleri tam anlamıyla bağlılaşık olan terimlerdir; bir tikel (söz gelimi, bu acı, şu ses) tümelin özellemesidir. Buradan tikellerin bireylerle aynı olmaları gerektiği sonucu çıkar gibi görünmektedir, fakat onları birbirinden ayıran yazarlar vardır. Bradley, *Principles of Logic* [Mantık İlkeleri] (1883) adlı eserinde tikelleri tümellerin anlık özellenmeleri olarak ele alır ve onları içsel çeşitliliğe sahip, varlığını sürdüregelenler olarak bireylerle karşı karşıya getirir. Bir bireyin kimliği sadece teşhis edilmekle kalmayıp, her seferinde yani baştan belirlenebilir; o zaman boyunca varolduğu için, tarihinin farklı dönemlerinde bağdaşmaz niteliklere sahip olabilir. Ama, bir tikel bir niteliğin bir özellemesinden başka hiçbir şey değildir, ve böyle olduğu için de, bir şey olmak durumundaysa eğer, söz konusu niteliğe sahip olmalıdır. Aynı şekilde, bir tikelle bir kez karşılaşılabilinir, fakat bir daha karşılaşılmaz; o zaman geçtikçe, varlıktan çıkan ve ona benzeyen, ama literal olarak onunla özdeş olmayan başka bir tikelle yer değiştirir.

Eğer tikeller ve bireyler bu şekilde ayırt ediliyorlarsa, sadece tikellerin varoldukları veya gerçekte onların bir şekilde varoldukları, asla aşikâr değildir; onlar, kişiler veya maddî şeyler benzeri gerçekten varolan somut varlıkların soyut yönlerinden daha fazla hiçbir şey olmayabilirlerdi. Bununla birlikte, diğer yandan David Hume ve Bertrand Russell tarafından çok çeşitli şekillerde öne sürülmüş olan argümanlar vardır. Hume, dünyanın nihaî bileşenlerinin, her ikisi de algının türleri olan, izlenimler veya izlenimlerin soluk kopyaları olarak ideler olduğuna inandı. O izlenimleri "içsel ve yok olup giden varlıklar" diye tanımladı; onlar, deneyimlenen renkleri ve kokuları olduğu kadar duyguları da kapsayacak şekilde, çeşitli türdendi, ama hepsi de, en iyi durumda oldukça kısa ömürlüydü. İzlenimler insan bilincinde, bilinmeyen

nedenlerden doğuyorlardı; bununla birlikte, onların varoluşu yadsınamazdı. Varlığını sürdüregelen ve bağımsız maddî nesnelerle sürekli zihinlerin varoluşu, bunun tam tersine, şüpheliydi; analiz, onlardan her ikisinin de, birbirleriyle birleştirilmiş belirli bağlantılı algı yığınlarından daha fazla hiçbir şey olmadığını göstermekteydi ve Hume onlardan birçok kez, inceleme sonunda hayaletlerin oldukları anlamda kurgular olmadıkları ortaya çıkmakla birlikte, "kurgular" diye söz etti. Hume'un bu görüşleri öne sürme nedeni, öncelikle epistemolojikti; o varlığını sürdüregelenlerle ilgili tüm önermelerin, dolayımsız deneyim içerikleriyle ilgili önermelere itiraz edilemezken, şüpheye açık olduğunu düşünüyordu. Bu, neyin gerçekten varolduğuyla ilgili bir soru olduğunda, tek güvenli cevap bilinç içeriklerini meydana getiren kalemlerdi –yani, izlenimler ve ideler.

Bu cevaba genelde çok sıcak bakmış olan Russell, ona mantıktan türetilen başka bir argüman daha ekledi: O, özel isimler, sonuçta varolmaları gereken tikellerin adlarıdır, diyordu. ("Sokrates" gibi) Alışılmış özel isimlerin delâlet etmekten başka işlevleri de vardı, fakat mantıksal bakımdan özel isimler (Russell'un örneği "bu"ydu), sadece doğrudan tanışıklığın nesnelerini ayırmaya yarıyordu. Russell, bu türden nesnelerin hem tikel kişilerin deneyimine özel, ve hem de çok kısa süreli olacağı sonucuyla metanetini görünüşte, kaybetmedi; dolayımsız olarak kesin olanın oluşturduğu temel üzerinde, "çıkarsanan kendiliklere (yani ayrı varoluşa ve nesnel ya da kavramsal gerçekliğe sahip olan şeylere)" imkân veren "mantıksal yapımlar" öğretisinin, aktüel deneyime hakkını vermek bakımından gerekli olan alenîliği ve sürekliliği temin edeceğini düşündü. Bu kabuller, bununla birlikte, ciddî eleştiriyle karşılaşmıştır. Düşüncesi gündelik dilin yapısı üzerinde odaklaşmış bir İngiliz filozofu olan P. F. Strawson, özellikle *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* [Bireyler: Betimleyici Metafizikte bir Deneme] (1959) adlı eserinde, sadece Russell'ın özel isimlere ilişkin görüşüne saldırmakla kalmadı, fakat deneyimin, Russell'ın geçici özel nesneleri değil, ama herkese açık sürekli varolanlar –gerçekte, yuka-

rıda açıklanan terminolojiye göre bireyler– olan temel tikellerin genel çerçevesine ihtiyaç duyduğunu savundu. Deneyim başka hiçbir şeyden değil, fakat sesten oluşsaydı, anlaşılırlığın asgarî önkoşulu, maddî düzendeki varlığını sürdüregelen bu maddî töz ortamıyla mukayese edilebilir olan sürekli bir temel sesin olması gerekecekti. Varlığını sürdüregelen maddî şeyler olarak böylesi temel tikeller olmadan, bir şeyin kimliğini belirleme ve onu yeniden teşhis etme imkânsız olacaktır. Strawson şeyler gibi kişilerin de gerçek varolanlar olduklarını kabul etti, ama bir yandan da gerçekliğin başka hiçbir şeyden değil, fakat salt zihinlerden oluşabileceği hipotezinin pek de savunulabilir olmadığını öne sürdü. Zihinler kişilerin bir yönlerinden daha fazla bir şey değildirler, ve kişilerin zihinleri kadar, cisimleri de vardır. Strawson cisimleşmemiş varoluşun mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul etti, fakat böylesi bir varoluşun, cisimleşmiş varoluşun herkese açık ortak bir dünyadaki bekâsına benzer bir anlam ifade etmeyeceğini savundu.

Bu doğruysa eğer, varolan, Hume'un sandığı gibi, geçici kalemlerden meydana gelmez, fakat daha ziyade Aristotelesçi anlamda tözlerden oluşmalıdır. Bunlar, insanların benimsedikleri fiilî entelektüel şemada temel tikeller rolünü oynarlar. Bununla birlikte, Strawson, sadece bu olguyu öne sürmekle yetinmedi; o ayrıca bildik formları içinde atıfta veya gönderimde bulunmanın ve betimin mümkün olabilmeleri için, şeylerin buna benzer olmaları gerektiğini ekledi. Onun, Wittgenstein'a olduğu kadar, Kant'a da borçlu olduğu temel teorisi, öncelikle fizikî dünya dikkate alınarak geliştirildi. Sosyal gerçekliğe ilişkin bir incelemenin benzer sonuçlar verip vermeyeceğini, bu alanda temel tikellerin kişiler mi yoksa daha büyük bir şey mi –varlığını sürdüregelen toplumlar veya kurumlar– olduğunu bilmek ilginç olur. Birçok filozof, dogmatik bir biçimde bir toplumun, bireysel üyelerin bir yığınından daha fazla hiçbir olmadığını öne sürer. Herşey bir yana, insanlar bir dizi toplumsal rolü icra ettikleri için bir toplumun üyesi olurlar ve rolün kendisi de, sadece toplum kavramı önceden varsayıldığı takdirde, anlamlı olan bir kavramdır. Bir an-

lamda, bir toplum, bireylerinden ayrı olarak, hiçbir şeydir; bireylerini kaldırın, toplum da ortadan kalkar. Bununla birlikte, bireylerin kendileri de, aynı şekilde, çeşitli rollerinden dolayı, her ne ise o olurlar; onların, toplumsal ilişkilerinden ayrı olarak bir şey olabilmeleri tartışmalıdır. İşte Bradley'in mütalâasının, yani cemaatten ayrı olarak "birey"in gerçek bir şey olmadığı düşüncesinin gücü, bundan dolayı açıktır.

Burada geriye, birkaç filozofun gerçekliğin temel kalemlerinin, tözler olarak değil de, başka bazı terimlerle tasvir edilmesi gerektiğini savunmaya teşebbüs ettiğini eklemek kalıyor. Kariyerinin bir evresinde, Russell dünyanın olaylardan meydana geldiğini söylemiştir; onun kadîm mesai arkadaşı A. N. Whitehead ise, metafiziğinin temeline süreç kavramını yerleştirmiştir. Modern fizikteki gelişmeler, bu ve benzeri görüşlere, hiç şüphe yok ki, belirli bir makûliyet kazandırır. Bununla birlikte, hiçbir şeyin etkin bir parçası olmadığı bir olayın ne olabileceğini veya kendisindeki hiçbir şeyin süreç içinde olmadığı bir sürecin nasıl olup da varolabileceğini anlamak güçtür. Olay ve süreç, gerçekte, genel Aristotelesçi şemadaki ikincil kategorilerin kapsamı içine giren ifadelerdir; onlar da, tüm diğer kategoriler gibi, töz kategorisine bağlıdırlar. İkincisi, bu metafizikçilerin atmayı teklif ettikleri gibi, töz kategorisi atılırsa, geriye ne kaldığını bilmek zorlaşır.

Tanrı'nın Varoluşu

Klâsik metafizikteki en ünlü konu, her hâlde Tanrı'nın varoluşuyla ilgilidir. Tanrı, bu bağlamda, "yetkin varlık"ın veya "herşeyin en gerçeği"nin adıdır; soru, böyle bir varlığın varoluşunu, tıpkı gündelik deneyimin nesneleri ya olan ya da olabilen şeylerin varoluşu gibi, olumlamanın zorunlu olup olmadığı sorusudur. Böylesi bir olumlamanın zorunlu olduğu tezinin le-

hinde, Yunanlıların zamanından başlayarak, bir dizi ünlü delil öne sürülmüştür. Bunlardan en katışıksız ve en dâhice olanı, "kendisinden daha büyük hiçbir şey kavranamayan"ın düşüncede olduğu kadar, olguda da varolması gerektiğini, çünkü onun, olguda değil de, sadece düşüncede varolması durumunda, ondan daha büyük bir şeyin, yani olguda varolan aynı şeyin kavranabileceğini söyleyen Aziz Anselmus'un 11. yüzyıldaki *a priori* kanıtıdır. Tanrı zorunlulukla varolur, çünkü Tanrı düşüncesi, kendisinden daha büyük hiçbir şey kavranamayanın idesidir. Bu, daha sonra ontolojik kanıt diye bilinen kanıttır. Ortaçağda veya daha sonra, (her ne kadar Descartes, Spinoza, Leibniz ve Hegel, onu ilke olarak kabul etmiş olsa da) bu cesur argüman örneğini göreli olarak az sayıda filozof benimseyebilmiştir; çoğu filozof Tanrı'nın varoluşuyla ilgili iddialarını, empirik oldukları kabul edilen öncüllere dayandırmayı tercih etti. Nitekim, her hâlde en etkili skolastik filozof olan Aziz Aquinaslı Thomas, 13. yüzyılda, dünyadaki hareket olgusunu açıklamak için, bir ilk hareket ettiricinin varoluşunun önceden varsayılması gerektiğini; olumsal veya bağımlı varlığı açıklamak için, zorunlu ya da kendi kendine yeten bir şeyin varsayılmak durumunda olduğunu; dünyanın neden dolayı düzenli olduğunu veya ondaki farklı şeylerin niçin tam bir ahenk içinde bir araya geldiklerini, ki bu vuku bulmaması da mümkün olabilen bir durumdur, anlamak için, onu bu çizgiler üzerinde biçimleyen bir Yaratıcının varoluşunun öne sürülmesi gerektiğini –ve tek tek her durumda, "Ve buna, tüm insanlar 'Tanrı' adını verirler"i ekleyerek– savundu. Bunlar, daha sonraki teist eğilimli metafizikçilerin düşünmelerinde ön plâna çıkacak olan ilk neden deliliyle düzen ve amaç kanıtının versiyonlarıdır.

İlk neden delilinin, o hem daha ilk bakışta makûl ve ikna edici göründüğü, ve hem de birçok farklı türden metafizik sisteminin (söz gelimi, Aquinaslı Thomas'ın olduğu kadar, Hegel'in sisteminin de) temelinde bulunduğu için, herhâlde biraz daha ayrıntılı olarak incelenmesi gereği bulunmaktadır. Delil, masum görünümlü, olumsal [mümkün] bir şeyin varolduğu önermesiyle başlar; o, kişinin kendisi gibi, tikel bir şey veya genel olarak dünya

olabilir (nitekim, kanıt bir *contingentia mundi* [bir mümkün dünyadan] veya "dünyanın olumsallığından hareket eden kanıt" diye tanımlanır). Kişi, kendisini veya dünyayı olumsal diye nitelerken, sadece söz konusu şeyin salt kendisinden dolayı varolmadığını anlatmak ister; o varlığını, tıpkı bir kişinin varoluşunu ana babasına borçlu olması gibi, başka bir şeyin etkinliğine borçludur. Olumsal şeyler, kendi içlerinde tam değildirler; onlardan tek tek her biri, açıklanmak durumundaysa eğer, başka bir şeyin varoluşunu talep eder. Buna göre, hareket olumsal varlıktan zorunlu varlığa doğrudur; hangi düzenden olursa olsun, olumsal şeylerin sonsuzca diğer olumsal şeylere bağlı olamayacağı, fakat kendinde tam olan ve dolayısıyla, zorunlulukla varolan bir ilk nedeni öngerektirmek durumunda olduğu hissedilmiştir. Hegel'de zorunlu varlık ayrı bir varolan değildir, fakat sanki şeylerin bir düzenidir; gündelik yaşamın ve hatta bilimin dağınık olgularının herşeyi kucaklayan ve içinde herşeyin zorunlulukla her ne ise o olduğu bir sistemi imlediği söylenir. Bununla birlikte, delilin ilkesi, sonucun değişmesine rağmen, değişmez.

Tanrı'nın varoluşuyla ilgili tüm geleneksel delillere, 18. yüzyılda Hume ve Kant tarafından yıkıcı bir eleştiri yöneltilmiştir. Ontolojik delilin temelleri, "varlığın gerçek bir yüklem olmadığı" iddasıyla sarsılır; varoluş Tanrı kavramının, örneğin mutlak kudretin olduğu tarzda, bir parçası değildir. Bir şeyin varolduğunu söylemek, bir kavramı daha fazla belirlemek değil, fakat onun bir özellemesi bulunduğunu iddia etmektir; bir kavramın bir özellemesi olup olmadığı, sadece onu dikkatle incelemek suretiyle keşfedilemez. İlk neden kanıtının ise, iki öldürücü zayıflıktan muzdarip olduğu öne sürülmüştür. O, kendisinin olumsal varlığın zorunlu varlığı öngerektirdiği iddiası doğru olsa bile, söz konusu zorunlu varlığı (Thomas'ın delillerinden her birinde olduğu gibi), ontolojik kanıtı yeniden canlandırmadan, Tanrı'yla özdeşleştiremez. Nedensel kanıt taraftarlarının sandıkları gibi, zorunlu bir varlık kavramına sadece Tanrı'nın tekabül ettiği doğruysa eğer, bu takdirde zorunlu olarak varolan her ne ise Tanrı'dır ve Tanrı olan da her ne ise zorunlulukla varolur.

Nedensel kanıtın modern taraftarları bu itirazı, eşdeğerliğin, kavramla varolanın eşdeğerliği değil de, kavramların bir eşdeğerliği olduğunu söyleyerek karşılamaya çalıştılar; zorunlu bir varlığın varoluşu daha önce kanıtın birinci bölümünde gösterilir, kanıtın ikinci bölümündeki eşdeğerlik ise, zorunlu varlık kavramıyla Tanrı kavramı arasındadır. Diğer bir deyişle, onlar varoluşla özü birbirinden ayırırlar. Kanıtın birinci bölümünde, zorunlu bir varlığın varoluşu kanıtlanır; kanıtın ikinci bölümünde ise, söz konusu zorunlu varlığın özü, insanların Tanrı adını verdikleri varlık ile özdeşleştirilir. Bununla birlikte, öne sürülen bu ilk zayıflığın dışında, olumsal varlıktan zorunlu varlığa doğru olan harekette de büyük güçlükler vardır. Deneyimlenen dünyadaki şeyler birbirleriyle nedensel bir ilişki içindedirler ve bu ilişkiye dair bir açıklama, olayların zamansal ilişkileri yoluyla, getirilebilir; nedensel ilişkiler öncelikle olay türleri arasında olur ve bir neden en azından, muayyen bir sonuç türünün düzenli öncelidir. Ama nedensellik genel kavramını deneyim alanı içinde geçerli olan bir ilişkiden, bir bütün olarak deneyimlenen dünyayı onun tümüyle dışında kalan bir şeye bağlayan bir ilişkiye teşmil etme yönünde bir teşebbüste bulunulduğu zaman, bundan böyle kendisine dayanılacak sağlam hiçbir şey kalmaz. Tanrı'nın faaliyetleri dünyada olup bitenlerden önce gelemez, çünkü Tanrı, tanım gereği, zaman içinde değildir; o zaman, ilişkinin bu koşullar altında nasıl anlaşılacağı da hayli problematik hâle gelir. Bazı metafizikçiler, tıpkı son zamanların teologları gibi, güçlükten, Tanrı'nın dünyanın nedeni değil, fakat temeli olduğunu söyleyerek ya da yine oluşun zamansal olan nedenlerini varlığın zamansal olmayan bir nedeninden ayırt etmek suretiyle kaçınmaya çalışırlar. Bu hamlelerin problemleri farklı terimlerle yeniden ortaya koymaktan daha fazla bir şey yaptığı şüphelidir.

Düzen ve amaç kanıtının kendisi de, nedensel delilin [ilk neden kanıtının] bir türü olup, bundan dolayı, Hume ve Kant'tan her ikisinin de işaret ettiği kendi güçlüklerine ek olarak, yukarıda sözü edilen tüm güçlüklerden zarar görür. Kendi terimleri üzerinde bile, bir mimardan ziyade bir yaratıcının varoluşuna karar

vermek yanlış olur. Dahası kanıt, delillerin izin verir göründüğü herşey onun kudretinin çok büyük olduğu iken, söz konusu varlığın sınırsız bir kudrete sahip olduğu sonucunu çıkartır. Kanıt, onun gücü her ne kadar İngiliz doğabilimcisi Charles Darwin'in doğal ayıklanma teorisinin yayınlanmasıyla birlikte epey azalmış olsa da, belirli bir retorik cazibeyi korur. Yasanın doğal evrim boyunca sürekli olan hâkimiyeti etkileyici olmakla birlikte, bir akılyürütme tarzı olarak o sıkı bir incelemeyi kaldırır gibi görünmez.

Tanrı'nın varoluşu metafiziksel problemi, bugün tümeller probleminden daha önemli bir konu olarak ortaya çıkar; hâlâ, eski kanıtları daha ikna edici tarzlarda yeniden ortaya koymaya çalışan düşünceler vardır. Özellikle de ontolojik delil, Wittgenstein'dan çok güçlü bir biçimde etkilenmiş olan Norman Malcolm ve savunduğu deizm türüne panenteizm (değişmez bir özü olan, fakat kendisini terakki eden deneyimde tamamlayan bir Tanrı öğretisi) adını verdiğimiz bir Amerikan realisti olan Charles Hartshorne gibi farklı düşünürlerin ilgisine yeniden mazhar olmuştur. Bununla birlikte, din filozofları, bu soyutlamalardan ziyade, giderek daha fazla dinî iddiaların statüsü ve gücüyle meşgul olmaktadırlar. Onların dikkatlerinin odak noktasında artık "herşeyin en gerçeği" gibi soyutlamalar yok; onların incelemeye ve araştırmaya koyuldukları Tanrı, ibadetin uygun bir objesi olarak Tanrı'dır.

Ruh, Zihin ve Beden

Ruh–Beden İlişkisi

Platon Formların gerçekliğine olduğu kadar, insan ruhunun ölümsüzlüğüne de inanıyordu. O ruhun, bedenle olan ilişkisinden etkilenebilmesine ve çoğu zaman etkilenmesine, bir pasajda

"oluşun kurşun benzeri" diye nitelendirdiği "ağırlığıyla" aşağıya doğru sürüklenmesine rağmen, temelde bedenden ayrı olan bir varlık olduğunu düşündü. Ruh, bileşik değil, basitti ve dolayısıyla, maddî şeyler gibi, dağılıp gitmeye elverişli değildi; dahası, o, yine maddî şeylerin tersine, kendi kendine hareket etme gücüne sahipti. İdeal olarak, ruh bedeni yönetmeli, ona yol göstermelidir ve o, bu durumun, bedenin isteklerine hayatın sürdürülebilmesi için zarurî olan en az ölçüde teslimiyet göstermek gerektiğini görerek, sürdürülmesini sağlayabilir. Hakikî filozof, Platon'un *Phaidon*'da ifade ettiği gibi, hayatını ölüm için bir hazırlık hâline getirir, çünkü o ruhun, ölümden sonra bedenle olan bağlarından kurtulacağını ve anayurduna döneceğini bilir. O fazladan, ruhun Formlara "akraba" olduğunu da bilmektedir; zira Formlar akıl yoluyla keşfedilmektedirler.

Platon ruh-beden ilişkisine dair, ruhu bedenin bir "ahengi" olarak tasvir eden ve böylelikle de onu, bağımsız bir biçimde varolan bir şeyden ziyade, bir form veya yapı olarak yorumlayan Pythagorasçı görüşün de aralarında olduğu, alternatif yorumlardan söz etmiş ve onları reddetme gayreti içinde olmuştur. Bu türden bir teori, *De Anima* ("Ruh Üzerine") adlı denemesinde Aristoteles tarafından geliştirilmiş, ama tam mantıksal sonucuna götürülmemiştir. Aristoteles, ruhu işlevler yoluyla tanımlamaktaydı. Bir bitkinin ruhu beslenme ve üremeyle, bir hayvanın ruhu bunlara ek olarak duyum ve bağımsız hareketle, bir insanın ruhu ise, tüm bunlara ek olarak, rasyonel faaliyetle ilişkiliydi. Ruh, bu örneklerin her birinde bir bedenin formudur ve bunun sarih mantıksal sonucu, söz konusu bedenin ölümüyle birlikte, ruhun da yok olup gitmesidir. Daha doğrusu, ruh maddî bir şeyin hayat ilkesiydi; kendisi ne maddî, ne de maddesiz, fakat, kabaca söylendikte, bir soyutlama olmasına rağmen, o varolmak için maddî öğeye ihtiyaç duymaktaydı. Aristoteles, *De Anima*'nın ilk bölümlerinde söylemiş olduğu herşeyle, ruhun tözsel bir şey olmadığı görüşüne açıkça bağlanmış olsa bile, yine de bu eserin sonlarına doğru, kendisinin etkin ve edilgen akıl adını verdiği akıllar arasında bir ayırım yapmış ve birincisinden Platoncu te-

rimlerle söz etmiştir. Etkin akıl, öyle görünmektedir ki, ruhun geri kalanından ayrıydı; o, "dışarıdan" gelmiş olup, gerçekte ölümsüzdü. Dahası, rasyonel diye değerlendirilmek ruh için özsel bir şeydi, zira "bu olmadan, hiçbir şey düşünemez"di. Aristoteles böylelikle, bizzat kendisini Platonculuğun bu yönünden kurtarmaya çalışma ediminin kendisinde düşüncesinin Platoncu yanını gözler önüne sermiş oluyordu.

Zihin-Beden İlişkisi

Daha yakın zamanların metafiziğinde, ruhtan daha az, zihinden daha fazla söz edilir olmuştur; eski ruh-beden ilişkisi problemi, şimdi zihin-beden ilişkisi problemine dönüşmüştür. Bu konuyla ilgili daha sonraki tartışmanın, tümü değilse bile, çok büyük bir bölümü, Descartes'ın düşünmesinden etkilenmiştir. *Meditationes de Prima Philosophia* [İlk Felsefe Üstüne Metafizik Düşünceler]'da, o zihinsel tözle maddî töz arasında tam ve mutlak bir ayırım bulunduğunu savundu. Maddenin tanımlayıcı özelliği yer işgal etme, zihnin tanımlayıcı özelliği ise, bilinçli olma veya terimin daha geniş bir anlamı içinde, düşünme idi. Maddî töz, onun kimi parçaları daha az veya daha çok kalıcı olsa bile, deyim yerindeyse, bütünüyle birdi; zihinsel töz, en yüksek örneği Tanrı olacak şekilde, bireysel zihinler şeklinde varoluyordu. Zihinsel ve maddî düzenlerden her biri, Tanrı'nın altında, kendi içlerinde tamdı; onun bu bağlamda, teknik töz terimini, zihinsel tözle maddî tözü tanımlamak için kullanmasını uygun hâle getiren de, işte bu olguydu. Bu görüşün daha sonraki Descartesçılar tarafından çıkarsanan mantıksal sonucu, zihinle beden arasında hiçbir etkileşimin olamayacağı sonucuydu. Her tür nedensellik içkin olup, düzenlerden biri ya da diğeri içinde gerçekleşir ve bedeni etkileyen bir zihin görünüşü veya zihni etkileyen bir beden manzarası, bir tözdeki değişmeler vesilesiyle, diğer tözde buna tekabül eden değişmelere neden olan Tanrı'nın özel bir müdahalesinin sonucu olarak açıklanmalıdır. Bununla birlikte, Descartes'ın kendisinin

aranedencilik adı verilen bu görüşe yakınlık duyduğunu düşündürecek hiçbir şey yoktur. Tam tersine o, zihnin bedeni içinde tıpkı bir kaptanın bir gemide bulunduğu şekilde olmadığını, fakat onunla çok "daha yakın" bir ilişki içinde bulunduğunu ifade etmiştir. Zihin bedeni, beden de zihni etkileyebilir, çünkü zihinle beden arasında, bilinçli yaşamın, saf düşünceden ayrı olarak, duyum, imgelem ve duyguyla ilgili yönlerinde çok aşikâr olan, özellikle yakın bir ilişki vardır.

Descartes'ın, bu hayattaki yakın ilişkilerine rağmen, zihnin gerçekte bedenden ayrı olduğu inancı, onun *cogito* argümanına duyduğu güvenden kaynaklanıyordu. O, bedenin varoluşundan şüphe etmenin mümkün (kesin olan tek şey onun bir bedene sahip olduğuna ilişkin deneyimiydi, ama bu bir yanılsama da olabilirdi), fakat kuşku duyma fiilinin bizatihi kendisi zihinsel olduğu için, zihnin varoluşundan şüphe etmenin imkânsız olduğuna inanıyordu. Zihnin varolduğu, bilincin dolayımsız tanıklığından dolayı, açıktı; ama bedenin varolduğu, onun açık ve seçik ideler öğretisi ve aldatmayan bir Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama teşebbüsü de dahil olmak üzere, incelikle işlenmiş bir kanıtlamaya ihtiyaç duymaktaydı. Descartes, zihin bağlamında hakikaten ayırıcı olanı gözler önüne sermek için, bundan ayrı olarak, oldukça geniş kapsamlı Platonik türden argümanlara başvurur. O, duyum ve imgelemin sadece zihin-beden kompleksine gönderimde bulunulduğu takdirde anlaşılabileceğini kabul ediyordu, ama saf akılla irâdenin fiillerinin (onun düşüncesi, burada 5. yüzyılın büyük Hıristiyan düşünürü Aziz Augustinus'tan etkilenmişti) kendinde olduğu şekliyle zihnin bir parçası olduğunu iddia etti. Descartes ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin olarak, felsefî bir kanıta sahip bulunduğu iddiasında olmadı –bu, onun görüşüne göre, vahye duyulan inanca bağlıydı– ama teorisinin, zihnin ayrı varoluşunu kanıtlamak suretiyle, ruhun ölümsüzlüğü öğretisine giden yolu hazırladığını düşündü.

Kartezyen zihin beden yorumunun, daha Descartes'ın kendi zamanında bile, birçok eleştirmeni oldu. Hobbes, hareket hâlindeki madde dışında hiçbir şeyin varolmadığını öne sürdü; zihinsel

töz diye bir şey yoktu, sadece maddî töz bulunmaktaydı. Materyalizmin başka bir türü, Descartes'ın, bir bilim adamı ve Epikürosçu bir filozof olan, mektup arkadaşı Pierre Gassendi tarafından desteklendi. Bir kuşak sonra ise, Spinoza bütün Kartezyen metafiziği cesur bir hareket tarzıyla yeni baştan şekillendirmek durumunda kaldı. Kendi içinde tam olmakla birlikte, Tanrı'nın, istediği zaman, dış müdahalesine açık iki ayrı töz yerine, Spinoza, sadece zihinsel olanla maddî olanın insan tarafından bilinebilir olduğu sonsuz sayıda ananiteliğe sahip tek bir tözün, Tanrı ya da Doğa'nın varoluşunu öne sürdü. Bu tözün "tavırları" veya tezahürleri, onların doğalarının zorunluluklarının bir sonucu olarak oldukları şey idi; onun faaliyetlerinde keyfî irâde bir rol ne oynadı, ne de oynayabilirdi. Kendisini bir ananitelik altında gösterenin, o her ne ise, tüm diğerlerinde bir karşılığı vardı. Buradan, her zihinsel olay için ona tam olarak tekabül eden fizikî bir olay olduğu ve her fizikî olay için de kendisine karşılık gelen bir zihinsel olay bulunduğu sonucu çıkmaktaydı. Şu hâlde, insan, iki farklı öğenin gizemli bir birliği değil, fakat bir tözün, tüm diğer parçalar gibi, kendisini farklı ananitelikler altında farklı şekillerde gösteren, bir parçasıydı. Spinoza, fizikî olaylara, niçin, söz gelimi bir taş söz konusu olduğu zaman değil de, bir insan varlığı söz konusu olduğunda, zihinsel olayların karşılık geleceğini açıklamadı. Bununla birlikte, Spinoza'nın psiko-fiziksel paralelizm öğretisi, varlığını, onun genel metafiziğinden bağımsız olarak sürdürdü ve kendisine modern zamanlarda bile taraftar buldu.

Spinoza'nın zihin-beden problemine yeni ışıklar saçmasının bir yolu, bedenin zihin üzerindeki etkisine dikkat çekmek ve onların tek bir birim olarak düşünülebilecekleri öğretisini ciddiye almak oldu. Onun konuyla ilgili düşünce ve eserleri, bir sonraki yüzyılın empirist filozoflarından bu bakımdan çok ilerideydi. Özellikle, Hume Kartezyen tözü bir "vehim" olduğu gerekçesiyle reddetti ve gerek zihinlerin gerekse bedenlerin, aralarındaki etkileşimin ilke olarak her zaman mümkün olduğu, "algı yığınları"ndan başka hiçbir şey olmadığını öne sürdü. Empirist zihin felsefesi, hem Hume'da ve hem de onun, James Mill gibi, halef-

lerinde, ham ve ilkel bir teori düzeyinin ötesine geçemedi; söz konusu zihin felsefesi büyük ölçüde, zihnin bütün hayatını Hume'un izlenimler ve ideler ontolojisi aracılığıyla açıklama teşebbüsünden meydana geliyordu. Kant da, bir zihin beden empirik düalizmini kabul etmenin zorunluluğuna kâni olduğu için, bu tikel doğrultuda, kaydettiyse bile, pek büyük bir ilerleme kaydedemedi. Problemi yeni baştan ele almak ve zihinsel yaşamla bedensel hayat arasında sıkı ve içten bir bağ kurmanın yolunu meydana çıkarmak, Hegel'e ve idealistlere kalmıştı. Eylem ve bilgiye ilişkin olarak, T. H. Green ve Bradley, daha yakın zamanlarda da R. G. Collingwood tarafından geliştirilen yorumlar, sadece daha az dogmatik bir temele ve olgunun daha sıkı bir tetkikine dayandığı için, empirist çağdaşlarının yorumlarından bir bütün olarak daha aydınlatıcıdır.

Günümüzde zihin-beden probleminden daha yoğun bir biçimde tartışılan başka bir metafizik problem yoktur. Öncelikle, hâlâ Descartes'ın haklı olduğunu, zihin ve bedenin ayrı olup, düşünen "ben"in 70 kilo ağırlığındaki "ben"den ayrı bir şey olduğu kanaatinde olan (örneğin, *The Elusive Mind* [Ele Geçmez Zihin] [1969] adlı eserinde, H. D. Lewis) yazarlar vardır. Burada bu sonucun esas dayanağı olarak, bilincin tanıklığına müracaat edilir; bütün insanların, bireysel hayatlarından ayrı olarak, ne ya da en azından kim olduklarını bildikleri kabul edilir; yine, onların bedensel hayatlarının kendilerini deneyimler olarak –yani, zihinsel bir şeyle– ifade ettiği teslim edilir. Zihnin varoluşu, Descartes'ın da iddia ettiği gibi, kesindir, oysa bedenin varoluşu şüpheli olup, belki de kesin olarak kanıtlanabilir değildir. İkinci olarak, Aristotelesçi teoriyi mantıksal sonucuna taşımaktan hoşlanan ve zihnin bedenin formundan başka bir şey olmadığını savunan Gilbert Ryle gibi filozoflar vardır. Zihin, Descartes'ın savunduğu gibi, sadece sahibinin kendisine erişebileceği bir şey değildir; o, daha ziyade, kişinin yapıp ettiklerinde aşikâr hâle gelen bir şeydir. Kabaca söylendikte, zihin yalın bir biçimde davranıştır. Nihayet, genelde birincisinden ziyade ikincisine yakınlık duysalar da, bir "içsel hayat"ın gereklerini, davranışçılığın sağlayamadığı bir

tarzda ortaya koyma arzusu sergileyen birçok filozof vardır; P. F. Strawson, işte bu filozoflara tipik bir örnek teşkil eder. Onlar, bu amaçla, gerçek birimin ne zihin ne de beden, fakat kişi olduğunu öne sürmeye kalkışmışlardır. Bir kişi, hem fizikî ve hem de zihinsel yüklemleri alabilen bir şeydir. Bu, elbette ki, basit aritmetik işlemleri bilen "ben" ile son zamanlarda kilo veren "ben"in aynı olduğunu söylemektir. Bununla birlikte, onların nasıl olup ta aynı olabildikleri, bu görüş taraftarlarınca yeterince açıklanmış değildir.

Bu temel konumlardan ayrı olarak, ilginç bir gelişme, –örneğin, bir "gündelik dil" filozofu olan Stuart Hampshire gibi– bazı yazarlar tarafından, zihnin ayırd edici özelliği olarak, kendi kendine hareket üzerine konan vurguda ifadesini bulur. Bu görüşe göre, bir insan varlığı diğer cisimler arasında bir cisimdir, ama o, Platon'un da söylemiş olduğu gibi, maddî şeylerin tersine, kendi kendini hareket ettirendir. Bunun böyle olması gerektiği –yani, insan varlıklarının irâdeye sahip oldukları ve uygun koşullar altında özgürce eyleyebildikleri– kanıtlanmaya ne muhtaç, ne de elverişli olan nihaî bir olgudur. Bilimsel bir keşfin bu olguyu sorgulayacak rasyonel temelleri sağlayabileceği çoğunlukla reddedilir. Bir insan varlığının nedenselliğinin, amaçlı eylem salt dışarıdan belirlenen davranıştan oldukça farklı olduğu için, bir doğal öznenin nedenselliğinden temelde farklı olduğu da vurgulanır.

Bununla yakından ilişkili olup, sibernetiğin doğuşunun bir sonucu olarak çağdaş felsefede çokça tartışılan bir problem de, neyin insanları makinalardan farklılaştırdığı problemidir. Bu probleme, genelde iki cevap verilir: Düşünme gücü ve bilinç. Bununla birlikte, günümüzde, hesaplama yetenekleri bir insan varlığınınkilerden çok daha gelişmiş olan makinalar bulunmaktadır; bu türden makinalar, lafzî anlamda, düşünmeyebilirler, ama onlar kesinlikle birtakım sonuçlara ulaşırlar. Dahası, onların işlemlerinin fazlasıyla rutin olan işlemler olduğu da doğru değildir: Onların performanslarını "deneyimleri" ışığında geliştirebileceklerinin söylendiği bir anlam da vardır. Hatta, onlar, dış uya-

ranlara karşı sergiledikleri duyarlık bakımından, bilincin bir benzerine sahiptirler. Bu olgular, zihinlerle makinalar arasındaki yarığın, çoğu zaman düşünüldüğünden daha az geniş olduğunu düşündürtür; ama yine de, onlar yarığı ortadan tümden kaldıramazlar. İnsan varlıkları, makinalarda bulunan herhangi bir şeyden çok farklı olan yaratıcı düşünce gücüne sahiptirler; Amerikalı dilbilim âlimi Noam Chomsky'nin altını çizmiş (ve Descartes'ın da *Discourse de la Méthode* [Yöntem Üzerine Konuşma]'da söylemiş) olduğu gibi, insan varlıklarının dili, sonsuz sayıda ifadeyi kucaklayacak bir tarzda kullanma yetenekleri mekanik terimlerle açıklanamayacak olan bir şeydir. Yine, bir İngiliz filozofu olan J. R. Lucas'ın da öne sürdüğü gibi, insan varlıklarının kendi sınırlamalarını, makinalarda koşutu olmayan bir tarzda teşhis etme ve giderme yeteneğine sahiptirler. Bazı kadîm filozofların da ifade etmiş oldukları üzere, insan kendini-aşma gücüne sahip olan bir varlıktır; o bir sistem içinde çalışabilir, fakat aynı zamanda başka bir düzeye geçerek, böylelikle sistemin kusurlarını görebilir. Bir makine ise sadece bir sistem içinde çalışabilir; kurallara göre işlem yapar, fakat kuralları kendiliğinden değiştiremez.

Nihayet, zihin-beden problemine getirilen aşırı materyalist bir çözümden de söz etme gereği vardır: Bu çözüm, zihin hâllerinin gerçekte beynin hâlleri olduğunu savunur. Bu teori taraftarları bu ikisinin düşüncede ayrı olduğunu kabul ederler, fakat fizyolojinin buna rağmen, onların empirik olarak özdeş olduğunu gösterdiğini öne sürerler. Herşey bir yana sahibine bir zihin hâli gibi görünen şey gerçekte beynin bir hâlidir, ve zihin böylelikle herşeyden önce maddeye indirgenmiş olur. Bununla birlikte, böylesi bir konuda son sözün niçin fizyologlarda olması gerektiği açık değildir; son sözün fizyologlarda olduğu kabul edilse bile, zihinsel oluşumlarla beynin hâlleri arasında varlığı şimdiye kadar kanıtlanmış olan karşılıklı ilişkiler en iyi durumda tam olmayıp, eksiktir. Merkezî hâl materyalizmi diye adlandırılan bu teori, çağdaş bilimin ağırlığının arkasında olduğunu itiraf eder, ama onun gerçekte, yarının bilimi olacağını düşündüğü şeye kaydadeğer ölçüde sürüklenmiş olduğu ortaya çıkar.

Doğa ve Dış Dünya

İlk kez olarak Descartes tarafından ortaya konan ve daha sonraki filozoflar, özellikle de empirist gelenek içinde çalışan filozoflarca sıklıkla tartışılan, maddî şeylerin varoluşu problemi, metafizikten ziyade, epistemoloji veya bilgi teorisinin kapsamı içine girer; o, zihinden bağımsız bir gerçekliğin varolup olmadığının nasıl bilinebileceği problemiyle ilgilidir. Bununla birlikte, doğa ve dış dünya hakkında, gerçekten metafiziksel olan problemler de vardır.

Maddî Şeylerin Gerçekliği

Öncelikle maddî şeylerin statüsü, veya konumu, onların sahip oldukları varlık türü problemi vardır. Metafizikçi filozoflar tarafından, dış dünyanın gerçeklik bakımından bir şekilde eksik ve kusurlu olduğu, sadece bir fenomen olup, gerçekte olduğundan farklı görünen bir şey olduğu tekrar tekrar ifade edilmiştir. Platon, daha önce de işaret edilmiş olduğu gibi, duyuların nesnelerinin bu tanıma uygun düştüğüne inanıyordu; onlardan her biri gerçekte sahip olmadığı özelliklere sahipmiş gibi görünüyordu (su, aynı anda sıcak ve soğuk olamazdı) ve bu ölçüde. gerçek olmaktan ziyade, aldatıcıydı. Fenomenler dünyasında durağanlık ve dolayısıyla da, hakikî gerçeklik yoktu. Platon, ruhların daha yüksek bir statüye sahip olduklarına hiç şüphe yok ki inanmış olmakla birlikte, bu görüşü benimserken, doğa dünyasıyla insanın dünyası arasındaki bir karşıtlıktan söz etmedi. Kendisi de bu genel düşünce çizgisini izlemiş olan Leibniz, işe ruhları açıkça maddî şeylerle karşıtlaştırarak başladı. Tam ve dakik bir biçimde konuşulduğunda, monadlar dışında, gerçekte hiçbir şey varolmuyordu ve monadlar da ruhlar veya tinsel varlıklardı; algılar açıklık derece-

leri bakımından çok büyük farklılıklar göstermekle (genel olarak bir diye adlandırılan şeyi meydana getiren monadların algıları özellikle donuktu) birlikte, hepsinin algıları vardı. Dünyaya ilişkin nihaî bir tasvirin zihinsel terimlerle ortaya konması gerekse de, buradan normalde algılanan doğanın bir yanılsama olduğu çıkmaz. İnsanlar düşündükleri kadar algılarlar da, ve, algı her ne kadar gerçekte yalnızca bir düşünce biçimi olsa da, o salt bundan dolayı bir kıyıya atılmamalıdır. Doğa dünyası, yani zaman ve mekân içindeki şeylerin dünyası, Leibniz'in ifadesiyle "iyi temellenmiş bir fenomen"dir; onların saf akıllar olmayıp, zorunlulukla duyularına mahkûm bulunan varlıklar oldukları unutulmamak kaydıyla, o, insanların var olduğuna hükmettikleri şeydir.

Bir başka teori de, bir dereceye kadar benzer sayılabilecek çizgiler üzerinde, her ne kadar Kant Leibniz'in bulanık düşünme olarak algı yorumundan bâriz bir biçimde ayrılmasına rağmen, *Kritik der reinen Vernunft* [Saf Aklın Eleştirisi]'ta, Kant tarafından geliştirilmiştir. Kant, kendilerinde var oldukları şekliyle bir şeyler ya da numenler dünyasını, bir görünüşler veya fenomenler dünyasıyla karşı karşıya getirdi. Birinciler, Kant onları her ne kadar Leibniz gibi düşünmeye eğilimli olsa da, gerçekte bilinebilir olmakla birlikte, bilinmezler; fenomenler bağımsız bir biçimde varolmazlar, fakat, bu bilinç herhangi bir kişinin bilinci olmasa bile, bilince bağımlıdırlar. Kant bu konumu, fenomenal şeylerin empirik bakımdan gerçek, ama transendental bakımdan ideal olduklarını söyleyerek ifade etti; bununla da, o, fenomenlerin, eleştirel felsefenin bakış açısından, zihin tarafından anlama yetisinin onlara yüklenen formları yoluyla koşullanmış oldukları ortaya çıkmakla birlikte, hiç şüphesiz bireysel özne için varolduklarını anlatmak istiyordu. Kant'ın bu sonuca ulaşırken öne sürdüğü en çarpıcı argümana göre, zaman ve mekân, İngiliz fizikçisi Isaac Newton'un düşündüğü gibi, içinde empirik olan herşeyin konumlanmış olduğu çok büyük bir hazne de, Leibniz'in teklif etmiş olduğu gibi, bulanık bir biçimde kavranan şeyler arasındaki ilişkiler de olmayıp, fakat daha ziyade, onun gizemli bir bi-

çimde "saf sezgiler" adını verdiği, gözlemcilerin duyarlıklarında aslen varolan, faktörlerdi. Gözlemciler olmadığında, içerikleriyle birlikte, zaman ve mekân da ortadan kalkar; fakat insanî bakış açısı, duyuları yoluyla dünyanın doğrudan ve aracısız olarak bilincine varan algılayanlar olarak bir kez kabul edilince, zaman ve mekân herhangi bir şey kadar gerçek –hatta, yayılma özelliğinden dolayı, daha bile gerçek– olur. Deneyimin bir parçası olup da zamansal ilişkiler içinde olmayan hiçbir şey yoktur; dış duyuların tüm verileri de, aynı şekilde mekânsal ilişkilere sahiptir.

Kant'ın mekân ve zamanla ilgili devrimci tezi lehine olan argümanları, ne yazık ki çok büyük ölçüde onun yanlış matematik felsefesine dayanır; bu argümanlar, işte bundan dolayı, daha sonraki filozoflar tarafından tasvip görmemiştir. Modern felsefede, bu tartışmalarda canlandırılan konular sadece, doğa bilimcisi tarafından araştırıldığı şekliyle doğanın statüsüyle ilgili bir araştırma olarak varlığını sürdürmüştür. Descartes daha önce maddî şeylerin gerçekte sahip göründüklerinden farklı özelliklere sahip bulunduklarına işaret etmişti; onlar renk ve koku gibi ikincil niteliklere sahip gibi görünürler, oysa iyice düşünüldüğünde, onların mekânda bir yer işgal eden ve hareket hâlinde bulunan renksiz ve kokusuz madde parçaları oldukları ortaya çıkar. Locke (yer kaplama, hareket, şekil ve katılık gibi) birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki bu ayırımı onayladı, fakat onsekizinci yüzyıl başlarının bir büyük İngiliz empiristi olan George Berkeley ayırımı, saçma olduğu gerekçesiyle, şiddetli bir biçimde eleştirdi; birincil nitelikleri olan, fakat ikincil hiçbir niteliği bulunmayan bir şey tasarlamak, psikolojik bakımdan imkânsızdır. Berkeley için, bilim adamının dünyası bir kurguydu, ve muhtemelen zarurî bir kurgu bile değildi. Bununla birlikte, Berkeley'in argümanlarının, birincilerin temel, ikincilerininse türetilmiş diye nitelendirildiği, birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki önemli ayırımı zayıflatmadığı açık gibi görünmektedir; onun argümanları, yalnızca Locke'un birincil niteliklerin nesnel, ikincil niteliklerinse öznel oldukları yanlış iddiasına karşı geçer-

lidir. Açıklama her ne olursa olsun, bilim adamının, sıradan insanın tersine, çoğunluk fenomenlerin niçin oldukları gibi olduklarını bildiği olgusu değişmeden kalır; bilim adamının anladığı şekliyle doğa, gündelik deneyimin olduğunu varsaydığı doğadan, işte bu ölçüde, daha gerçek değilse bile, daha hakikî veya doğrudur. Bunun niçin böyle olması gerektiği, Berkeley'i bu konuda izleyen filozoflar tarafından tatmin edici bir biçimde açıklanmamıştır. Gerek doğa anlaşılabilir diye görüldüğü, ve gerekse, çok daha ilginci, ozanlar ona birtakım duygular atfettiği veya onu müşfik ya da düşman diye niteledikleri zaman, ihtilâfın taraflarından ne biri ne de diğeri, genel olarak düşünüldüğü şekliyle doğanın ne ölçüye kadar zihin tarafından kendisine nüfuz edilen doğa olarak anlaşıldığını yeterince kaydetmiştir. Eleştirel filozofların dikkatlerini yöneltmiş oldukları bu konuda, yapılması gereken daha epey bir analitik çalışma vardır.

Doğanın Düzenleyici İlkeleri

Biraz önce tartışılan sorularla yakından ilişkili olan problemler doğanın düzenleyici ilkeleriyle, yani doğal nedensellikle ilgili olan problemlerdir. Yunanlıların dünyayı çok büyük bir hayvan olarak düşündükleri söylenegelmiştir (gerçekten de, Aristoteles'in doğaya ilişkin araştırma için tasarlamış olduğu kavramsal şema, sadece böyle bir şey önceden varsayıldığı takdirde, anlamlı olur). Doğa, içindeki farklı şey türlerinden hepsinin birden kendi karakteristik formlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları alandır; onu baştan sona yöneten, o her ne kadar muhtemelen belirtik bir amaç olmasa da, amaçtır. Aristoteles, günümüzde evrenin fizikî ve kimyevî yönleri olarak görülen boyutlarına tümüyle ilgisiz kalmadı, ama onların, modern düşünürlerin şaşırtıcı bulduğu bir tarzda, evrenin biyolojik yönüne tâbi olduklarını düşündü. Dört öğe –toprak, hava, su ve ateş– bile, onun tarafından evrendeki doğal yerlerini arayan şeyler olarak görüldü. Bu görüşle Descartes tarafından öne sürülen görüş arasındaki karşıtlıktan daha şiddetli

bir karşıtlık pek yok gibidir. Descartes'a göre, doğa bir organizma değil, fakat bir mekanizmadır. İnsan zihni hariç ondaki herşeyin, hayvan ve insan vücutları da dahil olmak üzere, mekanik ilkelere göre anlaşılması gerekir. Descartes, söz konusu hareket tarzını benimserken, 17. yüzyılda Galileo tarafından geliştirilen yeni fizik biliminin olduğu kadar, Newton'un düşüncesinin de merkezinde olan bir düşünme tarzını olumlamış oluyordu. Descartes'ın kendisi saf bir mekanist değildi, zira o zihnin, kendi ilkeleri tarafından yönetildiğine inanıyordu; bununla birlikte, onun düşüncesi ve eserleri, Aydınlanma boyunca sıklıkla tartışılan, zihinsel yaşamın da, tıpkı fizikî dünya gibi, mekanik terimlerle açıklanması gerektiği düşüncesini, hiç şüphe yok ki, teşvik etti. Bu, Kant'ın geçerliliğini teorik düzeyde gönülsüzce kabul ettiği, teori ve pratik ayırımıyla keskin kenarını hiç olmazsa biraz olsun köreltmeye çalıştığı konumdu. Doğadaki herşey, insan davranışı da dahil olmak üzere, nedensel belirlenime tâbiydi; insanın yüceliği ve biricikliği, bununla birlikte, ahlâkî eylemde, insanın kendisini bir özgür tinler dünyasının bir parçası olarak düşünmek suretiyle doğa alanının üstüne yükseltmesi olgusu sayesinde korunabilirdi.

Kant, canlı fenomenler konusunda da, ilginç düşünceler geliştirdi. Bir organizma kavramı üzerinde düşünme, onu bu türden bir varlığın mekanik terimlerle hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde açıklanamayacağına inandırdı; gelecekte bir gün, biyolojinin, ince uzun bir yaprak gibi görünüşte oldukça basit bir şeyin doğuşunu mekanik bir biçimde açıklamaya yetili bir Newton'unun ortaya çıkacağını ümit etmek boşunaydı. Organik fenomenler hakkında hüküm vermek veya konuşmak, mekanik olmaktan ziyade, teleolojik olan (yani, amaç ya da düzenle ilişkili olan) özel bir ilkeyi gerektirmekteydi. Bununla birlikte, Kant bu ilkenin kurucu bir güce sahip olduğunu reddetti. Kant, onun "refleksif yargı"nın bir parçası olduğunu, ve dolayısıyla, anlama yetisinin, fizik biliminde çok büyük bir önemi bulunan, ilkeleri içine dahil edilmediğini söylüyordu. İnsanların, canlı şeylerden söz edebilmek için, bir amaçlılık ilkesine başvurmaları gerekmektedir, fa-

kat onlar böyle bir başvurunun kendilerine canlı varlıkların varoluşu ve davranışını terimin tam ve gerçek anlamı içinde açıklama imkânı vereceğini düşünmemelidirler. Onlar, sadece bu şeylerin üretebildiklerini kavrayabilirler, onların ürettikleri şeyler ise, organizmalar değil, fakat makinalardır. Kant'ın, bu konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmelerinin, son bilimsel gelişmelerin ışığında, modası geçmiş gibi görünmektedir; ama yine de, onun ortaya koyduğu problem, felsefî düşünebilen biyologlar arasında ateşli tartışmalara konu olmuştur. Onun, amaçlar ve hedeflerin dilinde sadece eksikli bir biçimde açıklandığını söylediği bir organizma kavramının biricikliği üzerine vurgusu, özellikle değer taşır.

Geriye, şimdilik doğayı tinin dünyasının aynı anda antitezi ve önbelirtisi olarak gören Hegelce benimsenen görünüşte alışılmadık görüşten söz etmek kalıyor. Doğa, onu özde cansız bir organizma olarak görmek büyük bir yanlış olsa bile, tin için aşılacak bir malzeme temin etmek üzere varolmalıydı. İnsanların organik olanı inorganik olana indirgemek yerine, ikincinin, kendisi de zihnin dünyası tarafından sergilenen rasyonel yapının önsezisini sunan birincilere işaret ettiğini görmeleri gerekir. Hegel'in Newton ve John Dalton gibi, kendilerini ispatlamış bilim adamlarını küçümserken, onlara karşı Alman yazarı Goethe gibi amatör bilim adamlarını onaylaması, kendisinin doğa felsefesini ciddiye almayı zorlaştırmaktadır. Hâl böyle olmakla birlikte, onun doğa felsefesi, doğanın baştan sona yasaya tâbi olduğunu düşünürken, bilim adamının ona zihin tarafından tam anlamıyla nüfuz edildiğini önceden varsaydığına dair kanıtlamaya ek olarak, başka birtakım ilginç noktalar daha ihtiva eder. Bu görüşleri tam ve gereği gibi anlayabilmek için, bununla birlikte, Hegel'in sistemini bir bütün olarak anlama zorunluluğu bulunmaktadır.

Mekân ve Zaman

Birçok metafizikçi, ne mekânın ne de zamanın nihaî olarak gerçek olabileceğini öne sürmüştür. Zamansal ve mekânsal yüklemler sadece görünüşlere uygulanabilir; gerçeklik, ya da gerçek olan zamanın başından sonuna devam etmez, o mekânın koşullarına da tâbi değildir. Bu görüşlerin kökleri Platon'da ve onun da ötesinde Elealı filozoflar Parmenides ve, hareketle ilgili birtakım paradoksların sahibi olan Zenon'da bulunmak durumundadır. Platon İdeaları, gerçek mekânları hiçbir yerde olmayan ezelî-ebedî nesneler olarak tasarlamıştı. Aynı şekilde, Hıristiyanlık da, Tanrı'yı ezelî-ebedî olarak varolan ve evrenin her parçasında mevcut olan olarak düşündü. Tanrı zaman ve mekân içinde olmayıp, zaman ve mekânın kaynağıydı. Zaman ve mekân içinde yer alan her ne ise, onlarla sınırlanmış olur, çünkü bir mekân başka bir mekânı dışta bırakır ve bir arada varolan hiçbir iki zaman yoktur. Oysa, Tanrı tanım gereği sonsuz bir varlıktır ve dolayısıyla da, zamandışında ve mekândan ayrı olarak varolmalıdır.

Kant'ın zaman ve mekânla insan duyarlığı arasındaki çok yakın bağlantıyı öne sürme tarzına daha önce gönderme yapılmıştı; insan varlıklarının şeyleri mekânsal ve zamansal bakımdan konumlanmış olarak deneyimlemeleri onların zihinlerinin doğası, özellikle de duyumsal donanımlarıyla ilişkilidir. Kant mekân ve zamanı, kendisiyle onların özel türden tikeller olmalarını anlatmak istediği, "tikeller" olarak tanımlamakta haklıydı; onun, gösterilebilen, ama kavramsal terimlere indirgenemeyen burada ve şimdi tasarımlarını duyumlamanın merkezîliği üzerinde ısrar etmekte de, yine yerden göğe hakkı vardır. Bununla birlikte, Kant'ın mekânın ve hatta zamanın doğasına ilişkin *a priori* bir kavrayış iddiasında bulunmak için yeterli temellere sahip olmuş olduğu kuşkuludur; onun mekân ve zamanın "saf" sezgiler olduğunu düşünmesi de, açıktır ki, yeterli değildir. Onun bu konuya ilişkin dikkatli incelemesinden çıkartılacak ders, mekân ve zama-

nın gerisinde bir gerçeklik türünün var olması gerektiği değil, fakat daha ziyade, mekânsal ve zamansal koşullara uymayan hiçbir şeyin gerçek olamayacağıdır. Zaman ve mekân tikellikle çok yakından ilişkilidir, ve sadece tikel olan gerçek olabilir.

Kant zaman ve mekânın gerçekliğini yalnızca zayıf bir anlamda reddetti. Diğer filozoflar her ne kadar genelde, Kant'ın zamansal ve mekânsal olarak deneyimlenmek durumunda olanın ne olduğuna dair vukufundan daha az sağlam bir kavrayış temeli üzerinde dahi olsa, kesinlikle daha cesur davrandılar. Buna göre, Bradley, ister burada ve şimdi yoluyla veya ister mekânsal koordinatların ya da tarih koyan sistemlerin kullanımıyla olsun, mekânsal ya da zamansal konumla ilgili hiçbir belirlemenin biricikliği sağlayamayacağını öne sürerek, zaman ve mekânın "bireyleşim ilkeleri" olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. "4 Ocak 1962 tarihinde, saat 12'de" veya "bu noktanın 70 metre kuzeyinde" benzeri betimler, evrende sonsuzca birçok zaman veya yere uygulanabilir, çünkü evrende birçok farklı zamansal ve mekânsal düzenin olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur. Bradley mekânsal ya da zamansal bir betim veya tasvirin anlamının, özellikle de dikkatler terimlerin yananlamlarına yöneltildiği zaman, tüketilemediğini unutmuştur; dikkate alınması gereken şey, mekân ve zaman içindeki konumunu, kendisinin de mekân ve zaman içinde konumlanmış olması olgusu dolayısıyla, gösterebilen bir kişinin sözcükleri olarak, kendi bağlamlarında kullanıldıkları şekliyle sözcüklerdir. Kişi biricikliği salt birer sözcük olarak sözcüklerde ifade edemez, fakat biricikliği dile getirmek için sözcükleri kullanabilir. Bradley'in birçok zamansal ve mekânsal düzen tasarlamanın mümkün olduğunu bildiren telkini de ihtilâftan bağışık değildir. Genel olarak, insanlar bütün olayları "şimdi" adı verilen andan ya önce, ya sonra veya onunla eşzamanlı olarak vuku bulan olaylar, bütün mekânsal konumları da "burası" denen noktayla bir şekilde ilişkili olan konumlar diye düşünürler. Bir düşteki olay veya yerlerde olduğu gibi, bunun yapılamadığı veya söz konusu olmadığı durumlarda ise, insanlar onları genellikle gerçekdışı oldukları gerekçesiyle bir kenara

atarlar. Her ne kadar modern bilimde onların böyle yaparken yanlışa düştüklerini belirten teoriler olsa da, kendi özgün şimdi ve buradalarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan olaylar veya yerler olabileceği düşüncesi, insanların çoğunlukla ciddîye almayı reddettikleri bir şeydir.

Bir şeyin metafiziksel anlamda gerçekdışı olduğunu söylemenin genellikle onun anlaşılamaz veya akledilemez olduğunu söylemek anlamına geldiğine daha önce işaret edilmişti; bundan dolayı, mekân ve zamanın gerçekdışılığı ile ilgili argümanların genellikle kavramsal mütalaalar çevresinde döndüğünü görmek şaşırtıcı değildir. Buna göre, parçalarından mantıksal olarak önce olan bir bütün olma iddiasında bulunduğu, fakat herşey bir yana, onun pratikte belirsizce genişleyen bir toplam olduğu ortaya çıktığı için, mekân kavramında bir tutarsızlık bulunduğu öne sürülmüştür. Bir mekân işgal eden herşey daha geniş bir mekânsal bağlam içinde yer alır; ve Kant'ın da öne sürdüğü üzere, mekânın bizatihi kendisi bütün mekânsal tasvirlerde bu şekilde düşünülür. Ama bu şekilde ele alınan mekân da insanın kavrayışından sürekli olarak kaçar; insanın bildiği şekliyle mekân, sadece bir diğerinden sonra gelen bir mekânsal durum olmak durumundadır.

Zaman kavramıyla ilgili güçlükler ise, zamanın sürekli olduğu düşüncesiyle zamanın ayrı, münferit parçalardan meydana geldiği düşüncesinin zaman kavramındaki birleşiminden kaynaklanır. Süre ve hareket kavramlarıyla ilgilenen bir çağdaş Fransız düşünürü olan Henri Bergson, zamanın sürekli bir şey olarak deneyimlendiğini söylüyordu; ayrı parçaları (dakikaları, saatleri, haftaları, vb.) olduğu düşünülen zaman, sadece saatler tarafından ölçülen "mekânsallaştırılmış" zamandır ve bu "kamusal" zaman da yalnızca uzlaşımsal olarak zaman olmak durumundadır. Bu çözüm, bununla birlikte, problemin bütünüyle çok kolay bir çözümü gibi görünmektedir, zira kişisel olarak deneyimlenen zaman da hareket eder (onun bir süresi diğerini takip eder), ve kamusal zamanın yalnızca uzlaşımsal olarak zaman olduğu tezi de en iyi durumda oldukça tartışmalı bir tezdir. Zamanın genel olarak hem akan, ve hem de, sanki yakalanabilen bir şeymiş gibi

düşünülmesine izin verilmelidir. Bunun gerçekten de çok aşikâr bir biçimde tutarsız olup olmadığından kuşku duyulabilmekle birlikte, zaman ve mekân konusundaki metafiziksel yaklaşımın genellikle bu gibi noktalara dayandığını unutmamak gerekir.

Günümüzde pek az İngiliz ya da Amerikan filozofu bu konuları, genel olarak Moore'un insan düşüncesindeki böylesi merkezî kavram ya da fikirlere yöneltilecek bir saldırının ilke olarak yanlış olmak durumunda olduğu teziyle büyük ölçüde ikna oldukları için, tartışır. Sonuçta da, araştırılmayı gerçekten de hak eden bir soruya, yani metafiziksel düşüncede zaman ve mekânın yerini nasıl alacağı sorusuna gereken ilgi ve dikkat gösterilmez. İdealist yazarlar sürekli olarak hem zaman ve mekânın görünüşleri nitelediğini ve hem de bunu yapan bir şeyin, gerçeklik deneyimine tekabül eden daha yüksek bir deneyimde hiç geçmemesinin düşünülemeyeceğini söylerler. Fakat bu nasıl mümkün olur? Zaman muhtemelen iptal edilir, ama bir yandan da ebedîlik idesinde, mekân ise, her yerde mevcut olmakla birlikte, belirli hiçbir yerde olmayan bir şeyin düşüncesinde korunur. Fakat bütün bu kavram ve târiflerde pozitif olan bir şey var mıdır? Ebedî olanın, bazen, varlığını bütün bir zaman boyunca sürdürenle özdeşleştirilmemesi gerektiği öne sürülür; o, tam ve gereği gibi konuşulduğunda, zamanın bütünüyle dışındadır. Fakat bunu söylemek ne anlama gelir? Söz gelimi, sayıların ya da doğruların ebedî oldukları söylendiği zaman, bundan yapılacak doğru çıkarım, onların zamanla şöyle ya da böyle hiçbir ilişkileri bulunmadığıdır; sayı ya da doğruların varlığa ne zaman gelmiş olduklarını sormak, kötü veya yanlış kurulmuş bir soru sormaktır. Bununla birlikte, Tanrı'nın ebedî olduğu söylendiğinde, çoğunlukla O'nun, her ne kadar daha yüksek bir form içinde dahi olsa da, zamansal karakteristikleri olduğu izlenimi verilir. Bu daha yüksek formun ne olduğu, sonucu pekalâ tutarsız olanın zaman konsepsiyonu değil de Tanrı telâkkisi olduğunu ortaya koyacak, titiz ve dikkatli bir araştırmaya gerek duyar.

Tin kavramı

Metafizikçiler, tinsel tözün müstakil varoluşunu savunmak yanında, zihnin, deyim yerindeyse evreni anlamanın anahtarı olduğunu da iddia etmişlerdir. Varolan tindir veya kendisine tin tarafından nüfûz edilmiş olan şeydir. Bu, çoğu zaman hafife ve alaya alınmış olmakla birlikte, rakibi materyalizm gibi, belli bir câzibesi hep olmuş olan idealizmin tezidir. Bundan dolayı, idealizm şimdiye kadar mümkün olandan biraz daha ayrıntılı olarak ele alınmaya değer bir görüştür.

Burada yapılması gereken en iyi şey, hakikî idealizmi onunla kolaycacık karıştırılıveren diğer idealizmlerden ayırmaktır. Leibniz doğanın gerçek atomlarının monadlar veya ruhlar olduğunu, temelde zihinler dışında hiçbir şeyin varolmadığını söyledi. Berkeley, zihin olmadan duyusal şeylerin hiçbir varoluşları olmadığını; yalnızca sonsuz bir zihin de dahil olmak üzere, deneyimleyen tinlerle onların deneyim içeriklerinin var olduğunu, ama bağımsız olarak varolan bir madde dünyası bulunmadığını iddia etti. Hegel'i izleyen filozoflar için, hem Leibniz ve hem de Berkeley, "öznel" idealistlerdi: Onlar gerçekliği bireysel zihinlerin deneyimleri yoluyla ele alırlar. Oysa, Hegel'in görüşü bunun tersine, varolanın saf zihin değil de, nesnel akıl, devasa bir zihin olduğunu; yani, evrene zihin tarafından nüfûz edildiğini ve evrenin zihin adına, zihin için varolduğunu, dolayısıyla bu olgu tam ve doğru kavranmadığı sürece, bunun asla anlaşılamayacağını iddia etmekteydi. Hegel şu hâlde, bağımsız bir doğa dünyasının varoluşunu yadsımaya mecbur kalmadığı gibi, tam tersine onun varoluşunu açık açık ilân etti. Doğa orada, zihnin kendisine hâkim olması ve bunu yaparken de, kendisini keşfetmesi için vardı.

Hegel'in bu teorisini ilk ortaya koyduğu yer insanî alan oldu. İnsanî dünyanın, o zihinsel eser ve başarıları meydana getiren –örnekleri hiç kuşku yok ki bir dil, bir ahlâkî veya politik süreçler, bir bilim, tıp gibi pratik bir sanat olan– bir yapılar kümesin-

den oluştuğu için, nesnel hâle getirilen zihin olduğu söylenebilirdi. Bu tür yapılarda içerilen zihin, kişisel olmaktan ziyade, kollektif bir zihindi. Tıp gibi bir sanat veya matematik gibi bir bilim belirli bir bireyin icadı değildir; bireyler her yapının ilerlemesine katkı yapmış ve katkı yapmaya devam ediyor olsalar da, onlar bunu, kişisel yetenekleri içinde değil, fakat kişisel olmayan bir zihnin tezahürü olarak yaparlar.

İnsanî dünya, işte bu şekilde zihni ya da tini tecessüm ettirdiği içindir ki, özel bir tarzda –Hegel'in "somut tümeller" adını verdiği kavramlar yoluyla– anlaşılmaya ihtiyaç duyar. Bu türden kavramlar belli bir konu türüne –incelenmekte olan veriler arasında içten ve özsel bağlantıların bulunduğu bir konuya– nüfuz etmek söz konusu olduğunda, bir düzen içinde bulunurlar. Buna göre, doğadaki bağlantılar, yüzeyden bakıldığında her halükârda bütünüyle yabancı ve dışsal bir karakterdedirler; söz gelimi, bir kibrit çakmanın bir alev meydana getirmekle içsel olarak hiçbir ilişkisi yoktur. Oysa bir tarihçi bir hareket ya da sürecin farklı evrelerini ele aldığı veya bir antropolog bir toplumun hayatının çeşitli veçhelerini araştırdığı zaman, onların önlerinde buldukları malzeme, tam tamına zihnin –boşlukta çalışan bir zihnin değil, fakat tikel durumla yüzleşip, ona az ya da çok zekâ dolu yeni tepkiler veren zihnin– eserini temsil ettiği için, içsel veya özsel bir tarzda ilişkilendirilir. İnsanî konuların öğrencisi tarafından kullanılan kavramsal yapının doğanın öğrencisi tarafından kullanılan yapıdan olduğunu tespit etmek, burada hiç şaşırtıcı değildir. Doğanın öğrencisinin kendisine konu aldığı şeyler, gözlemlenen, fakat anlaşılmayan sabit birlikteliklerdir. Oysa birincisinde, insanlar olup bitenlere ve hüküm süren şeylere, üzerinde çalıştıkları malzemenin gerisinde yatan düşünceyi zihinlerinde yeniden oluşturabildikleri için, tamamen vâkıf olurlar.

Bütün bunlar, bir Alman filozofu ve düşünceler tarihçisi olan Wilhelm Dilthey'ın, insanî meselelerin içeriden, onun *Versthen* adını verdiği anlama yoluyla kavranabileceği iddiasının gerisinde yatan hakikatı ifade ettikleri için, pek de tartışmalı olmayan veya olmamaları gereken hususlardır. Bununla birlikte, bunu söyle-

mek bir şey, evrene, sanki o büyük ölçekli bir zihinmişcesine anlam yüklenmesi gerektiğini söylemek bütünüyle farklı bir şeydir. Hegelciliği bazıları için garip ve şaşırtıcı, diğer bazıları içinse tamamen anlaşılmaz ve makûliyetten yoksun bir görüş hâline getiren şey, tam tamına onun bu mübalağalı iddiada bulunmasıdır. Daha önce de sözü edildiği üzere, doğa dünyası Hegel için zihinden bir şekilde bağımsızdır: Onun varlığı kesinlikle algılanmış olması değildir. Yine de o zihne, gerçek bir önemi olan hemen her yönden, yani zihnin kendisinde eylemde bulunabileceği bir ortam sağlamak, zihnin aşabileceği bir engel meydana getirmek, zihne, onun doğanın akıl yoluyla anlaşılabilir olduğunu keşfettiği sürece, herşey bir yana kendisini bulabildiği görünüşte yabancı bir şey sunmak bakımından, uygun ve yakın bir yapı sergiler. Burada Hegel'e bir doğa dünyasının neden varolduğu sorulmuş olsaydı, onun cevabı "zihin için" şeklinde olurdu. Buna göre, tıpkı sosyal çevrenin bireye kendisinin hem başkalarından olan farklılığını ve hem de onlara olan bağımlılığını görmek suretiyle kendisine dair tam bir bilgiye erişme fırsatları sağlaması gibi, doğa dünyası da benzer fırsatlar ortaya koyar. İnsanlar doğal sahneyi dönüştürürken, onu kendilerinin kılarlar. Bunu yaparken de, ne yapabileceklerini ve dolayısıyla da ne olduklarını bilme durumuna gelirler.

Bu öğretiyle ilgili olarak söylenmesi gereken, elbette çok şey vardır. Bununla birlikte, Hegel'i ayrıntılarda takip etmek yerine, öğretiyi genel terimlerle ele alıp onaylamak çok daha kolaydır. İdealist yoruma göre, evrenin son çözümlemede tek bir doğru tasviri, somut tümel yoluyla ifade edilen tek bir betimlemesi vardır. Gerçeklik, bütün parçaları birbirlerine özsel bir tarzda bağlanmış, kendi kendisini farklılaştıran tek bir sistem meydana getirir; gerçeklik, kendisini doğal ve insanî dünyalarda ifade eden ve bunu yaparken de kendi kendisinin bilincine varan tindir. Gerçeklikle ilgili –sözgelimi bilim adamı tarafından deneyimlenen düzenlilikler yoluyla ortaya konan– başka bir yorum hatalı ya da en azından yetersiz olduğu gerekçesiyle bir kenara atılmalıdır. Hume'un varoluş ve olgu sorunlarını ifade eden önermelerle ide

ilişkilerini ifade eden önermeler arasında mutlak bir mantıksal farklılık bulunduğu itirazına, Hegel kabaca bu ayırımın elle tutulur bir yanı olmadığı karşılığını verir. Belli bir düzeyde ancak, olgular "kaba olgular" olarak görülür. Fakat bilim adamı bile onları anlama özleminden hiç vazgeçmez –o "nihaî açıklanamazlar"dan geçici bir süre için söz eder– ve filozof bütün bilgileri tek bir sistem içinde bir araya getirme arzusunun yok sayılmaması gerektiğini iyi bilir. Bu, Hegelcilerin de kabul ettiği üzere, pratikte asla karşılanamayan, ama kendisini her daim hissettiren bir istektir. Bunun gerçekten de böyle olduğu, bu garip ama bir o kadar da dikkate ve kayda değer felsefe türünün câzibesiyle ortaya konur.

Evreni tin aracılığıyla anlamaya çalışma, felsefe dışı temel ilgileri beşerî bilimlerde, özellikle de tarih araştırmalarında olan filozofların çok tipik bir özelliğidir. Bu düşünce çizgisini bilimsel yönelimli pek az düşünür takip etti; gerçekten de Bradley ve (esas felsefî eseri *Filozofia come scienza dello spirito* adıyla 1902 ve 1917 yılları arasında dört cilt hâlinde yayınlanmış bir İtalyan filozofu ve edebiyat eleştirmeni olan) Benedetto Croce de dahil olmak üzere, ünlü pek çok idealist bilim hakkında yazarken, hemen hiç inandırıcı olamadılar. Herhâlde Hegel'in kendisi de bilimsel taleplerden ziyade, tarihle ilgili özlem ve araştırmalara yakınlık duydu; bununla birlikte, bu Hegel'in çağdaş bilim hakkında pek bir bilgisi olmadığı anlamına gelmez. O bilimdeki gelişmeleri yakından takip ediyor, bilimde olup bitenleri iyi biliyordu, ama bilimi kendi noktai nazarından, bilimin bize nihaî cevaplar veremeyeceği konusunda ikna olmuş birinin bakış açısından gördü. Bilime değer verdi, ama bilimsel dünya görüşünü reddetti.

III. Metafizikte Teori Tipleri

Metafiziğin problemlerine ilişkin bu kısa incelemeyi tamamlamak, ve bir bakıma tashih etmek için, bu noktada metafiziksel konumlar arasından birkaçının "özet"ini buraya dahil etmek faydalı olacaktır. Metafizik, daha önce de kaydedildiği üzere, "bir bütün olarak dünya"yı konu alma iddiasındadır; bir metafizikçinin düşünceleri, şöyle ya da böyle bir etki yapacaklarsa eğer, bir sistem içinde birbirlerine bağlanmak durumundadır. Aşağıdaki sayfalarda güçlü bir entelektüel etki yaratmış ve gerçekte, yaratmayı da sürdüren metafizik sistemleri ana hatlarıyla sunmak amacı güdülmektedir. Biri dışında bütün örneklerde, bu sistemlere klâsik şekli belirli dâhi filozoflar tarafından verilmiştir. Bununla birlikte, bu olguya burada, mevcut ilgimiz fiilen benimsenen görüşlerden ziyade görüş tipleri olduğu için, göreli olarak daha az önem verilecektir. Binaeaneleyh, göndermeler Platon'un felsefesi yerine Platonculuğa yapılacaktır; ve bu durum, elbette diğerleri için de geçerlidir.

Platonculuk

Platonculuğun özü iki dünya, gündelik yaşamın duyuların konusu olan bildik dünyası ile hakikî gerçekliklerin, zihnin konusu olabilen görünmez dünyası arasındaki bir ayırımda bulunur. Sıradan insan birincisinin varoluşunu tanır, ve ikincisinin varoluşunu atlar; o gerek olgu ve gerekse değerlerle ilgili inançlarının ne kadar keyfî olarak doğru kabul edildiklerini ve ne ölçüde içsel çelişkilerle dolu olduklarını görmeyi başaramaz. Filozof, daha doğrusu gerçek bir filozof, ona üzerinde durduğu zeminin ne kadar çürük olduğunu gösterecek bir konumdadır. Filozof popüler iyi ve kötü

telâkkilerinde ne kadar az düşünce bulunduğunu kanıtlayabilir, duyusal bilgi kavramının bizatihi kendisinin, bilginin değişmez bir nesneyi öngerektirmesine rağmen, duyunun nesnelerinin sürekli olarak değiştikleri için güçlükler içerdiğini gösterebilir. Fakat onun bundan daha fazlasını da yapabileceği iddia edilir. Onda bulunan tanrısal kıvılcıma benzer bir şeyden dolayı, filozof, uygun ve yeterli bir hazırlığın ardından, bakışını gözle görünmez dünyanın gerçeklikleri üzerinde yoğunlaştırır ve bunların ışığında, hem neyin doğru olduğunu ve hem de nasıl davranılacağını bilir. O bu sonuca kolayca erişilemeyecektir –bu sonucu elde etme, kabullere tekrar tekrar meydan okuma da dahil olmak üzere, sadece büyük bir entelektüel çabayı değil, fakat onun yeryüzündeki salt hayvanî veya duyusal olan herşeye sırt çevirmesini de içerir. Fakat buna rağmen, amaca ilkece erişmek mümkündür ve buna erişen insan kendisinin en önemli parçasını ona açık olan en iyi şekilde gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu türden bir görüşün belli türden insanlar için dolayımsız bir çekiciliği olduğunu söylemeye hiç gerek yoktur. Bildik şeylerin gerçekdışı olduğu ve onların gerisinde bütünüyle farklı bir düzenin bulunduğu sıklıkla yaşanan duygusunun şiirde ve başka yerlerde yeterince örneği veya delili vardır. Platonculuğun bu türden "sezgiler" üzerine inşa edildiği söylenebilir; bir metafizik olarak, onun görevi bu sezgilere entelektüel bir ifade kazandırmak, onları duygu düzeyinden teori düzeyine taşımak olmuştur. Bununla birlikte, Platonculuğun yalnızca bir ruh hâli olan şeye entelektüel bir yapı kazandırmak olmadığına dikkat etme gereği de bulunmaktadır; o belirli birtakım problemleri çözme yönünde özgül bir teşebbüstür. Platon örneğinde, problemler geleneksel ahlâka duyulan güvenin kaybolması ve "insanın herşeyin ölçüsü olduğu" öğretisinin doğuşu tarafından ortaya konmuştur. Platon bu öğretiye çağdaş bir olguya, matematiksel bilginin gelişiminde görüldüğü üzere, bilimin yükselişi olgusuna müracaatla karşı koyabileceğini düşündü. Onun anladığı şekliyle matematik, bildik dünya hakkında olmayan kesin hakikati sunmaktaydı; özellikleri geometrici tarafından araştırılan üçgen, mün-

ferit bir üçgen değil, fakat tikel üçgenlerin öngerektirdiği prototip olmak durumundadır. Üçgen ve çember duyuların dünyası yerine, aklın dünyasına aittir; onlar birer Form olmak durumdadırlar. Bu matematiksel söylemin nesneleri için söylenebiliyorsa, ahlâkın objeleri için de doğru olmalıdır. Hakikî adalet ve gerçek iyilik popüler kanaatlerde veya insanî kurumlarda bulunmaz; onların, ayrı bir dünyada ezelî-ebedî olarak varolan değişmez Formlar olarak görülmeleri gerekiyordu.

Modern filozoflar bu sistemde eleştirilecek çok şey buldular: Daha önce de gösterildiği üzere, onlar Formların soyutlamalardan ziyade, varolanlar olmalarına itiraz ettiler; bilimden ahlâka giden argümanı, olguyla değer arasındaki mutlak bir dikotomi olduğunu düşündükleri şeyden dolayı, tamamen sonuçsuz bir argüman olarak gördüler. Bugün herhâlde hiç kimse Platonculuğu, ona tam tamına Platon'un kendisi tarafından verilmiş olan şekliyle benimsemez. Bununla birlikte, ana fikir varlığını bir şekilde sürdürdüğü gibi, Platon'un kendilerine bir çözüm getirmeyi ümid ettiği ahlâkî problemler de sonraki düşünce tarafından bir çözüme kavuşturulabilmiş değildir.

Aristotelesçilik

Birçok insanın gözünde, Platon bir öte dünya filozofu, Aristoteles ise bir dünya filozofu tipidir. Platon gerçekliğin duyudan tamamen uzak olan şeylerde yattığını düşünüyordu; Aristoteles ise formun tipik bir biçimde maddede tecessüm ettiğine ve kendisinin bir filozof olarak görevinin şimdi ve burada olanı anlamlı hâle getirmek olduğuna inandı. Karşıtlık bir ölçüde abartılır, çünkü Aristoteles saf forma (Tanrı ve göksel akılların –gezegenlerin akıllı hareket ettiricilerinin– bu tanıma uyduğu kabul edilmişti) inanıyordu ve Platon da insan toplumunu radikal bir biçimde değiştirmeyi istediği için, şimdi ve burada olanla yeterince

ilgilendi. Bununla birlikte, Aristotelesçiliğin özde bir tür içkin metafizik, yani insanlara tamamiyle farklı bir dünyanın haberlerini veren bir teoriden ziyade, bildikleri dünyayı nasıl ele alacaklarını öğreten bir teori olduğu doğrudur.

Aristotelesçilikte temel kavramlar töz, form ve madde, potansiyalite ve aktüalite ve de neden kavramlarıdır. Vuku bulan her ne ise tözleri ihtiva eder; somut varolanlar anlamında tözler olmasaydı, hiçbir şey, bu her ne olursa olsun, gerçek olmayacaktı. Bununla birlikte, tözler, töz adının telkin edebileceği gibi, salt madde yığınları değildirler; onlar maddede tecessüm eden akılla anlaşılabilir yapılar veya formlardır. Bir şeyin belli bir türden olması, onun belirli bir form ya da yapıya sahip olması anlamına gelir. Ama Aristotelesçilikte anlaşıldığı şekliyle yapı, tamamen statik bir şey değildir. Bu görüşe göre, bir töz bir forma sahip olmakla kalmaz, fakat sanki kendi doğal formuna erişmeye çabalar: O, gerçekte kendi türünün uygun bir modeli olan, bilkuvve olarak olduğu şeyi bilfiil olmaya çalışmaktadır. Hâl böyle olduğundan, bu sistemde açıklama mekanik terimlerden ziyade, teleolojik terimlerle yapılmalıdır. Aristoteles'e göre, form evrendeki belirleyici ögedir, fakat form şeylerin sabit bir fail neden (yani, değişme sürecini başlatan fail) olarak hareket etmekten ziyade, kendilerinde olma potansiyaline sahip bulundukları şey olabilmeleri için, onları kendilerine çekimleyerek eylemde bulunur. Bir fail neden düşüncesinin Aristotelesçilikte oynadığı bir rol vardır –Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, o türünün gelişmiş bir örneği olan insanı bir insan doğurmaya sevkeder; bununla birlikte, söz konusu olan rol ikincil bir roldür ve o en yüksek konumu farklı bir düşünceye, yani amaç olarak ele alınan forma verir.

Aristoteles, bir Tanrı'nın varoluşunu, astronomisiyle ilgili nedenlerden ötürü, varsaydı. Onun Tanrı'sının, bununla birlikte, evrenle hiçbir ilişkisi bulunmuyordu; evren onun yaratımı değildi ve o evrendeki değişmelere zorunlu olarak kayıtsızdı (aksi takdirde, Hareket Etmeyen Bir Hareket Ettirici olamazdı). Aristoteles'in evreninde herşeyin Tanrı'nın onun için koyduğu bir

amacı hayata geçirmeye çalıştığını sanmak bir hatâdır. Tam tersine, burada kullanılan teleoloji bilinçsizdir; her ne kadar şeylerin hepsi de bir amaca yönelmiş olsalar bile, onlar söz konusu amacın bilinçli olarak peşinden koşmazlar. Daha ziyade canlı bir bedendeki, bir işlev gören, ama görünüşte oraya söz konusu amaç için konmamış organlara benzerler.

Bu sonuncu mülâhazanın da akla getireceği gibi, Aristotelesçi düşüncenin önemli bir kaynağı doğadaki oluş ve yokoluş üzerine bir düşünümdür. Bir hekimin oğlu olan Aristoteles doğa tarihinde bir öncü kimliği olan bir düşünürdür ve dolayısıyla, onun biyolojik terimlerle düşünmüş olması hiç te şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan ve Aristoteles'in sistemini sürekli bir ilginin konusu hâline getiren şey, onun fikirlerinin bu fikirlerin doğduğu kökenlerden uzak olan alanlara uygulamada sergilediği başarıdır. O bazı alanlarda diğerlerinden, söz gelimi fizikî gerçekliğin fenomenlerinden ziyade sosyal hayatın fenomenlerini ele almada, hiş kuşku yok ki daha başarılı olmuştur. Bununla beraber, onun sisteminin baştan aşağı bütün sonuçları, yalnızca insanların zihinlerine yüzyıllar boyunca hâkim olmakla kalmayıp, bugün bile ciddî bir meydan okuma oluşturacak kadar etkileyiciydi. İnsanlar yeri geldikçe Aristoteles gibi düşünürler ve bu böyle olmaya devam ettikçe de Aristotelesçilik metafizikte canlı bir seçenek olarak kalmayı sürdürür.

Thomizm

Hıristiyanlığın gelişinin insan yaşamının diğer veçhelerinde olduğu gibi, felsefede de önemli etkileri olmuştur. Başlangıçta, Hıristiyanlar her tür felsefî iddiaya karşı oldular; felsefeyi özde putperest bir fenomen olarak gördüler ve Hıristiyan dogmaların felsefî incelemeye tâbi tutulmasının doğru ve uygun olmadığını savundular. Hıristiyan hakikatler vahye dayanıyorlardı ve onların saf akıldan gelecek hiçbir yetki belgesine ihtiyaçları yoktu. Bu-

nunla birlikte, sonraları, özgül bir Hıristiyan metafiziği meydana getirme, ve evrenle ve insanın evrendeki yeriyle ilgili, Hıristiyan vahyine hakkını verecek ve herşeye rağmen, Hıristiyanları olduğu kadar Hıristiyan olmayanları da ikna etmeleri beklenen argümanlara dayanacak bir görüş geliştirme teşebbüslerinde bulunuldu. Aziz Aquinalı Thomas Ortaçağda Hristiyan felsefelerini yaratan birçok önemli düşünürden sadece biriydi. Diğerleri –söz gelimi, 13. yüzyılın sonlarındaki John Duns Scottus ve 14. yüzyılın ilk yarısındaki Ockhamlı William gibi İngiliz filozoflar– önemli ölçüde farklı görüşler benimsediler. Burada özet için Aquinalı Thomas'ın sisteminin seçilmesinde daha çok önem kazanan faktör, onun sürekli etkisi, özellikle de Ortaçağ sonrası düşünceye olan güçlü tesiridir. Yani, Aquinalı Thomas Ortaçağın yegâne seçkin filozofu olmamakla birlikte, Thomizm, diğer Ortaçağ sistemlerinin bittikleri yerde, hâlâ yaşamayı sürdürmektedir.

Thomizmin temel iddiası, günlük şeyler ve gündelik dünya üzerine düşünümün dünyayı, kendisinin ötesine, kalıcı nedeni olan Tanrı'ya işaret eden bir şey olarak gösterdiği şeklindedir. İnsan varlıkları benzeri sıradan varolanlar sürekli bir değişme süreci içinde bulunmaktadırlar. Değişme, bununla birlikte, normalde onların kendi çabalarının sonucu olan bir şey değildir, ve onların çabalarının sonucu olduğu zaman bile, münhasıran onlara bağlı değildir. Bildik dünyadaki hiçbir nesne kendi *esse*sini (yani, kendi varolma edimini) tam olarak açıklayamaz, o kendinden kaim, kendine yeter değildir; bu türden nesnelerin hepsi de dışarıdan etkilenirler veya en azından kendi yapımları olmayan bir çevre içinde faaliyet gösterirler. Bunu söylemek onların bir ve hepsinin de sınırlı olduğunu söylemek anlamına gelir. Sonlu şeyler her ne kadar, genelde olduğu gibi, başka sonlu şeyler tarafından harekete geçirilmekle veya faaliyet içinde tutulmakla birlikte, buradan sadece sonlu şeylerin var olabilecekleri ve başka hiçbir şeyin varolamayacağı sonucu çıkmaz. Tam tersine, sonlu olan zorunlulukla kendisinin ötesine, sonsuz olana işaret eder; her biri kendi faaliyeti için aynı türden başka bir şeye bağlı olan sınırlı varlıkların sistemi, varlığını sürdürmesi ve tamamlanışı için, sınırsız

bir varlığın, yani başka şeylerdeki değişmenin kaynağı olan, ama kendisi değişmeye tâbi olmayan bir varlığın varoluşunu gerektirir. Böyle bir varlık diğer nedenler gibi bir neden değil, fakat bir ilk veya nihaî neden olacaktır; o başka herşeyin koşulsuz koşulu olmak durumundadır. Aquinalı insan aklının sonsuz veya yetkin bir varlığın varoluşunun kesin delillerini ortaya koyabileceğine inanıyordu ve o bu varlığı Hıristiyan Tanrı'sıyla özdeşleştirmede hiç tereddüt etmedi. Bununla birlikte, onun düşüncesinin hareketi sonludan sonsuza doğru olduğu için, o Yaratıcıya dair felsefî bilgiye yalnızca O'nun yaratımına ilişkin araştırmadan hareketle varılabileceği kadarıyla sahip olunabileceğini iddia etti. İlâhî doğaya ilişkin pozitif bilgiye sahip olunamaz; insan, vahiyden ayrı olarak, sadece Tanrı'nın ne olmadığını söyleyebilir veya onun sıfatlarını yetkin olmayan analoji yöntemiyle kavrayabilir.

Aquinalı düşüncelerini, Aristoteles'in felsefesi Batı Avrupa'da uzun bir dönem unutulduktan sonra, yeniden canlandığı zaman ortaya koymuştur; nitekim, onun ayrıntılı teorilerinden pek çoğu belirgin bir Aristoteles etkisini gözler önüne serer. O doğal dünyanın Aristotelesçi resminin genel hakikatini ve Aristoteles'in doğal fenomenleri yorumlama tarzının genel doğruluğunu kabul etti. Bununla birlikte, o bunlardan ikincisine, insanın nihaî amacını felsefî tefekkürden ziyade Tanrı'ya dair kutsal bir vizyona erişme olarak tanımlamak suretiyle, gözle görülür olan farklı bir dönüşüm kazandırmıştır; onun *summum bonum* (en yüksek iyi) görüşünü şekillendiren Grek düşüncelerden ziyade, son çözümlemede Hıristiyan inançları olmuştur. Aynı şekilde, onun Tanrı'nın varoluşuna dair meşhur kanıtları açıkça Aristotelesçi olan, ama ana düşünceleri itibariyle, geçerli olabilmeleri için önceden varsayılması gerekmeyen bir ardalana dayanır. Thomizm kesinlikle, Aristoteles'in Hıristiyan amaçlara uyarlanmış sistemi olarak görülebilir ve zaten tarihsel olarak da görülmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, söz konusu uyarlanmanın yeni bir şeyle, dünyaya bakmanın bugün bile taraftarları olan ve hâlâ filozofların saygısını hak eden farklı bir yoluyla sonuçlandığını vurgulamak önem taşır.

Kartezyanizm

René Descartes metafiziğini, insanın fizikî dünyayı anlamada hızlı bir ilerleme kaydettiği bir zamanda ortaya koydu. O, Galile-'den fizikî şeylerin genelde duyu deneyimine dayanılarak olduklarının söylendiği gibi olmadıkları, yani renk; koku ve tat gibi ikincil niteliklerin sahipleri olmadıkları, fakat daha ziyade şekil, büyüklük, kütle ve hareket gibi birincil niteliklerce karakterize edilen nesneler oldukları görüşünü benimsedi. Fizikî dünyanın bir bileşeninin neden davrandığı gibi davrandığını anlamak için, onun nerede olduğu, ne kadar büyük olduğu, hangi yönde ve hangi hızla hareket ettiği sorularının sorulması gerekmektedir; bu sorular bir kez cevaplanınca, onun diğer özellikleri de anlaşılır hâle gelecektir. Descartes buna ek olarak, fizikî dünyadaki bütün değişme ve hareketlerin bütünüyle mekanik terimlerle açıklanmak durumunda olduklarını savundu. Tanrı'ya bir bütün olarak fizikî sisteme ilk hareketi vermek için ihtiyaç duyulmaktaydı, ama o bir kez harekete geçirildikten sonra, kendi işleyişini kendi yasalarına göre sürdürmek durumundaydı. Aristotelesçilerin yapmış oldukları gibi, doğadaki amaçları belirleyip ayırd etme iddiasında olmak, Tanrı'nın zihnine nüfûz etme kâfir iddiasında bulunmaktır. Descartes bu teoriyi cansız cisimlerin hareketlerine olduğu kadar, hayvanların hareketlerine de uyguladı; dolayısıyla, her ikisini de, üzerlerinde hiçbir kontrollerinin bulunmadığı kuvvetler tarafından çekimlenen ve itimlenen saf otomatlar olarak düşündü.

Descartes çağdaş bilimin mekanistik eğilimlerini bu şekilde kabul etmesine ve gerçekte vurgulamasına rağmen, bir materyalist olmanın uzağındaydı. Maddî töz yanında bir de düşünen töz vardı ve bu, maddeden hem tür ve hem de işleyiş bakımından gerçekten de tamamen farklıydı. Cisimlerin özleri mekânda yer kaplamaktı; zihinler ise mekânda hiçbir şekilde bulunmuyorlardı. Cisimler yine, hareketleri bakımından belirleniyorlardı; zihinler ise, zekâya olduğu kadar irâdeye de sahip oldukları için, bir an-

lamda özgürdüler. Descartes işte bu noktada, gerçekte olmuş olabileceğinden daha az açıklık içinde oldu; zihinsel tözün kendilerine göre faaliyet gösterdiği kabul edilen ilkeler, açıklığa kavuşturulmamıştır, kaldı ki eleştirmenler Descartes'ın zihinsel faaliyetleri yarı mekanik terimlerle düşündüğünü öne sürerler. Bu doğru ya da yanlış olabilir, bununla birlikte, Descartes'ın bu noktada özel bir güçlük yaşaması için hiçbir neden yoktu. Onun söyleme ihtiyacı duyduğu herşey, zihinlerin, terimin tam ve gerçek anlamıyla etki veya eylemde bulunduklarıdır ki, bu da zihinlerin kendi durumlarının idrakine varmaları ve ona az ya da çok akıllıca cevap verdiklerini söylemektir. Zihinlerin bunu yapabilmeleri onları, yaptıkları şeyleri yapmaya itilen ve rasyonel düşünceler tarafından hiçbir şekilde etkilenmeyen maddî şeylerden kökten farklılaştırır.

Descartes'ın metafiziğindeki temel problem iki varlık düzenini, bir kez ayrıldıktan sonra, bir araya getirme güçlüğü idi. Sonraki Kartezyenlerin bu güçlüğü çözmeye çalışırken kendisine sürüklendikleri çareden daha önce söz edildi: Gerçekten de onlar evrenin birliğini Tanrı'nın inâyetine bağlı bulunan sürekli bir mucize hâline getirdiler. Burada aynı konuda ortaya çıkan, birçok kimsenin eğitici bulduğu başka bir hareketten daha söz etmekte yarar vardır. Bazı bakımlardan hem bir geç Kartezyen ve hem de geç bir Platoncu olan Kant, insanî faaliyetlere, insanın eylemlerine iki bakış açısından yaklaşılabileceğini savundu. Onlar teorik bakış açısından sadece, tam tamına doğal dünyadaki oluşumlar gibi, kendilerinden önceki olaylar tarafından meydana getirilen bir oluşumlar kümesiydiler. Oysa failin noktai nazarından, onların rasyonel kararın eseri olarak, yani failin kendilerinden sorumlu tutulabileceği uygun eylemler diye görülmeleri gerekmekteydi. Bir insan, eylemde bulunmaya başladığı anda, kendisini düşüncede bilimin fenomenal dünyasından saf tinin akılla anlaşılabilir dünyasına nakleder. O zorunlulukla sanki doğal güçler tarafından belirlenmemiş gibi eylemde bulunmuştur. Bununla birlikte, söz konusu transfer yalnızca düşüncede gerçekleşen bir transferdi (akılla anlaşılabilir dünyanın bilgisini talep etmek

fazlasıyla temelsizdi) ve bundan dolayı, evrenin birliği problemi çözüme kavuşmadı. Bir insanın kendisini hem bilimin bir öznesi ve hem de eylemin özgür bir başlatıcısı olarak düşünmesinde bir çelişki yoktu. Çelişki sadece o her iki bakımdan da özdeş bir kapasite içinde olsaydı eğer, ortaşa çıkacaktı. Fakat iki noktai nazar öğretisine başvurunun, Kant tarafından bunu dışarıda bıraktığı düşünüldü.

Kant'ın bir metafizik öne sürdüğünden sadece ihtiyatlı olmak koşuluyla söz edebiliriz. O metafiziksel bilgi iddialarını genelde çok şüpheyle karşıladı ve onun felsefesinin temel bir amacı metafizikçilerin düşmüş oldukları karışıklık ve yanılgıları gözler önüne sermekti. Kant'ın metafiziksel bilginin imkânına yönelik bütün reddiyesine rağmen, birtakım metafiziksel iddialara sahip olmuş olduğu açıktır; o insanların doğal bir düzen kadar, doğal-olmayan bir düzen de tasarlayabilecekleri, ve eylemde bulundukları zaman, onların zorunlulukla birincisini gerçek kabul etmek durumunda oldukları görüşünü benimsedi. Onun kullandığı dil –özellikle de insandan hem bir fenomen hem de bir numen olarak söz etmesi– günümüz filozoflarının üslubuna uymaz, ama dilin arkasındaki düşünce varlığını bugün de sürdürmektedir. Gerçekten de, Kartezyenizmin bu hâliyle ciddî bir entelektüel meydan okuma ortaya koyduğu hâlâ söylenebilir.

İdealizm

Descartes ve Kant'tan her ikisi de, düalizmlerini her ne kadar dikkate değer bir tarzda farklı şekillerde oluşturmuş olsalar da, metafiziksel düalizmin temsilcileriydiler. Bununla birlikte, birçok düşünür düalizmi kendi içinde yetersiz bulur; onlar herşeyi kuşatacak tek bir ilke ararlar. Bir zihin beden düalizmiyle karşı karşıya kalan ve onu yetersiz bulan bir kimseye açık olan iki yol vardır: Kişi ya maddenin bir anlamda zihne indirgenebilir olduğunu göstermeyi deneyebilir ya da tam tersine, zihni maddeye

indirgemeye çalışabilir.Bunlardan birincisi idealizmin, ikincisi ise materyalizmin çözümüdür. İdealizm daha önce ayrıntılı olarak ele alındığından, ona burada yeniden dönmeye gerek yoktur. Onunla ilgili olarak vurgulanmaya ihtiyaç duyan sadece tek bir husus bulunmaktadır. Belirtildiği üzere, idealizmin çeşitli şekilleri vardır. Bir versiyonunda bu felsefe gerçekte madde diye bir şeyin hiç varolmadığını iddia eder; ortalama insanın maddî olduğunu düşündüğü şeyler, üzerlerinde daha iyi düşünüldüğünde, zihinlerdeki deneyimlerden başka hiçbir şey değildirler. Zihinlerle içerikleri dışında hiçbir şey var değildir; bağımsız bir biçimde varolan maddî bir dünya, tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, bir yanılsamadan daha fazla bir şey değildir. Berkeley tarafından benimsenen görüş işte buydu. Ne var ki Hegel'in daha karmaşık idealizminde, sadece zihnin varolduğu öne sürülmez; maddî şeyler de bir anlamda, zihinler kadar gerçek kabul edilir. Öne sürülen tez daha ziyade, evrenin zihin tarafından nüfûz edilen, hatta gerçekte inşa edilen veya kurulan bir şey olarak görülmesi gerektiği tezidir. Hegel'in kendi terimlerini kullanacak olursak, tin temel gerçektir, dolayısıyla var olan herşey, ya da doğrudan doğruya tinsel terimlerle açıklanabilir olma ya da tini canlandırma veya tine işaret etme anlamında, tine gönderimle anlaşılmalıdır. Bu tezin erdemleri ve sonuçları her ne olursa olsun, onun Berkeley tarafından öne sürülen idealizmden radikal bir farklılık gösterdiği açıktır. Berkeley tarafından benimsendiği şekliyle idealizm, varlığın olumlanması veya reddi şeklini aldığı için, ontolojik olmakla birlikte, epistemolojiden türetilen argümanlara dayanır. Oysa Hegel'in epistemolojiyle ilgili olarak söyleyeceği pek az şey vardı veya hiçbir şey yoktu; hatta o bir ontoloji öne sürmekle dahi ilgilenmedi. Onun ortaya koymak isteği şey, bir ilk ilkeler öğretisiydi, yani dünyayı anlamak için gerekli terimlerle ilgili bir tezdi. Maddenin Hegelci anlamda zihne indirgenmesi, şu hâlde bir ölçüde gevşek bir anlamda bir indirgemeydi. Bu noktanın açıklığa kavuşturulması, sadece onun karşıt materyalizm öğretisinde paralellikleri olduğu için bile önemlidir.

Materyalizm

Materyalizmin en basit şekli, sadece maddenin varolduğu iddiasında bulunur. Bu şekilde yalın bir tarzda ifade edildiğinde, iddia saçmadır, çünkü varolan her türden şeyin, fikirler, sayılar ve insanî kurumlar örneklerinde de görüleceği üzere, maddî bir doğaya sahip olmadığı açıktır. İddia, bu olgular ışığında, ilk kez olarak Aristoteles'in kategoriler öğretisinde geliştirilmiş olan ayırımlara da müracaat edilerek, maddenin yegâne tözsel varlık olduğu söylenecek şekilde, gözden geçirilmelidir. Bu açıklamaya göre, maddî şeylerin dışında birçok şey daha varolur, fakat onların hepsi de maddenin değişik hâlleri olarak açıklanabilir (veya açıklanabilir olduğu söylenir.) Bundan dolayı, insanî kurumlar insan varlıklarından meydana gelen özgül gruplar arasındaki hareket kalıplarından oluşur, insan varlıkları ise oldukça karmaşık maddî cisimlerden başka hiçbir şey değildirler.

Materyalizmin ihtilâflı bir öğreti olduğu bu örneklerden açıklıkla çıkar; onun anahtar sözcüğü olan değişik hâlin ek açıklamaya muhtaç olduğu da açıktır. Söz gelimi, zihinlerin temel teşkil eden maddî bir tözün değişik hâlleri oldukları söylendiği zaman, anlatılmak istenen nedir? İlk ve göreli olarak kolayca ortaya çıkan husus, zihinlerin de, tıpkı nicelikler ve nitelikler gibi, ayrı varolamadıklarıdır. Maddî cisimler olmasaydı, zihinler de varolamayacaklardı, zira zihinler –kabaca ifade edildiğinde– bazı maddî cisimlerde ortaya çıkan hâllerdir. Zihinler işte burada düşünsellik ya da zihinselliğe eşitlenir ve zihinsellik de, açıktır ki, bir soyutlamadır. Bunu söylemek, bununla birlikte, bütün güçlükleri ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Zihinselliğin maddî cisim veya cisimlerin bir hâli olduğu söylendiğinde, bunu lafzî mi yoksa metaforik bir anlamda mı değerlendireceğiz? Cisimler fizikî görüş açısından sıklıkla belirli bir hâlde –söz gelimi, bir içsel denge hâli içinde– olma olarak tarif edilebilirler. Burada anlatılmak istenen şey, ilgili maddenin farklı parçacıklarının belirli bir ilişki içinde bulundukları ve bunun sonucu olarak da be-

lirli fizikî özellikler geliştirdikleridir. Ama zihinsellik fizikî bir özellik olarak düşünülebilir mi? Bunu söylemek bir abartı olur. Fakat materyalizm dikkati cidden talep eden bir ontoloji türü olarak öne sürülmek durumundaysa eğer, savunulması gereken öğreti böyle bir öğretidir. Zihin hâllerini beynin hâlleriyle özdeşleştiren J. J. C. Smart gibi akademisyenler tarafından geliştirilen argümanlara bu münasebetle dikkat çekmek ilginç olur. İkisi özdeşse –yani ikisi de iki ayrı bakış açısından tanımlanan bir ve aynı şeyse– eğer, düşünceler gerçekten de maddenin değişik hâlleri olabilir, materyalizm de güçlü formu içinde savunulabilir bir öğreti olup çıkar. Fakat bu özdeşlik ispat edilemezse eğer –ki çok az sayıda filozof bu özdeşliği kabul eder– materyalizm olsa olsa yumuşatılmış şekli içinde doğru olabilir.

Materyalizmin bu yumuşatılmış şekli belki de en iyi doğalcılık olarak tanımlanır. Doğalcılık bütün herşeyin maddeden veya onun türevlerden meydana geldiğini iddia etmez, fakat varolan herşeyin doğal terimlerle tatmin edici bir biçimde açıklanabileceğini savunur. Bir şeyi doğal terimlerle açıklamak onu bilimsel çizgiler üzerinde açıklamaktı; doğalcılık gerçekte, bilimin mutlak yeterliliğinin veya nihaî ehliyetinin ilân edilmesidir. Fenomenlerden yalnızca tek bir şekilde söz edilebileceğini savunmak, bu türden bir görüş için özsel değildir; teori, bu hususta, tıpkı ontolojik indirgenebilirlik konusunda olduğu gibi, liberal olmaya uygundur. Fakat bir olaylar kümesine dair bilimsel açıklamanın başka bir açıklama karşısında önceliği olduğunu ortaya koymak hayatî bir önem taşır. Dolayısıyla, insanların yaygın bir şekilde eylem ve karardan bahsettikleri, ve kısaca sebeplerin dili adlandırılan dilin, bilim adamların aynı olgulardan söz edebilmek için kullandıkları dile göre ikincil olduğu düşünülmelidir. Bilimin dili temelde nedenseldir, ve materyalizmin bu versiyonunun tezi, nedensel açıklamaların temel olduğu tezidir. Doğalcılık, o hâlde, Hegelciliğin tersyüz edilmesidir; o bir ilk ilkeler teorisi olup, kendi ilkelerini bilimden çıkartır.

Materyalizmin bu şeklinin niçin ciddiye alınması gerektiği sorusu sorulacak olursa, bunun cevabı bir dizi önemli olguda

aranmalıdır. Fizyologlar zihnin genel hâlleriyle beynin faaliyetinin genel durumları arasında korelasyonlar kurdular; onların ümit ettikleri şey, bunu, tikel düşünce ve hislerin fizyolojik karşılıklarının bulunduğunun gösterilebilmesi noktasına kadar genişletmekti. Sibernetikçiler zihne özgü davranışları kayda değer ölçüde sergileyen yapay şeyler geliştirdiler; insanın oldukça karmaşık bir makinadan daha fazla bir şey olmadığı çıkarımı onların elde ettikleri sonuçlar tarafından kesinlikle güçlendirilir. Sosyologlar insanların inançlarının, bu inançlar için getirilen açık gerekçeler her ne olursa olursa olsun, çoğunluk, onların hiç hesaba katmadıkları veya çok az dikkate aldıkları faktörlerin ışığında anlaşılır olduklarını gösterdi. İnsanî yargıların tipik bir şekilde, kendilerine sadece neden olunmak yerine, akılda temellendikleri eski kabulü, gerek Freudçu ve gerekse ortodoks psikolojinin bulgularından destek alan bu tür araştırmaların sonuçları tarafından sorgulandı. Bu delillerin hiçbiri elbette kesin sonuçlu değildir; materyalistlerin onlardan çıkarsama eğiliminde oldukları sonuçları bloke etmenin tek tek her bir durumda yolları vardır. Ama yine de, delillerin birikimsel olarak etkileyici oldukları tezi doğruluğunu sürdürür. O bu tür bir teoriyi en yüksek ölçüde ciddiye almayı zorunlu kılacak güce kesinlikle sahiptir. Modern dünyada metafizik tartışmalar temelde materyalizmin lehinde veya aleyhinde olan argümanlardan meydana gelir, ve burada incelenen diğer teori türlerinden hepsi de, çoğunluk hoş karşılanmasa bile, bu görüşü zorlayan alternatifler olarak görülür.

IV. Metafizikte Argüman ve Yöntem

Şimdi dikkatimizi tikel metafizik görüşlerin içeriklerinin tasvirinden metafizik iddiaların doğasına dair daha genel bir incelemeye yöneltilmektedir. Bu bölümde ortaya çıkacak olan sorular

metafiziksel iddiaların temeli ve doğası, metafiziksel argümanların ve metafiziksel kanıtlar olarak görülmek durumunda olan şeylerin karakteri ve sırasıyla vukuf ve argümanın metafizik düşüncedeki yerleri benzeri şeylerle ilgilidir. Onlar metafiziğin bir bilim olduğunun söylenip söylenemeyeceğiyle, ve bir bilimse eğer, ne tür bir bilim olduğuyla ilgili soruşturmada bir araya gelirler.

Bir Bilim Olarak Metafizik

A Priori Bir Bilimin Doğası

Genel olarak, bilimler, *a priori* ve empirik olmak üzere, iki türe ayrılırlar. Geometri gibi *a priori* bir bilimde, genel olarak doğru kabul edilen önermelerden bir başlangıç yapılır, ve buradaki işlem, gerçekten de doğru olmaları durumunda onlardan çıkan sonuçları kesin mantıkla göstermekten oluşur. *A priori* bir bilimin ilk öncüllerinin gerçekte doğru olmaları gerekmez; sistemin amaçları açısından, onlar sadece doğru kabul edilmeye veya doğru diye varsayılmaya ihtiyaç duyarlar. Esas ilgi, öncüllerden ziyade, bu öncüllerin araştırmacının uygun düzen içinde göz önüne sermek durumunda olduğu sonuçlar üzerinde odaklaşır. Başlangıç öncüllerinin birbirleriyle şüphesiz tutarlı olmaları gerekir, ve onlar, Eukleides geometrisinde olduğu gibi, gerçek dünyada açıkça uygulandıkları için, seçilmiş olabilirler. Bu ikinci koşulun, bununla birlikte yerine getirilmesi gerekmez; bu türden bir bilim bütünüyle hipotetik olabilir ve çoğunlukla da hipotetiktir. Onun gücü, öncülleri kabul etmenin sonuçları da kabul etmeyi gerektirdiğinin gösterilmesinden oluşur; ikincisi yanlışsa, birincisi doğru olamaz.

A priori bilimlerin hipotetik karakteriyle ilgili bu husus, her zaman takdir etilmiş değildir. Nitekim konuya ilişkin klâsik

tartışmaların çoğunda, bu türden bir sistemin sadece doğrularla nihayete ermekle kalmayıp, doğrulardan başlayacağı ve zorunluluğun hem öncülleri ve hem de sonuçları bağlayacağı kabulünde bulunulmuştur. Gerek Aristoteles ve gerekse Descartes sanki bunun gerçekten de olması gerekiyormuş gibi konuştu. Bununla birlikte, onların bu bakımdan hatalı oldukları açıktır. Bu alanda tipik bir argümanın formu şöyledir: 1 p doğru kabul edilir veya doğru olarak verilir; 2 (p ise q) p doğru ise, q'nun da doğru olduğu görülür. 3 p'nin doğruluğu verildiğinde, q'nun doğru olduğu çıkarsanır. Burada p'nin zorunlulukla veya kendi kendisinin doğruluğunu garanti edecek şekilde doğru olmasına gerek yoktur; p, doğruluğunun teslim edilmesi koşuluyla, her ne türden olursa olsun, herhangi bir önerme olabilir. Mevcut olmaya ihtiyaç gösteren yegâne zorunluluk argüman formunu karakterize eden zorunluluktur: "p doğru, ve p q'yu içerir ise, o hâlde q da doğrudur", ki bu da mantığa ait bir özelliktir. Filozofların yanlış bir biçimde a priori bilimlerin tek tek her birinin ve hepsinin analitik olduğunu söylemelerine yol açan olgu budur. Onlar, öncüllerinin bu tanıma uyması gerekmediği için, analitik değildirler. Yine de, onlar hayatiyetlerini analitik ilkelerden alırlar.

A Priori Bir Bilim Olarak Metafizik

Metafizikçi filozofların zaman zaman sonuçlarını dedüktif bir sistem formunda ortaya koymayı, metafiziği bir bilim hâline getirmeyi arzuladıkları açıktır. Onlar bu amaçla, dedüktif bir sistemin, sadece öncüllerin sonuçları gerektirmesini değil, fakat bunun da ötesinde, öncüllerin kendilerinin de zorunlulukla doğru olmalarını talep ettiğini düşündüler. Spinoza, *Etika*'sının birinci kitabına bu şekilde, doğruluklarının apaçık olduğunu düşündüğü sekiz tanım ve yedi aksiyomu ortaya koyarak başladı ve daha sonra, metnin ana gövdesinde, onlardan bir sıra dahilinde türeyen 36 önermeyi, sıkı bir mantıkla düşünerek, çıkarsamaya geçti. Ve aynı süreci eserinin geri kalanında da tekrarladı. Felsefî sonuçla-

rın bu şekilde "geometrik tarzda" ortaya konmaya elverişli olmaları gerektiği, Spinoza'nın aksiyomatik olduğunu düşündüğü bir şeydi; felsefe, hak ettiği ilgiye bir şekilde layık olmak için, salt sanı ya da kanaatin tam tersine bilgiyle sonuçlanmalıdır, ve gerçek bilgi şüphe olasılığından bağışık olmalıdır, ki bu da, onun ya sezgisel olarak açık ya da sezgisel olarak açık olandan türetilebilir olması gerektiği anlamına gelir. Spinoza bu bilgi konsepsiyonunu, metafizik argümanları geometrik bir tarzda ortaya koyma fikriyle epeyce oyalanmış olan Descartes'tan almıştır. Bununla birlikte, Descartes, geometrinin ilk ilkeleriyle ilgili olarak uzlaşmaya varmada hiçbir güçlük bulunmamasına rağmen, "metafizikte hiçbir şeyin, onun temel nosyonlarının kavranmasını veya algısını açık seçik hâle getirmekten daha büyük bir güçlüğe yol açmadığına" işaret etti; bu disiplinin bütün problemi, öğrencilerinin gerçekten de temel olan hakikatlerden başlamaları gerektiğini görememeleridir. Descartes'ın kendisi problem sanki pedagojik br problem olmaktan daha fazla hiçbir şey değilmiş gibi konuştu; bu, insanların apaçık olanı apaçık olarak görmelerini sağlma problemiydi. Onun *Meditationes* [Metafizik Düşünceler]'deki "analitik" yaklaşımı, bu güçlüklerin üstesinden gelebilmek için seçilmişti; o bunun "öğrenmenin en iyi ve en doğru yöntemi olduğunu" söylüyordu. Fakat bu en iyi durumda oldukça iyimser bir yorum olabilir. Descartes ve Spinoza'nınki gibi bir sistemin güçlüğü, sistemin ilk önermelerinin apaçık bir biçimde doğru olduklarını görmeleri sağlanamayan kişilerin var olmasıdır; bunun nedeni ise, onların dikkat veya vukuf eksikleri değil, fakat dünyayı farklı tarzlarda görmeleridir. Bu, böylesi bir sistemde, keyfî veya en azından zorlayıcı olmayan bir ögenin zorunlulukla mevcut olacağını telkin eder. Öncülleri sonuçlara bağlayan bağlar ne kadar ikna edici olursa olsun, öncüllerin kendileri sağlam bir temelden yoksun olabilirler. Yoksun olurlarsa da, sisteme bir bütün olarak duyulan ilgi büyük ölçüde azalır; o mantıkta bir egzersiz olarak takdir edilebilir, fakat ona bundan daha fazla değer verilmez.

Bu nahoş sonuçtan kaçınmak için, iki yol vardır. Bunlardan birincisi, bir metafizik sistemin ilk önermelerinin sadece apaçık değil, fakat aynı zamanda kendi doğruluklarını garanti eden önermeler olmak zorunda olduklarını söylemektir; onlar kendilerini inkâr etmeye yönelik her teşebbüsün sadece onların yeniden teyid etmekle sonuçlanabileceği türden önermeler olmalıdırlar. Descartes söz konusu talebi, her ne kadar bu, şeylerin nesnel düzenine göre değil de, sadece öznel serimin bakış açısından ilk hakikat olsa da, kendi sistemini cogitoda temellendirmek suretiyle karşılayabileceğine inandı. Aristoteles de bir dereceye kadar benzer bir şekilde –dünya ile ilgili oldukça genel bir hakikatı ifade ettiğini düşündüğü– mantıksal çelişmezlik ilkesinin temelde aksiyomatik olarak kabul edilmesi gerektiğini, yani ilkenin doğruluğunun ona karşı yöneltilen herhangi bir argümanda varsayılması gerektiğini savunmuştu.

Bradley ve Bernard Bosanquet gibi idealistler bile, zaman zaman kendi sistemlerinin ilk ilkelerinden, sanki onlar bir şekilde zorlayıcı ilkelermiş gibi söz ettiler; Bosanquet'in ortaya koyduğu gibi, kişi onları ya kabul etmelidir ya da hiçbir şey bilemeyeceğini itiraf etmelidir. Belli birtakım metafiziksel önermelerle ilgili olarak benimsenen konum her ne olursa olsun, metafizikte temel kabul edilen bütün hakikatlerin, kendi kendilerini garanti etme gibi bir karakteristiğe sahip olmadıkları açık gibi görünmektedir. Bir materyalist oluşan herşeyin doğal nedenlerin işleyişinin bir sonucu olarak ortaya çıkmasını temel kabul eder; bir teist dünyadaki şeyleri sonlu ve böylece kendilerinin ötesinde onların temeli olan sonsuz varlığa işaret eden şeyler olarak görür. Bu konumları benimseyen kişiler için inkâr zorunlu bir şekilde yanlışa teslim olmayı içermesine rağmen, onları inkâr etmede, hiç kuşku yok ki, hiçbir şüphe içerilmez. Bir önermenin veya önermeler kümesinin yanlış olması bir şey, onun zorunlulukla yanlış olması bütünüyle başka bir şeydir. Metafiziğin ilk ilkeleri gerçekten de kendi kendilerinin doğruluklarını garanti eden önermeler olsaydılar, yalnızca tek bir metafizik sistemi tutarlı olabilir ve o salt tutarlı olduğu için de doğru olacaktı. Ma-

kûliyet bakımından farklılaşabilen ama her biri içsel olarak kendi kendileriyle tutarlı olmak açısından uyuşan rekâbet hâlindeki metafiziksel sistemler arasında aşikâr bir tercihin söz konusu olduğuyla ilgili açık gerçek bu imkânı dışta bırakır.

Bunun alternatifi temel metafiziksel önermelerin kendi kendilerinin doğruluklarını garanti eden önermeler olmasalar bile, onların yine de keyfî olmadıklarını savunmaktır; onlar gerçekte, sağlam bir temele sahiptirler, veya daha tedbirli olmak gerekirse, sahip olabilirler. Metafiziksel spekülasyon metafiziğin bazı hasımlarının iddia ettikleri gibi, özde boş ve anlamsız bir konuşma –yani, metafizikçilerin doğru kabul etmeyi seçtikleri öncüllerin mantıksal sonuçlarını çıkarmaktan ibaret bir şey– değildir. Veya daha ziyade, bir metafizikçi şeylerin gerçek doğasına yönelik bir kavrayışa sahip olabildiğinden ve sistemini bu vukuf üzerinde temellendirebildiğinden dolayı, o zorunlulukla bu târife uygun düşmez. Bu ikinci konum gerçekte, metafiziğin *a priori* bir bilim olmayıp, empirik bir bilim olduğu savunmasını içerir.

Empirik Bir Bilim Olarak Metafizik

Metafizik empirik bir bilimse eğer, bir metafizik teorinin kabul edilir olup olmadığı sorusu –her hâlükârda bazı hususlarda– deneyimle gönderimle cevaplanabilir olmalıdır. O tek başına deneyime, bilimsel bir teorinin kabul edilebilirliğinin bağlı olduğundan daha fazla bağlı olmayacaktır; zira burada, bilimsel teoride olduğu gibi, düşünme de hesaba katılır. Bir metafizikçi de çıkarımlarında, tıpkı bir bilim adamının yanılabildiği gibi, pekâla yanılabilir. Bu çıkarımlar kusursuz olsalar bile, metafizikçinin yaptığı işle ilgili bu yoruma göre, bu onun zorunlulukla başarılı olacağı anlamına gelmez. Onun, gerçekte zorunlu temelden yoksun oldukları için kabul edilemez öncüllerden yola çıkıp doğru akıl yürütmesi pekalâ mümkündür. O bu durumda, salt deneyimin üzerinde çalıştığı kabulü doğrulamadığını görmek üzere, bir hipotez öne süren ve daha sonra onun sonuçlarını hatasız çıkarsayan bir bilim adamı gibi olacaktır.

Bilimsel hipotezler, onlara dayanan öndeyiler doğru çıkmadığı zaman, çürütülürler veya en azından şüpheli hâle gelirler. Her tür genelleme faaliyetinde ya da teorik bilimlerde bir yöntem birliği bulunduğunu öne sürmüş olan– Karl Popper'ın da ısrar ettiği gibi, her bilimsel hipotez test edilebilir olmalıdır ve bir bilimsel hipotezi test etmenin yolu, onun savunulamaz olduğu veya geçerli olmadığı durumlar aramaktır. Bir kimsenin kendisini lehte delillerle tatmin etmesi yeterli değildir, o her zaman aleyhte deliller için de araştırma yapıyor olmalıdır. Bundan da öte, eğer hipotez gerçekten de bilimsel bir hipotez ise, neyin aleyhte delil olarak sayılacağını önceden bilmek mümkün olmalıdır, yani hipotezin terkedilebilir veya en azından değiştirilebilir olmaya ihtiyaç gösterdiği durumların belirtilmesi gerekir. İdeal koşullarda bir hipotezi test edecek bir deney tasarlamak nihaî olarak mümkün olmalıdır; ışık saçan eter teorisini çürüten Michelson-Morley deneyi böyle bir deneydi.

Bununla birlikte, metafizikle bunun arasında ne gibi paralelliklerin olduğu sorusu pekâlâ sorulabilir. Bir metafizik tezi test etmenin güçlüğü çift yönlüdür. Herşeyden önce, metafizik teoriler aşırı ölçüde genel olma, ve böyle oldukları için de, hemen hiç özgül olmama eğilimi gösterirler. Onlar, örneğin her olayın bir veya başka bir nedeni olduğunu veya her değişimin bir amaca hizmet eden bir sürecin parçası olduğunu bildirirler. Böylesi genel tezlere karşıt örnekler bulmak, her hâlükârda fazlasıyla güçtür: Bütün imkânların tüketilmiş olduğundan *nasıl emin olunabilinir*? Bununla birlikte, başka ve ciddiyet arzeden bir güçlük daha vardır. Bir bilim adamı, kendi hipotezinin yanlışlığını kanıtlayacak olan koşulları bir kez belirledikten sonra, bu koşulların gerçekleştiği durumları açıkça ifade eder; bu, çok tipik bir biçimde, gösterge okumasının kaydedilip kaydedilmemesi meselesidir ve o tahkik edilebilir bir olguyla ilgili çok sıradan bir konudur. Fakat metafizikçi için olgu bütünüyle kaypak bir şeydir. Farklı metafizikçilerden her biri dünyayı kendi tarzlarıyla görürler; onların var ya da vakıa olduklarını düşündükleri şeyler kendi metafizik anlayışları tarafından renklendirilir. Bir metafizik teorinin ba-

şarısızlığını veya aksadığını göstermek için kendisine başvurulabilecek nötr bir olgu kümesi yoktur, ve hâl böyle olduğu için de, metafiziği bilime uydurmaya yönelik her teşebbüs sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.

Bunun böyle olması herhâlde şaşırtıcı değildir. Bilimsel düşünme bilim adamının işinin, kendilerini savunmak ya da kendilerine meydan okumak olmayıp, kullanmak olduğu bir önkabuller –söz gelimi, her değişmenin doğal bir açıklaması olduğu türünden önkabuller– çerçevesi içinde ilerler. Bilim adamları önkabullerini hiç kuşku yok ki değiştirebilirler, fakat onlar bunu bilinçli bir biçimde nâdiren yaparlar. Oysa metafizikçiler önkabuller karşısında kaçınılmaz olarak çok farklı bir tavır alırlar. Onların işi insanlara dünyayı nasıl anlayacaklarını söylemektir ve bu, başkaca şeyler yanında, onların yorumlayıcı bir ilkeler kümesini ileri sürmeleri ve bu ilkeleri tartışmaları gerektiği anlamına gelir. Metafizikçiler kabul ettikleri yorumlayıcı ilkelerde radikal bir tarzda farklılık gösterirler ve işte bu durum, onların bir olgu olarak gördükleri şey konusunda anlaşmaya varabilmedeki kesin başarızlıklarının bir açıklamasını meydana getirir. Söz gelimi bir Thomist ile bir materyalist arasındaki ihtilâf noktaların gözlem ya da hatta deney yoluyla bir karara bağlanabileceğini düşünmek saflık olur; birinin kendi teorisine dayanarak başvurabildiği olgular, diğeri tarafından çok farklı bir ışık altında anlaşılabilir veya belki de basit bir yanılsama diye tümden bir kenara atılabilir. *Dinî deneyim fenomeni üzerine* bir düşünüm burada anlatılmak isteneni daha bir açıklıkla ortaya koyar. Başlarından böyle bir deneyim geçen insanların fiziken ve zihnen belirli özgül tarzlarda etkilenmelerini muhtemelen hem Thomist ve hem de materyalist kabul eder. Fakat onların durumlarının daha öte bir tasviri bütünüyle ihtilâflı olup, ihtilâflı karakterini tartışmacıların yaptıkları işle ilgili çok çeşitli önyargılardan alır.

İlk Metafizik Vukuflar

Kökenler

Metafizik basit bir empirik bilim olmaktan uzak olsa da, buradan onun gerçekte bütünüyle temelsiz olduğu sonucu çıkmaz. İşin doğrusu şöyle ortaya konabilir: Her metafizik, bir kavramsal sistem tarzında incelikle işlenen yaratıcı/düşsel bir dünya görüşünü içerir. Metafizik şiirde olduğu gibi vizyonla ilgili bir konu olarak başlar; bir metafizikçi varolan herşeyi ihtiva eden şemayı belirli bir ışık altında, örneğin büyük bir mekanizma veya Tanrı'nın yaratımı olarak görür. Bununla birlikte, bir metafizikçi olarak o, örneğin romantik şair William Wordsworth'ün "Ölümsüzlüğün İmaları"nda yaptığı gibi, bu çeşit bir vizyonda kalmaya rıza göstermez. O varolan herşeyin kendi ilk vukufuna uygun olarak tasvir edilebildiği terimleri düşünüp çıkarmaya ihtiyaç duyar; bir kavramsal sistem üretip, onu uygulama ve alternatiflere karşı çıkma ihtiyacı içinde olur. Kökeni her ne olursa olsun, metafizik kendi gelişimi içinde sıkı sıkıya entelektüel bir disiplindir.

Bununla birlikte, bundan metafiziğin özü itibriyle spekülâsyon olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Çünkü metafizikçilerin ilk vukuflarını hangi kaynaktan türettikleri sorusu sorulduğu zaman, hemen akla gelen cevap onların belirli birtakım bâriz olgular üzerinde düşünümden çıktığı şeklindedir. Buna göre, materyalist dünya görüşünün kaynağı hiç kuşku yok ki bilim pratiğidir; materyalist bilim adamının belirli ve sınırlı bir alanda etkin ve başarılı olduğunu saptadığı düşünme tarzlarına sınırsız bir geçerlilik kazandırmayı önerir. İdealist düşüncenin kaynağı ise tarihin kendi pratiğinde ya da daha genel olarak söylendiğinde, aynı anda hem rasyonel ve hem de duyarlı olan varlıkların kişilerarası ilişkilerinde bulunmak durumundadır; idealist filozof bu sınırlı alanlara uygun düşen kavramların gerçekliğin bütününe uygulandığını kabul eder. Her metafizik sistemi gerçek bir dene-

yimde temellenir ve ilk cazibesini bu olguya borçludur. Bununla birlikte, bu, metafizikçinin bilimsel meslektaşının yaptığı gibi deneyime dayandığını söylemek anlamına gelmez. Böyle düşünmek meseleyi çok basite indirgemek olur.

Geçerlilik Testleri

Olağanüstü büyük bir önem taşıyan soru, ilk metafizik vukuflarının geçerliliklerini kıyaslamanın bir yolunun olup olmadığı sorusudur. Soruya olumsuz bir cevap verilirse –bu alanda bütün adayların aynı yerden başlayıp, yarışı aynı noktada bitirmelerine izin verilecek olursa– onlardan tek tek her birinin olguda bir temeli olduğuyla ilgili argüman geçersiz hâle gelir. Onların kavramları, kendi alanlarında ne kadar saygın olurlarsa olsunlar, metafizikçinin eline düşünce, metafizikçinin bu kavramları ele alıp onların uygulanma kapsamlarını genişletme işlemleri keyfîleşir. Söz gelimi, şeylerin toplamının büyük bir makina olarak görülmesi bilimde olup bitenler tarafından telkin edilmiş olabilir, fakat bu görüş, keyfî bir bakışın, salt bir kaprisin sonucu gibi göründüğü için, ne bilimsel bir yeterlilik iddiasında bulunabilir; ne de bilimsel bir prestij elde edebilir. Bununla birlikte, ilk metafiziksel vukufların, salt kaprise değil de, geçerli temellere dayandıklarını düşünmek için iki neden vardır.

Herşeyden önce yaşama kâbiliyeti olduğu söylenebilen metafiziksel vukufların sayısı pratikte sınırlıdır; dünyayı bir bütün olarak görüp anlamanın değişen yolları vardır, ama burada sonsuz bir çeşitlilikten söz edilemez. Metafiziksel teorilerle ilgili olarak yukarıda ortaya konan özet serimde, deneyimin bir ya da daha fazla sayıda alanında temellenebildiği tek tek her biri için söylenebilecek olan, birbirlerinden farklı altı görüş ayırd edildi. Listeyi uzatmak hiç kuşku yok ki mümkündür, ama bunda da çok fazla gidemezsiniz; yeni adayların daha önce ele alınan temaların çeşitli varyasyonlarından başka bir şey olmadıkları pekalâ ortaya çıkabilir. Nitekim, Leibniz modern bir Platonist, Spinoza da Des-

cartes'ın düalizminin, materyalizmle Descartes'ın kendisinden elbette daha uyumlu farklı bir versiyonunu ortaya koyan biri olarak görülebilir. Bu iddialar, doğru oldukları takdirde, bir o kadar da önemli olan iddialardır. Çünkü burada ortaya konan olgular, farklı metafizikçilerin kendilerine dayandıkları deneyim ya da görülerin, kesinlikle bireysel zihinlere özgü olmadıkları, ama ortak olarak ve düzgün bir tarzda zuhur ettiklerini akla getirir. Onlar gelip geçici ruh hâllerinin, kendilerine sıkı sıkıya yapışılıp, çok sağlam gerekçeler olmadan, istenildiği gibi sömürülen, eserleri olmayıp, duyarlı ve derinlikli düşünümlerde tekrar tekrar ortaya çıkan düşüncelerle bağ kurarlar.

İkinci olarak, metafiziksel teorilerin, yukarıda söylenen herşeye rağmen, deneyimin sınamasına tâbi oldukları bir anlam vardır. Metafiziğin bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir açıklama veya doğru bir yorum getirmeyi amaçlaması, her metafizikçinin kendi temel vukfunun hayatın her bölmesini aydınlattığı anlamına gelir. Bir metafizikçinin rakiplerinin kusur ya da hatalarını göstermek için kendisine başvurabileceği hiçbir nötr olgu olmayabilir; metafizikçi neyin bir olgu olarak görülmesi gerektiğini bildirdiğinde, bu onu, rakiplerinin durumlarında da yargıç olma talihli konumuna oturtur. Bununla birlikte, bu tür bir felsefeyle meşgul olan herkesin kendisinin tanıdığı veya tasdik ettiği olguları açıklayabilme formel görevi olduğu ve bunun daha iyi veya daha az iyi yapılabilecek bir şey olduğu gerçeği değişmeden kalır. Farklı metafiziksel vukufların değeri onların uygulanmalarındaki başarıyla ortaya çıkan bir şeydir. Dahası, metafizikçinin, sıra görüşlerini geliştirip sonuçlarını çıkarsamaya geldiğinde, kendi görüşü dışında başka hiçbir kanaat ya da görüşe danışma ihtiyacı duymadığı pek doğru değildir. Genel kanaat veya kamusal görüş adı verilen inançlar bütününün de, o her ne kadar nihaî karar mercii olmasa bile, burada oynayacak bir rolü vardır. Genel olarak yerli yerinde oldukları veya doğru bir düzen içinde bulundukları kabul edilen deneyim alanlarını veya düşünme tarzlarını hiç hesaba katmamayı tercih eden bir metafizikçi, bunu kendisine zarar vererek yapar; ve bunu yaptığı her seferinde, kendi teorilerinin

makûliyetini ortadan kaldırır. Elbette onun görüşü, genel kanaat yanlış olabilir; bununla birlikte, gerçek hiçbir metafizikçi böyle bir çatışma düşüncesiyle reddedilemez. Reddedilmezse bile, bu, metafizikçiyi endişelendirmelidir. Herşey bir yana, onun son çözümlemede neyin bir olgu olarak görüleceğini söyleyebilmesi gerekir; ama bu, onu belli bir eğitim sürecinin de geçilmesiyle oluşmuş genel kanaatin çoğunluk gerçek diye kabul ettiğini salt bir yanılsama olduğu gerekçesiyle bir kenara atmaya sevkederse, o metafizikçinin zaferi bir Pirus zaferi veya fazlasıyla aldatıcı bir zafer olabilir. O, bunu istesin ya da istemesin, ilgili farklı alanların uzmanlarını ikna edecek, veya bunun ölçüyü kaçırmak veya fazlaca zorlamak olduğu düşüülürse, belli bir makûliyeti olan bir görüş olarak dikkatlerini çekecek bir teori oluşturmak durumundadır. Bunu veto eden, onu söz konusu sınamadan geçebilmek adına yapmayı reddeden bir metafizikçiye haklı olarak işini yapamayan biri etiketi yapıştırılır.

Metafiziksel bir teorinin değerini saptamak amacıyla uygulanan testlerin en iyi durumda tatmin edici olmadıkları kabul edilmelidir. Çünkü metafiziksel teoriler söz konusu olduğunda, kişi genellikle, herşey bir tarafa bırakarak, teorinin içsel olarak tutarlı olup olmadığını sorma çaresine yönelir; ve şaşılacak kadar çok sayıda felsefî teori kendi kendisiyle tutarlı değildir. Bir filozofu kendi ağzından çıkanlarla çürütme, çürütmenin herhâlde en etkili yoludur. Bu çare de bir işe yaramazsa, soru soran kişi bütünüyle çaresiz bir durumda kalır. Bir filozofun, bunun açıklaması her ne olursa olsun, tutarlılığı, makûliyetten vazgeçme pahasına elde edebildiği, iyi bilinen bir olgudur; o güçlüklerden, sadece onların hiç varolmadıklarını beyan ederek sakınan teoriler ortaya koyabilir. Bunu yanarken de, genel kanaatin olgu olduğunu düşündüğü veya vakıa olarak aldığı şeye sırtını döner. Onun umudu elbette, başkalarını da durumu kendisinin gördüğü gibi görmeye ikna etmektir ve onun bunu başarması hep ihtimal dahilindedir. Ama makûl bir süre geçtikten sonra onun bunu başaramadığı ortaya çıkarsa, bunun da kesinlikle ona karşı bir delil olarak kullanılması gerekir. Kişi, söz gelimi Hobbes'un metafiziği-

nin, yazarının olanca mahareti veya olağanüstü büyük yaratıcılığına rağmen, ciddî ve uzun süreli bir incelemeye değecek bir görüş olmadığına bu veya böyle bir test yoluyla karar verir. İdealizmin, tinin her yerdeki mevcudiyetinde, maddî düzenin maddîliğini tamamen ihmal edecek kadar gayretkeşlik gösteren, belirli türleri için de aynı yorumda bulunmak mümkündür. Testin, dikkatler en ikna edici görünümleriyle karşımıza gelen büyük teorilere yöneltildiği zaman, burada konu zamanın sınamasından geçmiş büyük teorilerle ilgilendirdiği için, uygulanması daha zor bir test olup çıktığı herkesçe kabul edilir. Bununla birlikte, o burada dahi bütünüyle uygulanamaz değildir. En azından bir birey şu ya da bu görüşün, tam tamına ona olguya sırt çevirmek suretiyle anlaşılırlık kazandırıldığı için, pek bir mesafe kat edemeyeceği hissine kapılabilir ve bu şekilde kişisel yargıya başvurmak tatmin edici bir tutum olmasa bile, bu zorlu alanda başka bir yol da herhâlde yoltur.

Kişisel ya da Sosyal Faktörlerin Rolü

Felsefenin felsefesi üzerine yazan, Dilthey gibi bazı yazarlar metafiziksel sistemlerin varlığını hep sürdüregelmiş olan çokluğunun kişisel veya sosyal faktörler yoluyla açıklanabileceğini öne sürerler. Belli birtakım metafiziksel bakış türleri belirli insan varlığı tiplerine câzip gelir veya şu ya da bu türden sosyal koşullar altında yaygınlık kazanır; onların neden kabul edildiklerini anlamak için, psikoloji ya da sosyolojiye veya her ikisine birden başvurmak gerekir. Yukarıdaki sayfalarda ortaya konan serim ya da yorumda, bir dizi ünlü metafizik teorinin içinde klâsik formülasyonuna kavuştukları tarihsel ardalana ağırlık verildi; bu teorilerden her birinin zamanında aciliyeti olduğuna inanılan bir problemi çözmek için tasarlanmış olduğunu yadsımak boşunadır. Herşey bir yana, problem elbette entelektüel bir problemdi, ve sunulan çözüm, sadece rahatlatıcı olmak yerine, doğru olmak iddiasında bulundu. Hüsnükuruntu metafizikte, başka bir alanda

olduğundan, hiç kuşku yok ki daha fazladır. İnsanların neye inanmaları gerektiğini onların inanmak istedikleriyle karıştırmak, burada çok daha kolaydır. Felsefeler, tıpkı edebiyat eserleri gibi, yazarlarıyla ilgili olarak bir şeyler ifşa ederler, tarihsel çağlarına ışık tutarlar; onlar, matematik üzerine olan eserler için hiç söz konusu olmayacak bir tarzda, tarihsel delil oluştururlar. Ancak bütün bunlar, metafiziğin sadece psikolojik veya tarihsel önemi olan bir disiplin olduğuna hükmedilmeden de, kabul edilebilir. Bilim, yararlı olduğu kanıtlandığı için, doğru olmaktan geri duruyor değildir. Aynı şekilde, metafizik teorilerin gerçek hep rahatlatıcı oldukları da doğru değildir; insanların inanmayı pek çok istedikleri, ama bir türlü gerçekleşmeyen imkânlara tekrar tekrar geri döndükleri çok sayıda durum vardır. Bir filozof, hoşuna hiç gitmese de, hak ettiği gerçek değer verildiği veya gereği gibi ele alındığında, sadece şeylerin nasıl olduklarının doğru bir açıklamasını sağladığına inandığı bir dünya görüşüne pekâla bağlanabilir. Filozofların çağlarının sınırlamalarının üstüne tamamen yükselebilen Tanrı benzeri yaratıklar olmaları pek muhtemel gibi görünmemektedir. Bununla birlikte, metafizikçilerin görüşlerinin baştan sona rasyonel olmayan faktörler tarafından belirlenmesi, ve dolayısıyla onların düşünmelerinin hiçbir doğruluk iddiasında olamamaları da muhtemel olmanın aynı ölçüde uzağındadır.

Metafiziksel Argümanlar

Metafiziksel Önermelerin Mantıksal Karakteri

Metafiziğin önermeleri, birinciler varolanla ilgili önermeler, ikincilerse varolanın nasıl anlaşılacağıyla ilgili talimatlar olmak üzere, iki ana sınıfa ayrılır. Bunlardan birincilerin daha önemli olduğu apaçık bir şey gibi görünebilirdi; metafizikçi önce neyin

varolduğuna dair düşüncesini ortaya koyar, sonra da onun nasıl yorumlanacağını söyler. Bu, metafizik eğer botanik gibi, varolanın belli bir alanıyla ilgili bir araştırma olsaydı, doğru olabilirdi; ama açıktır ki değildir. Metafizikçiler bildik olmayan kendilikleri tahkik için özel kaynakları olan kimseler değildir; sonuç olarak, onların kabul ettikleri gerçekliklerin akıl yoluyla tartışılması, bu gerçekliklerle ilgili argümanlar ortaya konması gerekir. Metafiziksel dünyayı dolduran öge ya da kalemlerin hepsi de teorik şeylerdir; onlar insan elinden çıkma ürünler gibi elle tutulur şeyler değildirler. Hâl böyle olduğundan, iki tip metafiziksel bildirim arasındaki yarık, ilk bakışta göze çarpandan daha küçük ve önemsiz bir boşluk olmak durumundadır. Hatta ikisinin, metafiziksel bir bakış açısı adı verilebilecek, ilk ve temel amacı anlamayı sağlamak, kavrayış kazandırmak olan noktaî nazar meydana getirecek şekilde bir arada gittikleri bile söylenebilir. Metafiziksel bir bağlamda, neyin varolduğunu söylemenin bizatihi kendisi anlama yolunda bir adımdır; o teoriden önce gelen bir şey olmak yerine, teorinin bir parçasını meydana getirir.

Metafiziksel bildirimlerin empirik mi yoksa *a priori* mi oldukları, *a priori* iseler eğer, bu kez analitik mi yoksa sentetik mi oldukları sorulabilir. Onlar biraz önce ortaya konan gerekçelerden ötürü, kesinlikle empirik değildirler, ve eğer metafizik bir şekilde anlamlı olmayı sürdürecekse, sadece analitik (yani, mantık yasaları ve terimlerinin anlamları dolayısıyla doğru) de olamazlar. Buradan onların sentetik *a priori* (yani, analitik önermelerin aksine bilgi veren, ama bir yandan tümellik ve zorunluluk iddiasında olan önermeler) olmaları gerektiği sonucu çıkar gibi görünmektedir, ve bu tam tamına metafizik karşıtının, metafizikçinin benimsemesini istediği şeydir. Onun yorumuna göre, metafizik saf düşünmeye dayanarak, dünyanın neye benzemesi, nasıl olması gerektiğini söyleme yönünde bütünüyle temelsiz, daha baştan başarısızlığa mahkûm bir teşebbüstür. Bununla birlikte, bu mahkûmiyetin kabul edilmesinden önce, metafizikçinin ilkelerine yüklediği fonksiyonun ele alınması gerekir. Bu yapıldığı zaman, onun empirik olmayan türden bir olgusal bilgi iddiasında

bulunduğu ithamının yanlış olduğu apaçık hâle gelir; o bir anlamda başka herhangi bir kimseyle tamı tamına aynı olguları kabul eder. Onun üstünlük iddiası, bu olguların nasıl yorumlanacağının bilinmesiyle ilgili olup, mesajının ağırlığı kuşatıcı bir kavrayış temin edeceğini öne sürdüğü ilkelere ilişkin savunmadan oluşur. Kişi isterse eğer, bu ilkeleri sentetik *a priori* ilkeler diye târif edebilir. Bununla birlikte, bu yanıltıcı terimden sakınmak ve sadece onların, metafizikçi tarafından, deneyim kapsamı içine giren herşeye tartışılmaz bir tarzda ve tek anlamlı olarak uygulanan prensipler diye düşünüldüklerini söylemek herhâlde en iyisidir. Bu metafiziksel ilkeler, en azından alternatiflerinin bulunması anlamında öğretici olup, onların kesinlikle zorunlu oldukları düşünülür. Fakat onların olgu bildiren önerme şeklini aldıkları, hatta oldukça genel olgu önermeleri oldukları doğru değildir; onların zorunlulukları, zorunlu doğruları karakterize eden bir zaruret de değildir. İlkeler önermelerden ziyade talimatlardır ve onların zorunlulukları tecrübî veya deneyimsel bilginin kuruluşunda oynadıkları rolden doğar. O bir şekilde mutlak olan bir zorunluluktur: Gerçek olma iddiasında olabilen hiçbir şey, vuku bulanın her ne ise, nasıl alınacağını veya anlaşılacağını söyledikleri için, onların yargılama hakkı ya da yetkisinden kaçamaz. Yine de, ilkelerin zorunluluğu, aynı verileri yorumlamanın başka yolları da tasarlanabileceği için, yalnızca koşullu bir zorunluluktur ve bu koşulları özgülleştirmek her ne kadar zor olsa da, onların geçerli olmadıklarının kabul edileceği koşullar bulunduğu herkesçe teslim edilir.

Metafiziksel Argümanların Mantıksal Formu

Bir de metafiziksel argümanların dedüktif mi yoksa endüktif mi oldukları veya onların bu iki alternatifin dışında kalacak şekilde kendilerine özgü bir mantıksal bir forma sahip bulunup bulunmadıkları sorusu vardır. Metafiziksel akılyürütmenin çok büyük bir bölümünün sözcüğün tam ve gerçek anlamı içinde akılyü-

rütme olduğu veya olmayı amaçladığı açıktır ki, bu da metafiziksel argümanın formunun dedüktif olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın varoluşuyla ilgili İlk Neden Delili benzeri argümanlar ispat olma iddiasıyla ortaya çıkarlar; onun savunucuları, öncüllerin doğruluğunu kabul eden bir kimsenin mantıksal olarak sonucun da doğru olduğunu kabul etmek zorunda olduğuna inanırlar. Bu iddia, metafiziksel sonuçları geometrik bir tarzda ortaya koyma projesinin bir hata olduğu anlaşılmış olsa bile, gücü ve belli bir geçerliliği olan bir iddiadır. Metafiziği matematiğe göre şekillendirmek gerçekten de imkânsız olabilir, ama bu tikel metafiziksel argümanları daha az dedüktif hâle getirmez.

Endüktif argümanlara gelince, bir metafizikçiyi, söz gelimi tarihçilerin sıklıkla yaptıkları gibi, *p*'nin doğru ve *q*'nun doğru olduğunu, ve dolayısıyla, *r*'nin de doğru olduğunu öne sürerken görmek, insana garip gelebilir. İhtimaliyetleri, tesis edilmiş olan olgular ışığında tayin etmeye kalkışmak, ortalama metafizikçi için herhâlde pek düşünülemeyecek olan bir şeydir. Bununla birlikte, olguların metafizikçilerin zihinlerini hiç meşgul etmediklerini söylemek de kesinlikle yanlış olur. Çünkü onların esas amaçları varolanla ilgili olarak akıl süzgecinden geçmiş bir yorum ortaya koymaktır ve bu amaç açısından olguyla meşgul olma, olguyu dikkate alma elbette kaçınılmazdır. O metafiziksel düşünmede iki farklı evrede ortaya çıkar: Herşeyden önce başlangıçta, metafizikçi temel tezini formüle etme işiyle meşgul olduğu zaman; burada, sınırlı bir alan (söz gelimi fizik alanı) için geçerliliği olandan genel bir geçerliliği olduğu düşünülene doğru bir hareket, ancak ilgili teorisyenin söz konusu alana yönelik bir ilgisi olduğu takdirde mümkün olan bir hareket vardır. Metafizikçi, kendi konumuna erişmek için. metafiziğin dışında olup bitenlerden anlam çıkarmak, genel hipotezlerini onlardan hareketle oluşturmak durumundadır ve bu, onun bilginin temel alanlarının ve pratik faaliyetin farklı bölgelerinin en azından bazılarındaki gelişmelere duyarlı olması gerektiği anlamına gelir. Ama o bu felsefe-dışı bilgiye ikinci bir amaç için daha, kendi teorisinin başarısına değer biçmek için de ihtiyaç duyar. Onun ilke olarak,

kendi deneyim yorumunun olguları uygun ve tatmin edici bir tarzda kucakladığını göstermesi gerekir ve bu amaç açısından da, uzmanların farklı alanlarda neyi tesis edilmiş veya kanıtlanmış diye gördükleri hususu büyük bir önem arzeder. Metafizik –ondaki spekülasyon unsuru, metafiziği bilim olmaktan alıkoyacak kadar güç olduğu için– empirik bir bilim değildir, fakat metafizikçi de, tıpkı bilim adamı gibi, olguları göz ardı edecek, onların hakkını yiyecek biri değildir. Onun en azından tezine aykırı gibi görünen olguların hesabını verebilmesi veya onların nasıl açıklanabileceklerini göstermesi gerekir. O olguları ister açıklasın ya da ister onların hesabını versin, temel fenomenlerin ne olduklarını bilme ihtiyacı duyar.

Bazen metafizikçinin ne dedüktif, ne de endüktif olmayıp, transendental olan bir argüman formu kullandığı söylenir; transendental bir argüman ise, bir olgudan onu mümkün kılan yegâne koşula doğru hareket eden bir argümandır. Felsefede –söz gelimi, Kant'ın felsefesinde– kendilerini gösterdikleri andan beri ilgi odağı hâline gelen bu argümanlar bakımından esas ilgi çekici husus, hangi şey türlerinin başlangıç noktası olarak alındıklarıyla ilgilidir; Kant örneğinde, saf matematiksel bilginin imkânı, nesnel olarak doğru cümle ya da önermeler kurma olanağı, birlikli bir zaman sistemi bulunduğu olgusu benzeri şeyler başlangıç noktası olarak alındı. Kant transendental argümanlar kullanarak bir dizi şaşırtıcı önermeyi kanıtlamaya kalkıştı. Onun bu başlık altında söylemek durumunda kaldığı şeyler, yakın zamanlarda özellikle önem kazanıp çok ilgi çekmiştir. Bununla birlikte, mantıksal bakış açısından bu argüman formuna özel hiçbir anlam yüklenemeyeceği açık görünmektedir. Transendental bir argüman sadece çok tipik bir tarzda, "ancak *p* doğruysa, *q* da doğrudur; *q* doğrudur, öyleyse, *p* de doğrudur" şeklinde gelişen dedüktif bir argümandır. Argümanın ilgi çekici tarafı ve güçlüğü, öncüllerden sonuca doğru, mutlak olarak rutin olan harekette değil, fakat büyük öncülün oluşturulma tarzında bulunur. Kant (söz gelimi, nedensellik ve tözle ilgili argümanlarında), kendi büyük öncüllerini, koşul kısmının (yani *p*) gerçekleşmemesi durumunda or-

taya çıkacak sonuçları gözler önüne sererek tavsiye etmeye çalıştı. Bu şekilde bir yeter koşulun aynı zamanda bir gerek koşul olduğunu gösterdiyse de, onun neden böylesi yegâne koşul olarak alınması gerektiğini hiçbir zaman açık hâle getiremedi. Onun akılyürütmesinde burada, metafizik alanında eser veren diğer yazarlarda olduğu gibi, önemli bir boşluk vardır.

V. Metafiziğe Yönelik Eleştiriler

Metafiziği eleştiren, bununla da kalmayıp onu yerden yere vuran birçok insan olmuştur. Bradley'in tasvirini kullanacak olursak, "salt görünüşe karşı gerçekliği bilmeyi" arzu eden bir kimse genellikle hayal gören, kolaylıkla aldatılabilen bir kimse veya bir şarlatan olarak değerlendirilir. Gerçeklik işte bu bağlamda, metafizikçinin kendi kabulüne göre, kendisine duyular tarafından erişilemeyen veya nüfuz edilemeyen bir şeydir; Platon'un da açıklamış olduğu üzere, gerçeklik sadece saf akıl yoluyla, o da ancak akıl kendisini bedenin yarattığı engellerden, getirdiği sınırlamalardan kurtarabildiği takdirde, keşfedilebilir. Buradan yapılacak, metafiziğin gizli ve gizemli olduğu çıkarımı, öyleyse fazlasıyla doğal bir çıkarım olmak durumundadır. Metafizik, bu görüşe göre, birtakım gizemleri ortaya çıkarır, ortalama insanın gizleri görebilmesini sağlar. Açıkça ve dürüstçe itiraf etmek gerekirse, metafizik okült olanla ilgili bir araştırmadır.

Duyusala Aşkın Olanın Bilgisi Olarak Metafizik

Metafiziğin bu karikatürü muhtemel hâle getiren birtakım yön ve özellikleri olduğu, herhâlde pek yadsınamaz. Özellikle de

Platon'un dili, bilginin nesnesi asla olamayan görünüşlerin aldatıcı dünyası ile her biri tam tamına göründüğü gibi olan, olduğundan başka türlü olamayan Formların görünmez dünyası arasında mutlak bir ayırım bulunduğunu ortaya koyar. O okuyucularını duyuların şeylerini pek önemsememeleri veya duyusal varlıkları hemen hiç ciddiye almamaları konusunda uyarmış, ve onlara, doğal iştiha ve arzularla bedenin hayatı da dahil olmak üzere, duyularla ilişkili olan herşeyin gerçekdışı ve önemsiz olduğunu söylemiştir. Onun görüşüne göre, temel amacı ruhunu koruyup beslemek olan filozofun hayattan elini eteğini çekerek yaşaması, çilecinin yaşamını sürmesi gerekmektedir. O bunu yaptığı ve, sıkı bir eğitimden geçtiği takdirde ancak, ruhunun gözünü *hakikî gerçeklikler üzerinde odaklaştırma ve böylelikle de, şeylerin* niçin oldukları gibi olduklarını anlama umudu içinde olabilir.

Ama bu program bile zararsız veya göreli olarak masum bir yorumu kabul eder. Platon'un metafizikçi filozofuna verdiği adı kullanacak olursak, "diyalektikçi"nin "bir açıklama getirme" işiyle meşgul olmak durumunda olduğu söylenir; onun kendileriyle ilgili olarak bir açıklama getirebileceği şeyler sadece fenomenlerdir. Platon'un esas ilgisi, ilk bakışta ortaya çıkan aykırı görünüşlere rağmen, bizatihi kendisi için görünmez olana yönelik bir ilgi değildir; o görünen şeylerin ötesine gitmeyi, onlara bir açıklama getirmek için teklif eder. Platon, şu hâlde olguları küçümsemekten veya bir kenara atmaktan ziyade, sorgusuz süalsiz kabul edilmiş yerleşik kanaatler karşısında eleştirel bir tavır takınır; onun "görünüşlerin" olduğu gibi kabul edilmesine karşı saldırısı geleneksel bilgeliğe yönelik bir saldırıydı. Bunun böyle olduğu en açık bir biçimde, Platon'un hedefleri arasında sadece neyin varolduğuyla ilgili inançların değil, fakat aynı zamanda ya da daha ziyade, neyin iyi olduğuyla ilgili inançların bulunması olgusunda ortaya çıkar. Islah edilme ihtiyacı içinde olan şeyler insanların kanaat ya da sanılarıdır. ve bu da ancak insanlar görünüşlerin ötesine geçip, gerçekten var olana nüfuz ettikleri ve gerçekliği kavradıkları zaman gerçekleştirilebilir.

Platon, empirizme şiddetle karşı çıkmış, ve "astronomide bir ilerleme olacaksa eğer, yıldızlı göklerin fiilî görünüşlerinin tamamen bir kenara atılması gerektiğini" söylemiş olması temelinde, genellikle bir bilim düşmanı olarak takdim edilmiştir. O empirizmden, bununla birlikte, görünüşteki olguların, onlardaki düzenliliklerin izini sürme teşebbüsüyle birlikte, sorgusuz sualsiz kabulünü anlıyordu; bu, onun görüşüne göre, düşünce yoksunluğuyla belirlenen bir tavırdır. Yıldızlı göklere gelince, onların astronomideki fonksiyonlarını iyi çizilmiş bir diyagramın geometrideki fonksiyonuyla kıyasladığı zaman, Platon'un tam olarak ne anlatmak istediğini lafzından hareketle kestirmek oldukça güçtür. Ama, görünüşler, mutlak gerçeklikler olarak değerlendirilmek yerine, oldukları gibi veya her ne iseler onlar olarak görülünceye kadar, astronomi araştırmalarında hiçbir ilerlemenin kaydedilemeyeceğini söylerken, Platon herhâlde yanılmıyordu. Nitekim, astronominin sonradan kaydettiği ilerleme bu görüşün tamamen doğru olduğunu gösterdi. Buna göre, Platon'un fenomenler karşısındaki tavrının modern bilim adamının tavrıyla tam tamına aynı olduğu yönler vardır. Yine de, onun bir görünmez gerçeklikler alanına inandığı ve bunu yapan tek metafizikçi olmaktan hayli uzak olduğu olgusu hiç değişmeden kalır. Metafizikçilerden hepsi değilse bile pek çoğu, doğaüstü olanla veya duyusal olana aşkın olanla ilgili bilgi iddiasında, en azından bir yere ya da dereceye kadar bulundu; gündelik deneyimin bildik dünyasının ötesinde duyularca erişilebilir olmayan bir maddî tözün varolduğunu söyledikleri zaman, materyalistlerin bile böyle bir iddiada bulundukları hemen herkes tarafından teslim edilir. Ama, onsekizinci yüzyılın başlarından itibaren, bu tür iddiaların haklılandırılamayacağı, duyusala aşkın olanın, ister dolayımsız olarak ya da ister çıkarım yoluyla, bilinemeyeceği sözünün, metafizik eleştirmenleri arasında beylik bir deyiş olup çıktığı da unutulmamalıdır.

Özgül Eleştiriler

Hume

Bu eleştirilerin, erken fakat oldukça güçlü bir ifadesi David Hume'un yazılarında, *A Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme] (1739 - 40), *An Enquiry Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma] (1748)'da bulunur. Hume öncelikle, her basit idenin basit bir izlenimden türediğini, ve her kompleks idenin de basit ideler-den oluştuğunu öne sürdü; zihine yerleşik olduğu kabul edilen doğuştan düşünceler var değildi. Hume'un ide anlayışında (ve dolayısıyla da izlenim konsepsiyonunda) kimi kendine özgü ve anlaşılmaz hususlar bulunmakla birlikte, bunlar onun duyuların, kavramların kendilerinden soyutlandığı malzemeyi sağladığıyla ilgili argümanına zarar vermez. Buna göre, duyu deneyimininden yoksun bulunan bir varlığın, terimin normal, bildik anlamında, kavramları olamaz. Hume bundan sonra, biri saf akıl yoluyla bilinebilir olan, diğeri ise duyu deneyimlerinin ortaya çıkışına bağlı bulunan, iki önerme türü arasında keskin bir ayırım yapmaya geçer. Olgu meseleleri ve varoluşla ilgili önermeler bunlardan ikincisine girer; onlar ya duyu yoluyla deneyimleneni kaydederler ya da bu tür dolayımsız deneyimlere dayanılarak var ya da vakıa olduğu kabul edileni ifade ederler. Olgusal sorunlar ve varoluşla ilgili olan bu önermeler olumsal önermelerdir; yani, onların çelişikleri pekâlâ doğru olabilir. Oysa, Hume'un sözünü ettiği, ide ilişkileriyle ilgili olan, diğer önermeler zorunlu önermelerdir; ihtiva ettikleri kavramlar üzerinde düşünme, bu önermelerin, mantıksal olarak doğru olmaları gerektiğini göstermeye yeter. Bu önermelerin bilgisine her ne kadar bir anlamda saf aklın faaliyetiyle erişilse de, bu olguya özel bir önem ve farklı bir mâna yüklenmesi gerekmez. Burada, şeylerin doğasıyla ilgili olarak özel bir kavrayış hiçbir şekilde söz konusu olmaz;

tam tersine, bu önermeler yalnızca, ihtiva ettikleri terimlerin tanımlarında örtük olanı belirtik hâle getirirler. Onlar, şu hâlde Kant'ın analitik önermeler adını vereceği önermeler olup. Hume-'un insan aklının erişebileceği yegâne hakikatlerin bu türden doğrular olduğu tezinin önemli bir parçasını meydana getirirler.

Hume, nihayet, duyusala aşkın olanın, dolayımsız olarak veya saf entelektüel kavramlar yoluyla bilinemese bile, temel karakteristiklerinin bir şekilde çıkarsanabileceğini dile getiren argümanı çürütmeye çalışmıştır. Onun nedensellikle ilgili analizinin bir amacı da, nitekim budur. Hume'a göre, insanların bellek imgelerinin ve duyularının ötesine geçerek. dolayımsız deneyimlerinin dışında kalan bir şeyi bilebilmelerinin yegâne yolu nedensel akılyürütmedir. Nedensel ilişkiye dair bir inceleme, nedenselliğin, başka şeyler yanında, iki tip olayın, birinin değişmez bir biçimde diğerini izlediği zaman içinde, bir ilişkisi olduğunu gösterir. Nedensellik, Descartes ve diğerlerinin kabul ettikleri gibi, nedenle sonuç arasındaki içsel bir bağı ihtiva eden, akledilir bir ilişki değildir; o tamamen olgusal bağlantıyla ilgili bir konu olup, nesnel yanı itibariyle düzenli bir öncelik ve ardışıklık ilişkisinden daha fazla hiçbir şey değildir. Bunun eldeki araştırma açısından önemi, ondan çıkan, nedensel ilişkilerin yalnızca deneyimin unsurları veya mümkün ögeleri arasında geçerli olabileceği sonucunda yatar. Hume'a göre, nedensellikten zamansal boyut alındığı takdirde, geride somut hiçbir şey kalmaz; zamansal boyutun korunması durumunda ise, duyusal olandan duyusala aşkın olana nedensel akılyürütmeyle geçilebileceğini savunmak imkânsız hâle gelir. Oysa Aristoteles'in, Aquinalı Thomas'ın ve Locke-'un yapmaya çalıştıkları şey, tam tamına bu fiilen imkânsız iş olmuştur.

Hume'un metafizikle ilgili açık ifadeleri genellikle muğlak ve zaman zaman da ikirciklidir. Onun insanlara, ilâhiyat ve "okul metafiziğiyle" ilgili kitapları, "safsata ve aldatmacadan başka hiçbir şey içermedikleri gerekçesiyle" alevlere atmalarını söylediği ünlü bir pasaj vardır; fakat o en azından bir yerde "hakikî metafiziği, salt yanlış ve karışık olanı ortadan kaldırmak için,

geliştirme" ihtiyacından da söz eder. "Hakikî metafizik" bu bağlamda, elbette eleştirel felsefî düşünüm anlamına gelmektedir.

Kant

Hume'un ardılı Kant'ta, metafizikle eleştirel felsefe arasında daha bile keskin bir ayırım yapılmıştır. Kant'ın felsefî çabalarının önemli bir kısmı, duyusal olana aşkın şeylerin bilgisinin imkânsız olduğunu tartışmaya ve göstermeye adanmıştı. Fakat, ona göre, deneyimin önkabullerine ilişkin bir araştırma olarak metafizik "bilimin güvenli yoluna pekâlâ sokulabilirdi"; dahası, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlükle ilgili belli birtakım inançlara sahip olmak da mümkündü, hatta gerekliydi. Bu inançlar, gel gelelim, ne kadar iyi temellendirilmiş olurlarsa olsunlar, hiçbir anlamda bilgi meydana getiremezler, bilgiye asla eşdeğer olamazlardı: Zira, akledilir veya akılla anlaşılabilir dünyanın bilgisine sahip olmak, insanın kapasitesini tamamen aşar. Kant bu sonucu kanıtlamaya çalışırken, kendine ait birtakım değişikliklere rağmen, temelde Hume'la aynı argümanları kullanmıştır. Kant'ta bu bakımdan önem taşıyan bir husus, onun bir "sezgi" yetisi olarak duyarlıkla, bir kavramlar melekesi olarak anlama yetisi arasında yapmış olduğu ayırımdı. Kant'a göre, bilgi hem tikellerle tanışıklığı ve hem de onların genel tasvirler altına sokulmasını gerektiriyordu. Tikellerle olan temas veya tanışıklık her zaman duyularla ilgili bir konu oldu; sezgileri sadece duyular temin edebilirlerdi. Yine de, kavramlar olmadığında sezgiler körtü; kişinin, onların ne olduklarını söyleyemedikçe, tikellerle ilgili olarak yapıp edebileceği hiçbir şey yoktu ve bu oldukça farklı bir yetinin, anlama yetisinin etkinliğini gerektiriyordu. Bununla birlikte, anlama yetisinin kavramları da, kendi başlarına ele alındıklarında, aynı ölçüde boştu; onlar tikellerle ilgi kurulmayı, sezgilerle doldurulmayı bekleyen saf formlardı. Kant bu sonucun kendisinin "saf" kavramlar adını verdiği, neden ve töz gibi kavramlar için bile geçerli olduğunu vurguladı; bu kav-

ramların bilgi arayışında veya bilgiye ulaşma sürecinde, deneyimde keşfedilen kavramlardan farklı bir rolleri olması olgusu, onlara sezgisel bir içerik vermemektedir. Diğer kavramlarda olduğu gibi, bu saf kavramlar söz konusu olduğunda da, tümellerden tikellere yapılacak geçerli bir çıkarım yoktur; dünyada hangi tikellerin varolduğunu bilmek için, düşünmekten başka bir şey yapmaya gerek vardı. Neyin varolduğunu sadece saf akıl temeli üzerinde söylemeye çalışmak boşunaydı.

Kant'ın analitik önermelerle sentetik önermeler arasındaki ayırımının salt ona özgü birtakım yenilik ve farklılıkları vardır; bununla birlikte, ayırım, mevcut amaçlar açısından, Hume'un yukarıda ortaya konan ayırımıyla temelde özdeş bir ayırım olarak ele alınabilir. Hume'la Kant arasında nedensellik konusunda söz konusu olan farklılıklar da, aynı şekilde, onların bu bakımdan esas önemi olan konuda, yani kavramın doğru ve anlamlı olarak sadece mümkün deneyim alanı içinde kullanılabileceği hususunda tam bir uyuşma içinde oldukları dikkate alınarak, göz ardı edilebilir. İkisi arasında metafizik eleştirmenleri olarak ciddî farklılıkların olup olmadığı sorulacak olursa, cevabın olumlu olması gerekir, ama bunlar da bâriz öğretisel farklılıklardan ziyade, mizaç ve tavırla ilgili farklılıklardır. Hume çok daha hakikî bir putkırıcıydı; eski inançları en küçük bir üzüntü bile duymadan çöp sepetine atmaya hep hazır oldu. Oysa Kant için, konuyla ilgili olarak kendisine söyleme izni verdiği insafsız sözlere rağmen, metafiziğin etkileyici türküsü cazibesini yitirmiş değildi. Kant felsefeye, aklın güçlerine derinden iman eden biri olarak yaklaştı; insanın sahip olduğu kavramlardan bazılarının *a priori* olduğu kanaatini hiç terketmedi ve koşulsuz idesinin, kurucu bir güçten yoksun olsa da, anlama yetisinin işlemlerini düzenlemede oynadığı çok önemli bir rol bulunduğunu uzun uzadıya göstermeye çalıştı. Onun fenomenlerle numenler, duyuların nesneleriyle aklın nesneleri arasındaki ayırımı teoride sadece kavramsal imkânlarla ilgili bir konudur; o tıpkı kişinin duyusal şeyleri fenomenler olarak düşünmeye başlaması gibi, herhangi bir duyu deneyimi türünün konusu olmayan bir dünya düşüncesinin de pekâlâ oluş-

turulabileceğini söylüyordu. Bununla birlikte, onun kişisel düşünmelerinde bunun ötesine geçtiği açık gibi görünmektedir; işte bu düşünüşlerde, numenal alan, kendisine fiilen bilinen alanla aşikâr bir karşıtlık meydana getirmesi için başvurulan salt bir imkân olmaktan çıkıp, duyu dünyasında, vicdanî tereddütler, ahlâkî duygular şeklinde etki veya tezahürleri olan hakikî bir gerçeklik olarak tasarlanır. Kant'ın ilk denemelerinden olan *Traume eines Geistersehers erlautert durch Traume der Metaphysik* [Tinleri Gören Birinin Düşleri] (1766)'nde söylenenlerin *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri] (1785)'nin son kısmında geliştirilen argümanlarla kıyaslanması, bu yargıyı ciddî, veya her tür kuşkudan bağışık hâle getirir.

Kant duyusal olana aşkın şeylerin varoluşundan emin olsa da, bu şeylerin bilgisinin olamayacağını eleştirel yazıları boyunca hep öne sürmüştür. Metafiziğin bilimi olamaz, zira, olgulara sadık kalınacaksa, düşünmenin tikellerle olan tanışıklık yoluyla temellendirilmesi kaçınılmazdır ve insan varlıklarının kendileriyle tanıştıkları yegâne tikeller duyuda verilen bireysel varlıklar veya tikellerdir. Hepsi bundan ibaret de değildir. Kant metafiziğe karşı çıkışının bir diğer gerekçesini de şöyle ifade eder: Geçmişte sık sık metafizik sistemler inşa etme teşebbüsünde bulunulmuştur; buna göre, filozoflar tekrar tekrar, bir ilk nedenin olması gerektiğini, dünyanın basit parçalardan oluşmak durumunda olduğunu, dünyanın mekân içinde bir sınırı olması gerektiğini, vs., göstermeyi amaçlayan kanıt ya da argümanlar öne sürdüler. Kant bu türden her kanıt için, aynı ölçüde makûl ve kabul edilebilir bir karşı kanıt bulunduğunu gösterecek bir yalın bir stratejiyle söz konusu teşebbüslerden tamamen vazgeçilmesi gerektiğini düşünüyordu; her metafiziksel tez, en azından kozmoloji –yani, metafiziğin düzenli bir sistem olarak evreni konu alan dalı– alanında, temelleri en az kendisi kadar sağlam görünen ve böylelikle de, Kant'ın "saf aklın antinomisi" adını verdiği duruma yola açan bir antitezle eleştirilebilirdi. Kant antimonilerle ilgili olarak bir keresinde "doğanın kendisi aklı onu cesur iddi-

alardan geri duracak ve kendi kendisini incelemeye sevkedecek şekilde düzenlemiş gibi görünüyor" demişti. Aklın kendi kendisini incelemesinin, buna göre birden fazla sonuca götürdüğü kabul edilir: Söz konusu inceleme bir yandan koşulsuz olanın bilgisinin olamayacağını gösteriyor ve diğer yandan da, ahlâkî inançlarla ilgili bir öğretiye giden yolu açarak, mekânla zaman içindeki şeylerin bildik dünyasının salt bir fenomen olduğunu kanıtlıyordu. Bu öğretiyi Kant'ın felsefesinden, söz konusu felsefeyi bir bütün olarak yıkmaksızın çıkartmak pek kolay olmasa da, onu, bazı modern Alman yazarlarının yaptıkları gibi, alternatif bir metafiziğin savunuculuğuna eşdeğer bir şey olarak takdim etmek yanlış olacaktır. Kant'ı burada ilgilendiren şey, neyin bilinebileceği değil, fakat ne düşünülmesi gerektiğiydi.

Mantıkçı Pozitivistler

Biraz önce söylenmiş olanlara rağmen, Kant'ın sürekli olarak duyusalın ötesinde olandan söz etmesi, birçok metafizik eleştirmeninin onu şüpheli bir müttefik olarak görmelerine neden olmuştur. Bu, metafiziksel spekülâsyona yirminci yüzyılda en sert ve keskin bir biçimde hücum etmiş felsefî okul olan mantıkçı pozitivistler örneğinde kesinlikle doğru bir şey olarak karşımıza çıkar. Pozitivistler adlarını, metafiziksel düşünceyi insan zihninin bâtıl itikattan modern bilime doğru olan ilerlemesinde zorunlu, ama artık aşılmış bir evre olarak gösteren bir ondokuzuncu yüzyıl Fransız düşünürü olan Auguste Comte'un "pozitif" felsefesinden aldılar. Comte gibi, mantıkçı pozitivistler de, kendilerini bilimsel düşüncenin savunucuları olarak gördüler; ama onlar, Comte'un tersine, metafizik karşısında, neredeyse bir örnek davranışla, düşmanca bir tavır sergilediler. Bu tavrın dışsal nedeni, Almanca konuşan dünyaya Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda hâkim olan felsefî atmosferde, Viyana Çevresi diye bilinen bir grup düşünüre göre, karanlıkçılığa elverişli ve rasyonel dü-

şünceyi engeller görünen bir atmosferde bulunmak durumundaydı. Fakat bunun, hiç kuşku yok ki, içsel nedenleri de vardı.

Pozitivistlere göre, anlamlı önermeler, bir yanda analitik olarak doğru ya da yanlış olan önermeler, diğer yanda ise maddî olgularla ilgili konuları ifade eden veya dile getirmeyi amaçlayan önermeler olmak üzere, iki önerme türüne ayrılabilir. Mantık ve matematiğin önermeleri birinci sınıfı, buna karşın tarihin, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin önermeleri ikinci sınıfı örnekler. Bir olguyu ifade eden bir önermenin anlamlı olup olmadığına karar vermek için, pozitivistlere göre, önce neyin onun doğruluğunun lehinde veya karşısında olacağı sorulmalıdır. Onun doğruluğunu veya yanlışlığını gösterecek "hiçbir şey" bulunmuyorsa eğer, bu önermenin bir anlamı yoktur, veya en azından bu şekilde ya da çerçeve içinde olamaz. Pozitivistler böylelikle, (analitik olmayan) bir önermenin anlamının onun doğrulanma yöntemi olduğu sloganını benimsediler. Metafiziğe yönelik saldırılarında, onlar işte bu doğrulama yöntemini, veya meşhur adıyla "doğrulanabilirlik ilkesi"ni kullandılar. Metafizik kapsamı içine giren metinlerden alınan –"Mutlakın tarihi yoktur" ve "Tanrı vardır" gibi– birtakım önermeleri kendilerine örnek yapan pozitivistler, önce bu önermelerin analitik mi yoksa sentetik olarak mı doğru kabul edildiklerini sordular, ve birinci alternatifi eledikten sonra da, neyin bu önermelerin lehinde veya aleyhinde bir delil olarak sayılacağını tartıştılar. Ulaştıkları spekülatif sonuçların empirik destekleri olduğunu, elbette birçok metafizikçi iddia etmiştir; söz gelimi, Hume'un bile söylediği gibi, "evrenin düzeni gücü herşeye yeten bir zihnin varoluşunu" kanıtlar. Bununla birlikte, aynı yazarlar, aleyhte deliller karşısında, iddialarını geri çekmek için hiçbir zaman gönüllü olmamışlardır; onlar iddialarını yanlışlayacak bir olgu yokmuş gibi davranmayı sürdürdüler. Pozitivistler buradan, metafizikçilerin ilgilendikleri tezlerin her ne türden olursa olsun bütün olgularla bağdaşır mahiyette oldukları ve dolayısıyla da, anlamdan tamamen yoksun bulundukları sonucunun çıktığını söylediler. Onu dillendirmede güdülen belli bir amaç olabilse dahi, söz gelimi "Yarın yağmur

ya yağacak ya da yağmayacak" gibi analitik bir önerme hiçbir şey söylemez. Metafiziksel bir önerme ise, analitik önermeden çok farklı olduğu iddiasıyla ortaya çıkar; o dünya ile ilgili çok önemli bir hakikati ifşa ettiği iddiası içindedir. Bununla birlikte, onun bir totolojiden daha fazla bilgi verdiği söylenemez; ve metafiziksel bir önermeyi ortaya koyarken bir amaç güdülüyorsa eğer, bu amaç, anlama yetisinden ziyade, duygularla ilgili olmalıdır.

Pozitivistler, ilkenin kendi statüsüyle ilgili doyurucu bir yorumu bir kenara bıraksak bile, doğrulama ilkesinin tatmin edici bir formülasyonunu geliştirmede gerçekten de büyük güçlükler yaşadılar. Hareketin ilk zamanlarında doğrulanma talebi katı bir biçimde ve güçlü anlamıyla yorumlandı: Sadece kesin sonuçlu olarak doğrulanabilen anlamlı olabilirdi. Bunun, yalnızca iki örnek seçecek olursak, geçmişle ilgili bildirimlerin ve sınırlanmamış bir genelliği olan önermelerin anlamdan yoksun olduklarını göstermek gibi bir sonucu oldu. Fakat daha sonraları, doğrulanabilirliği zayıf anlamıyla yorumlama yönünde bir hareket gelişti: Bir önerme birtakım gözlemlerin onun doğruluğuyla ilişkili olması durumunda anlamlıydı. Viyana Çevresi'nin 1936'da aşağıdaki cümleyi yazan bir İngiliz öğrencisine göre,

> Deneyimsel bir önermeye veya sonlu sayıdaki deneyimsel önermelere eşdeğer olması değil, fakat yalnızca tek başlarına bu diğer önermelerden çıkarsanabilir olmayan belli başka öncüllerle birlikte alındığında, bazı deneyimsel önermelerin ondan çıkarsanabilmesi gerçek bir olgusal önermenin özelliğidir.

Ayer'ın da kitabının ikinci baskısında kabul ettiği üzere, bu formülasyon bu kez, metafiziğin önermeleri de dahil olmak üzere, çok fazla sayıda şeye izin verir. Söz gelimi, "Mutlakın tarihi yoktur" ve "Mutlakın tarihi yoksa eğer, bu kırmızıdır" önermelerinden, "Bu kırmızıdır" sonucu çıkar. Daha sonra Ayer ve başkalarının formülasyonun kapsamını daraltma teşebbüsleri de, her hâlükârda az ya da çok inandırıcı itirazlar ortaya koymak mümkün olduğu için, başarısız oldu.

Bu sonuç paradoksal gelebilir, çünkü pozitivist tezin kendisi ilk bakışta oldukça etkileyicidir. Onların söz gelimi aynı veya başka cümlelerle değiştirilebilecekleri dikkate alındığında, metafiziksel cümlelerin lâfzen anlamdan yoksun olduklarını söylemek kesinlikle acayip görünür. Fakat anlam terimi burada geniş bir anlam içinde ve delâleti kapsayacak şekilde alınırsa, iddia makûl bir iddia olmaktan tamamen çıkar. Şimdi söylenmekte olan şey metafiziksel önermelerin yalnızca içsel bir anlama sahip olduklarıdır; onları oluşturan terimler birbirleriyle tanımlanabilirler, ama sistemin dışındaki bir şeye muhtemelen bağlanamazlar. Hâl böyle olduğunda, metafizik bir şekilde anlamlı olur; ama özü itibariyle boş kalır. O bu durumda eğlendirici olup, pek eğitici olmayan bir oyun olacaktır. Ve de pozitivist metafizikçiyi bu eleştirinin doğru olmadığını gösterme göreviyle yükümleyecektir. Doğrulanabilirlik ilkesini formüle etmede söz konusu olan güçlükler her ne olursa olsun, bu meydan okumanın geçiştirilmesi pek kolay değildir.

Moore ve Wittgenstein

Metafiziğin çağdaş eleştirmenleri yalnızca pozitivistler değildi. G. E. Moore metafiziğe bu şekilde bizzat metafizik olarak karşı çıkmadı, ama münferit metafiziksel tezlere, kabul edilmeleri durumunda, metafiziksel spekülâsyonu imkânsızlaştırmasa bile, oldukça güçleştirecek eleştiriler yöneltti. Moore'a göre, hayli paradoksal bir doğaya sahip iddialar öne sürmek –söz gelimi, "Zaman gerçek değildir" veya "Fizikî nesneler türünden şeyler yoktur" demek– belirli bir filozof tipinin bir özelliğiydi. Moore'un bu türden iddiaları reddetme gerekçesi, onların sağduyunun temel inançlarına, insanların felsefe yapmadıkları zaman duraksamadan kabul ettikleri kanaatlere aykırı olmalarıydı. İnsanlar sürekli olarak aynı şeyi dün de yaptıklarını, şeylerin eskiden olduklarından daha iyi ve daha kötü olduklarını, zaman zaman belli birtakım şeyleri bir süre için ertelediklerini söyler veya

yarının başka bir gün olacağını belirtirler. Moore bu olguları zamanın gerçekliğinin kesin sonuçlu kanıtı ve zamanın gerçekliğini yadsıyan bir metafizik teorinin çürütülmesi olarak değerlendirir. Burada eleştirilen filozof olan Bradley'in savunucuları Moore'un meseleyi kavrayamadığı, konunun özüne hiçbir şekilde nüfuz edemediği karşılığını verdiler. Bradley görünüşlerin tasvirinde kullanılan zamansal önermelerin doğruluğunu asla inkâr etmedi; onun sorguladığı şey bütün bir zamansal düşünme tarzının tutarlılığı ve nihaî makûliyetiydi. Bir mantıkçı pozitivist olan Rudolph Carnap'ın da ifade edeceği üzere, o dışsal bir soru *sordu, Moore tarafından ona içsel bir cevap* verildi. Bununla birlikte, cevap oldukça büyük bir inandırıcılık taşıyan bir cevaptı. Bâriz gibi görünen olguların basitçe yadsınması metafizikçilerin işinin ayrılmaz bir parçası olmuştur; çünkü onlar görünüş-gerçeklik ayırımına büyük bir önem verirler. Moore bu ısrarın uygunsuzluğunu ve önemsizliğini kanıtlayamamış veya gösterememiş olabilir, fakat o en azından metafizikçinin daha dikkatli ve tedbirli olmasını, neyi yadsımakta olup neyi kabul etmeye hazır olduğunu açık ya da belirtik hâle getirmesini, ve böylelikle de, tezini veya durumunu daha kesin ve keskin, dolayısıyla da daha kolayca doğrulanabilir veya reddedilebilir hâle getirmesini gerekli hâle getirdi.

Moore'un örtük metafizik eleştirileri bizi doğallıkla Wittgenstein'ın eleştirilerine götürür. Moore sağduyuya dayandı, oysa Wittgenstein büyük ölçüde yaşayan dile dayanmaktaydı. İnsanların bilimsel araştırmacılar, ahlâkî failler, davacılar, ibadet eden müminler, vb., oldukları sürece, bir dil oyunları veya özerk linguistik faaliyetler çokluğu içinde bulunduklarını savunan Wittgenstein, filozofların iddialarıyla sorgulamalarının hangi dil oyununda geçtiğini veya ortaya çıktığını sordu. O kendi sorusuna bunların ait oldukları gerçek bir linguistik bağlam bulunmadığı karşılığını verdi; felsefî bulmaca özde boştu. Filozoflar, ona göre, oldukça genel sorularla meşgul olmaktaydılar; onlar gerçeklik problemini ya da anlam meselesini çözmek istiyorlardı. Wittgenstein buna karşı sözcüklerin ve cümlelerin tikel bağlam-

larda kullanıldıkça anlam kazandıklarını savundu; onların anlamlı olduklarının düşünülebilmesi için yerine getirilmesi gereken tek bir koşullar kümesi yoktu. Aynı şekilde, gerçek olduğu düşünülen herşey tarafından sağlanması gereken tek bir ölçütler öbeği de yoktu. Gündelik söylemde sopaların, taşların ve insanların, matematikçilerin söyleminde sayıların, dindar insanların söylemlerinde ise Tanrı'nın gerçek olduğu kabul edilir. Bunlardan birini diğerlerinin önüne geçirmenin veya diğerlerinden üstün tutmanın –söz gelimi, empirist eğilimleri veya yönelimleri ağır basan kişilerle birlikte, zaman ve mekân içinde varolmayan hiçbir şeyin gerçek olmadığını söylemenin– kesinlikle hiçbir temeli veya dayanağı yoktur.

Wittgenstein'ın metafiziksel felsefeye duyduğu antipati, onun kendisiyle ilgili bir özeleştiriye dayanır; 1922 yılında yayınlanan erken çalışması *Tractatus-Logico Philolosophicus*'ta, o genel bir anlam yorumu ortaya koymaya çalıştı. Onun anlaşılması hayli güç olan bu kitabından daha sonraki düşüncesinde, en azından bir öğreti, yani söylemeyle gösterme arasındaki ayırım varlığını sürdürdü. *Tractatus*'ta Wittgenstein "neyin söylenebileceğini" belirlemeye çalışmış ve sadece "doğa biliminin önermelerinin" söylenebileceğini ifade etmiştir. Wittgenstein bu evrede her ne kadar metafiziksel önermelerden sanki onlar anlamsızmış gibi söz ettiyse de, onu böyle konuşmaya sevkeden motifler pozitivistlerin gerekçelerinden farklıydı. Pozitivistler metafiziği bilimin bir düşmanı olarak gördüler; onların görüşlerine göre dünyayı anlamanın yalnızca tek bir yolu vardı, dünya ancak bilimsel terimlerle anlaşılabilirdi. Fakat Wittgenstein, yalnızca bilimin açık olabileceği konusunda pozitivistlerle uyuşurken, bilimsel düşüncenin kendi sınırlamaları olduğunu savundu. Söylenemeyen, ama yine de gösterilebilen şeyler vardır; mistik olan buna muhtemelen bir örnek meydana getirir. Wittgenstein Viyanalı çağdaşlarının tersine, gökyüzünde ve yeryüzünde, bilimin dilinin kuşattığından daha fazla şey bulunduğu düşüncesini imkânsız bir düşünce olarak mahkûm etmedi. Onun hayranlık beslediği –bir onyedinci yüzyıl Fransız bilim adamı ve dinî konu-

larda yazan bir düşünür olan Blaise Pascal ve modern egzistansiyalizmin kurucusu olarak görülen Sören Kierkegaard gibi– yazarlar bu gibi konularda oldukça aydınlatıcı bir tarzda konuştular. Bununla birlikte, burada bilimin uzmanlık ve yetki alanının ötesine gidildikçe, felsefenin nüfuz alanının da ötesine geçilmiş olduğunu açıkça ifade etti. Onlar için metafizikçinin en önemli şeylere erişme ve nüfuz etme ehliyeti olduğu düşüncesi saçma bir düşüncedir. İnsanların dinî duygu ve sanatsal kavrayış anlarında gündelik deneyimi aştıklarını söylemenin bir anlamı olabilir, fakat onların bunu yaptıkları zaman, metafizikçinin Mutlak'ına vâsıl olduklarını düşünmenin bir temellendirmesi yoktur. Kierkegaard'ın da söylediği gibi, din alanında spekülâtif kanıtlar arayan insan yalnızca bu alanı hiç anlamadığını gösterir.

Dindar Düşünürler

Metafiziğe yönelik çağdaş eleştirilerde, bu disiplinin günümüzde çift yönlü bir saldırı altında bulunduğunu görmek büyük bir önem taşır. O herşeyden önce metafiziği bilime bir rakip olarak görenlerin saldırılarını karşılamak durumundadır. Bu saldırı karşısında metafiziği, onun bir İngiliz filozofu, tarihçisi ve arkeologu olan R. G. Collingwood gibi sempatizanları savunmaya çalıştı. Eski zamanlarda ise, din yandaşları ve genel olarak da tinsel bir düzene inananlar iddialarını septik saldırı karşısında korumak için metafiziğe sığınmışlardı; oysa bugün onlar böyle davranmak açısından tam bir gönülsüzlük sergilerler. Metafizikle ilgili ihtilâf ve süregelen tartışmalar bu sonuç üzerinde elbette etkili olmuştur; duvarlarında bu kadar sıklıkla ve büyük delikler açılan bir kaleye sığınmak pek anlaşılır görünmemektedir. Burada, bununla birlikte, başka bir motif daha, metafiziğin sadece şüpheli olmakla kalmayıp, aynı zamanda gereksiz olduğu duygusu da etkili olmuştur. Eğilimleri felsefî olmaktan ziyade, felsefe karşıtı olan bir çağda, dinin ve ahlâkın,ve dolayısıyla da bilim ve tarihin kendi kendilerini temellendirdikleri görüşü yaygın

olarak kabul görmektedir; bunlardan hiçbiri felsefenin vereceği bir yetki veya saygınlık belgesine ihtiyaç duymadığı gibi, metafizikçilerin böyle bir belgeyi tedarik etme veya geri çevirme iddiasının hiçbir dayanağı yoktur. Bu görüş bugün yaygın, hatta en küçük bir itirazla dahi karşılanmayacak kadar yaygın olmakla birlikte, onun ihtiva ettiği –söz gelimi, Pazar günleri Tanrı'ya, haftanın geri kalan günlerinde bilime iman etme benzeri bir– bölünmeyi tahammül edilmez bulan insanlar da vardır. En azından bu tür insanlar için metafizik, hakikat ve metafiziksel cevaplar arayışı cazibesini korumak zorundadır.

VI. Çağdaş Metafizikteki Eğilimler

Kant'ın metafiziği sınırlama teşebbüsleri, bir yandan da metafiziğin gelişmesi için yeni imkânlar yaratmış, yeni yollar açmıştır. O aklın sınırlanmış olduğunu, ve, deneyim doğrularda yansıtılan yorumlayıcı kategoriler tarafından yapılandırıldığı için, bazı doğruların deneyimde olup bitenlerden bağımsız olarak kesin olduklarını düşünüyordu. Demek ki, dünya genel yapısı itibariyle, ama fenomenal dünya –yani kendisinde olduğu şekliyle dünya değil, fakat insan tarafından bilinen bir dünya– olarak deneyimlendiği sürece, onun kesin bilgisine ulaşmak mümkündür. Oysa Hegel çok kararlı bir biçimde, kendisinde bilinemez olan bir şeyin bilgisinin çelişik olduğunu ve aklın, zihnin öncelikle verili şeyin "deneyimde öteki olarak her zaman mevcut olduğunu" kabul etmesi durumunda, gerçek olan herşeyi bilebileceğini savundu. Burada bilen zihin ile bilinen gerçekliğin birbirlerini karşılıklı olarak içerdiği kabul edilir ve bilincin bizatihi kendisiyle ilgili, tüm kategorileri ve bütün bir gerçekliği bilen zihne bağlayan, bir bilim öngörülür. Böylelikle, Kant'ın bilen özne ile fenomenal

şey arasında öngördüğü karşılıklı içerime Hegel tarafından metafiziksel geçerlilik kazandırılır ve Kant'ın –söz gelimi özne-nesne, görünüş-gerçeklik, algısal-kategorik, içkin-aşkın, düzenleyici-kurucu benzeri– geleneksel düalizmleri yeni baştan formüle etmesi metafizik açısından büyük önem kazanır.

Amerika Birleşik Devletlerindeki Yönelimler

John Dewey

Amerikalı bir eğitim reformcusu ve pragmatik filozofu olan John Dewey'nin, St. Louis Hegelcileri olarak bilinen bir grubun dergisinde yayınladığı "Kant ve Felsefî Yöntem" adlı makalesini işte bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Dewey makalede ifade edilen Hegelciliği her ne kadar tamamen inkâr ettiyse de, bunu ancak gerek Kant'ın ve gerekse Hegel'in düşüncesini kısmî bir sentez içinde bir araya getirdikten sonra yaptı. O bu sentezde çağdaş Amerikan ve Kıta Avrupası metafiziğinin ana düşüncelerini bir şekilde koruyup ifade etti. Bu metafizik, transendental terimiyle (yani, onun zihnin kavramsal ve kategorik kuruluşu tarafından belirlenen bir şey olarak deneyimle ilgili olan bir metafizik diye) etiketlensin ya da etiketlenmesin, temelde iki şey yapar: 1) O herşeyden önce Kant'ın, fizikî tikellerin önce tanınıp veya tespit edilip kategoriler yoluyla sonradan birbirleriyle ilişkiye sokulmadığı, fakat onların tanınabilmek için zaten kategorize edilmiş ve akılyürütmenin bilginin aktüalitesini mümkün kılan bu kategorik yapıları serimlemeye geçmesi gerektiği şeklindeki kavrayışını olumlar; 2) Hegel'in eleştirisiyle de, en azından Kant'ın duyumların kaynağının bir numende zihne dışsal olduğu düşüncesinin, Kant'ın kategorilerin, özellikle de nedensellik kategorisinin yalnızca fenomenal deneyime uygulanabileceği öğretisinin bir ihlâli olarak görülmesi noktasında uyuşur. Dewey Kant'ın empirik bakış açısıyla transendental

bakış açısını, duyumsal bir şey olarak organizma analizini zihne ilişkin analizden ayıramadığı için, birbirine karıştırdığını düşünüyordu. Kant bilen öznenin, salt o dünyayı kategorileri aracılığıyla idrak ettiği için, duyumları yanlış bir biçimde öznel, ve kendilerine bilinmeyen bir şey tarafından neden olunmuş duyumlar olarak görebildiğini unutmuştu. Bundan dolayı, Dewey için "Özneyle nesne arasındaki ilişki, dışsal bir ilişki değildir; o kendisi de bu ilişki tarafından oluşturulan daha yüksek bir birlik içinde gerçekleşen bir ilişkidir."

Dewey'nin daha sonraki düşüncesinde, metafizik "varlığın genel özellikleriyle" ilgili bir araştırma hâline gelir. Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe dönük bir ilgi görüşün az ya da çok dışında kalır ki, bu da zaten çağdaş felsefenin büyük bir bölümünün tipik bir özelliğidir. Hâl böyle olsa bile, Dewey'nin "özne-nesne" ilişkisini yeni baştan düşünmesi, birbirlerine dinî nüansları da olan ortak idealler yoluyla bağlanmış kişilerin demokratik ve bilimsel cemaati kavramını doğurur. Bu kavram muğlak bir kavram olabilmekle birlikte, içkinle aşkın arasındaki karşıtlığı yıkmaya katkıda bulunur ve metafiziği yeni patikalara sokar.

William James

Amerikan pragmatist hareketinin bir önderi olan William James'ın düşüncesi, başkaca şeyler yanında özellikle bilimin bilgi ve kültürdeki rolünü tayin etme teşebbüsüyle, çağdaş eğilimlerin bütün tipik özelliklerini taşır. Tıp eğitimi alan James, bir bilim olarak psikolojinin özerkliğini, düalist bir zihin-madde görüşü benimseyerek korumayı ümid etti. O "iki öğenin, bilen zihin ile bilinen şeyin varlığını" kabul eder ve onları "birbirlerine indirgenemez unsurlar olarak" değerlendirir. "Hiçbiri kendisinden çıkıp diğerine dönüşemediği gibi, herhangi bir şekilde öteki olamaz." O zihin hâllerinin, söz konusu hâllerin nesnesi olan şeylerin metafiziksel statüsüyle ilgili karar veya taahhütlerden bağımsız olarak teşhis edilebileceklerini ve ancak bundan sonra be-

yinle eşleştirilebileceklerini düşündü. Ama zihin hâllerini teşhis etme teşebbüsleri, onda zihne sunulmuş olduğu şekliyle dünyanın doğasıyla ilgili birtakım kararlara yol açtı. Şeylere verilebilen yegâne anlam kişinin dünyada bulunan şeyler üzerindeki eylemlerinin sezinlenen veya öngörülen sonuçları yoluyla olur; bu sezinleme aynı zamanda düşüncelerin anlamlılığını sağlar. "Araçsal" düşünceler görüşünün –yani düşünceleri "araçlar" veya "eylem plânları" olarak düşünmenin, kişiye onlar tarafından bilinen şeyler hakkında bir şeyler söylediği görüşünün– temeli budur.

Dünyanın ayrı bölge ya da alanları, düşüncenin ilgili alan için doğal veya geçerli olan zamansal standartları yoluyla deneyimlenir; söz gelimi, matematiğin standartları bu bilimin ideal, değişmez nesnelerinden dolayı kendine özgüdür. Bu ölçütler sadece zihinden veya salt şeylerden değil, fakat bu ikisinin deneyim adı verilen şeydeki ilişkilerinden türetilir. Bu, deneyimlenmiş şeylerin bir deneyimlenmesi olarak iki boyutlu bir terimdir. Zihin zihne görünen şeylerden bağımsız olarak özgülleştirilemediği gibi, şeyler de zihne görünme tarzlarından bağımsız olarak özgülleştirilemez. Tikel ya da "saf" diye soyut bir biçimde görülen fenomenler, aynı saf deneyimlerin farklı bağlamları olan zihin ve madde arasında nötr durumdadır.

James yönteminin transendental olduğunu iddia etmez. Ama bu, onun için özne ve nesnenin birbirinden bağımsız olarak tanımlanamayacağı olgusunu değiştirmez, ve o düalizmin temellerini yıkarak, bilginin koşullarının transendental bir açıklamasına doğru gider.

James lojisizm, fizikalizm ve psikolojizm adı verilebilecek tavırlardan uzak durmaya çalışıyordu. Bunlardan psikolojizm, bilmenin psikolojik bir edim olması nedeniyle, bilinen her şeyin psikolojik yasalara tâbi olması gerektiğini öne sürmekteydi. James buna, bilinenin, deneyimlenin, ya felsefe tarafından mütalaa edilen saf deneyim, "özgül bir doğa" olarak, veya fizik tarafından incelenen fizikî bir bağlam olarak ya da psikoloji tarafından ele alınan psişik bir bağlam, insanın bir tarihi olarak kendi

özerkliğine sahip olduğu karşılığını verdi. Bunlardan son ikisi, en azından nihaî anlamlılıkları açısından, birincisine bağlıdır. Fizikalizm psişik olanın doğasının doğrudan doğruya fizikî olandan çıkarsamaya ve dolayısıyla onu fizikî olana indirgemeye çalışır. Birçok lojisizm ise saf aklın kendinde gerçek olanı kavrayabildiğini iddia ediyordu. James aklın, ilişkileri duyumsal deneyimin dizilişinden bağımsız olarak sabitleşen ideal nesneleri göz önünde bulundurduğunu kabul etti, fakat bu deneyimin hangi zorunlu hakikatlerin dünya için geçerli olacağına karar vermesi gerektiğini öne sürdü. Bazıları hep geçerli olsa bile, dünya için neyin kategorik olduğunun tespiti hiçbir zaman tam olmaz. Tıpkı dünyanın "mantığa avantaj sağlayacak şekilde davrandığına", –algısal, imgesel, matematiksel benzeri– "dünyalar"ın veya "deneyim düzenleri"nin, onu hiçbir çelişki olmadan ihtiva eden bir düzen bulmaya çalışırken, düzenler arasında gidip gelen bir şeyin algılanışının vesile olduğu, sonsuz etkileşiminde karar verildiği zaman olduğu gibi; söz gelimi Pegasus, salt kendisine gerçek atlar dünyasında bir yer bulamadığı için, mitolojik bir yaratıktır. Herkes tarafından deneyimlenebilir, ve aynı zamanda varolan bir şey olarak olarak deneyimlenen algısal şeyler dünyası, diğer deneyim düzenleri veya alanları ona indirgenebilir olmasa bile, gerçekliğin bir paradigması olma rolü görür. Varoluş James için alışılmamış bir yüklemdir; o çok temel bir biçimde gerçek olarak addedilmek durumundaysalar eğer, şeylerin insanlarla içinde bulunmak durumunda oldukları yapma ve alâka pratik ilişkisini ifade eder. James bununla birlikte, temel olarak gerçek olan kapsamı içine, insanın bedensel benliklerinin üstünde ve ötesinde olana zamansal ve mekânsal olarak bağlanabilen herşeyi dahil ettiği için, öznelci bir gerçeklik yorumu ortaya koyuyor değildir. Bu, James'in popüler doğruluk teorisinin, ve bu şekilde sistematik olarak yanlış anlaşılışmış olan pragmatizmin eleştirmenlerinin genelde unuttukları bir şeydi.

James'ın Charles Sanders Peirce ve Josiah Joyce gibi çağdaşları, onunla bu konular üzerinde sıkı ve yoğun bir mübadele içinde bulundular. Bu üç filozof arasındaki farklılıklar, deneyime

izafe edilen kapsam ve koşullarla ilgili farklılıklardan oluştu. Genel olarak ifade edildiğinde, Peirce deneyimin daha dar bir kapsamla, ve matematiksel mantık ve fizik yoluyla inşa edilmesi gerektiğini savunuyordu, oysa Royce doğruluk, yanlış ve anlama dair sağlam bir kavrayışın bir mutlak bilen veya deneyimleyen kabulünü gerektirdiğini öne sürdü. Peirce, düşünceleri genellikle, diğer Amerikalıların daha sistematik olarak geliştirilmiş felsefelerindeki tohumlar olarak karşımıza çıkan gerçek bir dâhiydi.

Kıta Avrupası Felsefesindeki Yönelimler

Edmund Husserl ve Fenomenoloji

Alman filozofu Edmund Husserl bütün bir felsefesini adlandırırken, fenomenoloji terimini kullandı. O transendental araştırmasını empirik önyargılardan kurtarmak ve gerek fizik ve gerekse psikoloji biliminin temelinde bulunan zorunlu doğrulara tekabül eden anlam bağıntılarını keşfetmek için, varoluş ve empirik nedensellikle ilgili bütün yargıları paranteze ve askıya aldı. Onları inkâr etmedi, fakat sadece daha fazla olumlamadı. Onların niyet edilmiş anlamları üzerinde düşünümde bulundu. Husserl işte bu düşünümde, şeylerin anlamlarını, insanlara düşünümsellik öncesi yaşamda nasıl göründükleri yoluyla aldıklarını ve anlam ile söz konusu anlamın bilincine varmanın bu "nasıl" aracılığıyla şekillendiğini gördüğünü iddia etti. Düşünümsellik öncesi yaşamlarında, insanlar bu "nasıl"ın tam olarak farkında değildirler. O, insanların kendisi yoluyla şeylere gönderimde bulundukları bu temel anlamı gözler önüne sermek suretiyle, onların gözlerini basmakalıp ve aşikâr olanın "kataraktlar"ından arındırabilir ve onları "şeylerin bizatihi kendilerine gitmeye" davet edebilirdi.

Husserl geleneksel metafiziğin, ister fizikalistik, ister psikolojik ya da ister mantıksal olarak, varoluşa eleştiri öncesi bir bağlanıştan muzdarip olduğunu düşünüyordu. O, bununla birlikte, bilincin nesneleriyle ilgili araştırması için ontoloji terimini kullandı, hatta zaman zaman da Aristotelesçi ilk felsefe terimini bile benimsedi. Dünya düşünümsel parantez içinde varoluşsal olarak (yani, şeylerin kendilerinde mi varoluşa sahip oldukları, yoksa insanlar için mi varoldukları açısından) nötr, fakat ontolojik olarak düzenli görünür, çünkü çeşitli varlık düzeyleri varolursa eğer, o zaman onların ne oldukları, hiçbir şey değil de, olmalarının amaçlandığı şey olabilir. Ve onların ne oldukları, ne olmalarının amaçlandığı bilininceye kadar, asla bilinemez.

Husserl iki tür ontolojiyi birbirinden ayırmıştır: Bunlardan birincileri, formel mantık tarafından işlenen "bir", "çok", "bütün" ya da "parça" gibi, Husserl'in boş diye atıfta bulunduğu, özlerin ya da anlamların alanı olan formel ontolojilerdir; ikincileri ise, duyumsal deneyimin anlamını ve yapısını transendental araştırma yoluyla keşfedip, söz konusu yapının haritasını çıkaran maddî ontolojilerdir. Maddî ontolojide, söz gelimi fizikî bir şeyin özü, tekabül eden algısal bilinç kipi içinde verilmiş olan nesneyi imgelemde çeşitli değişimlere uğratmak suretiyle keşfedilir; burada öz, kendisini değişme boyunca sürekli olarak öne süren veya koruyan özdeş bir şeydir. Algılanan şeyin imgelemde, belirli bir algılayanın bakışının perspektifine göreli ve tamlıktan yoksun olarak verilen bir şeyin olduğu noktanın ötesinde değişemeyeceği sezilir; öyleyse bu, fizikî bir şeyin özüdür. Bu eidetik zorunlulukla ilgili bir hakikat olup, Husserl'in tasarlanan felsefî biliminde bir ilk ilkeyi, yani sayıların, başka şeyler gibi olmama tarzları dolayısıyla her ne ise o oldukları ilkesini ihtiva eder.

Egzistansiyalistler

Husserl ilk ve temel "morfolojik özlerin" tasviri işini, geometrideki gibi, kapalı ya da belirli çoklukları tanımlayan özlerin

tasvirinden ayırmıştı; ama gündelik algısal dünyanın ya da yaşama dünyasının (*Lebenswelt*) teorik statüsünün ne olduğu sorusu egzistansiyalistler arasında her geçen gün biraz daha fazla tartışılmaya başlandı. Onlar bu çerçeve içinde, bütün önkabullerini kendisine apaçık ya da şeffaf hâle getirmiş bir felsefe bilimi olamayacağını sordular. Tarihsel olarak yerleşip kökleşmiş anlam tortularıyla birlikte, *lebenswelt*'in transendental bir tarzda izahı ve açıklığa kavuşturulması teorik bilimlerin nasıl temellendiğini göstermek bakımından gerçekten de özsel ise eğer, fenomenolojinin, kendisi de bir teori olduğu için, söz konusu açıklığa kavuşturmayı tam olarak başarıp başaramayacağı çok makûl olarak pekâlâ sorulabilir. Bu soru, Husserl'in her tür anlamın kaynağıyla ilgili olarak idealist bir tavır gibi görünen bir konuma, mutlak ego kabulüne doğru neredeyse fark edilemez bir kayışıyla, daha da acil ve yoğun bir soru hâline gelmişti. Bu ego bir şekilde bir birey olarak görülürse, o zaman başka bir bireyin, o bu ilksel egoda kurulmuş veya konstitüe edilmiş olduğu için, nasıl olup da öteki olan olarak varolabileceği problemi ortaya çıkar.

Husserl'in ego teorisi, Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi Fransız egzistansiyalistleri tarafından reddedildi. Bunlardan Merleau-Ponty için anlamların paranteze alınması hiçbir zaman tamamlanamaz, çünkü bilinç deneyimle ilgili bütün güdülenmeleri kavrayabilen ve bir dünyaya anlam verebilen kapalı bir birey değildir. Bilenler, algısal yaşamları ancak tam olmayan bir biçimde artiküle olup gelişen ve dünyayı aşama aşama oldukça şaşırtıcı biçimlerde açımlayan, bedenlere malik öznelerdir. Varoluşta herhangi bir anda tahmin edilebilenden veya öngörülebilenden daha fazla anlam bulunur ve hatta varoluşun anlamı dahi tanımlanabilir bir anlamlar kümesine indirgenemez.

Husserl'in yaklaşımı, zaman zaman bir egzistansiyalist diye adlandırılan bir Alman düşünürü olan Martin Heidegger için yeterince radikal değildi. Olguların özünü koruyup, dikkatleri yavaş yavaş olgulardan uzaklaştırabileceğini düşünürken, Husserl bir yere kadar yine, onun şiddetle karşı çıktığı önyargılar –psikolojik, fizikalistik ve mantıksal düalizmler– içinde kaldı.

Heidegger için anlamı kuran veya inşa eden bir bilinç alanı yoktu ve o olguyla öz arasında keskin, ama zararsız bir çizginin çekilebileceğini asla düşünmedi. Husserl'de tikelin anlamı olarak "nesne" ile kendisiyle cisimsel mevcudiyeti içinde karşılaşılan tikel olarak nesne arasındaki belirsizlik hiçbir şekilde keyfe keder veya zararsız bir muğlaklık değildir. Bilincin bir şeyin özsel anlamının sınırlarını bir seferinde bütün zamanlar için geçerli olacak şekilde çizebileceğini düşünmek haklılandırılabilir bir düşünce olamaz. Heidegger böylelikle bilinç kavramının bizatihi kendisini bir kenara attı ve insan varlığıyla ilgili bir "temel ontoloji" önerdi. Dünyadaki bir özne olarak insan, ona göre, "töz" veya "neden" gibi sofistike teorik telâkkilerin nesnesi yapılamaz; dahası, insan kendisini zaten böylesi konsepsiyonların bir bütün olarak nesnesi yapılamayan sürüp gitmekteki bir dünyanın içinde, ona garkolmuş bulur; işte bu garkolmuşluk ve meşgalenin yapısı nesnelerin herhangi bir biliminin transendental koşuludur. Söz gelimi, bir insan başka insanlarla felsefî gruplar içinde veya hâlinde bir araya gelebilir ve, ötekilerle zaten özsel olarak birlikte olduğu için, öteki insanların metafiziksel statüsü hakkında düşünebilir. Bununla birlikte, o kendi düşünmesini, kişisel olmayan bir düşünür, bir mutlak ego hâline getirecek şekilde saflaştırmayı asla ümid edemez.

Heidegger'e göre, gerçeklik problemini kökleri içinde yeniden düşünmek için, insanın dünya içinde olmaklığının, insanî ilgi ve meşguliyetin temelde zamansal olan, önceden verilmiş yapılarını yeni baştan düşünme zorunluluğu bulunmaktadır. Batıda, gerçekliği ya da varlığı (yani, varlıkların en genel veçhesi olarak varlık) varlıklar temeli üzerinde kuran önyargı yerle bir edilmeli ve gerçek, "aşkın" olan problemi, içkinle aşkın, algısalla kategoryal arasındaki ayırımların yeni baştan inşa edilmiş olduğu bir zemin üzerinde yeniden ele alınmalıdır. Dünyanın varlığı dünyanın anlamının herhangi bir kuruluşunu aşmakta olup, o deneyimin bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, varlığın yeni bir anlamına, nesne olarak değil, fakat bütün nesnelerin var-

lığının gerçekliği için temel koşul olarak bir anlama ihtiyaç bulunmaktadır.

Heidegger hakiki bir fenomenoloji, öznel-nesnel veya fenomenal-numenal benzeri geleneksel olarak formüle edilmiş ayırımlardan hiçbir şeyi önceden varsaymayacak bir araştırma öne sürmek istedi. dünyanın aşkınlığı ancak o göründükçe, yani onunla açıkça yüzyüze gelindiği zaman, şeyler, kendilerini hem açığa vuran ve hem de gizleyen şeyler olarak göründükçe anlaşılır. Eğitimli olmayan kişiye güneş olduğundan daha küçük görünüyorsa eğer, bu kişiye görünüşleri –söz gelimi, ışığın hızını ve yönünü hesaplama– imkânı verecek bir eğitim sağlanmalıdır. Gerçek olan görünüşlerinde ve görünüşleri aracılığıyla verilir.

Whitehead'in Düşüncesi

Alfred North Whitehead'in düşüncesi, bu çağdaş temalar söz konusu olduğunda bâriz bir farklılık ya da sapma gösterir. Burada düalizmlerin, olgusal iddiaları paranteze almyan bir fenomenoloji tarafından altı kazınır. Mantıksal ve matematiksel dedüktif şemaların deneyimde kabaca gözlemlenebilir olan ilişkilerde yorumlanmış olabilmeleri, ve fizikle sağduyunun katıksız realizminin örneği (yani, kendi kılıfları içinde bağımsız bir biçimde varolan şeyler diye) diye gösteriş yapan soyutlamaların her ne ise o, yani soyutlamalar olduklarının açığa çıkarılması gerekmektedir. Gerçekliğin temel birimi, maddenin belli bir andaki dağılımları yoluyla tüketici bir biçimde ifade edilemeyen mekânsal ve zamansal yayılımları olan, organizma cinsinden birlikler, "fizikî okkasyonlar"dır. Onların birlikleri evrene, her ne kadar bilinç ya da idrakten yoksun olsa da, bütüne ve bütünün kendisi için bir uyarlanma olan, algı benzeri bir mukabele edebilirlikten oluşur. Bu uyarlanma nokta-an mekaniği (rölativite fiziğiyle bağlantılı olarak gelişen ve dolayısıyla, sadece mesafeyi değil, fakat noktalar arasında kalan zaman aralıklarını da ölçen mekanik) tarafından tam olarak ifade edilemeyen, asgarîsinden bir "kavrayış"

(Whitehead'te algı ve bilincin noktayı aşan fonksiyonunu göstermek amacıyla kullanılan terim)'tır.

Gündelik algının her kalıcı nesnesi –masalar, sandalyeler, hayvanlar– Whitehead için, seleflerinin karakteristiklerini miras alan bir fiilî "okkasyonlar topluluğu"dur. İnsanî algı kavrayışın, çevrenin niteliklerinin, algılayanın bedeninin organik ve hissî deneyimi temeli üzerinde, dolayımlandığı ve yansıtıldığı, özel bir örneğidir; öyle ki bu sürecin bir kısmı düşünüm üzerine algılayan tarafından tasdiklenebilir. Zihin-beden düalizmi de, insanî bilinç yalnızca kavrayıcı ilişkilerin özel bir durumu olarak görüldüğü, ve boş realizmlerle aşkınlık nosyonları "yanlış yere konmuş somutluk ve basit mahal hatası" olarak değerlendirildiklerii için, reddedilir.

Whitehead "Tanrı'nın ilksel doğasını" dünya sürecinin genel bir düzenleyicisi, tümevarım ve bütün yasaların nihaî temeli, bu "ezelî-ebedî nesnelerin" veya dünyaya kazınmış modellerin seçiminde fonksiyon gösteren "kavramsal bir kavrayış" olarak düşündü. Tanrı bununla birlikte, fiilî kendilikleri yaratan bir varlık değildir. O bu kendiliklere kendi kendilerini yaratmaları için gerekli ilk kuvveti, onların özel amaçları formunda, sağlar. Tanrı bile yaratıcılığın ürünü, dünyadaki olayların kendisiyle yeni birlikler şeklinde sentezlendiği sürecin ürünüdür. Çoğulcu bir sürecin yeniliğine doğru, tamamen öngörülebilir olmayan yaratıcı ilerlemedir. İnsanın özgürlüğü ve doğanın determinizmi, Whitehead tarafından başka bir yapay düalizm olarak görülmüştür.

Metafiziğin geleceği, sadece ve temelde onun yirminci yüzyıl eleştirmenlerinden, mantıkçı pozitivistlerden dolayı değil, fakat metafiziğin ne bütünüyle öngörülebilir ne de kontrol edilebilir olan kendi dinamizmleri nedeniyle belirsizdir.

Bibliyografya

Aşağıdaki eserler temelde, metafiziğin doğası ve imkânıyla ilgili olan eserlerdir.

PLATON'un *Devlet*'inin V-VII. kitapları, tikel bilimlerin üstünde ve ötesinde, "ilk ilkelerle" ilgili olan "kuşatıcı" bir araştırmanın bulunduğu düşüncesi *locus classicus*'udur; burada, bilginin en yüksek nesnesi olarak "İyi" İdeası da kısaca serimlenir. Sonuncusu için, ayrıca bkz., PLATON, *Symposium* ve *The Seventh Letter*; ARİSTOTELES *Metaphysics* adlı eserinin L kitabında "ilk felsefe"nin "duyusal olmayan tözle" ilişkili olduğunu savunup, onu "teoloji"yle özdeşleştirir; aynı eserin G ve E kitaplarında ise, o metafiziği "varlık olmak bakımından varlığa" ilişkin araştırma diye sunar. Bu görünüşte çelişen görüşlere ilişkin tartışma için bkz., W. D. ROSS (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., (1924); ve WERNER JAEGER, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923; İngilizce tercümesi, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, 2nd edit., 1948).

Metafizikle ilgili modern tartışmalar 17. yüzyıl filozoflarının yöntem ve idelerin kökenine yönelik ilgi ve araştırmalarından doğar. Bunlardan birincisiyle ilgili olarak özellikle bkz., RENE DESCARTES, *Philosophical Works*, 2 vols., (translated and edited by E. S. Haldane and G. T. Ross; 1911-12, corrected ed. 1924, reprinted 1967) ve *Philosophical Letters* (translated and edited by A. Kenny, 1970). Descartes, *Ethica* (1677; translated by W. W. White and A. H. Stirling, 4th edit. rev., 1927)'sında BENEDICT SPINOZA tarafından açıkça benimsenen bir görüş olan, metafiziksel argümanların geometrik bir tarzda ortaya konup konamayacağına dair tartışması (bkz., Haldane and Ross, vol. 2) bakımından ilginçtir. LEIBNIZ, metafizik konusunda teorileştirmeden ziyade, metafizik yapmakla ilgilenmişti, oysa akademik izleyicisi CHRISTIAN WOLFF metafizikle ilgili ciltler dolu

yazıda her ikisini de bir araya getirdi (bkz., Almanca bir eser olan *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen*, 1720; 1729 ile 1737 yılları arasında kalan tarihlerde yayınlanmış Almanca eserler olan *Philosophia Prima sive Ontologia*, *Cosmologia Generalis* ve *Physchologia Rationalis*). ALEXANDER BAUMGARTEN'in *Metaphysica* (1739) adlı derlemesi fiilen son dört cildin bir özeti niteliğindedir.

İdelerin kökeni problemi ilk kez olarak *An Essay concerning Human Understanding* (1690)'de JOHN LOCKE tarafından ortaya kondu, ki Leibniz bunun üzerine İngilizce tercümesi *New Essays Concerning Human Understanding* (1896) olan eleştirel bir yorum kaleme almıştır. GEORGE BERKELEY, *Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge* (1710) adlı eserinde materyalizmi eleştirirken, Locke'un her basit idenin deneyimden türetilmesi gerektiği tezini son sınırına götürmüştür; DAVID HUME, tam bir genelliği olan bu empirist ilkeyi üç kitaptan meydana gelen *A Treatise of Human Nature* (1739-40) ve *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)"de uyguladı. IMMANUEL KANT metafizikte yöntem konusunu ilk kez olarak *Untersuchung über die Deutlichkeit de Grundsatze der Naturlichen Theologie und der Moral* (1764; İngilizce tercümesi, *Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals*, 1949) adlı eserinde tartışmıştır; o metafiziksel bilginin imkânı problemini ise *Kritik der Reinen Vernunft* (1781; *Critique of Pure Reason*, 1929) ve *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft auftreten können* (1783; *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 1953)'te inceledi.

Kant'ın eleştirel bakış açısına yönelik sürekli bir eleştiri için HEGEL'in yazılarına, özellikle de *Phanomenologie des Geistes* (1807; İngilizce tercümesi, *Phenomenology of Mind*, 2 vols., 1910; 2nd edit. 1 vol., 1949), ve *Encyklopadie*, 3rd edit. (1830; İngilizce tercümesi, *The Logic of Hegel*, 1892; *Hegel's Philosophy of Nature*, 1970; *Hegel's Philosophy of Mind*, 1894, enl. ed. 1971)'ye bakınız. Ondokuzuncu yüzyıl filozofları metafiziğe

yönelik, daha önceki yazarlar tarafından geliştirilmiş, eleştirilere pek bir ek yapamadılar. Sadece AUGUSTE COMTE *Cours de Philosophie Positive*, 6 vol. (1830-42) adlı eserinde metafiziksel tavrı bilimsel tavrın habercisi olarak değerlendirdi. J. S. MILL ise, oldukça etki yapmış olan *System of Logic*, 2 vols., (1843)'inde a priori spekülasyonun amansız bir düşmanı olan empirizmi, en kapsamlı bir biçimde yeniden ortaya koydu. Onun görüşleri hem T. H. GREEN tarafından *Prolegomena to Ethics* (1883)'de ve hem de F. H. BRADLEY tarafından, *Principles of Logic* (1883)'de şiddetle eleştirildi.

Amerika'da C. S. PEIRCE, Mill'in doğa bilimlerine olan ilgisini paylaşmakla birlikte, metafizik karşısında bütünüyle sempatik bir tavır benimsedi –bkz., *Collected Papers*, 8 vol., (1931-35); hatta pragmatizmi bir tür "radikal empirizm" diye takdim eden WILLIAM JAMES bile, bakış açısı olarak ortodoks İngiliz empiristlerden daha az sınırlayıcıydı –krş., söz gelimi *A Pluralistic Universe* (1909). JOHN DEWEY'nin uzun yaratıcı hayatı, biri onun Hegel'in diyalektiğinin mesafeli bir yeniden yorumunu inşa ettiği *Experience and Nature*, 2nd edit. (1929), diğeri de bir filozofun estetiğinin onun deneyimin bütünlüğünü kavrayabilme yeteneğinin ölçüsü olduğunu öne sürdüğü *Art as Experience* (1934) olmak üzere, birçok şahaserin doğuşuna imkân sağlamıştır. Felsefenin felsefesiyle ilgili olarak WILHELM DILTHEY'ın eserlerinde ilginç değerlendirmeler bulunmaktadır; bkz., onun *Gesammelte Schriften*, 2nd edit. 12 vol. (1957-60) adlı eseri, özellikle de 5. cildi.

Yirminci yüzyıldaki metafizik eleştirileri temelde Viyana Çevresi'nin çalışmalarından –bunun için bkz., VIKTOR KRAFT, *Der Wiener Kreis der Ursprung des Neopozitivismus* (1950; İngilizce tercümesi, *The Vienna Circle; The Origin of Neo-Positivism*; 1953)– ve LUDWIG WİTTGENSTEIN'ın empirizmin gelişmiş bir versiyonu diye okunan *Tractatus-Logico Philosophicus* (1921) adlı eserinden çıkar. Mantıkçı positivistleri etkileyen diğer yazarlar arasında ERNST MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (1883); İngilizce

tercümesi, *The Science of Mechanics*, 1883) ve BERTRAND RUSSELL bulunur. Russell'la ilgili olarak bkz., A. N. WHITEHEAD'le birlikte kaleme aldığı *Principia Mathematica*, 3 vols. (191-13) ve *Our Knowledge of the External World* (1914). A. J. AYER, *Logical Positivism* (1959) adlı derlemesinde, Çevrenin dergisi olan *Erkenttnis*'in en ünlü makalelerinin İngilizce tercümelerini yayınladı. Ayer'ın *Language, Truth and Logic* (1936) adlı kendi kitabı pozitivist düşünceleri Amerika'ya ve, G. E. MOORE'un eserlerinin –özellikle de "Defence of Common Sense" (1925)'in– metafiziğin iddialarının şüpheli iddialar olarak görüldüğü bir atmosfer yaratmış olduğu, İngiltere'ye yaymada olağanüstü başarılı oldu. Ayer'ın kitabıyla aynı hat üzerinde duran başka bir etkili eser de H. REICHENBACH'ın *The Rise of Scientific Philosophy* (1951)'si olmuştur; bkz., aynı zamanda MORRIS LAZEROWİTZ'in, metafizikçilerin faaliyetlerini psikanaliz yoluyla açıklamaya kalkışan *The Structure of Metaphysics* (1955) adlı eseri. Pozitivist düşüncelere yönelik bir eleştiri için bkz., W. H. F. BARNES, *The Philosophical Predicament* (1950); D. F. PEARS(ed), *The Nature of Metaphysics* (1957) ve K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations*, 2nd rev. edit. (1965). R G. COLLINGWOOD'un, her ne kadar Ayer'ı cevaplama amacı gütse de, tarihsel analiz olarak alışılmadık metafizik yorumu ortaya koyan *An Essay on Metaphysics* (1940) adlı eseri de hayli ilginç bir çalışmadır. Başkaca tartışmalar için, bkz., W. H. WALSH, Metaphysics (1963); Ayer'ın sonraki düşünceleri içinse, bkz., onun *Metaphysics and Common Sense* (1969) adlı eseri.

EDMUND HUSSERL'in, her biri fenomenolojiye bir giriş olarak görülebilen, üç döneminin belli başlı eserleri şunlardır: *Logische Untersuchungen* 1st edit., 2 vol (1899-1901; İngilizce tercümesi *Logical Investigations*, 2 vol., 1970); *Ideen zur einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, vol. 1 (İngilizce tercümesi, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, 1931, reprinted 1969); ve *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die tranzendentale Phanomonelogie*

(1954; İngilizce tercümesi, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, 1970). Egzistansiyalistlerin önemli eserleri arasında ise şu çalışmalar bulunmaktadır: MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927; İngilize tercümesi, *Being and Time*, 1962) ve *Einführung in die Metaphysik* (1935; İngilizce tercümesi, *An Introduction to Metaphysics*, 1959); MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception* (1945; İngilizce tercümesi, *Phenomenology of Perception*, 1962); ve JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant* (1943; İngilizce tercümesi, Being and Nothingness, 1956). A. N. WHITEHEAD'in metafizikle ilgili en temel eseri *Process and Reality* (1929; reprinted 1960)'dir.

Metafiziğe ilişkin giriş düzeyinde bir tartışma için bkz., BRUCE W. WILSHIRE, *Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (1969).

2

Metafiziğin Kısa Tarihi*

Felsefeye yeni başlamış olanlara, metafizik başlangıçta felsefenin en ürkütücü dalı gibi görünür. Metafizik adının kendisi, zihinlerde sıradan hiçbir insan varlığından anlaması beklenemeyecek kadar anlaşılması güç veya soyut öğretilerin imgelerini uyandırır. Gündelik konuşmada, "metafiziksel" gibi bir sıfat "gerçekten uzak" veya "hayal mahsulü"yle eşanlamlı olarak, ve böylelikle de, metafiziksel teorilerin içinde yaşadığımız dünya ile pek bir ilişkisi bulunmayan katışıksız spekülasyonlar olduğu düşüncesini güçlendirecek şekilde kullanılır. Bu düşüncelerin iyi temellendirilmiş düşünceler olup olmadıkları, bu bölümün ilerleyen sayfalarında araştıracağımız bir konudur.

Alanla ilgili bu tür kuşkulara rağmen, metafizik adı, oldukça yalın ve anlaşılır bir tarzda kazanılmıştır. Yunancada terim "fizikten sonra gelen" anlamına geliyordu. Rodoslu Andronikos, onu M. Ö. 1. yüzyılda, Aristoteles'in yazılarının orijinal el-yazması kolleksiyonunda, *Fizik*ten sonra gelen adsız kitaplara verilecek bir ad olarak kullandı. Metafiziğin konusu, böyük ölçüde Aristoteles'in *Fizik*ten sonra gelen eserinde ele alınan türden problemlerle ilgiliydi.

* Richard Popkin tarafından kaleme alınmıştır.

Orijinal Yunanca terimin uygunluğu, ilk Yunan filozoflarının, Platon'dan tam iki yüzyıl önce, çoğunluk *Peri Physis* [Doğa Üzerine] başlığını taşıyan denemeler yazmış olmaları olgusuyla dolaylı olarak ifade edilir. Doğa için kullanılan Yunanca sözcük "*physis*"ti ve bu yazılar, bekleneceği üzere, doğa biliminin problemlerini ele almaktaydı. Ama onlar aynı zamanda, gerçekliğin doğasıyla ilgili, bizim bugün meşru bilimsel araştırma diye göreceğimiz alanın sınırlarını aşan, spekülasyonları da içeriyordu. Bu filozoflar, dünyanın nihaî nesnel bileşenlerinin ne olduğuna, bizim bildiğimiz dünyayı neyin açıkladığına veya neyin ona neden olduğuna dair teoriler sundular. Yunanlılar, bizim bugün "metafizik" terimini gerçekliğin doğasını açıklamada bilimsel yorumların ötesine geçmeye kalkışan spekülatif hipotezlerle sınırladığımız yerde, farklı açıklama teşebbüsleri arasında bir ayırım yapmadılar.

Metafizik spekülasyon içinde olma güdüsü sadece filozoflara özgü bir şey değildir. Filozofların son çözümlemede formüle ettikleri soru türleri oldukça soyut görünebilmekle birlikte, biz günlük yaşantımızda metafiziksel konu ve teorileri akla getiren durumlarla karşı karşıya kalırız. Deneyimlerimizden bazılarını gerçek, bazılarını da gerçekdışı veya yanıltıcı diye sınıflamaya çok alışmışızdır. Örneğin, bir aynada gördüğümüz görüntü gerçek midir? O nerede varolur? Aynada mı yoksa aynanın arkasında mı? Yoksa, o hiçbir şekilde varolmaz mı? Çoğumuz aynadaki görüntüyü düşünmeden metafiziksel bir temele dayandırır ve aynadaki sureti gerçeklikle karıştıran çocuk ya da köpeklerle eğleniriz. Açık bir "gerçeklik" konsepsiyonumuz, neyin gerçekten varolduğuna veya varlığa sahip olduğuna ilişkin olarak sağlam bir kavrayışımız olmayabilir, ama görüntüyle onun yansıttığı gerçekliği birbirinden ayırırken, görünüşle gerçeklik arasındaki bir tür metafiziksel ayırımı zımnen kabul ediyor olmuyor muyuz? Belirli birtakım deneyimlerimiz arasında, onlardan bazılarını, "gerçekdışı" veya "hayalî"dediğimiz diğer deneyimlerin tersine "gerçek" diye nitelerken, bir ayırım yapmıyor muyuz? Bu gibi durumlarda, deneyimimizdeki gerçek olduklarına inandığımız

unsurları, gerçek gibi göründüklerini veya salt gerçek gözüktüklerini belirttiğimiz kalemlerden ayırmak için bilinçdışı veya içgüdüsel bir temele sahip gibi görünürüz.

Sıradan insan gibi, metafizikçi de görünüşle gerçeklik veya fiilen varolan arasındaki ayırımı çok büyük öneme haiz bir ayırım olarak görür. Ama o, ortalama insanın tersine, "Gerçekliğin nihaî doğası nedir? sorusuna sistematik bir cevap vermeye çalışır. Tüm filozoflar gibi, metafizikçi de dünyaya ilişkin eleştirel olmayan yargılarımızın gerisinde yatan ilkeleri keşfetmek ve onları belirgin hâle getirmek için çalışır. Örneğin, "Hangi ilkeler bizden belirli deneyimleri 'gerçek' ve diğer birtakım deneyimleri de 'gerçekdışı' diye nitelememizi ister?", "Bu ilkeler haklı kılınabilir veya temellendirilebilir mi?", "Gerçekliğin doğasını keşfetmek mümkün müdür? –mümkünse eğer, gerçeklik neye benzer?" Bu türden sorular geleneksel metafiziksel teorileştirme etkinliği için gerekli saiği sağlarlar.

Bu soruları cevaplamaya kalkışırken, metafizikçiler gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak bütünsel sistemler oluşturmaya çalışmışlardır. Bu metafizikçiler, bizim, evrenin çok çeşitli yön, görünüm ya da veçhelerinin nasıl bir bütün meydana getirdiğine ilişkin olarak, sistemleri sayesinde, bilimin bize verebileceğinden bile daha tam, daha tutarlı bir resim elde edebileceğimize inanmışlardır. Gerçekten de, bu türden sistemler yoluyla, bizim dünyanın bilim tarafından açığa çıkarılan yapısının kosmosun diğer boyutlarına nasıl bağlandığını görebileceğimiz veya anlayabileceğimiz savunulur.

Metafiziksel spekülasyonun mahiyetini gözler önüne serebilmek için, şimdi değişmenin doğasını açıklama teşebbüsünün kimi Yunan filozoflarını nasıl gerçekliğin doğasıyla ilgili hayli derin teorilere götürmüş olduğunu inceleyelim. Hepimiz değişme olgusunun, şeylerin değişir gibi görünmeleri olgusunun farkında olsak dahi, değişme fenomeniyle ilgili olarak doyurucu bir açıklama ortaya koymak oldukça güçtür. Eski Yunanlıların bu bildik, sıradan olguyu açıklamak için öne sürdükleri her teori, göreceğimiz üzere, onların çözmek amacıyla yola çıktıkları prob-

lemler kadar büyük, ya da daha bile büyük güçlük ve karışıklıklara yol açmıştır.

Kalıcılık ve Değişme Problemi

Küçük Asya'daki (bugünkü Türkiye'nin güneybatısındaki) Yunan kenti Milet'ten gelen Thales (M. Ö. 636? - 546?)'le başlayacak olursak, ilk Yunan filozofları "Gerçeklik nedir?" sorusuna vermiş oldukları cevaplarda, iki etmenin önemini vurgulamışlardır. Bunlardan birincisi değişmenin Doğanın temel bir yönü gibi göründüğü, ikincisi ise gerçekliğin belirli kalıcı ve değişmez veçheleri olduğuydu. Çevremizdeki herşey her an değişmektedir. Fakat evrende, bu türden değişmelere rağmen, varolan şeylerin gerisinde kalıcı değişmez bir malzeme ya da yapı var gibi görünmektedir. İlk metafizikçileri bekleyen problem, gerçekliğin kökten bir biçimde farklı olan bu iki boyutunu açıklama problemiydi.

Thales'le izleyicileri Anaximandros ve Anaximenes, görünen tüm değişmelerin gerisinde, gerçek ve değişmez bir öge bulunduğunu öne sürmek suretiyle, gerçekliğe ilişkin olarak birtakım açıklamalar getirmeye, belli yorumlar geliştirmeye koyuldular. Değişmeler sadece görünüştedir. Gerçeklik, farklı zamanlarda farklı görünümler altında ortaya çıksa da, temelde tek bir şeydir. Gerçeklik Thales için su ya da nem, Anaximandros için "sınırsız" ya da "sonsuz", Anaximenes içinse havaydı. Ama bu üç filozoftan tek tek her biri, görünen dünya ne kadar değişirse değişsin, gerçek dünyanın aynı kaldığında ısrar etti.

Bu teorilerle ilgili olarak ortaya çok geçmeden birtakım güçlükler çıktı. Evrendeki herşey her zaman değişiyor idiyse eğer, evrenin fiilen kalıcı, gerçek ve değişmez bir yönü olabilir miydi? Ve gerçeklik fiilen değişmiyorsa ve değişmez idiyse eğer, onun görünen değişme olgusuyla nasıl bir ilişkisi olabilirdi ve o nasıl

olur da değişen dünyayı açıklayabilirdi? İlk filozoflar bu problemleri derinlemesine inceledikçe, değişme ve kalıcılık/süreklilik onlara birbiriyle bağdaşmaz göründü ve bu filozoflar, gerçekliğin ya biri ya da diğeri, ya sürekli değişiyor ya da tam olarak değişmez olması gerektiğini düşündüler.

Herakleitos'un Teorisi

Herakleitos (M. Ö. 540? - 475) değişmenin yegâne gerçeklik olduğunu öne süren bir metafizik teori geliştirdi. Herşey sabit bir akış içindedir, öyle ki onun ünlü deyişine göre, "Aynı nehre iki defa giremezsiniz." Nehir, ve başka herşey, bir daha hiç aynı olamayacak şekilde, sürekli olarak değişmektedir. Dünyanın bizim belli bir anda deneyimlediğimiz her yönü veya görünümü varlığa gelir ve yok olup gider. Dünyadaki hiçbir nesne ya da özellik aynı kalmaz. Evrendeki farklı ögeler arasında sürekli bir savaş vardır ve değişmeyen tek şey, herşeyin sürekli olarak değişmesi durumu tarafından korunan kozmik dengedir. Evrenin tek kalıcı yönü, hep doğru olan yegâne şey, herşeyin değiştiği *ilkesidir*. Varolan şeylerin gerisinde, su ya da hava gibi aynı kalan, sabit bir "madde" bulunmamaktadır.

Değişme teorisinin daha sonraki bir savunucusu olan Kratylos, Herakleitos'un teorisinin ciddiye alınması durumunda, değişen bir dünyanın anlaşılabilir olmayan bir dünya olduğu sonucuna ulaşılacağını gösterdi. Eğer herşey her daim değişiyorsa, bu takdirde gerçeklik betimlenmeye yetecek kadar durmaz veya baki kalmaz. Nesneler, ve dolayısıyla onlar hakkında konuşmak için kullanabileceğimiz sözcükler değişir. Gerçeklik üzerine bir şey söylemeye kalkışır kalkışmaz, sadece bizler, sözcükler ve onların anlamları değil, fakat bizi dinleyenler de değişecektir. Kratylos, işte bundan dolayı, aynı nehre bir defa bile girilemeyeceği sonucuna vardı, çünkü kişi ona daha adımını atar atmaz, o aynı nehir olmaktan çıkar. Bir şey işitildiğinde yapılabilecek herşey, kişinin parmaklarını kımıldatmasından ibarettir, zira iletişimde bulun-

maya kalkışmak beyhude bir çabadır. Dilimiz ve bizler sabit bir akış içinde bulunmaktayız. Gerçeklik durmadan değişiyorsa, onda ne betimlenecek kalıcı bir yön, ne onu betimlemenin değişmez bir yolu, ne de kalıcı bir betimleyici olacaktır.

Parmenides'in Teorisi

Herşeyin değiştiği teorisinin yol açtığı birtakım güçlükler olduysa, karşıt görüşün yani, gerçekliği meydana getiren değişmez bir şeyin var olduğu görüşünün de neden olduğu önemli güçlükler olmuştur. Bu ikinci görüş, M. Ö. 5. yüzyıl filozofu Parmenides tarafından geliştirilmiştir. Parmenides gerçekliğin değişmez, sürekli bir yapısının olması durumunda, onun varlığa gelemeyeceğini, yok olup gidemeyeceğini, hareket edemeyeceğini, bölünemeyeceğini, parçaları olamayacağını, vb., savunuyordu. Bu yapı gerçek olan, varolan veya Varlık ise eğer, o varlığa nereden gelmiş olabilirdi? Ya Yokluğa (ve dolayısıyla, varolmayan bir şeye) tekabül etmesi gereken başka bir şeyden, ya da bizatihi kendisinden (yani, Varlıktan). Birinci alternatif, Parmenides "Yokluğun olmadığı"nda, yani varolmadığında ısrar ettiği için, imkânsızdır. İkinci alternatif ise, Varlığın yaratılmamış olduğu ve kendisinden önce yine kendisinin geldiği, ve aynı argümana göre, onu bizzat kendisinin izleyeceği anlamına gelir.

Aynı şekilde, Gerçeklik ya da Varlığın parçaları varsa eğer, bu parçalar neler olabilir? Parçalar ya gerçektir ve dolayısıyla da Varlıktır veya gerçek değildir. Gerçek değilseler eğer, o zaman varolmazlar. Fakat birincisi geçerli ise, yani parçalar gerçekse, bu takdirde parçalar bütünle aynı olup, Varlıktan fiilen hiç farklı değildirler. Aynı argümana bir kez daha başvurulduğunda, Varlığın hareket edemeyeceği de görülebilir. O nereye hareket edebilir? Ya var olana ya da var olmayana. İkincisi varolmaz, bu nedenle onun bir yeri de olamaz. Birincisi ise Varlıktır ve bundan dolayı hiçbir hareket vuku bulmaz, çünkü Var olanın, Gerçekliğin kapladığı yer dışında hiçbir yeri olamaz.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, Parmenides'e göre, Varlık hakkında tek bir şeyin söylenebileceği sonucudur: O vardır. Varlık buna göre, hareket edemez, değişemez, onun parçaları yoktur, vb.; hareket eder, değişir ve parçalara sahip olursa, bu takdirde o gerçek olamayacaktır, çünkü var olmayan varolmayandır. Varlık kendi kendisiyle hep aynı kalmalıdır, çünkü her tür farklılık yokluğu ihtiva eder, varolmayanı gerektirir. Parmenides'in teorisinin söz konusu hiç de ilgi çekici olmayan özeti bağlamında ortaya konabilecek yegâne hakikat şudur: "Varlık vardır, yokluk var değildir."

Bu süreklilik ya da değişmezlik öğretisi, gerçekliğin değişen, büyüyüp gelişen veya tikel yönleri olamayacağı görüşüne götürürse eğer, o zaman bizim içinde yaşadığımız ve çevremizde gördüğümüz akış hâlindeki dünyanın statüsüne ne olur? Parmenides gündelik yaşam ve deneyim dünyasının Varlık ya da Gerçeklik olmadığında, ve Varlık ya da Gerçeklik olmadığı için de, gerçekdışı olması gerektiğinde ısrar ediyordu. O bir yanılsama olmalıdır, çünkü fiilen varolamaz (yani, Varlık dünyasının parçası olamaz). Dünya parçalara sahipmiş, hareket etmekte ve değişmekteymiş *gibi görünür*. Oysa o gerçekte bu özelliklerden hiçbirine sahip değildir. Bundan dolayı, yanıltıcı veya hayalî görünüşler dünyasını bir kenara bırakmalı ve Varlığın Gerçek Dünyasını tefekkür etmeliyiz. Parmenides'in argümanının mantığı, öyleyse, temel bir problemi, geçerli mantıksal akılyürütmenin sonuçlarını mı kabul etmemiz, yoksa, kendisini tutarlı bir biçimde açıklamayasak dahi, deneyimin aşikâr delillerini mi tercih etmemiz gerektiği problemini doğurur.

İtalya kıyılarında bir Yunan kenti olan Elea'dan gelen ünlü matematikçi Zenon, Parmenides'in argümanını daha bile öteye götürmüştür. O, gündelik deneyimimizin şeylerin hareket ettiklerini, değiştiklerini ve parçaları olduklarını gösterir gibi görünmekle birlikte, hareket, değişme ve bölünmenin, Parmenides'in kullandığı türden bir mantık temeli üzerinde, gerçekte imkânsız olduğunu iddia etti. Deneyimin aşikâr hareket, değişme ve bölünmeleri bir şekilde açıklanmaya çalışıldığında, bu kişiyi para-

doksal, yani çelişik veya sezgi-karşıtı sonuçlara ya da imkânsız yargılara götürür. İşte bu nedenle, deneyimin görünüşteki olguları gerçekdışı olmalıdır. Güçlüklerden bağışık olan biricik teori, ona göre, Parmenides'in dünyanın sadece tek bir değişmez Varlıktan meydana geldiği teorisidir.

Zenon'un Paradoksları

Zenon işte bunu kanıtlamak için, alışılmış hareket, değişme ve bölünme konsepsiyonlarımızın paradoksal olduğunu gösteren bir dizi argüman geliştirmiştir. Mantık ve metafizikte uzun süreli bir rol oynayan bu argümanlar, bir şeyin hareket eder gibi göründüğü yalın durumların incelenmesi durumunda, kişinin kendisine karşı konmaz bir mantıkla çelişik veya imkânsız sonuçlara sürükleneceğini göstermeye çalışırlar. Bu nedenle, var veya vakıa gibi görünen gerçekte var olamaz. Şeylerin hareket ettiklerini ve değiştiklerini görebiliriz, ama onlar gerçekte hareket edemez veya değişemezler.

Zenon'un bu tezi kanıtlamak için kullandığı bir kanıt, Aşil ve kaplumbağa ile ilgili ünlü paradokstur. Varsayalım ki, Aşil kaplumbağadan on defa daha hızlı koşsun ve kaplumbağa da, yarışa on metre ileride başlasın. Acaba Aşil kaplumbağayı herhangi bir zamanda geçecek midir veya geçebilir mi? Görünüşte, evet. Böyle bir yarış düzenlenebilseydi eğer, Aşil kaplumbağayı yarışın daha onbir, onikinci metrelerinde geçerdi. Ama Zenon bunun gerçekte olamayacağını savunur. Aşil'in kaplumbağayı yakalaması için, öncelikle on metreyi koşması gerekir. Aşil bu mesafeyi kat ettiği zaman, kaplumbağa biraz daha ilerlemiş olacaktır. Aşil kaplumbağanın daha önce olmuş olduğu yere ulaştığı zaman, o bir metrenin onda biri bir mesafeyi geçmiş olduğu için, artık daha fazla orada olmayacaktır. Gerçekte, Aşil'in kaplumbağanın bir önceki konumuna ulaştığı her seferinde, kaplumbağa ileriye doğru başka bir konuma erişmiş olur. Yarış ne kadar uzun olursa olsun, Aşil'in, onu geçebilmezden önce, kaplumbağanın daha önce bulunmuş

olduğu her noktayı tek tek geçmesi gerekir. Aşil'in böyle bir noktaya ulaştığı her seferinde, kaplumbağa başka bir noktada olur. İşte bundan dolayı, Aşil'in kaplumbağayı yakalayabilmesi için, sonsuz sayıdaki noktanın tek tek her birinden geçmesi gerekecektir. Bu noktaların tek tek her birinden geçmek onun belli bir zamanını alırsa eğer, Aşil kaplumbağayı asla yakalayamaz. Demek ki, sonlu bir mesafeyi geçmek sonsuz bir zaman gerektirir göründüğü için, bildik hareket konsepsiyonunu kabul etmek asla söz konusu olamaz.

Zenon hareketin gerçekte hiçbir zaman vuku bulamayacağını kanıtlamak için, başka bir argüman daha geliştirmiştir. Bir nesnenin bir yerden başka bir yere hareket etmesi için, onun önce iki yer arasındaki mesafenin yarısını geçmesi gerekir. Yarı mesafeyi geçmek içinse, nesnenin önce yarı mesafenin yarısını, sonra da yarının yarısının yarısını geçmesi gerekir ve bu böyle *ad finitum* sürer. Bu kısmî hareketlerden her birinin tamamlanması için, ne kadar kısa olursa olsun belli bir zamanın geçmesi gerekiyorsa, bir nesnenin bir mesafeyi kat etmesi için sonsuz bir zamana ihtiyaç vardır, çünkü onun sonsuz sayıda nesne ya da konumu aşması gerekmektedir.

Bu argümanın başka bir versiyonu, benzer bir güçlüğün parçaları olan bir nesne için de geçerli olduğunu gösterir. Bir nesnenin iki parçası varsa eğer, bir parça diğer iki parçayı bölmek ya da ayırmak durumunda olduğundan, o zaman onun en azından üç parçaya sahip olması gerekir; aksi takdirde iki parça olmadığı gibi, parçaların varlığından da söz edilemez. Böylelikle, ortada iki parça varsa, üç parçanın; üç parça varsa, dört parçanın, vb., olması gerekir ve bu böyle *ad finitum* sürüp gider. Bu parçaların ne kadar küçük olursa olsun bir büyüklükleri var ise eğer, sonsuz sayıda büyüklükten meydana gelen nesnenin bütününün sonsuzca büyük olması, ve sonsuz sayıda parçadan oluşması gerekir. Onun hem parçalarının sayısı ve hem de büyüklük bakımından sonsuz olması gerekmektedir.

Bir nesnenin *gerçekte* hareket edemeyeceğini göstermek amacıyla Zenon tarafından öne sürülmüş olan başka bir argüman da,

bir nesnenin bir yerden başka bir yere hareket etmesi durumunda, onun ya olduğu yere ya da olmadığı yere hareket etmesi gerektiğini dile getirir. O olduğu yerde hareket ettiği takdirde, fiilen hareket ediyor değildir, fakat olduğu yerde durmaktadır. O olmadığı yere de hareket edemez, çünkü o, olmadığı yerde zaten olamaz, fakat sadece olduğu yerde olabilir. Bundan dolayı bir nesne, aksi görünüşlere rağmen, hareket edemez.

Bu türden bir argüman daha sonra Sokrates'in ölmüş olamayacağını göstermek amacıyla kullanılmıştır. O ya hayatta iken ölmüş ya da zaten ölüyken ölmüştür. Birinci alternatif söz konusu olduğu takdirde, o aynı anda hem ölü ve hem de canlıdır ki, bu açıkça imkânsızdır. Fakat ikinci alternatifin söz konusu olması durumunda, o iki kez ölmüş olur ki, bu da açıkça imkânsız bir durum meydana getirir. Bundan dolayı, Sokrates ölmüş olamaz. Atina'da bir zamanlar, Zenon'un bir izleyicisinin bu argümanları kanıtlayışıyla ilgili bir öykü anlatılırmış. İlgili kişi bir gün anlatmak istediği şeyi daha bir güçle vurgulamak üzere kolunu heyecanla salladığında, istemeden omuzunun çıkmasına sebebiyet vermiş. Dinleyiciler arasında bulunan bir hekim, sorunu tetkik etmek amacıyla onun yanına varmış. Hastasına, kolu ya olduğu yerden ya da olmadığı yerden çıkmış olacağı için, içinde bulunduğu durumun imkânsızlığını anlatmış. Birinci alternatifin söz konusu olması durumunda, onun kolu çıkmamıştır. Fakat ikinci alternatif geçerliyse eğer, o zaman da çıkacak omuzun orada olmuş olmasından söz edilemez. Dolayısıyla, hastanın *gerçekte* çıkmış bir omuzu olamaz. Anekdotun bu noktasında bize, konuşmacının Zenoncu teorisinden vazgeçtiği ve çıkmış kolunun, çıkıp çıkmadığına veya nasıl çıktığına bakılmaksızın, tedavi edilmesini rica ettiği anlatılır.

Zenon'un paradoksları, Parmenides'in metafiziğine veya varlık teorisine bir destek sağlamak amacıyla ortaya konmuştu. Zenon var ya da vakıa gibi görünenin –nesnelerin hareket ediyor, değişiyor ve parçalara sahip görünüyor olmalarının– gerçekte var ya da vakıa olamayacağını göstermeye çalışmıştı. Hareket olgusu empirik olarak inkâr edilemez olabilir. Oysa, Zenon'un argüman-

ları doğru ve kesin sonuçluysalar eğer, gerçeklikte, şeyler hareket edemez ve parçalara sahip olamazlar. Dolayısıyla *Gerçeklik* bir, değişmez ve hareketsiz olmalıdır.

Parmenides ve Zenon tarafından geliştirilmiş olan değişmezlik ve süreklilik öğretisi, Gerçekliğin deneyim dünyasına benzer olamayacağını, duyusal dünyanın anlaşılamaz olup sadece paradoksal ve çelişik görünüşlere yol açtığı sonucuna götürür gibi görünmekteydi. Ama gerçek dünyaya döndüğümüzde de, onun hakkında, var olduğunu söylemek ya da bilmek dışında, söylenecek veya bilinecek hiçbir şey yoktur.

Değişme ve süreklilik problemlerini ele alan –gerçekliğin değişme olduğunu ve gerçekliğin değişmezlik olduğunu öne süren– iki metafizik görüş, tatmin edici olmayan sonuçlara götürdü. Herakleitos ve Kratylos, değişmenin gerçekliğin temel boyutu olması durumunda, hiçbir şeyin bize onu kavrama veya betimleme imkânı verecek kadar sürekli olamayacağını kanıtlamış gibi görünmektedir. Öte yandan Parmenides ve Zenon da, gerçekliğin temel özelliğinin süreklilik ya da değişmezlik olması durumunda, çevremizde gördüğümüz ve bildiğimiz herşeyin bir yanılsama olması gerektiğini ve gerçek dünyanın, onun hakkında var olduğunu söylemek dışında, hiçbir şey söylenemeyecek kadar, sürekli ve değişmez olması gerektiğini göstermiş gibi görünür. Her iki teori de mantıklı, ama, gerçek görünenin çeşitli yönleri açıklanmak isteniyorsa eğer, aynı zamanda arzu edilir olmayan bir sonucu ihtiva eder gibi görünüyordu.

Plüralist Çözümler

Zenon'dan bir kuşak sonra, gerçekliğin temel boyutları olarak hem değişme ve hem de sürekliliği kucaklayabilen metafizik teoriler ortaya koyma teşebbüsünde bulunuldu. Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos'tan her biri, gerçekliğin sürekli ve değişmez olduğunu, ama hareket hâlindeki parçalardan meydana geldiğini dile getiren bir teori geliştirdi. Söz gelimi, Demokritos

gerçekliğin atom adı verilen yaratılmamış, yok edilemez ve değişmez birimlerden oluştuğunu öne sürdü. Bu atomlar var olanın bütününü meydana getirmektedir. Onlar, hepsi de hareket hâlinde olan, ayrı ve farklı kendilikler olmak durumundaydılar. Dünya gerçekte, (o her zaman atomik birimlerin aynı sınırsız sayıdaki toplamından meydana geldiği için) hep aynı olsa da, atomların çokluğuyla hareketleri dünyadaki görünen değişmeleri açıklar.

Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos'un plüralist metafizik sistemlerinden hepsi de, gerek değişme teorisinde ve gerekse süreklilik ve değişmezlik teorisinde doğruluk olması gerektiğini göstermeyi amaçlıyordu. Fakat onların sistemlerinden hiçbiri Herakleitos, Kratylos, Parmenides ve Zenon'un argümanlarının neden olduğu güçlüklerin üstesinden gelecek gibi görünmüyordu. Dördüncü yüzyılda, Platon ve Aristoteles gerçekliğin temel doğasının, dünyanın hem kalıcı ve sürekli, hem de değişen yönlerine hakkını verecek daha geniş kapsamlı metafizik sistemler ortaya koydular. Aristoteles'in daha çok değişmenin gerçekliğini vurguladığı yerde, Platon'un görüşleri gerçekliğin kalıcı ve değişmez olması gerektiğini vurguladı.

Platon'un Metafizik Teorisi

Platon gerçek dünyanın kalıcı, sürekli ve değişmez olmak durumunda olduğu konusunda Parmenides ve Zenon'la hemfikirdi. Bununla birlikte, Platon aynı zamanda gerçek dünyanın tek bir kendilikten, sadece Varlık'tan değil, fakat birçok şeyden, muhtelif Platonik İdea ya da Formlardan meydana geldiğini öne sürdü.

"Gerçeklik nedir?" temel metafiziksel sorusuna Platon'un cevabı, gerçek olanın özü itibariyle, madde ya da "malzeme" olmayıp, şeylerin Formları olduğu biçiminde oldu. Bizim algıladığımız şeyler, sürekli olarak değişmekte ve dönüşüme uğramakta-

dırlar. Onlar, Parmenides ve Zenon'un da daha önce göstermiş oldukları gibi, imkânsız veya çelişik özelliklere sahiptirler. Buna göre, aynı şey farklı zamanlarda farklı özelliklere sahip olur. O bazı durumlarda büyük, başka bazı durumlarda ise küçük görünür. Belli bir zamanda karanlık, başka bir zamanda ise aydınlık gözükür. Duyu dünyasını algıladıklarımız yoluyla tetkik ettiğimiz zaman, onda hiçbir süreklilik, durağanlık, istikrar ve tutarlılık olmadığını görürüz. Böyle bir dünya gerçek olamaz, fakat sadece aldatıcı görünüşlerden meydana gelir.

Bununla birlikte, biz duyu dünyasında gerçekliğin fiilen ne olduğuna dair ilk ipuçlarını keşfederiz. Şeylerin kendilerinin tersine, onların formları akledilir olup değişmezdir. Bunlardan birinciler duyularla, ikinciler ise akıl yoluyla kavranabilirler. Bireysel köpekler sürekli bir değişim hâli içinde bulunabilir ve onlar son çözümlemede pekâlâ hayalî varlıklar da olabilirler. Ama köpeğin kendisi, "köpeklik" Formu değişmezdir. Her münferit köpek sürekli olarak değişen bir yaşam çarkından geçse de, "köpek" teriminin anlamı hep aynı kalır. Platon işte bundan dolayı, gerçek olanın Formların ya da Platonik İdeaların bütünü olduğunu ve yanıltıcı duyu deneyi dünyasının sahip olabildiği istikrar ve anlaşılabilirliğin kaynağının bu gerçek nesneler oldukların öne sürdü.

Gerçeklik, öyleyse, sadece Platonik İdealarla özdeşleştirilmelidir. Bunlar, Platon'un yorumuna göre, anlamlardır. Bunların, duyusal dünyada vuku bulan değişmelerden etkilenmediklerine göre, görünüş dünyasından ayrı bir varoluşa sahip olmaları gerekir. İdealar, bizim duyu deneyi yoluyla değil, fakat düşünce ve kavrayış yoluyla bildiğimiz, kendi dünyalarında varolurlar. Gerçekten anladığımız zaman, yapmakta olduğumuz şey bir Form ya da İdeayı kavramaktır.

"İdealar sahip oldukları karakteristiklere neden dolayı sahiptirler?" sorusu sorulsaydı, Platon biraz gizemli bir cevap sunardı. İdealar ortak olarak süreklilik, durağanlık ve akledilirlik özelliklerini paylaşırlar. Bunu açıklayabilmek için, Platon başka herşeyin gerçekliğinin kaynağı ve nihaî gerçeklik olan, İdeaların

İdeasının, İyi İdeasının varolduğunu öne sürdü. O mecazî tasvirlerinde İyi İdeasını, kendisi de dahil olmak üzere herşeyi aydınlatan güneşe benzetir. Kişi bilgisinin doruk noktasında İyi İdeasını bilme deneyimine sahip olduğunda, birden "herşey aşikâr hâle gelir." Bu İdeayı idrak etme veya bilincine varma adeta gizemli bir deneyime benzer. Bu deneyim bilginin ötesindedir; dile dökülemez veya tanımlanamaz. Ama yine de başka herşeyi açıklar. Kişi bu deneyime sahip olduğunda, tüm diğer İdeaların, İyi İdeasından pay aldıkları veya İyi İdeasına katıldıkları için, oldukları gibi olduklarını kavrar.

İdealar dünyası gerçek dünya ise, bu dünya ile çevremizde gördüğümüz görünüş ya da yanılsama dünyası arasında bir bağlantı ya da ilişki var mıdır? Duyu dünyasının, Platon'a göre, bazı gerçek veya kalıcı yönleri vardır. Onun çeşitli veçheleri zaman içinde değişse de, ondaki şekiller sabit kalır. Buna göre, bir kutu şeklini zamanın akışı içinde değiştirebilmekle birlikte, kutunun sergilediği "kare" ve "küp" olma özellikleri aynı kalır. Platon'un terminolojisine göre, şeyler İdealardan veya Formlardan pay alırlar ya da onlara katılırlar ve bu, aksi takdirde gerçekdışı olacak bir dünyanın gerçek veya kalıcı yönlerini açıklar.

Platon'un metafizik teorisinin başkaca iki boyutu daha, onun gerçek dünya ile görünüşler dünyası arasındaki bu ilişkiyi açıklamaya yönelik muhtelif teşebbüslerinde ortaya konur. Platon *Parmenides* adlı diyalogunda, pay alma ya da katılmanın ilgili İdeadan bir dilim almaya benzer olmadığında ısrar eder. Bir İdea, ondan pay alan tek tek her bir şeyin dilimlerinden birine sahip olacak şekilde, dilimlenen bir turta değildir. Böyle olsaydı eğer, her dilim ayrı ve müstakil olduğu için, tek tek her bir şey fiilen farklı bir İdeadan pay alacaktı. Dahası, böyle bir yorum İdeaların fiilen şeylerin parçaları olmalarına ve gerçekdışı veya gerçekten varolmayan bir dünyada iskân etmelerine yol açar. Platon, bunun yerine, İdealarla şeyler arasındaki ilişkinin onun gözde analojilerinden biri, yani güneş ve güneşin kendilerine ışık saçtığı şeylerle ilgili analojisi yoluyla anlaşılması gerektiğinde ısrar etti. Şeyler sahip bulundukları gerçeklik derecesini İdealardan alırlar. Şey-

lerin sahip oldukları şekiller, İdeaları, fiilen birer İdea olmadan örnekler. Bu, güneş ışığında şeylerin, güneşin kendisini ihtiva ediyor olmadan, güneş ışığı tarafından aydınlatılması ve güneş ışığını örneklemeleri olgusuna benzer. Buna göre, şeylerin, muhtelif şekiller sergilerlerken, İdealardan pay almalarına veya İdealara katılmalarına rağmen, İdealar hâlâ, şeylerden etkilenmeden ve şeylerden bağımsız kalırlar.

Platon'un gerçekliğin doğasına ilişkin tasvirinde, gerçek dünya Parmenides'in Varlık alanının karakteristiklerine sahiptir, şu farkla ki, Platon'un gerçek dünyası kalıcılık ve sürekliliği olduğu kadar, çokluğu da içerir. Her ne kadar Platon zayıf bir gerçeklik ışığının, şeylerle İdealar arasındaki pay alma ilişkisi yoluyla, duyu dünyasına girmesine izin vermiş olsa da, değişmenin hüküm sürdüğü dünya her iki teoride de, özde gerçekdışı bir dünyadır. Zenon gibi Parmenides de, görünen dünyanın aşikâr yönlerine bir açıklama getirememişti (bunu yapmak onları zaten pek ilgilendirmemişti). Platon'un pay alma teorisi, duyusal dünyanın "gerçek" karakteristiklerinin açıklanabileceğini göstermeye çalışır. Platon ayrıca, bu karakteristiklerin dünyaya nasıl girdiklerini veya dahil olduklarını ve duyu dünyasının sahip olduğu tarihe neyin sayesinde sahip bulunduğuyla ilgili bir hipotez önermişti.

Timaeos adlı diyalogda, gerçek dünyanın duyu dünyasındaki oluşumlara nasıl etkide bulunduğunu veya neden olduğunu açıklamak amacıyla belli bir teori sunulur. Gerçek dünya, değişmiyor ise eğer, hiçbir şey yapamaz ve dolayısıyla görünen dünyadaki hiçbir hareket ya da değişmeyi başlatamaz. Bundan dolayı, İdealar dünyasının belirli yönlerini şeyler dünyasına aktarabilen etkin bir güç veya fail olmalıdır. Ve bu failin değişmeyen bir İdeadan farklı olması gerekir.

Kendisine "Demiurge" ya da "Demiurgos" adı verilen ikinci dereceden bir Tanrı olarak bu fail, saf formun değişmeyen dünyası ile maddenin kaotik dünyası arasındaki sınır çizgide varolur. Bu ikinci varlık alanı kendi içinde formdan bütünüyle yoksundur (aksi hâlde, İdealardan bazıları onda zaten varolur). O tarif edilemez. Fakat onda belli bir dereceye kadar şekil alma kapasitesi

vardır. İşte Demiurgos gerçek dünyanın karakteristiklerini maddî dünyaya yüklemek suretiyle, söz konusu kaotik varlık alanına şekil ve düzen kazandırır. Bu, İdeaların kopya ya da suretlerinin duyu dünyasında görünmesi veya zuhur etmesiyle sonuçlanır. Yuvarlaklık, dörtgenlik, ağırlık, yeşillik, vb., gözle görülür dünyaya onda gördüğümüz kadarıyla farkedilebilir olan bir düzen kazandırarak, maddî dünyaya dahil edilir. Nitekim, bizler çeşitli yer ve zamanlarda, nesneleri, Demuirgus formları maddî dünyaya yerleştirmiş olduğu içindir ki betimleyebiliyoruz.

Bununla birlikte, maddî dünya, istikrar ya da durağanlıktan, maalesef ona yüklenmiş olan formları koruyamayacak kadar yoksundur. Maddî dünya Formlardan, sınırlı zaman dilimleri içinde pay alabilir. Bundan dolayı, gözle görülür olan düzen değişmeye devam eder ve maddî dünya şekil alıp yitirdiği süre boyunca, hep akış içinde olur. Zamanın dünyası, şu hâlde, ezelî-ebedî boyutları Demiurgos'un etkinliği yoluyla alıp, sonu gelmez kaotik hareketler içinde yitirirken, "ezelî-ebedîliğin hareket eden sureti" olur.

Platon'un metafizik teorisi, bir yandan görünüşler dünyasına bir açıklama getirmeye çalışırken, diğer yandan da akledilir İdeal gerçekliği evrenin bizatihi kendi başına bir önemi olan gerçekten anlamlı dünyası olarak ön plâna çıkartır. Teori "Gerçeklik nedir?" sorusuna bir cevap önerdikten başka, insanın gerçek dünyayla olan ilişkileri konusunda da belli birtakım sonuçlara götürür.

İnsan varlıkları, Platon'un teorisine göre, hem gerçek dünyanın ve hem de görünen dünyanın üyesidirler. Bedenlerimiz cisimsel olmaları dolayısıyla, maddî ve gözle görülür dünyanın bir parçası olarak varolur. Duyusal malûmatımız sadece görünen, yanıltıcı dünyadan aldığımız suretlerden, zihinde oluşan imgelerden meydana gelir. Öte yandan, zihinlerimiz cisimsel değildir ve Platonik İdeaların gerçek dünyasını bilebilmeye muktedirdir. Platon, beden ve zihinlere sahip olmanın yanında, bizim faaliyetlerimizi ve ilgilerimizi yönlendiren ruhlara da sahip bulunduğumuzu öne sürmüştür. Zihinlerimiz gerçek dünyayı düşünmek

ve temaşa etmek üzere, yukarı doğru uçmak isterken, bedenlerimiz maddî görünüşler dünyasına "inmek" ister. Ruh, arabayı karşıt doğrultulara çeken iki ayrı atı birden süren bir at arabası sürücüsüne benzetilir. İnsan ruhu, kendi hapishanesi olan bedenine kapatılmışken, sevk ve idare etmeye çalışmaktadır.

Ruh, işte bu koşullar altında uyumlu bir hayat sürebilirse, sonunda bir insan varlığını duyu dünyasından kurtulmaya ve gerçek dünyayı temaşa etmeye sevkedebilir. Bu da ancak, kişinin fizikî dünyaya bağımlılıktan kurtulabilmesiyle mümkün olur. Kişi her ne kadar fizikî koşullar içinde yaşasa ve onun birtakım fizikî ihtiyaçları bulunsa da, bunların hiçbir şekilde insan hayatına hâkim olmaları gerekmez. Gerçekliği temaşa etme nihaî amacına göre yönlendirilmiş olan bir yaşamın, fizikî koşullar içinde geçirilmiş olsa da, bedenin ölümünden sonra, ruhun yetkin İdealar dünyasına yükselmesine imkân vermesi gerekir.

Platon'un metafizik teorisinin ulaştığı bu sonuç, genellikle "Platonculuk" adı verilen öte dünyacı bir görüşe yol açmıştır. Platon'un izleyicilerinden birçoğu, onun felsefesini öne sürmüş olduğu çağı takip eden yüzyıllarda, duyu dünyasını küçümserken, İdealar dünyasının önemini vurgulamıştır. Kendilerine Platoncular adı verilen bu izleyiciler, dünyada değerli olan her ne varsa onun sadece gerçek dünyada bulunabileceğinde ısrar etmişlerdir. Bu nedenle, insanların nihaî gerçekliğin doğası üzerine mistik bir vukuf elde etmek amacıyla İdealar dünyasını temaşa etme hedefine yönelmeleri gerekirken, fizikî dünyanın ihmal edilmesi veya ona hiç önem verilmemesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Platonculuğun gelişimini araştıran kimi yorumcular, Platon'un politik toplum gibi belirli birtakım dünyevî konularla fazlaca ilgilenmiş olduğu için, kendisinin de bir Platoncu olup olmadığını sorgulamışlardır.

Yeni-Platonculuk

Platonculuğun Batı düşüncesindeki en etkili versiyonlarından biri Yeni-Platonculuktur. Bu teori ilk kez olarak araştırmalarını Mısır'da İskenderiye'de gerçekleştirmiş olan Plotinos (M. S. 205? - 270) tarafından geliştirilmiştir. Onun Hindistan ve İran'a seyahat ettiği ve Doğu felsefesini öğrendiği sanılmaktadır. Roma'da bir okul kurmuş ve orada bir yandan kendi doktrinlerini öğretirken, bir yandan da, felsefe üzerine bir denemeler kümesi olan *Enneads* [Dokuzluklar]'ını kaleme almıştır.

Plotinos'un Yeni-Platoncu teorisi, gerçek dünya ile görünen dünya arasındaki ilişkiyi, insan varlığının kurtuluşa erişebilmesini sağlayacak dinamik ilişkiyi ön plâna çıkartan metafiziksel bir görüştür. İdealar dünyası burada, sadece gerçek dünya olarak değil, fakat aynı zamanda aşağıya doğru sudur eden ve dünyanın sahip bulunduğu gerçeklik türünün kendisinden doğduğu yaratıcı güç olarak görülür. Evrenin doğası, maddeye, "gerçekliğin en son noktası olan belirsiz bölge"ye ulaşılıncaya dek, İdealar dünyası, insan varlıkları, hayvanlar ve cansız nesneler gibi, daha aşağı derecede varlık alanlarına yayılan, tam olarak gerçek varlıkla, Bir olan ya da Tanrı'yla başlayan, bir "büyük varlık zinciri" olarak tasarlandı. Gerçeklik birlik yoluyla anlaşılmaktaydı. Plotinos'un teorisine göre, bir şey daha fazla birliğe sahip olduğu sürece daha gerçek olmak durumundaydı. Madde bütünüyle yayılmış ve dağılmış olduğu için en az gerçekti. Bir olan tam bir birlikti ve dolayısıyla en gerçek varlıktı. Ondan İdealar dünyası ve Dünya-Ruhu sudur etmişti ve bunlar neredeyse Bir olan kadar gerçekliğe sahipti. Platon'un İdealar dünyasının kavramlarına gerçek bir kimlik yüklenmekteydi, yani onlar gerçek etkin varlıklar olarak tasarlandılar. Plotinos'a göre, her gerçeklik düzeyinin kendi doğasından daha aşağı düzeydeki varlıkların varlık ve gerçekliği sudur ediyordu. Evren ezelî-ebedî bir tarzda yayılan bir kaynak olarak resmedildi, öyle ki Bir olan kendisinden sonraki daha aşağı gerçeklik düzeyini, bu sonuncusu da bir sonraki gerçeklik düze-

yini meydana getirirken yayılır. Bu süreç, gerçeklik akışının hızı maddî dünyada azalıncaya kadar, "büyük varlık sürecinde" aşağıya doğru sürer.

Bu teoride, insan varoluşunun amacı bir varlık cetvelinde yukarı doğru çıkma, daha gerçek hâle gelme teşebbüsü ve mücadelesi olarak görüldü. İnsanların bu amacı gerçekleştirebilmek için, tüm ilgi ve dikkatlerini "büyük varlık zinciri"nde kendilerinin üzerinde olana yükseltmeleri gerekiyordu. Onlar, felsefe yapmak suretiyle kendilerini duyu dünyasından kurtarabilir ve akledilir dünyanın biraz daha fazla bir parçası hâline gelebilirlerdi. Kişi tefekküre daha çok yöneldiği ölçüde ve anlayabildikçe, anladığına daha benzer hâle gelebilirdi. Kişi başarılı olduğu takdirde, "zihnin Tanrı'ya doğru olan yolculuğu"nun doruk noktasında, nihaî olarak, Bir olanla mistik bir birleşme hâline erişebilirdi. Buna göre, gerçekliğin doğasını anlama çabasının nihaî hedefi en gerçek olan içinde erime, ve kişinin, sadece daha aşağı gerçeklik düzeylerini temsil eden bireyselliğini bütünüyle kaybetmesidir. Plotinos insanın kurtuluşunun, duyumsal ve maddî dünyanın daha aşağı gerçekliğinden kurtulmanın yolunu, felsefe yapmada, sanat, ve Tanrı ile mistik birleşme deneyiminde görüyordu.

Yeni-Platoncu metafizik, Batı düşüncesinde dinî içerimlerinden dolayı, olağanüstü etkili olmuştur. Buna göre, Musevî-Hristiyan geleneği içinde yer alan filozoflar Platonculuğun bu versiyonunu kendi dinî görüşlerinin metafiziksel bir yorumu olarak görmüşlerdir. Teologlar Platon'un İyi İdeasını Kitabı Mukaddes'in Tanrı'sına dönüştürmek, gerçek dünyanın ilâhî yaratıcılığını vurgulamak ve insanın Tanrı arayışını duyusal dünyadan bir kurtuluş olarak görmek suretiyle, kendi dinî görüşlerini açıkladığına inandıkları Platonik bir metafizik yaratmışlardır.

Plotinos'tan sonra Aziz Augustinus (M. S. 354 - 430) Yeni-Platonculuğu, Plotinos'un teorisinin Bir olanının, maddî dünyayı hiçten yaratmış ve onu İdealar dünyasının ilâhî modeline göre düzenlemiş olan Tanrısal Kudretin Kendisi hâline geldiği bir Hristiyan felsefesine dönüştürdü. Musevî ve Hristiyan filozoflar Yunan felsefesiyle temasa geçtikleri zaman, onlardan ba-

zıları dinî inançlarını metafiziksel vukuflar yoluyla ifade etmeye çalıştılar. Onlar bu amaca en çok önce Platonculuğun, sonra da Yeni-Platonculuğun uygun düştüğünü gördüler, zira Yeni-Platonculuk onlara dinî görüşlerini felsefî terimlerle ifade etmekte gibi göründü. Dinî inançlarını Yunan felsefesi ile yetişmiş bir kitle için anlaşılır ve saygıdeğer hâle getirmek, onları hareket eden saiklerin herhâlde en başında gelmekteydi.

İsa'nın, kozmopolit Yunan kenti İskenderiye'de yaşamış bir çağdaşı olan Philo, Plotinos'tan iki yüzyıl önce Platonculuğu, Tanrı'nın Musa'ya vahyetmiş olduğu aynı mesajın felsefî bir yorumu diye değerlendirmişti. İlâhî vahyi metafiziksel terimlerle ortaya koymuş olan Platon, Musa'dan sadece biraz daha az önemli bir şahsiyet olarak görülmüştü. Klement ve Origenes gibi İskenderiyeli eski Yunan Hıristiyan Kilise babaları da, ikinci yüzyılın sonunda, Hristiyan görüşlerini ifade etmek için Platonculuğu kullanırken aynı yolu kullandılar.

Yeni-Platonculuk uzunca bir süre boyunca gerçekliğin doğasını anlamanın temel bir dinî-felsefî yolu olarak kaldı. Onun metafiziği, Hristiyan düşünürler kadar, Müslüman ve Musevî filozoflar tarafından da, gerçekliğin doğasını ayrı ayrı kendilerine göre açıklamak amacıyla benimsendi. Plotinos ve onun izleyicilerinin, başkaları yanında, Rönesans Platoncularının ve Alman idealistlerinin görüşlerini de etkileyen felsefeleri, yüzyıllar boyunca önemini korudu.

Platon tarafından başlatılan metafiziksel hareket, "Gerçeklik nedir?" sorusunu, Parmenidesçi "gerçekliğin kalıcı ve değişmez olan olduğu" iddiasından hareket ederek cevaplama teşebbüsünde bulundu. Bununla birlikte, gerçek dünya, Platon'un teorisine göre, tek bir şey olmayıp, birçok bileşenden, dünyadaki şeyler çokluğunu açıklayan muhtelif Form ya da İdealardan meydana gelmekteydi. Dahası, Demiurgos kalıcı ve değişmez dünyanın değişen duyusal dünya ile nasıl temas içinde olduğunu ve birincinin ikinciye nasıl anlam ve bir gerçeklik derecesi kazandırdığını açıklayarak, dünyanın dinamik yönlerinin nedenlerini ortaya koyar. Gerçekliğin doğasıyla ilgili bu teori belirli öte-dünyacı, dinî ta-

vır ve görüşlerin doğuşuna yol açmıştır. O gerçek dünyanın en temel ve önemli dünya olduğunu, ve dolayısıyla tüm ilgi ve çabalarımızı onun üzerinde odaklaştırmamız gerektiğini öne sürer. Bu görüşe göre, değerli olan araştırmalar, gözle görülen dünyanın bilimleri gibi, görünüş ve yanılsamalarla ilgili olan tetkik ve araştırmalar değil de, matematik gibi, (sadece saf Formları konu alan) gerçeklikle ilgili bilimlerdir. Nihayet, yaşamlarımızı, gözle görünen dünyanın gerçekdışı ve önemsiz yönlerini temele alarak değil, fakat gerçek dünya ile olan ilişkilerimizi hesaba katarak yaşamamız gerektiği öne sürülmüştür.

Aristoteles'in Metafizik Teorisi

Platon'un öğrencilerinden biri olan Aristoteles (M. Ö. 384 - 322) hocasının görüşlerini reddetmiş ve gerçekliğin temel yönlerini doğal dünyada ve değişme sürecinde bulan metafiziksel bir teori geliştirmiştir. Aristoteles, kendisini doğa bilimine, özellikle de biyolojiye olan ilgisinin meyvelerini derlemeye bırakmadan önce, 20 yıl süreyle Platon'un Akademi'sinde çalışmıştır. O sonraki birkaç yıl boyunca doğal organizma örnekleri toplamış ve bunları analiz etmiştir. Daha sonra Büyük İskender'in öğretmeni olmak üzere, babasının sarayın hekimi olduğu anayurdu Makedonya'ya dönmüştür. Makedonyalılar Atina'yı fethedince, Aristoteles kendi okulu Lise'yi kurmak üzere, yeniden Atina'ya geri dönmüştür. Derslerin hoca ve öğrencilerin bahçelerde dolaşırken yürütülmesi olgusundan dolayı, Aristoteles'in kendisi "Peripatetik" (yürüyen, gezgin kişi) ve onun izleyicileri de "Peripatetikler" olarak bilinir. Aristoteles'in metafizik, etik teorileri, siyaset felsefesi, vb., okulda dersler şeklinde sunulmuştur. Günümüze kadar ulaşmış olan yazılar ya da eserler ise, muhtemelen ya öğrencilerin notlarından ya da Aristoteles'in derslerde kullandığı notların bir kısmından meydana gelmektedir. Bu

notlar bir sandık içerisinde korunmuş ve onun ölümünden birkaç yüzyıl sonra bulunmuştur.

Aristoteles'in metafizik görüşleri oldukça karmaşık olup, çoğu filozofun teorisi gibi, değişik yorumlara konu olur. Biz burada onun teorisinin belli bir yorumu üzerinde odaklaşacağız. Bölümün sonunda okuyucuya, bazıları Aristoteles'in ve diğer filozofların teorilerine ilişkin farklı açıklamalarla değerlendirmeleri ihtiva eden ek okumalar önerilecektir.

Fizik (ya da Doğa Üzerine) ve *Metafizik* adlı eserlerinde, Aristoteles işe, Platon'un gerçek dünyanın gündelik deneyimimizde dolayımsız olarak tanıştığımız dünyadan farklı olması gerektiğini bildiren teorisinin bir reddiyesiyle başlar. Aristoteles, bunun yerine, deneyimlediğimiz şeyin gerçek olması gerektiği, gözle görülen dünyanın değişen doğasının gerçekliğin temel bir karakteristiği olmak durumunda olduğu üzerinde ısrar eder. Değişen doğal dünya, onun fiilî bileşenlerini ve bu bileşenlerin nasıl işgördüklerini bilebildiğimiz takdirde, anlaşılır hâle gelir. Doğal her nesne sürekli bir değişmeye maruz kalmaktadır. Fakat bu değişme sürecinde, sadece değişen bir şey değil, fakat aynı kalan bir şey de vardır. Değişen nesneyi, o tam olarak kalıcı ve sürekli olmadığı ve dolayısıyla da gerçekdışı olduğu için, tümden bir kenara atmak yerine, Aristoteles, gerçekliğin neden meydana geldiğini keşfetmek için, değişmenin neyi içerdiğini anlamaya çalışmak gerektiğini öne sürer. Bunu yapabilmek için, her değişmede "dört neden"in içerildiğini anlama zorunluluğu bulunmaktadır.

Dört neden gerçekte değişen bir şeyle ilgili olarak sorulabilecek sorulara verilen cevaplara tekabül eder: Değişen nedir? (Maddî neden)?, O neye doğru değişir, hangi formu alır (Formel neden)?, Onu değiştiren, ondaki değişime yol açan nedir (Fail Neden)?, ve O hangi nedenden dolayı veya hangi amaç için değişir, değişmeyle hayata geçirilecek hedef nedir (Final neden)? Aristoteles'in gözde örneklerinden biri dört neden arasındaki farkları aşikâr hâle getirebilir. Bir mermer kütlesinden bir heykel yapıldığı zaman, maddî neden değişen madde, yani mermerdir. Formel neden, maddenin aldığı şekil ya da form yani, heykelin biçimidir.

Değişim bir dış güç, bu örnekte heykeltraş olan bir fail neden tarafından meydana getirilir. Nihayet, ve Aristoteles için muhtemelen en önemli unsur olarak, mermerin niçin bir heykel hâline geldiğini açıklayacak bir nedenin olması gerekir. Burada final neden değişme ile ulaşılacak amaç, muhtemelen de heykeltraşın yapma isteği duyduğu bir güzel nesnenin yaratılmasıdır.

Şu hâlde, her değişmede aynı kalan bir şey, yani madde, ve bir de değişen bir şey, yani form vardır. Başlangıçta, nesne başka bir şey olabilme potansiyaline sahiptir. Ve değişme, öyleyse varolan potansiyelleri bir aktüelleştirme, belli bir formu olan maddeyi, başka bir form altında yeniden madde hâline gelecek şekilde dönüşüme uğratma sürecidir. Gerideki sabit madde, başka bir form almakla birlikte, aynı kalabilir. Buna göre, meşe palamutu bir meşe ağacı hâline geldiği zaman, formel anlamda gerçek bir değişme var iken, maddî anlamda gerçek, kalıcı ve sürekli bir öge bulunmaktadır.

Aristoteles, çoğu değişmenin dışsal bir güce ihtiyaç duymaz gibi göründüğü yerde, bazı değişmelere dış güçlerin neden olduğunu gözlemlemiştir. Onun "doğal olmayan" veya "cebrî" değişmeler adını verdiği ikinci türden değişmeler, bir şey doğanın normal seyrine mudühale ettiği zaman vuku bulur. Söz gelimi, bir ağaç bir masaya dönüşebilir, ama bu doğal, normal gelişme değildir. Bu süreç sadece, bir insan varlığı sahneye çıktığı ve olayların normal akışını değiştirdiği zaman söz konusu olur.

Aristoteles'in her yerde ve özellikle biyolojik âlemde sergilendiğini gördüğü doğal değişme dışsal hiçbir müdahale içermez. Nesne kendi başına bırakıldığında doğal olarak değişir ve yeni formlar alır. Tohumlar bitki ve ağaç, köpek yavruları köpek, yavru kediler kedi olur ve gezegenler kendi sabit yörüngelerinde dönerler. Normal, doğal değişmelerin hepsi de amaçlı gibi görünmektedir. Nesneler, başka bir öbekten ziyade, belli bir potansiyeller kümesini aktüelleştirerek, doğal bir biçimde değişirler. Bir ağaç bir karyola olma potansiyeline sahiptir, ama hiçbir zaman doğal olarak bir karyolaya dönüşmez. Köpek yavruları hiçbir zaman kedi olmaz, gezegenler yörüngelerini değiştirmezler. Ni-

çin? Çünkü Aristoteles, her nesnenin kazanmaya çalıştığı nihaî bir formu olduğunda, söz konusu formu doğal gelişimine müdahale edilmediği takdirde, aktüelleştirme doğuştan eğilimine sahip bulunduğunda ısrar eder.

Amaç ya da hedef, şu hâlde, doğal değişmenin en önemli nedenidir. Nesneye dışsal olan herhangi bir şeyden ziyade, bu amaçtır ki, her nesnenin gelişme tarzını yönlendirir. Doğadaki her nesne, bir amaca erişmeye çalışarak, amaçlı bir biçimde ya da teleolojik bir tarzda hareket eder. Taşlar yeryüzünün merkezine doğru düşme, meşe palamutları meşe ağacı olma, vb., eğilimi sergilerler. Tek tek her bir durumda nihaî form ya da amaç nesneyi, fiilen olma potansiyaline sahip bulunduğu şey olabilmesi için, doğal eğilim ve yeteneklerini hayata geçirmeye sevkeder.

Doğal olarak vuku bulan değişme türleri düzenli değişmeler oldukları için, her nesne türünün kendisine özgü bir amacı veya final nedeni olması gerekir. Nesnelerin doğal olarak ne yaptıklarını, ne yapma kapasitesine sahip bulunduklarını tahkik etmek suretiyle, her türün erişmeye çalıştığı amacı bulmak mümkündür. Taşlar nevinden cansız nesneler benzeri bazı türler, sadece yer değiştirirler ve büyüme gibi, başka bir değişme türü için gerekli kapasiteye sahip değildirler. Şu hâlde, taşların amacı belli bir yere ulaşmak olmalıdır. Dahası, onların hepsinin de hareketleri doğal olarak aşağı doğru olduğu, ve onlar sadece fırlatıldıkları veya kendilerine bir etki uygulandığı zaman, başka yönlerde hareket ettikleri için, taşlardaki doğal hareketin amacının, öyleyse aşağı doğru belirli bir konuma, yani yeryüzünün merkezine erişmek olması gerekir.

Aristoteles, bu tür bir analiz temeli üzerinde, Tanrı istisnasıyla, tüm doğal nesnelerin madde ve formdan meydana geldiği sonucuna varmıştır. Her türün maddesi muhtelif formlar alma veya "şekillenme" potansiyeline sahiptir. Saf ya da ilk madde ise mümkün bütün formları alma potansiyaline sahip bulunmaktadır. O, Aristoteles'in terminolojisine göre, saf potansiyalitedir, yani herşey olabilir. Oysa, tüm doğal nesneler, kendi potansiyalitelerini sınırlayan şekil almış maddenin bir türünden meydana

gelir. Taşların ayakları olamaz; atlar birer filozof ya da müzisyen olup çıkamazlar. Her doğal nesne kendi potansiyel güçlerinin getirdiği sınırlamalar içinde, kendi türüne özgü formu kazanmaya çalışır. Dolayısıyla da, doğal değişmeler, her doğal nesnenin, türünün nihaî formunu gerçekleştirme veya aktüelleştirme teşebbüsü olarak anlaşılabilir. Her doğal nesne kariyerine, belli bir form içinde, belirli birtakım potansiyel güçleri olan bir madde türünden meydana gelmiş bir varlık olarak başlar. O kendisine özgü form ya da amaca erişmeye çalışan, bir dizi içeriden-yönlendirilen değişmeye uğrar.

Vuku bulan doğal değişmeler her türün kendine göre bir amacı, ve bir de varolan herşeye ortak olan nihaî bir amacı bulunduğunu gösterir. Göreli amaçlar, her birinin kendine özgü nihaî formu olduğu için, bize türleri tanımlama ve ayırt etme imkânı verir. Taşlar yeryüzünün merkezine erişmeye, meşe palamutları meşe ağaçlarına dönüşmeye, köpek yavruları birer köpek, insanlar da akıllı ve toplumsal varlıklar olmaya çalışırlar. Bu neden böyledir? Neden her tür, türün kendi bireysel üyesinin türün amacına erişmeye kendi tarzında mücadele verdiği biteviye tekrarlanan bu süreçten geçer?

Aristoteles bu sorunun cevabını tüm değişmelerin ortak bir yönünde bulmuştur. Her değişme başka bir hâl ya da forma erişme yönünde bir teşebbüs olmak durumundadır. Değişme, nesne başka bir form alma potansiyeline hâlâ sahip olduğu sürece, devam eder. İşte bundan dolayı, değişme, nesnelerin başka formlar kazanmalarının bundan böyle mümkün olmadığı bir hâle erişinceye kadar sürecektir. Demek ki, her nesnenin nihaî amacı, bir değişmezlik ve hareketsizlik hâline, tam bir sükûnet hâline erişmektir. Değişme ve hareket farklı bir hâle erişme teşebbüsünden başka bir şey değildir. Tam olarak farklı bir hâl ise, her ne türden olursa olsun başkaca hiçbir değişmenin mümkün olmadığı bir hâldir.

Madde ve formdan meydana gelen her nesne hâlâ değişebilir, çünkü maddî bir varlık olduğu sürece, onda hâlâ başka formlar alabilme potansiyeli vardır. Her nesne, kendi göreli formuna

ulaşmaya çalışırken, maddî nedeninden dolayı, yine da başka formlar alabilir. Demek ki, meşe palamudu bir meşe ağacı olduktan sonra da, çürüyerek değişmeye devam edebilir. Tam bir değişmezlik hâline erişebilen tek nesne türü, başkaca potansiyel güçleri ve dolayısıyla da, daha fazla maddesi olmayan bir nesne olacaktır. Şu hâlde, varolan herşeyin nihaî formuna, tam bir sükûnet ve değişmezlik hâline ulaşabilen nesneler yalnızca, bir tek saf formdan meydana gelen nesneler olacaktır.

Evrendeki birçok nesne türünü incelediğimiz zaman, onların nihaî durağanlık hâline –tam bir sükûnet ya da değişmezliğe– değişen derecelerde yaklaştıklarını veya yakınlaştıklarını görüyoruz. Gözlemlenebilir nesneler bir cetvel üzerinde en yüksek derecede yakınlaşmalardan en aşağı yakınlaşmalara kadar sıralanabilirler. Cetvelin en üst noktasında, Aristoteles'e göre, gök cisimleri bulunmaktadır. Onlar, biri dışında her bakımdan tam bir sükûnet hâline erişmişlerdir. Oluş ya da bozuluşa uğramazlar; renk veya şekil değiştirmezler. Düzensiz hareketler içinde olmazlar. Onlarda söz konusu olan değişme türü, Aristoteles'in düzgün dairesel yörüngelerde gerçekleştiğini düşündüğü (ki bunu daha sonra, en yetkin hareket türü olarak görmüştür) yer değiştirmedir. Bu gök cisimlerinin başka bir hareket türü için bir potansiyele sahip olmadıklarını gösterir. Onların bitimsiz düzgün hareketleri, bu gök cisimlerinin, konumlarını değiştirmek suretiyle, sürekli olarak tam ve nihaî bir sükûnet hâlini aradıklarını ortaya koyar. Maddî olan başka herşey gibi, onlar da bu nihaî amaca ulaşamazlar, çünkü hep varolagelen yer değiştirme potansiyellerini aktüelleştirmektedirler. Ama gök cisimleri, yalnızca tek bir değişme sergilemeleri ve bu değişmenin de sabit ve en yetkin türden bir değişme olması bakımından, nihaî amaca yaklaşırlar.

Yeryüzündeki nesneler nihaî amaca erişebilmeye gök cisimleri kadar yaklaşamazlar. Dünya üzerindeki nesneler birçok bakımdan değişir. Onlar konum bakımından, nitelik yönünden, büyüme ve bozuluş hâli bakımından değişirler. Canlı tüm varlıklar ölürler, bundan dolayı da bireyler olarak bir süreklilik, tam bir sükûnet

ve değişmezlik hâline erişemezler. Cansız nesneler ise çürüme ve yokoluşa tâbidirler.

Canlı varlıklar belli bir süreklilik ve durağanlık derecesine, bireyler olarak değil de, sadece tür olarak erişebilirler. Her müstakil organizma yok olup gider, ama tür varlığını sürdürür. İşte bu nedenle, her canlı türü, varolan herşeyin nihaî hedefine, türün yeniden üremesi yoluyla belli ölçüler içinde yaklaşır. Onun göreli amacı, türünü yeniden üretebilmek için kendi tarzında gelişmektir. Meşe palamutları daha fazla sayıda meşe palamutu ağacının varlığa gelebilmesi için meşe ağacı olup çıkarlar, enceklер köpek soyunun devamı için büyüyüp birer köpek olurlar.

İnsan varlıkları diğer canlılardan, nihaî hedefe sadece türlerini devam ettirmek ve böylelikle de, "ebedî ve tanrısal olan"dan pay almak suretiyle yaklaşabilirler. Saf formları düşünebildiğimiz zaman, zihinlerimiz bir tamlık ve istikrar hâline erişir. Zihinlerimiz bir nesneyi düşünür veya temaşa ederken, bir saf form hâline ulaşır.

Evrendeki her nesnenin artık daha fazla değişemeyeceği bir saf form hâline ulaşmaya çabaladığı olgusu dikkate alındığında, Aristoteles nihaî hedefin özelliklerine haiz bulunan bir edimsel varlığın var olması gerektiğini savunur. "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" adı verilen bu varlık tüm değişmenin hedefi, amacı, ereksel nedenidir. Onun, değişmenin ereksel nedeni olduğu için, her ne olursa olsun hiç madde içermeyip saf formdan meydana gelmesi gerekir; aksi takdirde, onun hâlâ potansiyel bir yanı olacak ve dolayısıyla da, o bir bakımdan değişebilecektir. O, hareket gerçekleşmemiş bir potansiyaliteye doğru olduğu için, hareket etmeyendir. O maddesiz olduğuna göre de, herhangi bir türden harekete veya belli bir değişme türüne elverişli değildir. Fakat o bir yandan da başka herşeyin kendisi gibi olmaya çalıştığı varlık olduğu için, tüm diğer nesnelerin hareketinin ereksel nedenidir. Taşlardan, bitkilerden, hayvanlardan ve insanlardan göksel cisimlere kadar evrendeki herşey, Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin yetkinliğine ve değişmezliğine yaklaşabilmek için, kendi doğal değişme ve gelişme sürecinden geçer. Herşey tam bir yetkinlik

durumu olan saf form hâlini sever ve ona erişmek ister. Demek ki, dünyanın bitimsiz, sonu hiç gelmeyecek olan değişme, hareket ve farklılaşma dizileri içinde varlığını sürdürmesini sağlayan şey aşktır. Yetkin varlık olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici bu sonuca yol açmak için hiçbir şey yapmaz. Ama o, sadece varolmak suretiyle, başka herşeyi, her nesne ve her türün kendisi için elde etmek veya ulaşmak istediği yetkinlik ve değişmezlik türünü elde etmek için güdüler ve harekete geçirir.

Bitimsiz bir değişme içindeki bu Aristotelesçi evrenin, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici dışında, ondaki bütün varlıklar için geçerli olan, engelleyici ya da bütün çabaları boşa çıkaran olumsuz bir yönü vardır. Herşey, amacına ulaşmak için mücadele ederek, gizil güçlerini amaçlı bir biçimde veya teleolojik bir tarzda gerçekleştirir. Her türün göreli amacına erişmek ve ereksel nedenine veya nihaî hedefine ulaşmak için maruz kaldığı değişme süreçleri başarısızlıkla sona ermeye mahkûmdur. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici hariç, her doğal nesne, geçirdiği bütün değişmelere karşın, maddî bir nesne olarak kalır. Bundan dolayı, bütün maddî şeyler hâlâ değişmeye elverişli bir yapıda olup, asla saf form hâline gelemezler. Nihaî amaca erişmeye en yakın olan göksel cisimler bile bu hedefe hiçbir zaman ulaşamayacaklardır. Onlar, yetkin, dairesel yörüngelerinde, bir sonraki hareket için sahip oldukları kuvve veya potansiyeli tam olarak asla yitirmeden, her daim seyahat etmeye devam edeceklerdir. Evren, Aristoteles'e göre, şu hâlde hepsi de aynı amaca ulaşmaya çalışan, fakat hiçbiri bunu yapmayı fiilen başaramayan bitimsiz değişme süreçlerini ihtiva eder.

Bütün bunlar olup biterken, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici yetkin, yüce, âli ve bütün bu değişmelerden etkilenmeden, değişme süreçlerinde hiçbir şekilde ihtiva edilmeden kalır. Çoğunluk çeşitli dinî geleneklerin Tanrı'sıyla özdeşleştirilen Hareket Etmeyen Hareket Etirici, Aristoteles'in metafiziğinde, etkinlikten bütünüyle yoksundur. Dünya üzerinde etki ya da eylemde bulunsa veya dünyadaki çeşitli varlıkların arzu ve ihtiyaçlarına karşılık verecek olsa, O bu takdirde doğasına aykırı olarak

değişebilecek ve hareket edebilecektir. Demek ki, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, Aristoteles için, inayeti kendisini özleyenler üzerine olan bir Tanrı olamaz. O yalnızca, kendi kendisini düşünen saf form olabilir. Evrendeki değişen şeyleri düşünecek olursa, O bu bakımdan, yani bilincinde olduğu ideler bakımından değişiyor olacaktır. O hâlde, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici her bakımdan değişmez olduktan başka, aynı zamanda bütün değişmelerin ereksel nedeni olmalıdır.

Aristoteles'in metafiziksel sistemi, şu hâlde, gerçekliği hem kalıcı ve sürekli ve hem de değişen olabilecek bir tarzda betimleme girişiminde bulunur. Gerçek dünya Platon'un sözünü ettiği (Aristoteles'in varoluşundan çokça kuşku duyduğu) gözle görülemez İdealar dünyası değildir. Gerçek dünya, bunun yerine, gereği gibi anlaşıldığı zaman hem değişmeye elverişli olan maddeyi ve hem de maddenin erişmeye çabaladığı kalıcı ve sürekli hâle tekabül eden formu ihtiva ettiği görülebilen doğal dünyadır. Her nesne hem gerçekte şimdi olduğu şeydir ve hem de gelecekte olacağı şey olma gizil gücüne ya da kuvvesine sahiptir. Ereksel neden veya nihaî amaç, gerçekliğin evrenin özelliklerini açıklamayı ve betimlemeyi mümkün kılan temel ve vazgeçilmez yönüdür.

Aristoteles, kendi metafizik teorisinin herkesin bildiği şeyi, yani sürekli bir değişme içinde bulunan gerçek bir doğal dünyanın var olduğu olgusunu, evrenin kalıcı ve sürekli boyutunu olduğu kadar değişen yönünü de yadsımadan, ve gerçekliğin özelliklerini açıklamak için hipotetik bir öte dünyaya başvurmak zorunda kalmadan açıklayabileceğini iddia etti. O artık Herakleitos'un "herşeyin değiştiği" görüşünü, değişmenin biricik gerçeklik olduğu sonucunu kabul etmeksizin kabul edebilirdi. Değişme olgusu yanında, bir de değişen madde, maddenin aldığı form ve nihayet göreli ve, değişmeden kalıp bize evreni anlama ve betimleme imkânı veren nihaî, ereksel nedenler vardır.

Eudoxos'la Aristoteles'in Zenon'a Cevabı

Değişme Aristoteles tarafından evrenin temel bir veçhesi olarak değerlendirildiğinden, o Parmenides ve Zenon tarafından ortaya konmuş olan argüman ve sonuçları reddetmek durumundaydı. Değişme, sadece gerçek, fiilî bir oluşum değildir; o açıklanabilir de. Nitekim, Aristoteles, Platon'un Akademi'deki öğrencilerinden biri olan Knidos'lu Eudoxos tarafından geliştirilmiş olan bir metafizik teorisini kullanarak Zenon'un paradokslarına *Fizik* adlı eserinde bir cevap vermiştir. Zenon'un argümanları, bir şey değiştiği veya A durumundan B durumuna geçtiği zaman, müstakil ve ayırt edilebilir değişmelerden meydana gelen bir dizinin ortaya çıkışını öngörür. Zenon daha sonra tam değişme ya da hareketin gerçekleşmesi için, önce hareketin bir parçasının gerçekleşmesi gerektiğini öne sürmüştür. Parçalar sonsuzca bölünebilir, dolayısıyla bir hareketin vuku bulmasından önce, sonlu bir zaman dilimi içinde sonsuz sayıda değişme ya da hareketin vuku bulması gerekir. Eudoxos ve Aristoteles'e göre, paradokslar mekân ve zamanın sonsuzca bölünebileceği kabulünün bir sonucu olmak durumundaydılar. Gerçekte hiçbir mekân ya da hiçbir nesne sonsuz sayıda parçaya bölünemediğinden ya da hiç bölünmemiş olduğundan, Zenon'un ortaya koymuş olduğu tikel problemler asla söz konusu olmaz. Değişme süreci, önce A evresi ve sonra da B evresi diye vuku bulmaz, fakat o A evresinden B evresine bir geçiştir. Aşil yarış sırasında ardışık zamanlarda ardışık A ve B noktalarında bulunuyor veya konumlanmış değildir, fakat A'dan B'ye doğru bir geçiş süreci içindedir. Aynı şekilde, ok da önce başlangıç yerinde ve sonra da seyahatinin son durağında bulunuyor değildir. Aşil'i ya da oku, onların kat ettikleri mesafenin kesit ya da aralıklara bölünmesi ve aralıkların giderek daha belirgin ve dakik hâle getirilmesi suretiyle yaklaşık olarak veya kabaca konumlandırmak mümkündür. Bunu yaparken de, sonsuz sayıda aralık fiilen asla oluşturulmaz. Aralık sayısı söz konusu olduğunda, bunun yerine her seferinde biraz daha net ya da dakik hâle getirilebilecek

olan sonlu sayıda bir yakın değer elde edilir. Bu, mesafelerin, Aristoteles ve Eudoxos'un teorilerine göre, potansiyel olarak sonsuzca bölünebileceklerini, fakat fiilen sonsuz sayıda yere, zamana, vb., bölünemeyeceklerini gösterir. Bir nesnenin hareketi onun değişme veya hareket süreci boyunca kat ettiği kesit ya da aralıklar yoluyla istenildiği kadar küçültülebilir. Ama sonsuz sayıda aralık yoktur ve asla da olmayacaktır, dolayısıyla Zenon'un argümanlarının bir geçerliliği bulunmamaktadır.

Bunu örneklemek üzere, Aşil'in kaplumbağayı fiilen nerede yakalayacağı sorulursa eğer, soru "O koşu sırasında hangi aralıkta kaplumbağanın bulunduğu yeri geçer?" şeklini alır. Başlangıç durumu –yani, Aşil'in kaplumbağadan on kat daha hızlı koştuğu ve kaplumbağanın yarışa on metre daha ileriden başladığı olgusu– dikkate alındığında, cevap Aşil'in kaplumbağayı onbirinci ve onikinci metre göstergeleri arasında geçeceğini bildirir. Daha dakik bir cevap istenirse de, geçişin 11.1111111111 ile 11.1111111112 aralıkları arasındaki bir yerde olacağı söylenebilir. Her seferinde giderek daha küçük aralıkların hesaplanması suretiyle, aralığın büyüklüğüyle ilgili daha kesin ve dakik formüller ortaya konabilir, ama hesaplamanın hiçbir anı ya da yerinde, Aşil'in kaplumbağayı yakalamak için önce sonsuz sayıda yeri geçmesi gerekli olmaz. Eudoxos ve Aristoteles, Zenon'un akılyürütmesinin işte bu nedenle yanlış olduğunu savunurlar.

Bu cevap gerçekte Eudoxos'a, nesneleri noktalar yerine, kesit veya aralıklar yoluyla konumlama ve betimlemenin bir yöntemini de ihtiva eden matematiksel bir sistem geliştirme imkânı sağlamış olan bir cevaptır. Böyle bir sistem Zenon'u ünlü paradokslarına götüren durumlardan sakınır. Eudoxos'un matematiksel sistemi matematikçilere çember ya da elips benzeri dörtgen olmayan alanları, sonsuz sayıda adım içeren bir kalkül söz konusu olmadan hesaplama imkânı verdiği için, Yunan matematiğinde önemli bir yer tutar.

Aristoteles de Parmenides'in argümanlarına bu şekilde bir cevap verme imkânı bulmuştur. Parmenides'in argümanları, Aristoteles'e göre, bir nesneyle o nesnenin özelliklerini birbirlerin-

den ayıramamaktan kaynaklanıyordu. Parmenides'e göre, bir nesnenin değişmesi durumunda, onun olduğu şeyden olmadığı şeye doğru değişmesi, yani varolan bir şey olmaktan çıkıp varolmayan bir şey hâline gelmesi gerekiyordu. Onun olmadığı şey olabilmesi imkânsız olduğundan, değişmesinden söz edilemezdi. İşte Aristoteles buna bir nesnenin özellikleriyle bir ve aynı olmadığı karşılığını verdi. Özellikler onun, başka formlar olma potansiyeline ek olarak, belli bir zamanda sahip olduğu formlardır. Nesne, maddî nedeniyle değerlendirildiğinde, değişme boyunca aynı kalır. O değişme sürecinin gerek başlangıcında ve gerekse sonunda, varolan bir varlıktır. (Değişmenin doğal bir değişme olduğu kabul edildiğinde) nesne, ereksel nedeni dolayısıyla sadece formel nedeni bakımından değişir. Bundan dolayı, nesne değişme sırasında varolmayan bir şey hâline gelmez; sadece farklı bir şey olup çıkar.

Aristoteles'in "Gerçeklik nedir?" sorusuna verdiği cevap, hem değişmenin hem de kalıcılık ve sürekliliğin hakikî, gerçek doğasında ısrarlı oldu ve gerçekliğin söz konusu her iki boyutunun da, bunlar evrenin temel teolojik karakteri temele alınarak görüldüğü takdirde, anlaşılabileceğini göstermeye çalıştı. Gerçek dünya, türlerine göreli ereksel bir nedene, ve nihaî bir hedefe, saf form hâline ulaşmaya çalışan şekil almamış maddî nesnelere tekabül eden bütün doğal nesnelerden meydana gelmektedir. Her nesne gerçektir, fakat dört nedeninden dolayı farklı bir yetkinlik derecesine erişmeye çabalar. Buna ek olarak, her tür değişmenin amaçlı karakteri hesaba katıldığında, bir de bütün değişmelerin nihaî amacı olan gerçek bir Varlığın, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin olması gerekir. Onun, herşeyin kendisi gibi olmak istediği saf form olarak, varoluşu bütün nesneleri gizil güçlerini gerçekleştirmeye sevkeder.

Epiküros'un Metafizik Sistemi

Modern metafizik teori ve problemlere geçmezden önce, gerçekliğin nasıl olup da, aynı zamanda kalıcı ve sürekli olmayı sürdürürken, sabit bir değişme hâli içinde olabildiğini açıklamaya çalışmış başka bir antik teoriyi daha ele alacağız. Epiküros'un metafizik sistemi ilk kez onun tarafından öne sürülmüş özgün bir teori değildi. Onun görüşlerinden önemli bir bölümü atomcu Demokritos'tan alınmıştı. Bununla birlikte, günümüze kadar ulaşmış olan antik atomcu öğretiyi, Epiküros'un üç mektubundan ve Romalı bir Epikürosçu olan Lucretius'un "On the Nature of Things" adlı ünlü şiirinden öğreniyoruz.

Epiküros (M. Ö. 341 - 270), Atina'nın bir kolonisi olan Sisam adasında doğmuştu. Bir rivayete göre, gençliğinde okuldaki hocası ona "dünyanın başlangıcında sadece kaosun olduğunu" söylediği zaman, Epiküros "Ya kaos, o nereden geliyordu?" diye sormuş. Hocası cevabı bulamayınca da, filozof sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak amacıyla, oradan ayrılmış. Cevabı bildiğini söyleyen bazı insanlarla epey bir mücadele ettikten sonra, Epiküros en sonunda, Demokritos'un, küçük kimi değişikliklere gittiği teorisini benimsemiş. Bunun ardından da, öğretiyi Milattan Önce dördüncü yüzyılın sonlarında, Atina'daki, öğrencilerinin yaşadıkları ve öğretilerini ele alıp tartıştıkları, "Epiküros'un Bahçesi" diye bilinen bir bahçede kurduğu kendi okulunda geliştirmeye devam etmiş.

"Gerçeklik nedir?" sorusuna Epiküros'un cevabı gerçek dünyanın farklı büyüklük ve şekillerdeki atomlarla boşluktan meydana geldiği şeklindeydi. Bölünemez atomik birimlerin şekil ve büyüklükleri (ve muhtemelen ağırlıkları) dışında hiçbir özellikleri yoktur. Onlar bir bütün olarak gerçekliği meydana getirmekte olup, eylem ve etkileşimleri evrenin bütün yön ve özelliklerini açıklar. Atomlar ezelî-ebedî olup, kalıcı ve süreklidirler. Onlar ne yaratılabilir, ne de yok edilebilirler. Ve Epikürosçu atomlar, Aristoteles'in doğal nesnelerle ilgili görüşünün tam

tersine, mutlak bir biçimde amaçsız gerçeklikler olarak tasarımlanır.

"Atom'un özgün Yunanca anlamı "parçalanamayan veya bölünemeyen"di. Bundan dolayı, Epiküros'a göre, atomdan daha temel bir birim olmadığı gibi, atomların parçaları da yoktur. Atomlar gerçekliğin temel bileşenleri olduklarından, bir atomdan daha büyük her nesne, atomların bir toplamından meydana gelir. Atomların sonsuz bir çeşitlilik arzeden şekil ve büyüklükleri vardır. Bazıları küp, bazıları silindir, bazıları silindir şeklinde olup, bir kısmı küresel, bir kısmı çengellidir, vb. Algıladığımız bütün nesneler çeşitli atomların toplamlarıyla boş mekândan meydana gelir. Sadece taşlar benzeri fizikî nesneler değil, fakat hayvanlar ve insanlar da salt atom toplamlarından ibarettir.

Evrenin atomik düzeyi her zaman aynı kalır. Her ne olup biterse bitsin, dünya hep atomlarla boş mekândan meydana gelir. Atomlar asla değişmezler. Varlığa gelen yeni hiçbir atom olmadığı gibi, yok olup giden eski atomlardan da söz etmek mümkün değildir. Gerçek dünyada değişen sadece atomların düzeni, atomlarla ilgili düzenlemelerdir. Atomların toplamları ve düzenlemeleri değiştiği zaman da, dünyada görünen çok çeşitli nesneler de değişikliğe uğrar. Öyleyse, gerçek dünya yapı ve kompozisyon bakımından hep aynı kalır, fakat konum itibariyle değişir. Nesnelerin, sadece atomik evrenin belli bir durumunun sonucu olan, görünen dünyası, atomlarla ilgili bir düzenlemeyi başka biri izlediği için, sabit bir akış içindedir.

Atomların, şekil ve büyüklükleri kadar, hareketleri de gerçek evrenin temel bir boyutunu meydana getirmektedir. Atomlar hep aşağıya doğru hareket ediyorlardı ve hareket etmeye devam edeceklerdir. Demokritos'un kendi atom teorisinde, atomların, muhtemelen ağırlıklarındaki farklılıklardan dolayı, değişen hız oranlarıyla aşağıya doğru düştükleri düşünülüyordu. Teoriye göre, atomlar arasında, farklı hızlarından dolayı, çarpışmalar olmaktaydı. Çarpışmalar, daha sonra çarpışan bilardo toplarının yarattığı etkiye benzer bir sonuca yol açıyorlardı. Buna göre, kendileri de başka atomlara, onların yönlerini değiştirmelerine yol

açacak şekilde çarpan atomlar farklı yönlere sıçrarlar. Her çarpışma atomik evrende bir yeni düzenlemeye, ve dolayısıyla da görünen evrenin kompozisyonunda bir değişmeye yol açar. Ağaçların büyümesinden, taşların düşüşüne ve etrafımızdaki insanların hareketlerine kadar– algıladığımız bütün değişmelere atomların çarpışmaları ve buradan başlayan zincirleme tepkiler tarafından neden olunur.

Atomcu teorinin Demokritos'taki versiyonunda, gerçek evren bütünüyle determine, tamamen belirlenmiş bir varlık alanı olarak düşünülmüştü. Bu, evrenin bir hâlinin zorunlulukla evrenin kendisinden önceki durumunu takip ettiği anlamına gelir. Buna göre, bir kimse bütün atomların mevcut konumlarını, hareket ettikleri yönleri ve hızlarını bildiği takdirde, gelecekte vuku bulacak bütün olaylarla, geçmişte olup bitmiş olan her olayı, en küçük ayrıntısıyla ve tam bir dakiklikle hesaplayabilir. Evrenin bütün bir tarihindeki her olay atomların konumları ve hareketleri tarafından tam olarak belirlenir. (Antik Yunan bilimi söz konusu olduğunda, bütünüyle deterministik olan bu teorinin maalesef hiçbir işe yaramadığı ortaya çıktı, zira atomcular ne atomları konumlandırmanın, ne de onları ölçümlemenin bir yolunu bilmiyorlardı. Bundan dolayı, onlar sadece birtakım atomların tikel bir yerde olmaları ve belirli şekillerde hareket ediyor olmaları durumunda, belirli bir olayın vuku bulacağını bir varsayım olarak öne sürebildiler.)

Epiküros, teorinin Demokritosçu versiyonunun tersine, atomların yalnızca aşağı doğru değil, fakat bazen yollarından, her ne olursa olsun, nedeni olmayan veya sebebini bilmediğimiz bir sapma sergileyerek, hareket ettiklerinde ısrar etti. Bir atomun söz konusu "hafif sapması" vuku bulduğu zaman, her sapma hareketlerin bir zincirleme tepkisine neden olacağı için, atomların düzeni de bir bütün olarak değişime uğrar. Sapmanın bir nedeni olmadığına göre, atomik hareketlerin gelecekteki seyrini ve dolayısıyla da, olayların gelecekteki akışını önceden bilemeyiz, veya en azından tahmin edemeyiz. Kişi bütün atomların mevcut konumlarıyla hareketlerini ne kadar araştırırsa araştırsın, atomlar

yollarından pekâlâ bir sapma gösterebilecekleri için, gelecekte tam olarak ne olup biteceğine asla karar veremez.

Demokritos ve Epiküros, evrenin tam olarak belirlenmiş olup olmadığı konusunda her ne kadar farklılık gösterdiyseler de, evrenin bütünüyle maddî olduğu konusunda uyuştular. Gerçek yegâne nesneler maddî nesneler olup, herşey madde birimleri olan atomların hareketleri yoluyla açıklanabilir. Onların materyalizmleri, zihin ve zihinsel fonksiyonlar ve hatta Epiküros'un teorisinde, Tanrı'nın doğası da dahil olmak üzere, herşeyi kapsıyordu. Cisimler kadar zihinler de maddî nesneler olarak düşünülmekteydi. Zihinler cisimlerden, ruh atomu adı verilen özel bir atom türünden meydana gelmek bakımından farklılık göstermekteydi. Ruh atomları daha narin ve saf atomlar olup, hepsi de küreseldi. Düşünceler benzeri zihinsel olaylar da ruh atomlarının çarpışmalarının bir sonucu olarak görülmekteydi. Bir şey atomların bir çarpışmasıyla bir duyu organını uyardığı zaman, bu da ruh atomlarını harekete geçiriyor ve sonuç, diyelim ki bir güzel sarışın düşüncesi oluyordu. Epiküros bütün düşünce ve duygularımızı, duyu organlarımız veya içsel duyular üzerindeki, daha sonra ruh atomlarını hareket ettiren, atomik çarpışmaların etkileri olarak açıklamaya çalıştı. Atomlar arasında raslantısal sapma vuku bulduğu zaman, atomik çarpışmalardan beklenecek olan dışında farklı bir şeyi düşünme ve irâde etmeyle ilgili aşikâr özgürlüğümüzü açıklıyordu.

Canlı bir varlıkla cansız bir varlık arasındaki farklılık, Epiküros'un sisteminde, canlı varlıklarda, cansızların tersine, ruh atomları bulunmasından oluşuyordu. Bir insan ya da bir hayvan söz konusu olduğu zaman, olup biten herşey, onun ruh atomlarının, normal ya da genel atomları geride bırakıp, canlı varlığı meydana getiren atomlar toplamından ayrılmasıdır. Ruh atomları bundan sonra başka bir toplamda bir araya gelirler ve böylelikle de, yeni bir canlı varlık zuhur eder. Diğer atomlar gibi ruh atomları da ne yaratılabilir ne de yok edilebilirler. Ama onları ihtiva eden birleşimler, canlı varlıklarda hüküm süren doğum ve ölüm aşikâr fenomenine yol açacak şekilde değişebilirler.

Maddî bir nesne için söz konusu olan herşey tanrılar için de geçerlidir. Epiküros, insanlar onları gördüklerini, onlarla konuştuklarını söyledikleri için, tanrıların varolmaları olgusunu kabul etmek istedi. İnsanların sahip oldukları deneyimlere, bizdeki idelere tekabül eden dışsal atonmik toplamlarla olan bazı temaslar tarafından neden olunur. Tanrılar en saf ve en yetkin atomlardan meydana gelen atomik toplamlar olmalıdırlar. Epiküros yine, tanrıların çok uzaklarda bir yerlerde, evrenler arasındaki sınır bölgelerde bulunmaları gerektiğini düşündü. Tanrı dünyada olup bitenlere, bütün olaylar atomların çarpışmalarının bir sonucu olduğundan, karışamaz veya müdahale edemezdi. Epiküros'un materyalist teolojisi, insanları ilâhî ceza karşısında kaygıya kapılmaktan kurtarmak amacı güdüyordu. Materyalist metafiziği kabul edildiği takdirde, tanrıların, her ne kadar varolsalar da, evrene hiçbir şey yapamayacakları, ve dolayısıyla insanların hayatları üzerinde bir etkide bulunamayacakları kolaylıkla görülebilirdi.

Epiküros'un dünyasında, Aristoteles'in dünya resminin tersine, hiçbir şey bir amaç için varolmaz. Gerek cansız ve gerekse canlı varlıklar düzeyinde, bütün olaylar, erişilecek herhangi bir amaçtan dolayı değil, fakat sadece atomların konumları ve hareketleri nedeniyle vuku bulur. Epiküros dünyanın insan için yaratıldığı, ve onda olup biten olayların insanî ilgiler ve amaçlar nedeniyle ortaya çıktıkları görüşünü fazlasıyla insanca bir tavır olarak mahkûm etti. "İnsanmerkezcilik" adı verilen bu görüş, Epikürosçulara göre, şeylerin gerçek doğasıyla tam bir bağdaşmazlık içindedir. Olay kümeleri ve dizileri, insanî arzuların ve kozmik amaçların değil, fakat sadece "atomların raslantısal birleşimlerinin" bir sonucu olmak durumundadırlar.

İnsanın atomların hareketlerinin sonuçları olarak ortaya çıkan arzuları, düşünceleri ve idealleri dünyadaki gerçek özellikler veya faktörler değildirler. Zihinsel dünyamız beden atomlarıyla ruh atomlarının hareketlerinden doğar ve dolayısıyla, evrenin gelecekteki akışının ne olması gerektiği konusunda bize hiçbir ipucu sağlamaz ve rehberlik temin etmez. Düşüncelerimizi gereğinden

fazla ciddiye alacak olursak, gerçekten olup bitenleri görmek yerine, neredeyse tamamen aldatıcı olan şeylerle ilgili olarak endişeye kapılırız. Demek ki, olaylar bir kimsenin düşüncelerinden etkilenmek yerine, sadece maddî nedenlerin etkisiyle vuku bulurlar. Duyu deneyimimiz de dahil olmak üzere, zihinsel dünyamızın yegâne gerçekliği, onun da başka herşey gibi, atomların çarpışmalarının yarattığı bir şey olmasından meydana gelmektedir.

Epiküros'la Demokritos'un metafizik teorisi gerçekliği, hem Parmenides'in ve hem de Herakleitos'un teorilerini kısmen kabul ederek açıklamaya çalıştı. Gerçek dünya içeriği itibariyle sürekli ve değişmezdir. Atomlar her zaman bir ve aynı olup, biricik varlık formunu oluştururlar. Fakat atomlar çok sayıdadırlar; onlardan her biri bir diğerinden farklıdır ve sürekli olarak yer değiştirirler. Atomların hareketleri gerçek dünyanın, algılanan nesnelerin sabit biçimde değişen görünüşteki dünyasını doğuran, Herakleitosçu bir boyutudur. Bu nesneler, sadece atomların, atomik bir çarpışmanın vuku bulduğu her seferinde değişmeye maruz kalan, geçici düzenlemelerine tekabül eder.

Demokritos atomcu metafiziğin Zenon'un paradoksları tarafından çürütülmediğini de göstermeye çalışmıştır. O bu amaçla nesnelerin bir noktadan diğerine, sürekli hareketler yerine, sıçramalarla hareket ettikleri düşünülen bir hareket teorisi öne sürmüştü. Bir nesne A'dan B'ye hareket ettiği zaman, Demokritos'a göre, A ile B arasındaki sonsuz sayıda noktadan geçecek şekilde, önce mesafenin yarısını, sonra onun yarısını, vs., kat ediyor değildir. Demokritos gerçek nesnenin bunun yerine atomik büyüklükteki sıçramalar yoluyla hareket ettiğini söylüyordu. O bir an için bir yerde bulundu, sonra da bundan sonraki yer ya da konuma geçti. Ama hiçbir zaman bu ikisi arasında olmadı. Nesne mesafeyi çok yalın bir biçimde atladı. Nesne bir mesafe boyunca sürekli-likle hareket etmediği için., Zenon'un ortaya koyduğu problemler bu hareket teorisinde hiç söz konusu olmaz. Demokritos aynı şekilde Zenon'un bir nesnenin sonsuz bölünmesine dayanan paradokslarının da böylelikle geçersiz hâle geldiğini savundu. Nesneler yalnızca atomik birim ya da parçalara bölünürler. Arşimed'in

–her büyüklük için daha küçük bir büyüklüğün olduğu– aksiyomu, atomlar gerçekte en küçük birimler oldukları için gerçek fizikî nesnelere uygulanamaz. Bu teori gerçek dünyada görünen değişmeden radikal bir biçimde farklı olan bir değişme türünün hüküm sürdüğünü iddia etmekteydi. Görünüşteki değişme, kesintileri olmayan sürekli bir değişme olarak algılanır. Onu açıklamaya kalkıştığımızda, Zenon'un paradoksları çözülmez problemlere yol açar görünmekteydi. Gerçek dünya sıçramalar şeklinde, kesik kesik değiştiğinden, aynı türden problemler burada hiç söz konusu olmaz.

Öyleyse, gerçeklik, yerlerini sürekli olmayan, kesintili bir tarzda değiştiren, kalıcı atomik birimlerden meydana gelen bir şey olarak düşünülebilirdi. Hep değişen nesnelerden oluşan algılanan dünya sürekli olarak değişen bir varlık olarak deneyimlenmekteydi. Böyle bir dünya, Zenon ve Parmenides'in de işaret etmiş oldukları gibi, kendisinde anlaşılamazdı. O fiilen yalnızca atomik dünyadaki gerçek olayların sonucu olan bir yanılsama olarak anlaşılabilirdi.

Epiküros ve Demokritos'un, gerçekliğin bütünüyle materyalist ve amaçsız bir varlık alanından oluştuğunu öne süren dünya görüşü, filozoflarca geliştirilmiş en büyük sistemlerden biridir. O "Gerçeklik nedir?" sorusuna verilen temel cevaplardan birine karşılık gelir, çünkü gerçek dünyayı yalnızca maddî parçacıklardan ve onların yer değişikliklerinden meydana gelen bir varlık olarak resmeder. Başka herşey, onun gerçek atomların yerlerindeki değişmeler tarafından meydana getirilme tarzlarıyla anlaşılır. Herşeyi kucaklayan bu teori gerçekliği betimlemek ve açıklamak için ihtiyaç duyulan bileşenlerin mutlak bir minumunu ortaya koyma amacı güder; bu minumum atomlardan, atomların hareketlerinden ve boş mekândan oluşur. Başka metafizik teorilerde geçen ideler, zihinler ve amaçlar türünden diğer bileşenler ya atomların sonuçları ya da ruh atomlarıyla beden atomlarının hareketlerinin neden olduğu düşünceler olmak dışında hiçbir gerçekliği bulunmayan yanılsamalar olarak görülür.

Epikürosçu metafizik, kısmen sözü edilen maddî gerçekliğin fiilî doğasını betimlemenin bir yolunu veya araçlarını sağlayacak bir bilim olmadığı için, antik dünyada kendisine pek fazla yandaş bulamadı. Bu metafizik neredeyse tamamen tahminî bir yapıdaydı. Pürüzlü şeylerin pürüzlü atomlardan, düz şeylerin dümdüz atomlardan oluşması gerektiği varsayılmaktaydı. Bal gibi besinlerin muhtemelen dilin üzerinde kayan yuvarlak atomlardan oluştukları düşünülüyordu, oysa keskin tatlar damak atomlarına çarpan sivri atomların bir sonucuydular. Fakat bu nasıl söylenebilir veya kim bunu test edebilirdi ki? Atomcu teoriyi bilimsel pratiğe dökmenin hiçbir yolu bulunmuyordu.

Teorinin kullanımıyla ilgili güçlüklere ek olarak, Epikürosçu teorinin felsefî ilgilerin ahlâkî ve dinî kaygılara doğru kaymakta olduğu bir zaman diliminde geliştiğini de unutmamak gerekir. Çok çeşitli dinî hareketlerin, özellikle Musevî-Hristiyan geleneğinin hâkim olduğu sonraki yüzyıllar boyunca, Epikürosçuluk dinî dünya resmine karşıt olduğu gerekçesiyle tamamen bir kenara atıldı. Epikürosçuluğa yönelik ciddî bir ilgi, ancak modern bilimin geliştiği onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda canlandı. Gassendi ve Francis Bacon gibi düşünürler onu antik çağların modern insanları içinde yaşadıkları dünyayla ilgili daha iyi ve daha sağlam bir kavrayışa götüren bir başarısı olarak gördüler.

Modern Metafiziksel Sistemler

Onyedinci yüzyılın metafizik sistemleriyle başlayan modern sistemler, bir ölçüde veya kısmen eski teorilere dayanırlar. Bununla birlikte, temel ilgi konusu artık süreklilik/kalıcılık ve değişme probleminden ziyade, görünüşü gerçeklikten ayırma ve gerçekliğin çeşitli yönleri, ve özellikle de zihin beden arasındaki ilişkileri açıklama problemidir.

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar boyunca, okullarda –Aristotelesçi okullarda– kabul görmüş ve öğretilmiş metafizik sisteminin uygun ya da kabul edilebilir olmadığının yavaş yavaş farkına varılmaya başlanmıştır. Hristiyan Avrupa'da ve İslâm dünyasında Ortaçağ boyunca ve Rönesans'ta geliştirilmiş olan zengin metafiziksel spekülasyonlar bütünü (her ne kadar ister Aristotelesçi, ister anti-Aristotelesçi olsun, bu eski teorilerin pek çoğu "yeni filozoflar" için önemli vukuflar ve argümanlar sağlamış olsa da) yeni evren konsepsiyonlarına uyar görünmedi. Astronomların, fizikçilerin, hekimlerin, kâşiflerin ve diğerlerinin yeni bulguları ve teorileri, gerçek dünyanın Aristoteles ve birçok Ortaçağ düşünürü tarafından resmedilen dünyadan kökten bir biçimde farklı olduğunu gösteriyor gibi görünmekteydi. Gezegenler dairesel yörüngelerde hareket etmiyorlardı. Onların kusursuz küresel cisimler olmadıkları ve yeryüzündeki cisimlerin hareketlerinden pek farklılık göstermeyen bir biçimde hareket ettikleri görülmüştü. Galile'nin, Descartes ve diğerlerinin bulguları gerçekte, aynı yasalar kümesinin hem göksel ve hem de yeryüzündeki cisimlerin değişimlerini tanımladığını ortaya koyuyordu. Bu yasalar değişmenin ereksel nedeni veya amacına yapılan, her ne türden olursa olsun, hiçbir gönderim ihtiva etmiyorlardı. Bütün hareketler bunun tam tersine, tamamen matematiksel terimlerle ve mekanik yasalara göre tanımlanabilir ve açıklanabilir görünüyorlardı. Michael Servetus ve Sir William Harvey gibi bazı tıp teorisyenlerinin bulguları, canlı varlıkların da, teleolojik değil, fakat mekanik ilkelere göre hareket edip işlediklerini ortaya koydu. Kâşiflerin keşifleri ise, Aristoteles'in, gerek dünyanın yapısıyla ilgili ve gerekse dünyadaki organizmaların türleriyle ilgili görüşlerinden pek çoğununun doğru olmadığını gösterdi. Kısacası, onaltı ve onyedinci yüzyıllarda gün ışığına çıkan oldukça büyük yeni malûmat miktarı dünyaya bakmanın ve dünyayı anlamanın yeni bir yolunu, eski "Gerçeklik nedir?" sorusuna cevap verecek yeni bir metafizik talep etmekteydi.

Bilim adamları gerçekliği geometrik terimlerle tanımlarken inanılmaz bir ilerleme kaydetmişlerdi. Nesnelerin –onların şe-

killerine, korumlarına ve hareketlerine tekabül eden– geometrik yön ya da ögelerine ayrıştırıldıkları zaman, şeylerin hareketlerini ve değişimlerini yöneten ve olayların gelecekteki seyirlerini doğru tahmin etme imkânı veren yasalar sistemini keşfetmenin mümkün olduğunu gösterdiler. "Yeni bilim"in başarısı görünüşü gerçeklikten ayırmak için yeni bir temel, matematiğin belirli branşlarını Doğayı analiz etmenin bir yolu diye meşrulaştıracak bir temel gösterdi. Başkaları yanında, esas Galile, Gassendi, Mersenne, Hobbes ve Descartes gibi erken on yedinci yüzyıl düşünürlerinden bazılarınca önerilen yeni metafizik gerçekliği, bir saat ya da başka bir makineye benzer bir "mekanizma" olarak gördü. Parçaların geometrik ilişkileri ve hareket etme tarzları olayların akışı tarafından belirlenmekteydi. Kepler ve Galile Doğanın Kitabının, Tanrı Büyük Matematikçi olduğu için, geometrik karakterlerle yazılmış olduğunda ısarlıydı. Onun yaratımı olan dünya mekanizması tamamen, hareket hâlindeki geometrik nesnelerin ilkelerine göre işliyordu. Ereksel nedenler doğada var olmadıkları gibi, onların doğayı anlamada hiçbir yardımları olmaz. Deneyimin, renkler, ses, kokular ve tatlar benzeri, geometrik olmayan yönleri gerçekliğin boyutları değil, fakat sadece "zihinde" varolan yanılsamalardır. Onyedinci yüzyılın hemen bütün "yeni bilim adamları" ve "yeni filozofları"nca paylaşılan mekanistik dünya konsepsiyonu doğayı gerçek ve sadece matematiksel olarak ölçümlenebilir parçalardan meydana gelen bir şey olarak değerlendirdi. Doğanın deneyimimizde görülen bütün diğer yönleri görünüş konumu ya da yanılsamalarla ilişkilendirilmişti.

Descartes'ın Metafizik Teorisi

René Descartes'ın kendisi işte bu bağlamda, mekanik Doğa resminin temelini ve meşrulaştırımını sağlayacak hayli gelişmiş bir metafiziksel sistem ortaya koyma işini üzerine almıştı. O sadece

"doğal" dünyanın gerçek yönlerini betimlemeyi değil, fakat bir yandan da fizikî dünyanın gerçekliğin diğer ögeleriyle –zihin ve Tanrı'yla– nasıl bir ilişki içinde olduğunu göstermeyi istedi. Daha önceki metafizik sistemlerden, özellikle de Platon'un ve Aziz Augustinus'un sistemlerinden bileşenler içeren Kartezyen sistem modern zamanların ilk büyük metafizik teorisidir. Bu teori ondan sonra geliştirilmiş olan metafizik sistemlerin pek çoğu için bir temel sağlamıştır. Bunlardan büyük bir çoğunluğu Descartes'ın felsefesinden kaynaklanan güçlük ve problemleri aşma yönündeki birtakım teşebbüsler olarak da görülebilirler.

Gerçeklik Descartes'a göre, üç temel kendilik ya da tözden –Tanrı, Zihin ve Maddeden– meydana gelir. Varolan başka herşey bunların bir modifikasyonu veya münferit bir örneğidir. Buna göre, her düşünce zihnin, tek tek her fizikî nesne de maddenin bir modifikasyonudur. Bir anlamda varolan yegâne töz Tanrı'dır. *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes bir tözü, "varolmak için kendisinin dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde varolan bir şey" diye tanımladı. Bütün diğerlerinden mutlak bağımsız olarak varolan tek kendilik Tanrı'dır ama "başka herşey yalnızca, Tanrı'nın yardımıyla varolabilir": Tanrı tek yaratıcı tözdür. Descartes zihin ve bedenin de, şu ya da bu şekilde belli bir tutarsızlık sergileyerek, tözler olduklarını öne sürer, çünkü bunlar varolmak için, başka hiçbir şeye değil de, Tanrı'nın yardımına muhtaç olan şeylerdir. Zihnin ve cismin varoluşunu açıklamak için, Tanrı'nın yaratıcı etkinliği dışında, başka hiçbir neden ya da açıklamaya ihtiyaç duyulmaz. Zihin ve cisim, gerçek herşeyin kapsamına girdiği en büyük iki sınıflamayı meydana getirir. Tanrı istisnasıyla, düşünebildiğimiz veya bilebildiğimiz herşey, zihinsel tözün veya fizikî tözün bir formu veya tezahürüdür.

Her yaratılmış töz, onu her ne ise o yapan, kendisinin herhangi bir tezahür veya modifikasyonunun genel karakteristiklerini açıklayan özsel bir özelliğe sahiptir. Zihnin özsel özelliğini oluşturan şey, onun düşünmesidir. Bu dünyada zihinsel tözün bütün varolma tarzları düşüncenin çok çeşitli formları olarak sınıflanabilir. Zihin cisimden farklı olduğuna göre (onlar aksi

takdirde ayrı tözler olmazlardı), onun özsel özelliklerinin madde ya da cismin karakteristiklerinden farklı olması gerekir. Bu, Descartes için, özellikle de zihinlerin mekânda yer kaplayamayacakları anlamına gelir. Zaten yer kaplasaydılar, bu takdirde cisim formları olacaklardı. O, bilgi teorisinde bunlardan ayrı ayrı her biriyle ilgili olarak açık ve seçik düşüncelere sahip olduğumuzu söylediği, ve her ikisi de birer töz olduğu için, bu iki ortak özelliklere sahip olamaz.

Cisim, maddenin tam tersine, yer kaplayandır. Maddî bir nesnenin varolma tarzlarından tek tek her biri onun uzamla ilgili veya kaplamsal özellikleri yoluyla –yani büyüklüğü, şekli, konumu ve hareketiyle– tanımlanabilir veya betimlenebilir. Bu takdirde, fizikî dünya yer kaplayan çok büyük bir makine olarak tasarlanabilir. Onun her bir parçası kendi geometrik özellikleriyle tanımlanabilir. İşte bu parçalar Tanrı'nın koymuş olduğu yasalara göre hareket etmektedirler. Makine temelde yalnızca yer kaplayan parçalar olduğuna göre, onun faaliyet ya da eylemleri maddî dünyanın dışındaki etkin bir güce bağlı olmalıdır. Üç tözün özellikleri hakkında bildiklerimizin ışığında, sadece Tanrı'nın yaratıcı ve etkin bir töz olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, O cisimlerin bütün hareketlerinin nedenidir. Tanrı yalnızca maddeyi yaratmış değildir; O aynı zamanda maddeyi, tarihin bütün anlarında korur ve kontrol eder. Tanrı doğal dünya üzerinde şu ana kadar düzenli olarak eylemde bulunduğu için, bütün bir dünya-makinası modern bilimin matematiksel yasalar yoluyla betimleyebildiği ahenkli bir fizikî düzen olarak işler.

Descartes maddenin doğasına ilişkin teorisini yer kaplayan herşeye uygulamıştır. Bütün bir yer kaplayan düzen ve bu düzenin parçaları mekanik bir yapıdadır. Binaenaleyh, sadece yıldızların ve taşların değil, fakat canlı varlıkların da hareketleri kaplamsal özellikleri yoluyla anlaşılmalıdır. Hayvanlar, Descartes'a göre, gerçekten de otomatik, küçük ve kendini-ileri süren makinalardır. Kan dolaşımı gibi bulgular, hayvanî varlıkları yöneten tamamen mekanik ilkeleri gözler önüne sermiştir.

Dahası, fizikî dünyanın bütün parçaları yer kapladığı, ve de yer kaplayan herşey maddî olduğu için, doğal dünya, birbirlerine teğet duran maddî parçaların geniş ve dolu bir kütlesidir. Hareket yalnızca etki ve temas yoluyla meydana gelir, çünkü şeylerin içinde hareket edebilecekleri bir boş mekân olamaz. (Boş mekân var olsaydı, ölçümlenebilir olacaktı. O uzamı yoluyla ölçümlenebilir olsaydı eğer, bu takdirde tanım gereği maddî olacaktı.) Bütün bir sistem, dik duran ve biri itildiği zaman, o da diğerini, ve bu sonuncusu da sonrakini, vb. iten dominoların sonsuz bir dizisi olarak resmedilir. Yegâne etkin fail olan Tanrı, ilk hareketi ve dolayısıyla da sonraki itmeleri temin etmek suretiyle, bütün bir sistemin güç kaynağını sağlar ve bütün sistemi varoluş ve eylem hâlinde tutar. Bilim adamları, maddî dünyanın, Tanrı'nın kendilerine verdiği, açık ve seçik ideleri üzerinde çalışmak suretiyle, bütün maddî dünyayı, Tanrı istediği sürece, tam ve dakik bir biçimde betimleyebilirler.

Bütün bir yaratılmış dünyada, mekanik dünya-sisteminin bir parçası olmayan sadece tek bir kendilik vardır. Bu da düşünen, irâde eden, vb., zihindir. Kartezyen, "makina içindeki hayalet" diye tanımlanan, zihin anlayışı her ne olursa olsun hiçbir mekân işgal etmeyen bir töz konsepsiyonudur. Teori, bir sonuç olarak, zihinsel dünya ile fizikî dünya arasında hiçbir bağlantı olmadığını, ve olamayacağını, önerir. Maddî dünya, bir parçanın diğerini itmesi suretiyle işler. Fakat, bir düşünce hiçbir şekilde yer kaplamıyorsa, bir maddî nesne onu itebilir mi, veya o fizikî bir kendilikle temasa geçebilir mi?

İşte bu, Kartezyen metafizikteki en güç problemlerden birine, zihinle beden arasındaki ilişki problemine yol açar. Başka herkes gibi, Descartes da, zihnin bedeni ve bedenin de zihni etkilemesi olgusuna kayıtsız kalmamıştır. Sağduyu deneyiminden hareketle hüküm verildiğinde, bu hep oluyor gibi görünür. Bir bıçak ya da bir iğne gibi keskin bir nesne vücudumuzun bir parçasına batar, ve biz hemen bir acı idesine sahip oluruz. Evden ayrılmanın zamanı geldiğini düşünürüz, bedenimiz buna ayağa kalkmak ve kapıya doğru hareket etmek suretiyle tepki verir. Bu türden bütün du-

rumlarda, yer kaplamayan zihin yer kaplayan cismi etkiler gibi görünmektedir. Ama her bir töz türünün bütünüyle farklı karakteristikleri dikkate alındığında, bu nasıl mümkün olur?

Descartes tıp biliminin kendi zamanındaki verilerini dikkatle incelemiş ve zihinle beden arasında sinir sisteminde gerçekleşen bir tür temasın olması gerektiği sonucuna varmıştır. O fizikî olayların, sinir sistemi uyarılmadıkça, düşünceleri etkiler görünmediğini tespit etmiş, ve de, sinir sisteminin yapay uyarılışının hayalî düşünce ve deneyimler yaratabilmesi olgusundan çokça etkilenmiştir. Söz gelimi, ayağını kaybetmiş olan bir adam, sinir sistemi gereği gibi ve uygun bir tarzda uyarıldığı zaman, ayağını taşa vurma deneyimine sahip olabilirdi. Demek ki, sinir sisteminde olup bitenler zihinde vuku bulanları kesinlikle uyarıyor görünmekteydi.

Descartes, bunu açıklamak için, zihinle beden arasındaki etkileşimin, beynin arkasında bir yerlerde bulunan kozalaksı bezde gerçekleştiği teorisini ortaya koydu. (Onun bu rol için neden kozalaksı bezi seçtiğiyle ilgili bir hipotez, kozalaksı bezin anatomistler tarafından yeni keşfedilmiş olması ve onun insan yaşamında nasıl bir işlev gördüğünü o zamanlar hiç kimsenin bilmemesi olgusundan meydana gelir.) Kozalaksı bez, herhâlde, yer kaplayan bedenin kendisi yoluyla yer kaplamayan zihin üzerinde belli bir itme hareketini uyguladığı ve zihnin de yine kendisi aracılığıyla bedensel hareketleri yönlendirebildiği, bir tür içinde-arasında kendilik idi.

Kozalaksı bez teorisi, Descartes'ın çağdaşlarına, çözüm getirdiği güçlükten daha fazla güçlüğe neden olan bir teori gibi göründü. O yer kaplayanın yer kaplamayanı, yer kaplamayanın da yer kaplayanı nasıl olup da itebildiğini veya harekete geçirebildiğini hâlâ açıklayamıyordu. Ve dahası, kozalaksı bezin ne türden bir kendilik olduğu problemini doğuruyordu. O maddî bir şey miydi, yoksa maddî olmayan bir şey mi? Bunlardan hangisi olursa olsun, teori "kozalaksı bezin nasıl olup da kendisiyle ortak hiçbir şeyinin bulunmadığı bir tözün görünüm ya da değişimleriyle temasa geçebildiği" sorusuna yol açmaktaydı. Eleştirmenleriyle bu ko-

nuda geçen tartışmalarda, Descartes zihnin beden, bedenin de zihin üzerindeki etkisinin nasıl oluştuğu veya gerçekleştiğinin ayrıntılarının bilinmediği kabul etti; etkileşimin oluşumunun, buna rağmen kabul edilmesi gerekiyordu. Arnauld'ya 1648 yılında yazdığı bir mektupta, Descartes, "Burada, cisimsel olmayan zihnin bedeni nasıl olup da harekete geçirebildiğini, akılyürütme veya başka şeylerle yapılacak bir karşılaştırma yoluyla kavrayabilecek bir konumda bulunmasak da, zihnin bedeni harekete geçirebildiğinden, bizim onun bunu yapmakta olduğunun dolayımsız olarak ayırdında olmamızı sağlayan en kesin ve en açık deneyimler dikkate alındığında, kuşku duyamayız," diye yazdı. Aynı Descartes Prenses Elisabeth'e de daha önce, "hiç felsefe yapmayanların ve sadece duyularını kullananların, zihnin bedeni hareket ettirdiğinden ve bedenin de ruh üzerinde etkide bulunduğundan en küçük bir kuşkuları yoktur" demişti. Etkileşim süreci açıklanamaz olabilir, fakat onun bir şekilde vuku bulduğu yadsınamaz.

Descartes'ın eleştirmenleri bu açıklamalardan tatmin olmadı. Onun üç ayrı ve farklı tözden meydana gelen gerçeklik resmi, erken onyedinci yüzyıl biliminin fizikî dünyanın doğasıyla ilgili bulgularıyla uyum içinde olan bir metafizik temin edebiliyordu, ama bir yandan da tözler arasındaki ilişkiler açısından birçok güçlüğe yol açmaktaydı. Maddî töz ile zihinsel töz arasındaki tam ve keskin ayırım, temas noktası nerede konumlanırsa konumlansın veya etkileşim deneyimi ne kadar açık olursa olsun, bu tözlerin etkileşimini gerçek bir imkânsızlık hâline getirmişti.

Tanrı'nın Kartezyen metafizikteki çok güçlü ve ağırlıklı konumu da, iki yaratılmış tözün, yani madde ve zihnin, gerçekliğin doğasıyla ilgili herhangi bir şeyi açıklamadaki yarar ve önemini tahrip etmekteydi. Tanrı gerçek dünyadaki yegâne yaratıcı, fail neden ise, ne zihin ne de madde herhangi bir nedensel güce fiilen sahip olamaz. Bir şeyin neden vuku bulduğunun nihaî açıklaması, yalnızca Tanrı'nın böyle istemiş olmasından ibaret olur. Doğal dünyayı maddenin doğası yoluyla açıklamak yerine, Descartes'ın metafizik sisteminde nihaî açıklama dinî ve mistik terimlerle gerçekleşir. Tam olarak anlaşıldığında, evrenin bütünüyle Tanrı

merkezli bir sistem olduğu görülmektedir. Tanrı varolan ve olup biten herşeyin tek faili ve sabit kaynağıdır. Fizikî ve zihinsel alanlar sadece, İlâhî Evrenin yaratılmış boyutlarını açıklamanın kısmî yollarıdır. "Gerçeklik nedir?" sorusuna verilmiş olan Kartezyen cevap, bu anlamda gerçekliğin Tanrı ve Tanrı'nın irâde ettiği herşey olduğu teolojik görüşü olup çıkar.

Hobbes'un Metafizik Teorisi

Descartes'ın metafizik görüşlerinin *Yöntem Üzerine Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler*'de yayınlanmasından hemen sonra, diğer filozoflar bu yeni teoriye yönelik eleştiriler geliştirmiş, ve gerçek dünyanın doğasını açıklamak üzere daha tutarlı ve makul bir görüş ortaya konabileceğini, böylesi bir görüşün zihin-beden problemine daha tatmin edici bir çözüm getirebileceğini göstermeye kalkışmışlardır. Descartes'e ilk saldıranlardan biri kavgacı İngiliz düşünürü Thomas Hobbes (1588-1679) olmuştur. Hobbes, Descartes'ın teorilerine yönelik itirazlarının, *Metafizik Düşünceler*'in ekinde, Descartes'ın cevaplarıyla birlikte yayınlandığı ilk filozoflardan biriydi. Hobbes kendi metafiziksel görüşlerini daha sonra, özellikle *De Corpore* [Cisimlere Dair]'de ve *Leviathan*'ın ilk bölümlerinde ortaya koydu.

Hobbes'un teorisi, temelde Descartes'ın teorisinden daha materyalist bir teoridir. O fizikî dünyanın gerçek olduğu, ve büyük bir mekanizma olarak anlaşılması gerektiği konusunda karşıtıyla tam bir fikir birliği içindeydi. Bununla birlikte, zihinsel dünyanın, ayrı bir töz olmayıp, maddî dünyanın fiilen bir parçası olduğu, zihinsel dünyanın insan bedeninin içinde ve dışında vuku bulan fizikî hareketlerin bir sonucu olarak anlaşılması gerektiği konusunda ısrarlı oldu. Hobbes'un insan zihninin doğasıyla ilgili görüşleri bu bakımdan, yirminci yüzyıl davranışçı psikologlarından bazılarının erken versiyonunu temsil eder.

Gerçek dünya, Hobbes'a göre, cisimlerden meydana gelir. Bir cisim "düşüncemize hiçbir bağımlılığı olmayan, mekânın bir parçasıyla örtüşen veya onun bir parçasını kaplayan şey" olarak tanımlanır. Cisimlerin, kendileriyle onları anladığımız, temel özellikleri onların konumları, büyüklükleri ve hareketleridir. Bütün diğer özellikler –renkler, katılık, vb.– ilinekler, yani nesnenin özsel doğasının bir parçasını oluşturmayan, bütün cisimlere ortak olmayan, cisimleri değiştirmeden veya tahrip etmeden varlığa gelebilen ve yok olup gidebilen nitelikler olarak sınıflanır. Hobbes'a göre, özsel özellikler bize doğal dünyanın, cisimlerin hareketleriyle ilgili matematiksel yasalardan meydana gelen, bir bilimini inşa etme imkânı verir.

Hobbes, zamanın bütün mekanistleriyle, işte bu noktaya kadar, az ya da çok uzlaşma içindedir. Onun teorisindeki yenilik, zihinsel olaylar, zihin adı verilen başka bir tözün tezahürleri olarak değil, fakat sadece cisimlerin eylemlerinin etki ya da sonuçları olarak anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Hobbes, "cisimsel olmayan töz" kavramının bizatihi kendisinin anlamsız olduğunu düşünüyordu. O, terimlerinin bağdaşmaz şeyleri anlatması veya bir araya getirmesi anlamında, bir kare-daire demeye benzer. Buna göre, cisimsel olmayan "cisimden yoksun" ve "töz" de gerideki dayanak anlamına gelir. Bir şeyin gerisindeki dayanak olabilmek için, bir tözün cisimsel olması gerekir. İşte bundan dolayı, cisimlerden farklı, ayrı bir zihinsel töz olamaz.

Bir zihinsel töz kavramı sadece anlamsız değil, fakat, bütün zihinsel olayları fizikî olaylar aracılığıyla tarif veya tasvir etmek mümkün olduğu için, gereksizdir de. Bütün zihinsel olaylar ya duyumlardır ya da duyularımızın türevleridir. Duyumların hepsi de duyu-organlarımıza etki eden hareketlerin sonucu olmak durumundadırlar:

> Duyumun nedeni, tat alma ve dokunmada olduğu gibi, ya dolaysız olarak veya görme, işitme ve koklamada olduğu gibi, dolaylı olarak, ilgili organı duyulara doğru iten dış varlık veya nesnedir; bu itiş, sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığı ile beyne ve kalbe doğru devam ederek, orada bir direnç veya karşı-itişe veya kalbin kendini itme çabasına ne-

> den olur ve bu çaba *dışarıya doğru* yöneldiği için, dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu *görünüş* veya *hayal*, insanların *duyum* dediği şeydir.

Duyumladığımız –renkler, kokular ve benzeri– nitelikler "maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnededir, bu niteliklerin kaynağı olan şey ya da varlıktadır. Bunlar, bizim duyumlamamızda, farklı hareketlerden başka bir şey değildir; çünkü hareket, yine hareketten başka bir şey üretmez." Hobbes buradan hareketle "algılamanın, her durumda, ... dışarıdaki nesnelerin gözlerimiz, kulaklarımız ve diğer algılayıcı organlarımız üzerindeki etkisinin veya hareketinin yarattığı ilk hayalden başka bir şey olmadığı" sonucuna varır. Öyleyse, duyumlar, kendileri de daha sonra sinir sisteminin çeşitli kısımlarını etkileyen duyu organlarımıza etki eden dış nesnelerin hareketlerinin, sahip olduğumuz deneyimlerle sonuçlanan etkileridirler. Dışarıdaki nesne deneyimlediğimiz bütün niteliklere sahip değildir, ama onlara neden olur. O sadece hareket eden ve yer kaplayan bir şey olup, onun eylemleri bizim yeşili görmemizle, sıcağı hissetmemizle ve bu türden başkaca tepkiler vermemizle sonuçlanır.

Duyumların fizikî olaylardan nasıl doğduklarını açıkladıktan sonra, Hobbes tahayyül ya da imgelemimizle bellek idelerinin "zayıflayan duyumdan" başka hiçbir şey olmadığını savundu. İlk temastan sonra, hareketler sinir sistemimizle beyinlerimizde devam eder, öyle ki olayları vuku bulduktan sonra, etki tümden ortadan kalkıncaya kadar düşünebiliriz. Akılyürütme, duyumlarla olay sonrası tepkilere ad verildiği ve sonra da adların benzerlik ve farklılıklara göre düzenlendiği bir süreç olarak tasarlanır. Akılyürütme süreci, Hobbes'a göre, kart ya da fişlerin modern bir IBM makineye alınıp burada düzenlenmesine benzer.

Zihinsel olaylara dair bu açıklama Kartezyen felsefedeki zihin-beden probleminin neden olduğu güçlükleri bertaraf eder gibi görünür. Ayrı bir zihinsel töz var değilse eğer, zihinle beden arasındaki ilişkiyi açıklama diye bir problem de olmaz. Zihin ve zihinsel olaylar sadece fizikî olayların altsınıfları olup, fizikî olaylar dizisiyle açıklanabilirler. Bineaneleyh, gerçeklik madde

dışında hiçbir şeyden oluşmuyorsa eğer, düşüncemizle bizim dışımızda olup biten şey arasındaki bağlantıyı açıklamakta hiçbir güçlük yok gibi görünür.

Hobbes'un metafizik sistemi, ve materyalist gelenekteki yeni gelişmeler olarak önerilmiş olan diğer teorilerden bir kısmı, gerçekliğin bütün yönlerini biricik "gerçek bileşenler" diye düşünülen madde ve hareket yoluyla açıklamaya kalkışmıştır. Böylesi görüşlerde esas ve can alıcı problem, zihinsel olayların, onların farklı bir kategoriye ait olduklarını (ve dolayısıyla, gerçekliğin sadece madde ve hareketten oluşmadığını) kabul etmeden nasıl açıklanabileceklerini gösterme problemidir. Hobbes zihin-beden problemini, bütün zihinsel olayları maddî olaylar yoluyla açıklayarak çözen bir geleneği başlattı. Bunun fizikî olaylar dizisini zihinsel olaylar dizisine bağlayan yasaları ortaya çıkaracak araştırmalara ilham vermek bakımından çok yararlı olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte, Hobbes'unki gibi bir sistemin zihinsel olaylara en azından bazı bakımlardan bağımsız bir statü tanıma ihtiyacını fiilen ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusu varlığını hâlâ sürdürmektedir. Kaldırmıyorsa eğer, o zaman Hobbes'un metafiziğinin dünyanın fiilî bileşenlerini doğru anlama ve açıklama bakımından yetersiz olduğu ortaya çıkar.

Hobbes'un fiilî metafizik teorisi biri maddî, diğeri ilâhî olmak üzere, iki töz türü kabul etti. Hobbes "Tanrı dünyayı yaratmış olup onu yönetmektedir de" önermesini yazılarının çoğunda sorgular görünmese de, çağdaşlarından hemen hepsi onu bir ateist olarak gördü. Onlar Hobbes'un sisteminin Tanrı'nın rolünü çok önemsiz bir işleve indirgediğine işaret ettiler. Tanrı fizikî dünyanın varoluşuyla, bu dünyanın yasalarını açıklıyordu. Fakat dünyanın hâlihazırdaki durumu söz konusu olduğunda, maddî dünyanın eylemlerinin, şimdi ortaya çıkan ve evrenin gelecekteki tarihinde vuku bulacak olan tek tek her olayı ve bütün olayları açıklamaya yeterli olduğu Hobbes tarafından kabul edilmişti. Buna göre, Tanrı'nın eylemi sistemin başlaması veya harekete geçmesi için gerekli olmuş olabilir, ama şimdi O'na ihtiyaç var gibi görünmemektedir. Mevcut dünya, bütünüyle kendi yasalarına

göre işleyen ve dünyadaki bütün oluşumları meydana getiren, sürekli-bir-hareket makinası olarak tasarlanabilir. Dolayısıyla, her ne kadar Hobbes gerçekliğin, Tanrı ve cisim gibi iki tözden meydana geldiğinde ısrar etmiş olsa da, mevcut şekli ve durumu içinde dünya ile ilgili bütünüyle materyalist bir metafizik formüle etmek için fiilen gerekli olan yegâne kategori cisim kategorisidir.

Bazı materyalistler bu teoriyi Hobbes'un kendi teorisinden çok daha aşırı bir versiyonuyla ortaya koymuşlardır. Bu yüzyılda, hareketin kurucusu James Watson da dahil olmak üzere, bazı Amerikan davranışçı psikologları, "düşünceler" veya "duyumlar" adı verilen bilinçli hâller anlamında hiçbir zihinsel olayın var olmadığını savundular. Onlar, bunun yerine, bizim zihinsel olaylar adını verdiğimiz edimlerin yalnızca davranışsal faaliyetin farklı formları olduğunu iddia ettiler. Bu türden faaliyetler bedenin çeşitli parçalarının hareketleri, ses telleri tarafından çıkartılan sesler, belirli adalelerdeki gerilmeler, yüz ifadeleri, vb., olabilirler. Söz konusu zihinsel olaylar duyu-organlarına ulaşan uyaran türleri ve organizmanın verdiği tepki çeşitleriyle analiz edilebilir. Bu teori, uyaran ve tepkilerle ilgili yasaları keşfetmedeki başarısına rağmen, aşikâr bir olguyu –zihinsel olayların vuku bulduğu olgusunu– inkâr eder, ve zihinsel olaylara bir gerçeklik yüklemeyi başaramayan metafiziksel bir görüşe götürür göründüğü için, birçok düşünür tarafından hatalı veya yetersiz bir görüş diye değerlendirilmiştir.

Davranışçı hareketten kimi kesitlerin de aralarında yer aldığı bazı çağdaş psikoloji okulları, işte bundan dolayı, Hobbesçu görüşün, günümüzde epifenomenalizm adı verilen, daha az aşırı bir versiyonunu benimsediler. Bu teori zihinsel olayların gerçek oluşumlar, hakikî şeyler olduklarını kabul eder, fakat onların, gerçek maddî nedensel sürecin, olayların dizilişinde hiçbir rol oynamayan, yanürünleri olduklarını söyler. Düşünceler, duyumlar ve hisler bir ateşten yükselen dumana benzetilir. Gerçek dünya tamamen maddî dünyanın çeşitli parçalarının hareketleri yoluyla açıklanabilen bir maddî olaylar zincirinden meydana gelir. Bu ha-

reketler vuku bulduğu sırada, –zihinsel olaylar adı verilen- gölge ya da yan ürünler zuhur eder. Onlar nedensel zincirin sonucu olmakla birlikte, kendileri asla başka bir şeye yol açmazlar. Bizim belli bir anda bir şeyi düşünüyor veya hissediyor olmamızın nedeni, bilinç içeriklerimize yapılacak başvuruyu hiçbir şekilde gerektirmeyip, daima bedenin hareketleri yoluyla açıklanabilir.

Materyalist Bir Zihin Teorisinin Eleştirisi

İster Hobbesçu epifenomenalist versiyonuyla ya da ister Watson ve izleyicilerinin daha radikal versiyonu içinde olsun, zihin ve zihinsel olayların doğasıyla ilgili materyalist görüş, günümüzde birçok psikolog tarafından kabul edilebilmekle birlikte, bazı filozoflar bu görüşün, onu zihinsel dünyanın yetersiz ve hatta yanlış açıklaması hâline getiren birçok güçlük ihtiva ettiği konusunda ısrarcı olmuştur. Bu eleştirmenler zihinsel bir olayın varsayılan nedeninden çok belirgin veya çarpıcı bir biçimde farklı olduğuna işaret ederler. Hobbes'un da ifade etmiş olduğu üzere, neden bir duyu organı üzerinde etkide bulunan, hareket hâlindeki bir cisimden başka hiçbir şey değildir. Zihinsel olay rengin, tadın, kokunun, vb., zenginliğine sahiptir. Dolayısıyla, zihinsel olaylara cisimsel olaylar tarafından neden olunsa bile, sonuç nedeninden farklı türden ve farklı düzenden bir şey olup, olayların fiilî akışı yerine, neden deneyimlediğimiz şeyi deneyimlediğimizi açıklar görünmez. Rengi, sadece cisimler hareket ettiği için mi deneyimliyoruz? Başka hiçbir şeyi değil de, neden sadece olup biteni deneyimliyoruz? Deneyimin, duygunun ve düşüncenin niteliklerinin kökleri, gerçek dünya bu niteliklere sahip olmadığı için, gerçek dünyada var gibi görünmemektedir. Eleştirmenlere göre, psikologların keşfettikleri şey, gerçekte belli fizikî olayların vuku buldukları her seferinde, onları belirli birtakım zihinsel olayların takip etmesidir. Psikolojik yasalara dair bilgimiz daha tam

bir hâle geldiği zaman, düşündüklerimizi, algıladıklarımızı veya hissettiklerimizi, içimizde ve dışımızda fizikî olarak olup bitenlerden hareketle önceden doğru tahmin etmek mümkün dahi olabilir. Bununla birlikte, bütün bunlar zihinsel deneyimimizin bir şekilde vuku bulan fizikî olaylardan başka hiçbir şey olmadıklarını göstermez. Zihinsel olayları fizikî olaylara indirgemek zihinsel deneyimin biricik karakteristiklerini gevşetmek ve hatta göz ardı etmekten başka hiçbir şey değildir. Bir büfteğin ve bu arada onun tad alma duyumuz üzerindeki eylemlerinin kimyasal bileşenlerini bizim onun tadına varmamız olgusu takip edebilir, fakat yemeğin kimyası ile onu yerken deneyimlediklerimiz arasında dünya kadar farklılık vardır. Büftek ısmarlayıp, büfteğin tadını değil, fakat sadece kimyasal tepkileri deneyimlediğimiz zaman, hiç kuşku yok ki mutsuz oluruz. Ama tadı, aynı zamanda vuku bulabilen "gerçek" fizikî olayların hiç farkına bile varmadan, deneyimlediğimizde çok hoşnut oluruz.

Başka bir örnek bu eleştiriyi daha bile keskin bir biçimde ortaya koyar. Bilgimizin durumu bir kimsenin kan basıncındaki değişmelerden, vb., hareketle neyi deneyimlemekte ve düşünmekte olduğunun belirlenebileceği noktaya bir şekilde ulaşacak olursa, o zaman ölçümlemeyi yapan bilim adamı ile ölçümlenen özneden her biri, açıktır ki, bütünüyle farklı şeylerin bilincinde olacaklardır. Bilim adamları bir âletler toplamı görecek ve bunlardan hareketle öznenin ne düşündüğünü ve ne hissetiğini doğru tahmin edecektir. Ama özne fiilen birtakım düşünce ve duygulara sahip olurken, onun bunları bir şeylerden çıkarsamış olması gerekmeyecektir. Özne bir kitap okuyor olsaydı, bilim adamları elbette, onun fizyolojik durumunu tespit edebilirlerdi. Kendi fizyolojik durumu hakkında hiçbir bilgisi olmayan özne ise, kitap okuma dolayımsız deneyimine sahip olacaktır. Demek ki, bir kimsenin üzgün olduğunu tespit etmek ile kişinin kendisinin üzgün olması açıktır ki, iki farklı türden şeydir. Bundan dolayı, eleştirmenler hiçbir bilimsel bilginin bunlardan birini diğerine dönüştüremeyeceğinde ısrar ederler. Demek ki, bir olayın nedeni ile o olaya ilişkin deneyim her zaman farklı olacaktır.

Yakın zamanlarda ortaya çıkan bilimsel gelişmeler bu hususun biraz daha farklı bir kılık altında karşımıza yeniden çıkmasına yol açmıştır. Son elli yıllık bir süreç içinde, bilindiği üzere, bizde düşündüğümüz zaman vuku bulan fizikî olayların aynılarını hayata geçirmekte gibi görünen bilgisayarlar geliştirilmiştir. Buna göre, makinalar karmaşık matematik problemlerini, insanların başa çıkabildiği problemlerden bile daha zor olan problemleri çözebilmektedirler. İşte bu makinaların düşünüp düşünmedikleri sorusu çokça tartışılmıştır. Bu konu gündeme gelir gelmez, cevabın "evet" olduğunu gösteren argümanlarla, cevabın "hayır" olduğunu belirten argümanlar ortaya konulunca, standart felsefî açılış yeniden yapılmış, ve düşünmenin "düşünme" ile ne anlatılmak istendiğine bağlı olduğu iddiası bir kez daha ortaya konmuş olur. Düşünme sinir sisteminde ortaya çıkan olay dizileri anlamına geliyorsa eğer, o zaman bu türden dijital makinalarda meydana gelen olay dizileri bizlerde olup bitenlere, makinaların bu anlamda düşündüklerini söyleyecek kadar yakın olur. Düşünme sözlü ya da yazılı tepkilerle neticelenen bir dizi davranışsal faaliyet anlamına geliyorsa, o zaman bu makinaların, kendilerine yüklenen malzemeyle ilgili sorulara cevap verebildikleri için, bu anlamda düşündükleri söylenebilir. Bir makina teorisyeni çok yakın zamanlarda, düşünen bir makinanın *bütün* tepkileri itibariyle bir insan varlığından ayırt edilemez olan bir robot formunda inşa edilebileceği günlerin hızla yaklaşmakta olduğunu iddia etti. Buna göre, bu robot kendisine sorulan her soruya makûl ve kabul edilebilir bir insanî cevabı, hiç kuşku yok ki verecektir; dolayısıyla davranışsal tepki veya sonuçlarıyla yargılandığı takdirde, böyle bir makinanın düşündüğünü söylemek elbette gerekir. Bununla birlikte konunun özüne girdiğimizde, düşünme her birimizin dolayımsız olarak ayırdında olduğumuz bilinçli zihinsel deneyime sahip olmak anlamına gelirse, böyle bir makinanın düşündüğü söylenebilir mi? Bunu, bu noktada söyleyemeyiz. Gerçekten de bu anlamda, kendimiz dışında herhangi bir kendiliğin düşünüp düşünmediğini dahi söyleyemeyiz. Fakat sadece kendimizin ne yaptığımızı söyleyebiliriz. Makina kendisinin

üzgün olduğunu söyleyebilir. Başka bir kimse kendisinin üzüntülü olduğunu bildirebilir. Her iki durumda da söz konusu kayıt ya da beyana eşlik eden münferit bir dolayımsız hissin olup olmadığını tahkik edemeyiz. Ama biz kendimiz üzüntülü olduğumuzda, onu dolayımsız olarak ve tartışılmazcasına biliriz.

Mutlak materyalizm ve epifenomenalizmin eleştirmenleri sadece bizim zihinsel olayların fizikî olaylardan farklı olup, (her ne kadar belirli bir fizikî olay vuku bulduğu zaman, belirli bir zihinsel olayın onu takip edeceğini gösteren yasaları keşfetmek mümkün olsa bile) fizikî olaylar tarafından açıklanamayacaklarını kabul etmemiz gerektiğinde değil, fakat zihinsel olayları, onların neden ortaya çıktıklarına hiç bakmaksızın, kendilerinde ve kendi başlarına ciddiye almamız gerektiğinde ısrarlı olmuşlardır. Gündelik hayatımızda, zihinsel olay, bu olayların neden vuku bulduklarıyla ilgili bir husus değil fakat, düşünmemiz, hissetmemiz, bizi etkileyen bir şeyi algılamamızdır. Zihinsel olayların fiilî akışı bizim için herşeyden daha büyük bir önem taşır. Zihinsel olayları, onların neden dolayı vuku bulduklarını bir yana bırakarak, kökenleriyle değil, fakat içerikleriyle çok ciddiye almalıyız. Bu, sadece yatmadan önce yediğim salatalık turşusu ve dondurmanın bir sonucu olsa dahi, söz gelimi gördüğüm bir kâbus beni dehşete sevkedebilir. Dolayısıyla, materyalizmin eleştirmenlerine göre, zihinsel olaylara dair, fizikî süreçleri açıklayan izahtan farklı bir düzene ait olan, bir açıklamaya gerek duyulmaktadır.

Spinoza'nın Metafiziği

Hobbes'un "katı" materyalizmi çağdaşlarına çok aşırı geldiyse, Baruch Spinoza'nın teorisi daha bile aşırı ve tehlikeli bir öğreti olarak göründü. İlk entelektüel eğitimi, Musevîliğin açıklamaları ve temellendirmeleri etrafında dönen teolojik araştırmalar

alanında olan Spinoza, Amsterdam'daki İspanyol ve Portekizli Yahudi cemaati içinde yetişmiştir. Bir gün geldi, genç Spinoza sinagogun ve Musevî geleneğin otoritesini reddetti. Kitabı Mukaddes'in vahye dayalı statüsüne ve ortodoks cemaat tarafından, Musevîliğin geleneksel yasalarına itaati sağlamak amacıyla getirilen gerekçelere karşı çıktı. Sinagogdan afaroz edildikten sonra, kendisini modern felsefe araştırmalarına, özellikle de Descartes çalışmaya verdi. Kısa bir süre sonra da, Kartezyen felsefenin, kendisinin bu sisteme yönelik kimi eleştirilerini ihtiva eden, muhtemelen öğrencilerinden bazıları için bir ders kitabı olarak hazırlanmış, bir serimini kaleme aldı. Kendi sistemi ise, öldüğü yıl olan 1677'de yayınlanan ünlü *Ethics* [Etika] adlı eserinde ortaya çıktı. Avrupa'daki kimi entelektüeller arasında dolaşan yazma kopyalarıyla çoktandır bilinen bir eser hâline gelmiş olan bu kitap hemen ifşa edildi ve yazarı da "ateizmi bir sistem hâline getirmekle" ve olabilecek "en aşağılık ateist" olmakla suçlandı. Bu suçlamalar, onun metafiziksel sisteminin temel tözünün, bütün olayların yegâne açıklaması ve biricik nedeni olan, Tanrı olduğu anlaşıldığı zaman, ilk bakışta çok garip ve anlaşılmaz gelebilir.

Spinoza'nın metafiziğin temel sorusu olan "Gerçeklik nedir?" sorusuna verdiği cevap, gerçekliğin tözle tözün geçirdiği değişim veya aldığı formlardan meydana geldiği şeklindedir. O "Tanrı" ya da "Doğa" adı verilen, ve sonsuz sayıda ananiteliği veya karakterize edilme tarzları bulunan sadece tek bir tözün var olabileceğine göstermeye kalkıştı. Fakat bizler bu ananiteliklerden yalnızca iki tanesini bilebilmekteyiz. Kendimiz de dahil olmak üzere, haklarında bir bilgimizin olabileceği herşey, Tanrı'nın ananiteliklerinden bu ikisinin, söz konusu ananiteliklerin görünme veya zuhur etme tarzları olan, modları ya da kipleridir. Gerçeklik öyleyse, bizim tarafımızdan iki farklı şekilde görülen tek bir şeydir. Onun sistemi, işte bundan dolayı, genellikle "metafiziksel monizm"in bir türü olarak görülür.

Spinoza'nın sistemi, *Etika*'da anahtar terimlerin tanımlarına ve aksiyomlara dayanan geometrik ispatlar şeklinde serimlenir.

Onun temel kavramlarından biri olan töz, Tanrı'nın ve yalnızca Tanrı'nın bir töz olabilmesinin anlamını açıkladığı zaman, Descartes tarafından kullanıldığı şekliyle tanımlanır. Spinoza için, bir töz kendi kendisini açıklayan şeydir. Onun doğasının bizatihi kendisi, varolma ve sahip olduğu özelliklere sahip olma sebeplerini sağlar. Dahası bir töz, kendi kendisini açıkladığı için, kendi kendisinin nedenidir de. Kendi kendisinin nedeni olan bir şey ise, sadece varolan bir kendilik olarak tasarlanabilir. Spinoza tarafından eserinin hemen başlarında tanımlanan diğer anahtar terimler "ananitelik", "kip" ve "Tanrı"dır. Bir ananitelik, bir tözün özü veya doğasını anlamada belirleyici veya tanımlayıcı olduğunu keşfettiğimiz özelliktir. Oysa, kip bir tözün belirli bir zamanda ortaya çıkma ya da görünme tarzıdır. Bir şeyin özsel olmayan veya değiştirilebilir olan bir durumu, koşulu veya hâlidir. Ve bir kip, tanım gereği, kendisinin bir kipi olduğu töz yoluyla anlaşılır. Tanrı burada, "mutlak olarak sonsuz varlık, yani her biri ezelî-ebedî ve sonsuz özü ifade eden sonsuz sayıda ananitelikten oluşan töz" diye tanımlanır.

Spinoza tanımlarının sadece terimleri kullanmanın keyfî yolları olmadığını iddia etti. Çağdaşları onun kullandığı terimlerden pek çoğunun anlamının Ortaçağ teolojisinden çıktığı bilinmekle birlikte, Spinoza ayrıca, kişinin kendisinin söz etmekte olduğu şeylere dair "doğru ve upuygun bir kavrayışa" (Descartes'ın açık ve seçik düşüncelerinin muadili) sahip olması durumunda, tanımlarının söz konusu kendiliklerin doğru tanımları olduğunu kolaylıkla göreceğini de öne sürüyordu. Üstelik o "doğru bir düşünce kendisiyle ilgili bir düşünce olduğu şeyle uyuşmalıdır" diyen bir aksiyom da geliştirdi. Dolayısıyla, tanımlar, akıllı bir zihnin herhâlde yön verebileceği doğru düşünceler ise eğer, tanımlanan nesnel kendiliklere tekabül ederler.

Spinoza'nın sisteminin aksiyomları, tıpkı Eukleides geometrisinin aksiyomları gibi, şeyler arasındaki belirli temel ilişkileri ortaya koyarlar. Başka bir deyişle, tözler, ananitelikler ve kiplerle ilgili temel hakikatleri aksiyomlardan hareketle ispatlamak mümkün olacaktır. Onun sisteminin bizim üzerinde duracağımız

kısmına uygun düşen aksiyomlar şunlardır: a) "Varolan herşey, ya kendisinde ya da başka bir şeydedir", b) "başka bir şey yoluyla kavranamayan bizatihi kendisiyle kavranmalıdır" ve c) "birbirleriyle karşılıklı olarak ortak hiçbir şeyi bulunmayanlar, birbirleri aracılığıyla anlaşılamazlar, yani birinin kavramı diğerinin kavramını içermez." Bunlardan birincisi varolan herşeyin, bunlar mümkün yegâne alternatifler olduklarından bir "töz" veya bir "kip" sınıflaması içine girmesi gerektiğini gösterir. Bir şey ya kendisi ya da kendisinin bir şekli veya özelliği olduğu başka bir şey aracılığıyla anlaşılır veya açıklanır. Aksiyomlardan ikincisi bir şeyin bir kip değilse eğer, geriye kalan yegâne alternatif olarak, bir töz olması gerektiğine işaret eder. Aktarılan aksiyomlardan sonuncusu ise, iki şeyin ortak hiçbir şeyi olmaması durumunda, bunların, biri diğerini açıklamadığı gibi, hiçbiri diğeri aracılığıyla anlaşılamadığı için, birbirleriyle töz ve kip ilişkisi içinde olamayacağını bildirir.

Spinoza 1) bir tözün tanım gereği varolması gerektiğini, 2) Tanrı'nın varolduğunu, 3) iki ya da daha fazla töz olamayacağını, 4) dolayısıyla da, sadece Tanrı'nın varolduğunu ve sonlu şeylerin Tanrı'nın, O'nun düşünce ve yer kaplama gibi iki bilinebilir ananiteliğinden biri yoluyla anlaşılacak, kipleri olduklarını kanıtlamak üzere, bu tanım ve aksiyomlarla, tözün doğasını açıklamaya geçer. İlk birkaç önerme, iki ya da daha fazla sayıda tözün varolması durumunda, bir tözün başka bir töz karşısındaki tam bağımsızlığını kanıtlar. İki tözün farklı ananitelikleri varsa eğer, onlar, her töz kendi ananitelikleri sayesinde kendisiyle anlaşıldığından, ortak hiçbir şeye sahip olamazlar. Ayrı ananiteliklere sahip değilseler eğer, bu sefer de onların karşılıklı olarak birbirleri aracılığıyla anlaşılmalarını mümkün kılan ortak bir temel olmaz.

Spinoza, şu hâlde, "doğada, ananitelikleri veya özleri aynı olan iki ya da daha fazla sayıda töz olamayacağına" işaret etmiştir. Onların farklı tözler olmaları durumunda ayırd edilemez olmaları gerekecektir. Oysa tözler kendi kendileriyle anlaşıldıklarından, onların kendi ananitelikleri yoluyla ayırd edilebilir olmaları

gerekir. Buna göre, onlar aynı niteliklere sahipseler eğer, birbirlerinden ayırd edilemezler ve dolayısıyla da farklı olamazlar.

Tözlerin ortak bir ananitelikleri yoksa, onlar birbirlerini meydana getiremez veya onlardan biri diğerine neden olamaz. Biri diğerine neden olursa, o zaman biri diğeri aracılığıyla açıklanabilir veya anlaşılabilir. Fakat tözler tanım gereği, sadece kendileri yoluyla anlaşılabilirler. Dahası, farklı tözler ortak hiçbir şeye sahip olmadıklarından, bir aksiyom zaten, ortak hiçbir şeyi bulunmayan şeylerin birbirleri aracılığıyla anlaşılamayacaklarını göstermiştir. Öyleyse, her töz kendi kendisinin nedeni olmalı, ona başka bir şey tarafından neden olunmamalıdır.

Tözlerin mutlak olarak bağımsız ve yalıtlanmış dünyalar olmaları gerektiği sonucunun tanımlardan ve aksiyomlardan çıktığını gösterdikten sonra, Spinoza, "varolmanın tözün doğasının bir parçası olduğunu" göstermeye geçer. Bir töz varolmak durumunda olduğuna, ve onun kendi kendisinin nedeni olması gerektiğine göre, bu, tanım gereği, onun özünün varoluşu içerdiği, ve doğası itibariyle bir tözün varolmamasının düşünülemeyeceği anlamına gelir.

Tözlerin varolmamaları düşünülemiyorsa eğer, Tanrı'nın, tanım gereği, varolması gerekir. Tanrı kavramı daha başta, sonsuz ananitelikten meydana gelen bir töz kavramı diye ortaya konmuştu. Bir tözün kendi kendisinin nedeni olması gerektiğine, ve dolayısıyla, onun özü varoluşu içerdiğine göre, Tanrı'yı, onun varolmak zorunda olduğunu anlamadan, düşünmek mümkün değildir.

İmdi, "töz", "kendi kendisinin nedeni" ve "Tanrı" terimlerinin tanımlarından, tözün, yani Tanrı'nın varolmak durumunda olduğu sonucu çıktığı için, Spinoza, tözün doğasıyla ilgili başkaca bilgilerden hareketle, "Tanrı dışında, bir tözün düşünülemeyeceğini" göstermeye geçer. Tanrı, her biri ezelî-ebedî ve sonsuz tözü ifade eden, sonsuz sayıda ananitelikten meydana gelen bir töz olduğu için, Tanrı'nın sahip olmadığı bir ananiteliğin olmuş olması durumunda, O'nun doğası bir bakımdan sınırlanmış

olacak ve dolayısıyla da O sınırsız olmayacaktır. Başka bir tözü düşünmek veya kavramak mümkün olsaydı eğer, (varolmak tözün ayrılmaz bir parçası olduğundan) O'nun varolan ve bir ya da daha fazla sayıda ananiteliğe sahip olan bir şey olarak düşünülmesi gerekecektir. O hangi ananiteliklere sahip olursa olsun, bu ananiteliklerin Tanrı'da bulunan ananitelikler olması gerekir. fakat, daha önce de kanıtlanmış olduğu üzere, ortak bir ananiteliği olan iki ya da daha fazla tözün olabilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın sonsuz doğası ve varolmasının zorunlu olduğu olgusu dikkate alındığında, başka tözlerin sahip olacakları hiçbir ananitelik olamayacağı için, Tanrı tek töz olabilir. Tanrı mümkün ve fiilî yegâne töz olduğuna göre, voralan her ne ise, Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne varolabilir ne de düşünülebilir.

Buna göre, eğer herşey Tanrı yoluyla anlaşılmak durumundaysa, herşeyin Tanrı'nın bir modu veya kipi olması gerekir. Evrenin temel yapısını kavrayabilmemizin yegâne yolu düşünce ve yer kaplama ananitelikleri aracılığından geçer. Dolayısıyla, Tanrı her ne kadar her biri kendi doğasını ifade eden sonsuz sayıda ananiteliğe sahip olsa da, biz bunlardan sedece iki tanesini bildiğimiz için, gerçekliğin doğasını yalnızca bu iki ananitelik yoluyla anlamamız gerekmektedir.

Spinoza'nın ulaştığı, gerçekliğin bir tözden, Tanrı ya da Doğadan meydana geldiği, ve başka herşeyin yalnızca Tanrı'nın iki bilinebilir ananiteliğinden birinin, düşünce ve yer kaplamanın, bir modu olduğu metafiziksel sonucu zorlama bir sonuç gibi gelebilir. Onun argümanlarının sağlam olduğu kabul edilirse eğer, bu takdirde söz konusu argümanların temelinde bulunan tanımları ve aksiyomları sorgulamak gerekir. Bunlardan belirli birtakım sonuçlar çıkar, fakat tanım ve aksiyomlar belki de Spinoza tarafından icad edilmiş salt keyfî şeyler olabilirler. Kişi onun başlangıç noktasını neden kabul etmek durumunda olsun?

Spinoza'nın mektuplarında, Descartes üzerine olan yorumlarında, tanımlarının doğasıyla ilgili açıklamalarında ve tanımlarına dair, *Etika*'nın metni içinde oraya buraya serpiştirilmiş açıklamalarında verdiği cevaplar, onun kullandığı terimlerin kendi-

sinin gerçekliğin doğasını açıklamaya tamamen uygun düştüğüne inandığı terimler olduğuna işaret eder. Gerçekliğin doğasını açıklamak için, kişinin onun neden olduğu gibi olduğunu bilmesi gerekir. Bu ise onu başka bir şey aracılığıyla açıklamayı içerir. Gerçekliği açıklayabilen bir şey varsa eğer, onun açıklanandan daha gerçek olması gerekir. Bundan dolayı, nihaî gerçekliğin kendi kendisini açıklayan bir gerçeklik olması zorunluluğu bulunmaktadır. Gerçekliğin çok çeşitli yön ve özelliklerinin gerisinde veya temelinde hem kendi kendisinin nedeni ve hem de varolan başka herşeyin açıklaması olan bir tözün olması gerekir. Spinoza buraya kadar Descartes'la ve onyedinci yüzyılın diğer metafizikçilerinden çoğuyla tam bir uyuşma içerisindedir. Gerçekliğin başkaca boyut ve özellikleri anlaşılır kılınacaksa eğer, kendi kendisini açıklayan yaratıcı bir tözün olması gerekir. Spinoza bunun mantıksal sonuçlarını izleyerek, daha sonra tek bir tözün varolabileceğinde ısrar etti. Descartes, Tanrı'nın, herşeyin nedeni ve açıklaması olması anlamında, tek töz olduğunu kabul etmişti. İşte bunu kabul eden Spinoza, zihin ve bedenin, her ikisi de Tanrı yoluyla anlaşılmak durumunda olduğundan, birer töz olamayacağını öne sürdü. Düşünülebilen veya kavranılabilen bir şeyin onu açıklayan, onun neden varolduğunu açıklayan şeyden dolayı var olması gerekir. Dolayısıyla, düşünülebilen veya kavranabilen herşey gerçekte kendi kendisini açıklayan bir töz, Tanrı ya da Doğa yoluyla kavranır. Descartes'in madde ve zihni gerçek birer töz yapma teşebbüsü ilgili terimlerin anlamlarında bir değişikliğe gitmeye bağlıydı. Oysa Spinoza, panteistik çözümünü, yani varolan herşeyin Tanrı olduğu ve Tanrı'nın varolan herşeyin açıklaması olduğu görüşünü, çarpıcı bir mantıksal tutarlılıkla geliştirmiştir.

Kişi Tanrı'nın bir veçhesi, özelliği veya görünümü olmayan bir şeyi kavramaya kalkışacak olursa, onu anlama çabası içine girer girmez, o şeye ilişkin kavrayışın veya onun kavramının Tanrı'nın bir ananiteliği veya kipi aracılığıyla açıklanması gerektiği hemen açık hâle gelir. Betimlenebilen veya tanımlanabilen bir şeyin sahip olduğumuz yegâne kategoriler olan düşünce ve yer kaplama

kategorileri yoluyla açıklamaları gerekir. Bu fizikî bir şeye ya da bir düşünceye dair bir kavram veya açıklama olacaktır. Bu bir kez farkedildiği zaman kavramların, zihinlerimiz ne kadar üretken olursa olsun, gerçekte ilâhî ananitelikler yoluyla anlaşıldığı görülür.

Spinoza'nın gerçekliğin doğasıyla ilgili metafizik teorisi, şu hâlde gerçek evreni temelde tek bir kendilikten, Tanrı'dan meydana gelen bir şey olarak resmeder. Tanrı bizim tarafımızdan iki farklı şekilde, düşünce ya da yer kaplama yoluyla anlaşılır. Dünyadaki bireysel şeyler, kipler veya tanrısal ananiteliklerin verili bir zamandaki görünme veya zuhur etme tarzları olarak görülür. Kipler, gerçekliğin veçheleri ve Tanrı'nın doğasının zorunlu türevleri olarak görüldükleri sürece gerçektirler.

Bununla birlikte, sonlu kipler belirli bir zamanda varolan bireysel kendilikler tümüyle gerçek değildirler. Onların Tanrı'nın doğasının biz insanlara geçici ve sonlu görünme tarzlarıdır. Ezelî-ebedî bir perspektiften ("*sub specie aeternitatis*") görülen evren, tam tamına Tanrı ve O'nun ananitelikleri yoluyla görülüyor olacaktır. Geçici ve sınırlı kipler, bu durumda anlamlarını ve gerçekliklerini yitirecek, Tanrı'nın doğasına dair hatalı veya eksik görüşler olacaklardır. Spinoza'nın sistemi bu açıdan Plotinos'un sistemine benzer. Varolan herşey, varlığı ve anlamı temel tözden türediği ölçüde gerçektir. Ama en temel gerçeklik, kendinde ve kendisi yoluyla anlaşılan tek töz, tarihin akışı içinde ortaya çıkan ve yok olup giden sınırlı ve sonlu bireysel kipleri ihtiva etmez. Tarihsel dünya bir anlamda yanıltıcıdır veya bir yanılsama meydana getirir, çünkü gerçek olan tanrısal dünya zamandışı ve değişmeyendir, bir ve sadece tek bir şeydir. Dünya tarihinin ve tarihte varolan bireylerin gerçek olma dereceleri, onların bir töz tarafından açıklanma derecelerinden oluşur.

Spinoza'nın metafiziğinde, zihin-beden problemine yeni bir cevap getirilir. Zihin ve beden, Descartes'ta olduğu gibi, aralarında ortak hiçbir şey bulunmayan, ayrı tözler değildir. Zihinsel dünya ile fizikî dünya iki farklı bakış açısından betimlenen bir ve aynı şeydir, Tanrı ya da Doğadır. Bu, aynı durum veya oluşumu iki

farklı dilde tanımlamaya benzemektedir. Zihinsel dünya ile fizikî dünyadaki olayların her ikisi de, Tanrı'nın sonlu kiplerinin aynı dizisini alternatif şekillerde tanımlayan paralel dizilerdir. Zihin ve beden, gerçekte yalnızca *bir ve aynı* paranın iki yüzü olduğu için, bir etkileşim içinde değildirler. Ve aynı paraya bakmanın bir yolu diğerine indirgenemez.

"Psiko-fiziksel paralelizm" adı verilen bu teori, bir kimsenin eline bir iğne batırma benzeri fizikî olayların acı hislerine veya düşüncelerine neden olmadığı gibi, karar ya da arzuların da fizikî eylem dizilerine yol açmadığını savunur. Bunun yerine, iğnenin hareketi Tanrı'nın bir kipini tanımlamanın bir yolu, acı düşüncesi de başka bir yoludur. Her zihinsel olay için, ona tekabül eden fizikî bir olay, her fizikî olay için de ona karşılık gelen zihinsel bir olay vardır. Spinoza bunu "zihnin mantıksal düzeni doğanın fizikî düzeniyle özdeştir" diyerek ifade etti. Buna göre, gerçeklik istenildiği takdirde, ya fizikî olayların zorunlu, belirlenmiş bir dizisi, ya da düşüncelerin mantıksal sistemi olarak araştırılabilir. Her iki durumda da aynı şey araştırılıyor veya inceleniyor olacaktır. Bununla birlikte, bu dizilerden biri diğerine neden olmaz, onu meydana getirmediği gibi etkilemez de. Her ikisi de Doğa ya da Tanrı'yı betimlemenin paralel yollarıdır. Bundan dolayı, Spinoza'da Descartes'ta söz konusu olan türden bir problem, birbirlerinden bütünüyle farklı iki alan arasındaki boşluğu kapatma türünden bir zihin-beden problemi yoktur. Onda Hobbes'un çözmeye çalıştığı probleme benzer bir şey, zihinsel olayları fizikî olaylara indirgeme, veya zihinsel olayları fizikî eylemler ve hareketler yoluyla açıklama diye bir şey de söz konusu olmaz.

Spinoza'nın metafizik teorisinin Tanrı'nın gerçeklik olduğunu dile getirdiği olgusu dikkate alınırsa, "Tanrı'yla sarhoş olmuş" bu adamın çağdaşları tarafından en aşırı türden bir ateist olarak görülmesi garip gelebilir. Bununla birlikte, o *Etika*'daki seriminde sisteminin temel gerçekliği olan Tanrı'nın geleneksel Musevî-Hristiyan geleneğinin Tanrı'sının özelliklerine sahip olamayacağını açıklıkla ifade etmiştir. Spinoza'nın Tanrı'sı doğaüstü bir varlık olamaz, O doğal bir varlıktır, doğal dünyadır. O'nun

bir kişiliği yoktur, dünya tarihinde dramatik bir aktör olarak oynayacağı bir rol bulunmamaktadır, ve dahası, O mucizeler yaratmaz. Musevî-Hristiyan geleneği tarafından kabul edilen Tanrı resmini Spinoza tamamen reddetmişti. O söz konusu Tanrı görüşünü insanî korku ve bilgisizlikten doğmuş, sonlu insan varlıklarının evreni kendi ilgi, kaygı ve çıkarlarının penceresinden görme eğiliminin sonucu olan bir bâtıl itikat olarak görüyordu.

Spinoza'nın metafizik teorisi gerçekliği sadece geleneksel ibadet ve törenlerden ziyade, fizik ve matematiksel araştırma yoluyla bilinecek ve daha çok sevilecek kişisel olmayan bir Tanrı olarak resmettiği için, Musevî-Hristiyan geleneğinin nokta-i nazarından, bir tür ateizmden başka hiçbir şey değildi. Spinoza kişisel bir Tanrı'nın varolduğunu, böyle bir Varlığın varolabileceğini ya da Kitab-ı Mukaddes'te ortaya konan dünya resminin gerçek dünya için doğru olabileceğini kabul etmedi.

Spinoza'nın felsefesi Descartes'ınkinden daha tutarlı olmuş, Kartezyenizmdeki güçlüklerden bir kısmını çözmüş olabilir. Fakat o temelde, kabul görmüş dinî görüşlerle mutlak bir karşıtlık içinde bulunduğundan, zamanının düşünürlerince kabulü mümkün olmayan bir felsefe damgasını yedi. Onun görüşleri ancak onsekizinci yüzyıl sonlarıyla ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, özellikle Alman düşünürler tarafından ciddiye alındı.

Malebranche'ın Metafizik Teorisi

Spinoza'nın görüşlerinin Hollanda'da serbest dolaşıma girdiği sıralarda, Fransa'da papaz Nicolas Malebranche Kartezyenizmin, Descartes'ın sistemine içkin olan belli başlı bazı büyük güçlüklerden sakınmaya çalışan, yeni versiyonunu ortaya koyuyordu. Geleneksel Katolik Hristiyan teolojisi içinde yetişmiş bir rahip olan Nicolas Malebranche (1638 - 1715), Descartes'ın metafizik sisteminde, Aziz Augustinus'un Yeni-Platoncu teorisinin yeni

bir versiyonunu gördü. Tanrı bütün hakikat ve varlığın kaynağıydı. Gerçeklik, buna göre yarattığı şeylere ek olarak, Tanrı'yla Tanrı'nın zihnindeki idelerden oluşmaktadır.

Tanrı'nın zihnindeki ideler Malebranche'ın "akledilir uzam" dediği ide türünden meydana gelir. Akledilir uzam mekân işgâl etmez, o yer kaplayan şeylerin, bilgisine sahip olabileceğimiz bir nesneyi kendileri yoluyla kavradığımız matematiksel ilişkilerin ideleridir. Söz konusu ilişkiler ezelî-ebedî olduklarına ve tikel bireyler tarafından bilinip bilinmemelerinden hiç etkilenmediklerine göre, Malebranche akledilir uzamın, matematiksel ilişkileri bazen bilebilen insan varlıkları benzeri gelip geçici bireylerden ayrı ve bağımsız olarak varolmaları gerektiğini savundu. Akledilir uzamın formülleri (2 + 2 , 4'e hep eşit olmuş olduğu ve hep eşit olacağı için) ezelî-ebedî ve değişmez olduğundan, akledilir uzam dünyası, kendisi de ezelî-ebedî ve değişmez olanda, yani Tanrı'da konumlanmış olmalıdır.

Akledilir uzam ne Tanrısal Zihin'dir, ne de İlâhî Zihnin yarattığı bir şeydir. Akledilir uzam Tanrı'nın Zihni olsaydı eğer, Malebranche'ın kanaatine göre, teorisi Spinoza'nın, Tanrı'yı evrenin mantıksal düzeniyle özdeşleştiren "aşağılık ateizmi"ne benzer bir şey hâline gelecekti. Akledilir uzam, öte yandan Tanrı tarafından yaratılmış ve de Tanrı'nın irâdesine tâbi olsaydı, Malebranche'a göre, o zaman da mutlak gerçekliğinin kimi yönlerini yitirecek ve varoluşuyla özellikleri hep Tanrı'nın kararlarına bağlı olarak olumsal kalacaktı. Tanrı'nın böyle irâde etmiş olması durumunda, değişebilecek ve bu durumda matematiksel ilişkiler zorunlulukla ne değişmez, ne de ezelî-edebî olacaklardı. (Descartes bir seferinde, tartışmalarından birinde, Tanrı'nın bunu istemiş ve böyle yapmaya karar vermiş olması durumunda, matematiksel doğruları değiştirebileceğini ve dolayısıyla, 2 + 3'ün yarın 6 edecek olmasının mümkün olduğunu öne sürmüştü. Descartes'ın teorisinin "irâdecilik" adı verilen bu yönü, Malebranche tarafından reddedildi.)

Matematiksel idelerin ilişkilerinin, akledilir gerçekliği oluşturan değişmez bir sistemi olarak akledilir uzam, Tanrı'nın ken-

disi gibi veya Tanrı'yla birlikte ezelî-ebedîdir. O yaratılmış olmadığı gibi, bir şekilde değiştirilemez de. O Tanrı'nın ezelî-ebedî, değişmez ve sonsuz Zihninde ezelî-ebedî bir tarzda ve hiç değişmeden varolur.

Tanrı'nın gerçek dünyası ve O'nun Zihnindeki akledilir uzamın ideleri değişmez bir dünya, Platon'un İdealar dünyasına benzer bir şey meydana getirir. Buna ek olarak, bir de bizim gerçekte bilemediğimiz, fakat farkına varabildiğimiz, yaratılmış bir dünya vardır. Biz bu yaratılmış dünyayı, o akledilir kısımlardan meydana gelmediği için (gelseydi eğer, akledilir uzamın ilişkiler sisteminden daha fazla bir şey olacaktı) bilemeyiz.

Yaratılmış dünya, fizikî uzam veya cisim dünyasına ek olarak, zihinleri ve (sahip olduğumuz bütün duyu-deneyimleri de dahil olmak üzere) bu zihinlerin duygularını kapsar. Malebranche işte bu bağlamda, cisimlerin ya da hatta fizikî bir dünyanın varolduğu konusunda kesin sonuçlu veya kanıtlayıcı bir delil olmadığını öne sürerken çok sıkıntı çekmiştir. Ona göre, bizim cisimlerin varolduklarına inanma yönünde doğal bir eğilimimiz, fakat aynı zamanda cisimlerin, yani onların şekillerinin, büyüklükleri ve hareketlerinin, gerçekte akledilir uzam dünyasının bir parçası olan ideleriyle ve de cisimlerle, onların kokuları, renkleri, tatları, vb.yle ilgili, gerçekte bizdeki duygular olup, zihinlerimizde varolan duyum ya da hislerle de tanışıklığımız vardır. Binaenaleyh, genellikle fizikî cisimler diye değerlendirdiğimiz şeyler, gerçekte Tanrı'nın Zihnindeki ideler ve bizlerdeki duygulardır. Cisimlere ilişkin kavram, algı ve idraklerimiz bağımsız olarak varolan şeylerin kavramları ve algıları değildir.

Gerçek dünyanın tamamı, Malebranche'a göre, sadece Tanrı, O'nun Zihnindeki akledilir uzam ve bizdeki duyguların ardışık düzeninden ibaret olabilirdi. Gerçeklik bundan ibaret olsaydı, gerçeklikle ilgili olarak bildiğimiz herşeyi matematik ve matematiksel fizik, deneyimlediğimiz herşeyi de duyularımız ve duygularımız yoluyla açıklayabilirdik. O zaman deneyimimizin ardışık bir düzeni olduğunu ve buna dünyanın akledilir veçhelerinin tekabül eder göründüğünü tespit edecektik. Belli bir şekil ve ha-

reketin mevcut olduğu her seferde, kişi belli renk ya da tat duygularına sahip olacaktı. Bu yasaları dışarıda maddî bir gerçeklik olmadan, Tanrı koymuş, ve bize de, düzenli bir düşünceler ve deneyimler dünyası vermiş olabilirdi. Böylesi bir durumda, bizim varolmayan bir cisimler dünyasına, ideler ve duygular izafe etme gibi talihsiz ve hatalı bir eğilimimiz olacaktı.

Malebranche için bir fizikî dünyanın varolduğunun kesin sonuçlu delili, olgulardan ve akılyürütmelerden değil, fakat bunun yerine Tekvin kitabının başlangıcında yer alan ifade ve beyanlardan oluşur. Vahye dayanan bilgimiz bizim Tanrı'nın bir fizikî dünya yaratmış olduğundan emin olmamızı sağlar. Öyleyse, Kitab-ı Mukaddes'in bize söylediklerı ve bizim akılyürütme ve deneyim yoluyla bildiklerimiz temeli üzerinde, biz gerçekliğin, bağımsız bir maddî dünyaya *ek olarak*, Tanrı'yı, akledilir uzam dünyasını ve duygularımızı ihtiva ettiğini biliriz. Fizikî dünya, muhtemelen, akledilir dünyanın yapısına göre şekillenmiştir. Bundan dolayı, bizim akılyürütme yoluyla bildiğimiz uzam ilişkileri fizikî şeyler için de geçerlidir.

Cisimlerin doğasıyla ilgili, akledilir uzam dünyasına dair çalışmalardan kazanılmış, bilgimiz tamamen matematiksel ilişkileri yoluyla ortaya konabilir. Cisimlerin özü, yaratıcı bir güç ihtiva etmez. Bu, cisimlerin kendi başlarına, bir şey *yapamayacakları* veya bir şeye *neden olamayacakları* anlamına gelir. Onların bizim akledilir dünya ile bildiğimiz doğaları bir nedensel etkinlik veya fail güç kavramı içermez. Malebranche cisimlerin bir şekilde kendi başlarına eylemde bulunabilmeleri durumunda, bunun, bir cismin Tanrı'nın onu irâde edip etmemesine bakmaksızın bir şeyler yapabilmesi anlamına geleceğinden, bizim Tanrı'yla ilgili bilgilerimizi geçersiz kılacağını, O'nun kâdiri mutlaklığının bir inkârı olacağını savunuyordu. Tanrı'nın kâdiri mutlaklığı Malebranche'a göre, evrendeki başka herhangi bir şeyin bağımsız bir yaratıcı güç ya da kudrete sahip olmasını engeller. Tanrı hakikaten kâdiri mutlak ise eğer, dünyadaki başka herhangi bir kendiliğin gerçekten de güçsüz olması gerekir.

Hâl böyleyse eğer, bir şeylerin vuku bulmasına yol açan nedir? Bir bilardo topu başka bir bilardo topuna çarptığı zaman olduğu gibi, bir cismi başka cisim neden hareket ettirir gibi *görünmektedir*? Titreşen müzik telleri, telli sazlar neden kokular yerine, müzik üretmektedirler? Fizikî eylemler niçin acı ya da duygu benzeri zihinsel faaliyetlere yol açıyorlar? Neden kararlar ve arzular türünden zihinsel olaylar fizikî oluşumları etkiler gibi görünüyor?

Kartezyen metafiziksel sistemin Malebranche'taki versiyonunda, bütün nedensel ilişkiler tamamen gizemli bir hâl alır gibi görünürler. Cisimlerin, zihinlerin ve akledilir uzamın doğaları, olayların veya değişmelerin niçin vuku bulduğuyla ilgili bir açıklamayı dışlar gibi görünmektedir. Zihinler düşünen ve hisseden şeylerdir. Cisimler ise yer kaplayan şeyler. Buna mukabil, akledilir uzam matematiksel ilişkilerin değişmez, ezelî-ebedî sistemidir. Bu alanlardan hiçbiri birbiriyle karşılıklı ilişki veya etkileşim için bir temele sahip görünmez. Hiçbirinin kendi içinde nedensel bir gücü bulunmamaktadır.

Söz konusu gizem evrendeki yegâne etkin, nedensel fail olan Tanrı tarafından açıklanır. O, tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, dünyadaki tek tek her olayın nedenidir. Malebranche söz konusu teorisini fizikî dünyada herhangi bir şeyin nasıl ve neden olup bittiğine, fizikî dünya ile zihinsel dünyanın belirli bir türden ahenkli sisteme göre, neden ve nasıl karşılıklı bir ilişki içinde olup, eylemde bulunur görünmeleriyle ilgili analizinde olabildiğince açık hâle getirir. Buna göre, başka bir topa doğru hareket etmekte olan bir bilardo topu gibi basit bir örnekle işe başlayan Malebranche bir fizikî cismin hareketinin başka bir cismin hareketiyle ilgili hiçbir şey içermediğine işaret eder. Hareket eden topun matematiksel özelliklerini analiz ettiğimiz takdirde, o diğer topa çarptığı zaman ne olacağını belirleyemeceğimizi veya bilemeyeceğimizi görürüz. Hareket eden topta hiçbir nedensel özellik göremeyeceğimiz açıktır.. Dolayısıyla, hareket eden veya sabit duran bilardo topunun doğasından yola çıkarak söyleyebileceğimiz herşey, topların çarpışmasının sonucunun bütünüyle be-

lirsiz olduğu neticesidir. Herşey olabilir. Toplar yanıp kül olabilirler. Renklerini değiştirebilirler. Hareket edebilirler.

Ne olup biteceğini belirleyen, olup biten herşeyin nedeni olan Tanrı'dır. Tanrı'nın istediği veya irâde ettiği herşey mümkündür, öyle ki O alâka gösterdiği herhangi bir başka düzeni dahi yaratabilir. O, nedensel gücü olan yegâne varlık olduğundan, istediği herşeyin zuhur etmesini sağlayabilir. Malebranche, bununla birlikte, Tanrı en basit ve en ekonomik yasalar sistemine göre eylemde bulunduğunda ısrar eder. Buna göre, iki bilardo topu ilk defa çarpıştığı zaman, Tanrı ne olacağına, daha önceden koymuş olduğu genel yasalar sistemiyle uyumlu olarak karar verir. Buna göre, her ne kadar tek tek her eyleme doğrudan doğruya Tanrı tarafından neden olunsa da, bütün eylemler genel, ekonomik bir sistemin bir parçası olarak vücuda getirilir. Hareket eden cisimlerin yasalarını keşfettiğimiz zaman, gelecekte ne olup biteceğini, cisimlerin aslî özellikleri sayesinde değil, fakat Tanrı'nın önceden koymuş olduğu genel yasalara uygun bir ve düzenli eyleminden dolayı, tam bir dakiklikle önceden doğru tahmin edebiliriz.

Malebranche'ın maddî olayların vukuu veya oluşumuyla ilgili olarak ortaya koyduğu analiz maddî olaylarla zihinsel olayların meydana getirdiği dizilere de uygulanır. Bir cisim kendi başına başka bir cismi harekete geçiremediği gibi, bir duygu veya düşüncenin ortaya çıkışına da neden olamaz. (Malebranche bu hususu olabildiğince çarpıcı bir biçimde ifade edebilmek için, birlikte hareket edecek bütün melek ve iblislerin, Tanrı istemedikçe, tek bir zerreyi dahi hareket ettiremeyeceklerinde ısrar eder.) Bir armutu ısırdığımız zaman, neden müzik işitmek, renkler görmek, vb., yerine bir tat alıyoruz. Bizlerin veya fizikî nesnenin, yani armudun doğasında bu sonucu gerektiren hiçbir şey bulunmamaktadır. Malebranche'ın teorisine göre, bunun açıklaması, Tanrı'nın fizikî doğada bir olaylar dizisinin zuhurunu sağladığı zaman, ona tekabül eden olaylar dizisinin genel yasalara göre, zihinsel dünyada ortaya çıkışına neden olmasıdır. Tanrı bir genel yasalar kümesini emrettikten sonra, insanların belli birtakım fizikî olayların ortaya çıktığı her seferinde, belirli birtakım tatları dene-

yimlemelerine neden olur, ve bu, diğer duyu-deneyimleri için de geçerlidir. (Bu, Malebranche için aynı zamanda Tanrı'nın kötülük ve acıya neden izin verdiğinin bir açıklaması olup çıkar. Tanrı her zaman genel yasalara göre hareket eder, öyle ki insanlar belirli birtakım arzulara sahip olduklarında, cinayetler ortaya çıkar. Belirli fizikî eylemler söz konusu olduğunda, bizler birtakım acıları deneyimleriz. Salt insanları mutlu etmek için sistemi sürekli olarak değiştirmek yerine, genel yasalara uygun eylemesi, Tanrı'nın yetkinliğine çok daha uygun düşer.)

Malebranche metafizik teorisi zihinle beden arasındaki ilişki için, "aranedencilik" adı verilen bir açıklama sağlar. Malebranche haklıysa eğer, zihinsel bir olayla fizikî bir olay arasında, her ne türden olursa olsun, gerçekten de hiçbir bağ ya da ilişki yoktur. Parmağıma batırılan bir iğne benim acı hissetmeme veya deneyimlememe neden olamaz ve olmamaktadır da. Fizikî midemde fizikî besinin yokluğu, benim açlık hissetmeme *yol açmaz*. Zihinsel hiçbir olay fizikî bir olaya etki edemediği gibi, fizikî bir olay da zihinsel bir olaya neden olmaz. Fakat Tanrı'nın sabit ve sürekli nedensel eyleminden ötürü, bir olayın bir alandaki zuhuru diğer alandaki buna tekabül eden olayın ortaya çıkışı için bir vesile, bir ara neden oluşturur. Tanrı bütün olayların tek nedenidir. O genel yasalara uygun olarak eylemde bulunduğundan, ilişkisiz olaylar yasalı bir biçimde veya belli bir şablona göre ortaya çıkarlar. İki olay arasında zorunlu hiçbir bağlantı yoktur, fakat biri, Tanrı'nın nedensel eylemleri, O'nun eşbiçimli yasaları dikkate alındığında, diğerinin ara nedeni, diğeri için bir vesiledir. Buna göre, Tanrı iğnenin parmağıma batmasına neden olduğu zaman, O aynı zamanda benim acı hissetmeme neden olmaktadır. Zihinsel olaya fizikî olay tarafından neden olunmuş değildir, fakat birinin zuhuru, Tanrı'nın dünyayı düzenli bir tarzda yönetmesi olgusu dikkate alındığında, onun eyleminin diğerine neden olması için bir vesiledir.

Olaylar arasında, aranedenci tezin kabul edeceğinden daha fazla bir bağlantı olduğundan emin olabilsek bile, Malebranche teorisinin vuku bulan bütün olayları açıkladığına, teorisine karşıt

hiçbir delilin bulunmadığına işaret eder. Fizikî olayların zihinsel olayları veya zihinsel olayların fizikî olayları *doğurabilece ğini* göstermeye yönelik bir deney, ona göre, iki olay türü arasında bir ardışıklığın bulunduğunu gösterir. Ama ardışıklığın Tanrı'nın *bütün* eylemleri kontrol etmesinin bir sonucu olmadığını kanıtlamaz. Aranedenci teori pek makûl görünmese de, savunucuları onun bu dünyada vuku bulan olayları incelemek suretiyle asla çürütülemeyeceği olgusunun altını özellikle çizmişlerdir.

Malebranche'ın metafizik teorisi gerçek olanın Tanrı'nın dünyası olduğunu vurguluyordu. Tanrı ve O'nun zihnindeki ideler, *akledilir uzam, işte bunlar ezelî-ebedî*, değişmez gerçekliği meydana getirir. Tanrı'nın yaratıcı gücü ve faaliyetleri, zamansal gerçekliği, bizleri, fizikî dünyayı ve gerek fizikhi ve gerekse zihinsel dünyadaki gelişmeleri açıklar. Biz sadece, Tanrı'nın farkında olmamızı sağladığı ideleri ve duyguları biliyoruz. Malebranche'ın İncil'de geçen gözde dizesine göre, "Biz O'nda yaşar, hareket eder ve varoluruz."

Malebranche'ın teorisinin, özellikle de onun zihinle beden arasındaki gerçek bir bağın yokluğuyla ilgili aranedenci tezinin, daha sonraki teoriler üzerinde, özellikle de Berkeley ve Hume'un teorileri üzerinde uzun vâdeli ve kalıcı birtakım etkileri olmak durumundaydı. Malebranche'ın Kartezyenizmin baştan sona tutarlı bir versiyonunu geliştirme teşebbüsü, göreceğimiz üzere, metafizik karşıtı bir hareket için bir ölçüye kadar, bir neden değilse bile, bir vesile oldu.

Leibniz'in Metafizik Teorisi

Modern felsefenin tarihindeki daha kritik bazı gelişmelere geçmeden önce, onyedinci yüzyılın parlak Kıta Avrupası teorilerinden sonuncusunu, Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646 - 1716) teorisini ele alacağız. Leibniz Almanya'da doğdu ve Leipzig, Jena

ve Altdorf Üniversitelerinde çalıştı. Daha sonra birtakım diplomatik görevlerde, önce Mainz Prensinin, Hannover hükümet meclisinin ve nihayet, Prusya kraliçesinin hizmetinde bulundu. Bütün hayatı boyunca matematik, fizik, felsefe, filoloji ve linguistik, hukuk, tarih ve daha başkaca pek çok konuyla ilgili problemler üzerinde çalıştı. Dünya üzerindeki pek çok âlim ve araştırmacıyla bütün bu konularla ilgili problemler üzerinde yoğun bir yazışma faaliyeti içerisinde oldu ve çok çeşitli problemleri çözme yönünde önemli katkılar sağladı. Herhâlde en çok, kendisiyle Newton'un diferansiyel hesap ilkelerini birbirlerinden bağımsız olarak aynı anda keşfettikleri, matematik alanındaki çalışmalarıyla tanınır. (Leibniz ve Newton'la ardılları bu alanda öncülüğün kime ait olduğunu uzun yıllar boyunca çokça tartışmışlardır. Mevcut deliller en sonunda öncülüğün hiçbirine ait olmadığını, her ikisi de bir metamatik dâhisi olan Leibniz ve Newton'un aynı teoriye birbirlerinden tamamen bağımsız olarak erişmiş olduğunu göstermiştir.)

Leibniz'in felsefeye olan ilgisi üniversitedeki çalışmaları sırasında başladı. Diplomatik bir görevle Paris'te bulunduğu 1672 - 1676 döneminde, Leibniz önemli filozofların pek çoğuyla temas kurdu. Hollanda ve İngiltere'ye kısa süreli seyahatlerde bulundu ve bu arada Spinoza'yla görüştü. Fransa'da başta Malebranche ve Antoine Arnauld olmak üzere, önde gelen Kartezyen filozofların bazılarıyla ve tanınmış Fransız septiklerle tartışmalarda bulunmaya başladı. Kartezyenizme, Spinoza'nın panteizmine ve septiklerin olumsuz görüşlerine karşı çıkışının bir sonucu olarak, Leibniz kendi teorisini zamanının önemli dergilerinde bir makaleler dizisi içinde formüle etmeye koyuldu. Bu görüşler Leibniz'e kendi metafizik sistemini geliştirme imkânı veren bir dizi ihtilâfa yol açtı. Yaşadığı süre içinde, bu sistem onun tarafından en açık ve en anlaşılır bir biçimde makalelerinde ve yazdığı yüzlerce mektupta ortaya kondu. Locke'un Pierre Bayle'ın ve başkalarının teorilerine karşı yazdığı birkaç kitap yayınladı. Fakat eserleri arasında en etkileyici olanlar, hiç kuşku yok ki, kendi tezlerini ortaya koyduğu kısa serimlerdi. Yakın zamanlarda,

onun geride bıraktığı yazılarda görüşlerinin çok daha fazla sayıda farklı ve ayrıntılı serimlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Çok geniş bir bilgiye, fantastik bir belleğe ve parlak bir zekâya sahip biri olarak, o teorilerini bütün hasımlarına karşı savunmaktan büyük bir zevk aldı.

Leibniz Descartes, Spinoza ve Malebranche'ın teorilerinden, özellikle de zihinle beden arasındaki ilişki konusunda rahatsız olmuştu. O gerçekliğin doğası, onunla ilgili olarak bilebileceğimiz hakikat türleri yoluyla incelendiği takdirde, daha tutarlı ve daha makûl bir teori geliştirmenin mümkün olduğunu hissetti. Doğru bilgimiz, ve bu bilginin doğru olma sebepleri, ona göre bize gerçek dünya ile ilgili belirli birtakım özellikleri gösterecektir.

Leibniz için her doğru önerme söz konusu önermenin yükleminin öznede içerildiği bir önermedir. Buna göre, örneğin "Kırmızı bir gül kırmızıdır" önermesinde, "kırmızı" yüklemi "kırmızı gül" öznesinde içerilir ve yüklem özneyle bir dereceye kadar özdeştir. Bir önermenin doğru olup olmadığını keşfetmenin, Leibniz'in mantık teorisindeki yolu, onu mümkün olduğu takdirde, ya "A A'dır" ya da "AB A'dır" formunda bir özdeşlik önermesine indirgemektir. Söz gelimi, "Bir kare kenarları eşit olan bir dörtgen şekildir" önermesinin doğru olduğu, öznenin, onun ne anlama geldiğini keşfedecek şekilde, analiz edilmesiyle görülür. "Kare" terimi matematikte tanımlandığı zaman, onun tanımı "kenarları eşit olan bir dörtgen şekil" hâline gelir. Dolayısıyla, önerme fiilen "A (bir kare) A (kenarları eşit olan bir dörtgen şekil)'dır" formunu alır. Önerme bir özdeşliği ifade ettiği için doğrudur.

Doğru olan bir önermenin bir özdeşlik önermesi olması gerekir. Bazı önermeler özdeşliklere kolayca indirgenebilir, ama bu, önermelerin hepsi için söz konusu olmaz. Bu önermelerin hepsinin birden doğru olması durumunda, bazı önermelerin açıkça, diğer bazılarının ise zımnen özdeş olmaları gerekir. Bu, bazı durumlarda, özellikle de matematikte, doğru önermelerin bir dizi mantıksal adım yoluyla "A A'dır" veya "AB A'dır" formunda

özdeşlik bildiren önermeler olduklarının gösterilebildiği anlamına gelir. Diğer alanlarda ise, doğru önermeler, terimlerin tam ve gerçek tanımlarını bilemediğimiz için, özdeşlik formuna bu şekilde indirgenemez. Fakat bir doğru önermeyi doğru yapan tek bir koşul bulunduğu için, Leibniz'e göre bu önermelerin de, her durumda bir dizi mantıksal adım yoluyla ispatlanamasalar bile, özdeşlik bildiren önermeler olmaları gerekir.

Özdeşlik bildiren önermeler oldukları mantıksal olarak gösterilebilen önermeler öncelikle mantık ve matematiğin önermeleridir. Bu önermelere, onlar Leibniz'e göre, bütün mümkün dünyalarda doğru olmak durumunda oldukları için, "zorunlu" önermeler adı verilir. Bu önermelerde terimler önermelerin ne zaman ve nerede doğru olacaklarını bildiren hiçbir koşul ihtiva etmezler. "2 + 2 = 4" gibi bir önerme dünyada başka her ne olursa olsun, veya dünya varolsun ya da varolmasın, doğru olmak zorundadır.

Bu tür bâriz özdeşliklere indirgenemeyen diğer doğru önermelere, onlar hüküm süren fiilî koşullara bağlı bulundukları için "olumsal" önermeler adı verilir. Onlar bütün mümkün dünyalarda doğru olsaydılar eğer, onların apaçık özdeşlikler oldukları gösterilebilecekti. Buna göre, "Bir köpek dört-ayaklı bir yaratıktır" önermesi doğrudur, fakat köpeklerin belli birtakım özelliklere sahip oldukları bir dünya için doğrudur, aksi takdirde doğru değildir. "Güneş bugün parlamaktadır" önermesi, dünyada belirli bir zamanda ve yerde hüküm süren özel koşullardan dolayı, doğrudur. Bu dünyada hüküm süren ve sürecek olan bütün koşulları bilmediğimiz ve anlamadığımız için, doğru olumsal önermeleri özdeşlik bildiren önermelere indirgeyemiyoruz. Zira bu, bizim sahip olmadığımız sonsuz bir bilgi ve sınırsız bir yeteneği gerekli kılar. Sadece Tanrı'dır ki, bütün olumsal önermelerin neden doğru olmaları gerektiğini görebilir ve onların hepsini özdeşlik önermeleri olarak değerlendirir.

Bütün olumsal doğruları özdeşlik önermelerine indirgemeye muktedir olmasak da, Leibniz'e göre, doğruluk koşullarının bize doğru önermelerin öznelerinin doğasıyla ilgili olarak önemli bir

şeyler söylediklerini görebiliriz. Doğru önermelerin neden doğru olduklarını gösteren bir gerek ve yeter sebebin olması gerekir (Leibniz'in meşhur yeter sebep ilkesi): "Hiçbir şey sebepsiz veya hiçbir sonuç nedensiz değildir. Aksi takdirde, *a priori* (deneyimden bağımsız) olarak kanıtlanamayan veya özdeş doğrulara indirgenemeyen bir doğru olurdu. Fakat bu da her zaman, ya belirtik olarak ya da zımnen özdeş olması gereken, hakikatin doğasına aykırıdır." Hakikatin doğasına göre yeter sebep, olumsal bir önermenin yükleminin öznesinde içerilmesi gerektiği şeklinde olmalıdır. Her doğru olumsal önermenin öznesi, ona yüklenebilen her yüklemi içermeli ve açıklamalıdır. Buna göre, söz gelimi benim köpeğimle ilgili olarak kurulabilen her doğru önermenin –onun siyah ve beyaz olduğu, dünyaya 1963 yılında geldiği, köpek mamasından nefret ettiği, 12 Mart 1970'te postacıya havladığı benzeri her önermenin– köpeğim olan özne kendi özü ya da doğasında ona yüklenebilecek herşeyi içerdiği için, doğru olması gerekir.

Leibniz'i kendi metafizik teorisini formüle etmeye sevkeden şey olumsal önermelerin doğasına dair işte bu analizdir. Doğru olumsal önermelerin özneleri nelerdir? Onlar Leibniz'e göre, kendilerinden söz edebildiğimiz veya konuşabildiğimiz bireysel şeyler veya tözlerdir. Bu tözlerin, kendi içlerinde bir şekilde sahip olabilecekleri bütün yüklem ya da özellikleri içerme karakteristiğine sahip olmaları gerekir. Yoksa onların özellikleriyle ilgili doğru önermeler, öznenin yüklemi içermesi nedeniyle doğru olmayacaktır. Köpeğimle ilgili doğru önermeleri olumlayabilmemin sebebi, dolayısıyla, köpeğimin sadece bir önermedeki bir terim değil, fakat bir töz olarak sahip olabileceği bütün özellikleri kendisinde içermesi olmalıdır. Onun bu özelliklere sahip olmasının veya olabilmesinin sebebi, onun doğasından çıkmalıdır; aksi takdirde, özellikler onda fiilen içerilemeyecektir. Onun geçmişte sahip olmuş olduğu, şimdi sahip olmakta olduğu ve gelecekte sahip olacağı bütün özelliklerin, Leibniz'e göre onda içerilmesi gerekmektedir. O, bu onun doğasının ayrılmaz bir parçası olduğu için, siyah ve beyazdır. Bütün bunlar onun doğasının

birer parçası olduğu için, o şimdi yere uzanmıştır, üç dakika önce havlamıştır, yarın sabah 6: 48'de bir tavşan avlıyor olacaktır.

Gerçek dünyayı meydana getiren tözlere, "monadlar" adı verilmektedir. Doğru bir önermenin öznesi olan herşey bir monaddır. Bu monadlar insanları, hayvanları, yerleri, şeyleri, bütün bunların parçalarını kapsar. Monadların, atomların tam tersine şekil veya büyüklükleri yoktur. Onları karakterize eden şey, bunun yerine bu monadların etkinliğe, ve dolayısıyla, onlara yüklenen özelliklere sahip olmaya muktedir olmalarıdır. Her biri kendisine bir şekilde yüklenebilen bütün özellikleri ihtiva eden monadlar, etkinlik merkezleridirler. Her monadın "penceresiz" olması gerekir, yani o bütün özelliklerini, dışarıdan almak yerine, kendisinde ihtiva etmelidir; aksi takdirde, onun yüklemleri öznede içeriliyor olmaz. Dolayısıyla, her ne kadar "çivi" monadı "çekiç" monadı tarafından çakılıyor ve "çivi"nin konumu ve şekli gibi özellikleri çekiç tarafından değiştiriliyor gibi görünse de, bu gerçekte hiç söz konusu olmaz. Çivi, mümkün ve fiilî bütün özellikleri kendisinde ihtiva etmelidir; yoksa, çiviyle ilgili olarak olumlanan bütün doğru önermeler doğru olmayacaklardır.

Şu hâlde, her monad fiilen kendine yeten bir evrendir. Fakat, verili bir monadla ilgili olarak, bir monadın başka bir monadla olan ilişkisini ifade eden, söz gelimi "Köpeğim Hükümet Binası değildir", "Köpeğim bir gezegen değildir", "Köpeğim Jül Sezar'a havlamadı" benzeri doğru bir önerme olumlanabildiği için, o aynı zamanda başka her evreni "içerir". Her monad başka her monadla ilişkilidir, fakat arızî ya da dışsal olarak değil de, özsel olarak ilişkilidir. Bu, bir monadın başka bir monadla olan ilişkisinin, onlardan biri ya da diğeriyle ilgili dışsal bir olgunun değil, fakat birincinin içsel doğasının bir sonucu olduğu anlamına gelir. Köpeğimin doğası onun başka herşeyle olan ilişkisini ihtiva etmelidir, aksi takdirde onun ilişkileriyle ilgili doğru önermeler, yine doğru olmaz. Dolayısıyla, onun monadıyla başka her monad, evrendeki başka herşeyle olan ilişkileri yoluyla bütün bir evreni ihtiva eder. Öyleyse, her monadın evreni kendi tarzında "yansıttığı" söylenebilir. Her bir monad aynı evrenin bir ifadesidir,

"fakat ifadeler farklı noktalardan görülen aynı kasabanın perspektifindeki temsil ya da resimler gibi, yetkinlik bakımından farklılık gösterirler."

Her monad kendine yetiyorsa, ve her biri evrenin geri kalanını kendi tarzında yansıtıyor veya resmediyorsa, resimlerin tutarlılığını ve benzerliğini açıklayan şey nedir? Bütün monadlar kendilerine yeter oldukları için, hiçbiri bir diğerini etkileyemez. Ama benim köpeğim yanından koşan bir tavşana havlayabilir. Köpeğimin monadı kendine yeter olduğu için, doğasının onu bunu yapmaya zorladığı her seferinde, o tavşanın nerede olduğunun hiçbir önemi olmaksızın, tavşana havlar. Bununla birlikte, o tavşana sadece tavşan onun yakınında olduğu zaman havlamaktadır. Monadların ahenkli etkileşimi, onların doğaları gereği, içlerinden birinin diğeri üzerindeki eyleminin sonucu olmadığı gibi, dışarıdan birinin onlar üzerindeki etkisinin sonucu da değildir. Leibniz bunun açıklamasının monadlar arasında önceden kurulmuş olması gereken bir ahenk olduğunda ısrarlı oldu. Onların doğaları, hepsinin birden ezelî-ebedî bir ahenk içinde olmalarını sağlayacak şekildedir. Buna göre, bütün monadlar kendi türleri içinde yetkin oldukları için, söz gelimi benim Jones'la (kendi monadımın doğası gereği), o (kendi monadının doğasına bağlı olarak) benden 1000 mil uzakta olduğu zaman, tanışmam söz konusu olmaz. Monadlarımız birbirlerini hiçbir zaman etkilemeseler de, önceden kurulmuş modellere göre, hep ahenkli bir biçimde hareket ederler. Ve dolayısıyla, benim monadım için doğru olan evrendeki bütün diğer monadlara göre doğru olanı yansıtır ve onlarla uyumlu olur.

Önceden kurulmuş ahenk teorisinin, Leibniz, zihinle beden arasındaki ilişki konusunda, gerek Descartes ya da gerekse Malebranche'ın teorisinden çok daha tatmin edici bir teori sağladığında ısrar etti. Zihin ve bedenden her ikisi de, farklı monadlar olup, birbirlerini etkilemezler. Buna göre, bedenimde bir olay vuku bulduğu, söz gelimi bir raptiye üzerine oturduğum zaman, zihnimde de bir olay, acı hissetme olayı söz konusu olur. Bedendeki hareket zihinsel olaya ne neden, ne de vesile olmuştur. Fakat iki

olay önceden kurulmuş bir ahenk içinde olduğundan, bir alandaki olaylar diğer alandaki olaylara, (Descartes'ın kozalaksı bez teorisinde olduğu gibi) gizemli bir temas noktası veya (Malebranche'ın teorisindeki gibi) bir tanrısal müdahaleyi gerektirmeksizin, tekabül eder.

Leibniz görüşünü açıklamak için, zihin-beden ilişkisini mükemmelen uyuşan, yani tam tamına aynı zamanı gösteren iki saat yoluyla örnekler. Saatlerdeki ahengin üç sebebi olabilir. Herşeyden önce, saatler birbirlerine birinin eylemleri diğerinin eylemlerini etkileyecek şekilde bağlanmış olabilir (Descartes'ın etkileşim teorisi). İkinci olarak, saatler üzerinde, onların tam olarak uyuşmalarını sağlayacak şekilde, eylemde bulunan bir fail var olabilir (Malebranche'ın aranedencilik öğretisi). Ve nihayet, saatler hep aynı zamanı gösterecek şekilde, başta kusursuzca imal edilmiş veya olabilecek en iyi şekilde kurulmuş olalibilirler. Leibniz saatler olarak anlaşılan zihin ve bedeni kullanarak, Descartes'ın karşılıklı etkileşim teorisinin, bir tözün diğerinden tamamen farklı olması nedeniyle, "bu tözlerin birinden diğerine geçen maddî parçacık veya özellikleri, ya da maddî olmayan nitelikleri tasarlayamadığımız için" terkedilmesi gerektiğini savundu. Malebranche'ın teorisi de, ona göre, tek tek her olaya sürekli olarak müdahale eden Tanrı telâkkisi dikkate alındığında, makûl değildir.

> Öyleyse, geriye sadece benim hipotezim, bu tözlerden her birini [zihin ve bedeni] en baştan kusursuz bir biçimde oluşturmuş ve her biri sadece, kendi varlığıyla birlikte almış olduğu yasalarını takip etmek suretiyle, sanki aralarında karşılıklı bir etkileşim varmışcasına veya Tanrı, genel işbirliğine ek olarak, elini onların üzerinden hiç eksik etmiyormuşcasına, diğeriyle uyuşacak şekilde, mutlak bir dakiklikle yöneten bir ilâhî tertip tarafından önceden tesis edilmiş ahenk yolu kalmaktadır.[1]

---

[1] Leibniz'in *The Philosophical Works of Leibnitz*(tr. by George Martin Duncan), Tuttle Morehause & Taylor, New Haven, vol. XV. ss. 92-93'te yer alan "A Letter of Leibnitz on his Philosophical Hypotthesis and the Curious Problem Proposed by his Friends to the Mathematicians" (1696) adlı mektubu. Pasaj, Smith and Grene, *From Descartes to Locke* (Phoenix, Chicago, 1960), s. 304'te de bulunmaktadır.

Demek ki, Leibniz'in "Gerçeklik nedir?" sorusuna verdiği cevap, gerçekliğin, her biri, kendi doğasının yasaları dolayısıyla, bütün diğer monadlarla birlikte, önceden kurulmuş bir ahenk içinde davranan, birer etkinlik merkezi olan monadlardan oluştuğu şeklindedir. Bütün bir monadlar sisteminin bir gerek ve yeter sebebi olmalıdır; o hâlde, varolan monadlar dünyasının nedeni ya da sebebi olan bir Varlığın, bir Tanrı'nın varolması gerekir.

Tanrı, mümkün bir dünyanın bütün gerek koşullarına ek olarak, bütün mümkün monadları, ezelî-ebedî bir perspektiften biliyordu. O bu evrende varolan fiilî veya gerçek dünyayı, bütün imkânları göz önüne alarak seçti ve ahenk içinde yarattı. Bu dünya, temelde Tanrı onu bütün imkânlar içinden seçmiş olduğu için, mümkün dünyaların en iyisidir. Daha iyi bir imkân olsaydı eğer, herşeyi bilen yetkin varlık olarak Tanrı onu seçmiş olacaktı. Bütün mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünya 'en yüksek düzene haiz, en büyük çeşitliliği olan" dünyadır. Başka bir dünya, daha az sayıda monad ihtiva etmesi veya kusursuz bir ahek yerine, sınırlı bir ahengi olması anlamında, muhtemelen daha kötü bir dünya olacaktı. Söz gelimi, onun Amerika Birleşik Devletleri'nin onyedinci cumhurbaşkanı olan "George Washington" diye bir monadı olsaydı, bu monad dünyadaki bütün diğer monadlarla ahenkli olmayacaktı. Tanrı eğer bu dünyadaki bütün monadları bir eksiğiyle, sözgelimi dikkate değer bir câni eksiğiyle ihtiva eden bir dünya yaratmış olsaydı, böyle bir dünya şimdiki dünyadan daha az çeşitliliği ve ahengi olan bir dünya olmuş olacaktı. O hâlde, bütün mümkün dünyaların en iyisi varolan, ve bütün mümkün monadların en fazlasını önceden kurulmuş bir ahenk içinde ihtiva eden dünyadır.

Leibniz'in metafiziksel sistemi gerçekliği, her biri kendi doğasının yasalarına göre davranan etkinlik merkezlerinin ya da monadların ahenkli bir sistemi olarak resmeder. Sistemin nihaî sebebi, Tanrı'nın onu seçmiş olmasıdır. Tanrı onu, çeşit ve düzen bakımından mümkün dünyaların en iyisi olduğu için, seçmiştir. Leibniz, bu sistemin, filozofların gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak sormuş oldukları bütün sorulara cevap verdiğini iddia edi-

yordu. O gerçekliğin ne olduğunu ve neden olduğu gibi olduğunu açıklamaktadır. Dünya ile ilgili olarak bildiğimiz bütün olgularla uyumlu olan bir açıklama sunar. Ve de daha önceki metafizik sistemlerin tutarsızlıklarından ve tehlikeli dindışı görüşlerinden sakınır.

Leibniz'in teorisinin tözler arasındaki karşılıklı etkileşimle ilgili gündelik deneyime aykırı olduğu, elbette söylenebilirdi. Fakat böyle bir itiraza Leibniz maddeye beslenen bildik inancın tutarsız olduğu karşılığını verecektir. Var ya vakıa olarak *görünen* her ne olursa olsun, farklı tözler karşılıklı bir etkileşim içinde olamazlar. Leibniz tarafından öne sürülen teori makûl görünmeyebilir, fakat o böyle bir durumda teorisinin başka bir metafizikçinin teorisinden daha az makûl olmadığına işaret eder. Monadları görmeyebiliriz, onların tamamen kendine yeter ve bütün özelliklerinin nedeni olduklarına inanmak bize çok zor gelebilir. Bununla birlikte, Leibniz teorisinin gerçeklikle ilgili olarak bilebildiğimiz bütün hakikatler için tutarlı bir açıklama sunduğunda ısrar etmiştir. O, duyumlanan veya duyumlanmayan bütün özellikler her bireysel monadın doğasından çıkacağı için, sadece matematiksel özellikler yerine, bir şekilde deneyimlediğimiz bütün özelliklerin gerçekliğini teslim eden bir teoriydi de. Ve nihayet, Spinoza ve Malebranche'ın da savunmuş oldukları gibi, deneyimimizden hareketle bu metafiziksel teoriyle bağdaşmaz olan hiçbir delil ortaya konamaz. Öyleyse, Leibniz'inki gibi bir metafiziksel sistem sağduyunun bakış açısından inanılması güç bir teori gibi görünebilmekle birlikte, teorinin sahibi onun gerçekliğin doğasına ilişkin olarak bütünüyle tutarlı olan ve çürütülemeyen bir açıklama temin ettiğini öne sürebilirdi ve nitekim Leibniz de, bunu yapmıştır.

Leibniz'in teorisinin filozoflar üzerinde, özellikle de Alman Üniversitelerinin onsekizinci yüzyıl boyunca neredeyse resmî öğretisi hâline geldiği Almanya'da, büyük bir etkisi oldu. O Voltaire tarafından (bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu görüşünün vuku bulan bütün kötülükler dikkate alındığında aklı başında bir insan tarafından kabul edilemeyeceğini gösterdiği)

Candide'de alaya alınıncaya, ve bütün metafizik sistemlere yönelik hücumunda Kant tarafından eleştirilinceye kadar, moda teori olarak kaldı.

Locke'un Metafizik Teorisi

John Locke (1632 - 1704), neyi bilebileceğimizle ilgili empirik görüşleri temeli üzerinde, biraz eğreti bir metafizik öne sürdü. Onun bilgi teorisi bizim şeylerin gerçek doğasıyla ilgili olarak gerçekte bir şey bilemeyeceğimiz sonucuna götürür gibi görünmekteydi. Bilebileceğimiz herşey, ona göre, zihinlere sunulmuş olan idelerden ibaretti. Oysa bizler, hem idelerimizin gerisinde bir gerçeklik olduğuna, ve hem de bu gerçekliğin idelerimizin karakteristiklerinden bazılarına sahip olduklarına inanmaya âdeta mecburuz.

Locke gerçekliğin zihinlerimizdeki idelerin bir toplamından başka hiçbir şey olmadığı ihtimali üzerinde düşündüğü zaman, bunu bütün bilgimizin kendilerinden hareketle inşaa olunduğu basit ideleri uyduramayacağımız veya yaratamayacağımız gerekçesiyle reddetti. İdelerimiz dışında bilebileceğimiz hiçbir şey yoktur, ama idelerimizin kaynağı veya nedeni olup, gerçekliği meydana getiren bir şeylerin de varolması gerekmektedir. Bu gerçeklikle ilgili olarak bir şeyleri sadece, "idelerimizle şeylerin gerçekliği arasında bir uygunluk bulunduğunu" tespit ettiğimizde, idelerimiz aracılığıyla keşfedebiliriz.

Fakat böyle bir uygunluğun bulunduğunu ne zaman söyleyebiliriz? Öncelikle, yaratmaya muktedir olmadığımız basit idelerle yüz yüze geldiğimiz zaman. Bu ideler ya gerçek şeylerin özelliklerini temsil ederler ya da onlara gerçek şeylerin nitelikleri tarafından neden olunur. Ama o zaman da basit idelerimizin özelliklerine sahip olabilen veya bizlerde onları meydana getirebilen bu gerçek şeyler nelerdir?

Bu soruya bir cevap bulma teşebbüsü, Locke'a göre, birtakım epistemolojik güçlükler doğurur. Kesin olarak bilebildiğimiz yegâne varlıklar, her birimizin sezgisel olarak bilebildiği kendilerimiz ve varoluşu kanıtlanabilen Tanrı'dır. Basit idelerimizin özelliklerine sahip olan bu varlıkları bilme çabası içine girdiğimiz zaman, onların doğalarıyla ilgili olarak bir malûmat elde edemediğimizi görüyoruz. Ama onların varoluşlarından kuşku da duyamıyoruz, çünkü deneyimlediğimiz niteliklerin bir şeye ait olmamalarını veya bir şeyde mevcut bulunmamalarını düşünemiyoruz veya anlayamıyoruz: "Bu basit idelerin kendinden-kaim olmalarını tahayyül etmek mümkün olmadığı için, onların kendisinde varoldukları, kendisinin sonucu oldukları, dolayısıyla töz adını verdiğimiz bir *dayanağın* varoluşunu varsaymaya alışmışızdır."

Bu tözün doğasını keşfetmeye kalkıştığımız zaman, onun, bizdeki basit ideleri meydana getirmeye yetili niteliklere dayanak olan, "ne olduğunu bilmediğimiz bir şey olması" dışında, ne olduğunu bilmediğimizi görüyoruz. Bu şeyin doğasıyla ilgili olarak daha fazla bir şeyler bilemiyoruz. Bir şeyde ve bir arada varolduklarını kabul ettiğimiz nitelikler öbeğini betimleyebiliyoruz. Fakat şeyin bizatihi kendisinin ne olduğunu veya deneyimlediğimiz nitelikleri neden ve nasıl meydana getirdiğini, maalesef bilemiyoruz.

Gerçekliği oluşturan tözler fiilen bilinemiyorlar, ama onların bildiğimiz veya bilincinde olduğumuz basit idelerin temeli olarak varsayılmaları gerekiyorsa, o zaman hangi genel tözlerin varoluşundan söz edilmelidir? Bundan her ne kadar çok emin olamasak da, biri fizikî ya da maddî tözler, diğeri de fizikî olmayan veya zihinsel tözler olmak üzere, genelde iki tür tözün varolduğunu kabul ediyoruz. Maddî tözler şekil, büyüklük, katılık, renk gibi nitelik öbeklerinin gerisinde yattıklarını veya temelinde bulunduklarını kabul ettiğimiz tözlerdir. Tinsel tözler ise, "zihnin düşünme, korkma, akılyürütme, vb., işlem ve faaliyetlerinin temelinde bulunduğunu" kabul ettiğimiz tözlerdir, "öyle ki biz bu işlemlerin, kendinden-kaim olamayacakları sonucuna vararak,

ve bedene ait olmadıkları gibi, onun tarafından meydana getirilemeyeceklerini de düşünerek, tin adını verdiğimiz başka bir tözün edimleri olduklarını düşünme yönelimi sergiliyoruz." Locke, ister cisimler ya da ister tinler söz konusu olsun, bizim her iki durumda da, onların ne olduklarıyla ilgili olarak açık ve seçik fikirlere sahip olamadığımızda ve olamayacağımızda ısrar etti. Bizler zihinsel niteliklere ilişkin deneyimlerimizin tin veya zihin adı verilen bir şeyde bulunduklarını veya bir şeye ait olduklarını kabul ediyoruz. Her iki durumda da, tözün ne olduğuyla ilgili olarak hep bilgisiz kalacağız, ama ne var ki deneyimlenen niteliklerin farklı öbeklerini bir arada tutan bir şeyin varolduğunu yadsımak rasyonel olmadığı gibi, psikolojik olarak imkânsızdır da.

Gerçekliğin temel bileşenleri olan tözlerle ilgili malûmatımız bu kadar muğlak ve belirsiz ise, bütünüyle farklı iki töz türünün, zihinlerin ve cisimlerin fiilen varolduğundan gerçekten de emin olabilir miyiz? Locke tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, bizim, bir tözün gerçek doğasını bilmediğimiz için, maddenin düşünmediğinden olduğu kadar zihinlerin de yer kaplayan katı şeyler olmadığından emin olamayacağımızı kabul etti. Fakat bir yandan da, maddî niteliklere dayanak olan bir şeyin nasıl olup da zihinsel niteliklere sahip olabileceğini veya zihinsel niteliklerin temelinde bulunan bir şeyin nasıl olup da yer kaplayabileceğini veya katı olabileceğini düşünmenin bizim için imkânsız olduğunu unutmamak gerekir. İşte bundan dolayı, her ne kadar bunun böyle olduğundan asla emin olamasak da, bir yanda maddî olan cisimler, diğer yanda ise maddî olmayan tinler olmak üzere, iki farklı töz türünün olduğunu "makûl olarak" kabul ediyoruz.

Locke'un metafizik teorisi, şu hâlde gerçekliğin ne olabileceği, ve bizim gerçeklikle ilgili olarak neye inanmaya mecbur göründüğümüz bağlamında sınırlı ve eğreti bir görüştür. Sadece idelerimizin varolmaları, ve herhangi bir şeyde varolmamaları ihtimalini kabul edemediğimiz için, bunun yerine idelerimizin kendisinde bulundukları veya kendisine ait oldukları ya da tarafından meydana getirildikleri tözlerin varolmaları gerektiği görüşünü

kabul ediyoruz. Bu tözlerle ilgili bir şey bilemesek de, onların varolduklarını, gerçekliğin bileşenleri olup, cisimler ve tinler ya da zihinler olarak, iki genel kategoriye dahil olduklarını kabul ediyoruz. Kesin bilgi açısından, biz sadece kendimizle Tanrı'nın varoluşundan emin olabiliriz, fakat kendimizin ne olduğunu veya Tanrı'nın fiilen neye benzediğini bile tam olarak bilemeyiz. Öyleyse, gerek gerçekliğin hakikî doğasıyla, ve gerekse gerçekliğin çeşitli parçalarının birbirlerine bağlanma yolları veya tarzlarıyla ilgili olarak, gerçeklik resmimiz hep en yüksek ölçüde belirsiz olacaktır. Gerçek bir şeyin varolması gerektiğine inanıyoruz. Bunun ötesinde, gerçekte bir kabulü diğerine eklemekten daha fazla bir şey yapmıyoruz. Locke bilgimizdeki bu sınırlamaya rağmen, metafizik görüşünün muğlak genel yönleriyle ilgili olarak septik sonuçlara ulaşmaktan ısrarla kaçındı. Gerçeklikle ilgili olarak bildiğimiz şeyler ne kadar az, söz konusu bilginin kendisi ne kadar tartışmalı olursa olsun, Locke, bilinmeyen maddî tözlerden mürekkep bir fizikî dünya ile yine bilmediğimiz bir tinsel veya zihinsel tözlerden oluşmuş maddî olmayan bir dünyanın varoluşuna beslenen inancı, psikolojik yapı veya kuruluşumuzdan dolayı, kabul etmemiz gerektiğini hissetti.

Berkeley'in Metafizik Teorisi

Piskopos George Berkeley (1685 - 1753) Locke'un felsefesinin "ümitsiz bir şüpheciliğe" götürdüğü kanaatindeydi. Locke'un epistemolojisi idelerle şeyleri birbirlerinden ayırmış ve şeyleri son çözümlemede bilinemez hâle getirmişti. Bu kusur ya da hata, onun bizim tözleri gerçekte bilmediğimizi, fakat onların varoluşlarını kabul etmeye mecbur kaldığımızı itiraf etmek durumunda kaldığı metafiziğinde açıklıkla ortaya konur. Yine Berkeley, Locke'un (maddenin veya maddî tözün varolduğuna inanması bakımından) hatalı bir metafiziği olduğunu, gerçekliği kavramayı

asla ümit edemeyeceğini öne sürdü. Berkeley, bunun yerine ihtiyaç duyulan şeyin gerçekliğin doğasıyla ve gerçekliği nasıl bilebildiğimizle ilgili yeni bir anlayış olduğu önerisinde bulundu.

Berkeley'in metafiziksel açıdan iddiası, temelde, gerçek olan şeylerin, yalnızca ideler ve tin ya da ruhlar olduğu şeklindeydi. İdeler veya duyusal şeyler (yani, duyular tarafından dolayımsız olarak algılanan şeyler), algılandıkları için gerçektirler. Onlar, gizemli fizikî ya da maddî şeylere ait olan nitelikler değildirler. Berkeley bunun yerine, idelerin varlık veya gerçeklikleri algılanmalarından oluşan şeyler olduklarında ısrar etti. Bu şekilde anlaşılan duyusal gerçeklik kendisinde aslen mevcut olduğu bilinmeyen hiçbir şeyi gerektirmez. Bu gizemli bir şeyi bulmaya yönelik çabaların sonucu olan bütün karışıklıklar idelerin şeyler olduklarını farkedememe talihsiz hatasından kaynaklanmaktadır. Filozoflar çok yanlış bir biçimde idelerin şeylerin kopya, suret veya sonuçları olduğunu varsaydılar; ondan sonra da gerçek şeyleri arayıp, bunları bir türlü bulamadılar. Onların buldukları şey, Berkeley'e göre, sadece idelerdir; filozoflar işte buradan hareketle idelerin gerçek olmadıkları ve gerçekliğin fiilen bilinemeyeceği sonucuna vardılar. Bizler Berkeley'in bulmaca için gösterdiği anahtar çözümünü –şeylerin tam tamına göründükleri gibi oldukları, yani şeylerin deneyimlediğimiz ideler oldukları görüşünü– benimsediğimiz zaman, duyusal gerçekliğin bilinebilir olduğunu hemen görürüz. Görünüş dünyası, öyleyse gerçek bir dünyadır. O algılandığı için varolan, ve tam olarak algılandığı gibi varolan bir ideler dünyasıdır.

Gerçek duyusal dünya zihindeki idelerin bir dizisi veya sistemi olarak varolur. İdeler tikel bir zihin tarafından meydana getirilmediklerine, ve varoluşları için, tikel bir insan zihnine bağlı olmadıklarına göre, kendisinde varoldukları ve düzenlerinin yaratıldığı sonsuz bir Zihnin var olması gerekir. Öyleyse, gerçekliğin başka bir boyutu daha, ideleri yaratabilen veya meydana getirebilen etkin tözler boyutu da olmalıdır. Tözler yaratıcı etkinlikleriyle, olaylara neden olma yetenekleriyle karakterize olurlar. Berkeley'e göre, biz kendimizi sezgisel olarak, algılamaya, dü-

şünmeye, irâde etmeye, vb., muktedir sonlu etkin merkezler diye biliriz. Buradan çıkarım yoluyla da, Tanrı'nın bütün ideleri meydana getirmeye ve bizim onları algılamamıza neden olmaya muktedir olan sonsuz bir Tin olması gerektiğini düşünürüz. Berkeley'in teorisi duyusal gerçeklik dünyasının yerini İlâhî Zihinde tamamen, bireysel zihinlerde ise kısmen varolan ideler olarak açıklar. Bu ise, duyusal dünyadaki değişmeleri Tanrı'nın nedensel etkinliğinin ve sonlu ruhların faaliyetlerinin sonucu olarak gösterir.

Berkeley'in metafiziği çok büyük ölçüde, Malebranche'ın teorisinin daha gelişmiş bir versiyonudur. (Berkeley zaten kendi zamanında İrlandalı Malebranche, ve "samimi bir Malebrancheçi" diye biliniyordu.) Malebranche gerçekliğin Tanrı'dan, O'nun Zihnindeki idelerden (akledilir uzam dünyası) ve Tanrı'nın irâdesinin sonuçlarından –yaratılmış dünya– oluştuğunu söylüyordu. Malebranche'ın teorisinde maddî dünya, Tanrı'nın bir yaratımı olarak varolur, fakat bizim için bilinemez olup, üzerimizde hiçbir etkisi yoktur. Tanrı olayların maddî dünyada vuku bulmalarına tinsel ve zihinsel dünyadaki olayların oluşumu vesilesiyle neden olur. Berkeley'in metafiziği Malebranche'ın sadece Vahiy yoluyla bilindiğini söylediği maddî dünyayı ortadan kaldırır. (Nitekim, Berkeley, Kutsal Kitaptaki, Malebranche'ın atıfta bulunduğu pasajın Tekvinin açılış satırlarının, Tanrı'nın maddî bir dünya yarattığını söylemediğini, fakat, pekâlâ bir duyusal şeyler dünyası olabilecek olan, bir dünya yarattığını söylediğini savunmuştur.) Berkeley, dahası akledilir uzam dünyasını duyusal şeyler dünyasına, Tanrı'nın Zihnindeki algılanan ve algılanabilir olan idelere dönüştürdü. Yaratılmış dünya artık, bizler gibi sonlu tinlerin ve Tanrı'nın bilmemizi sağladığı ide öbeklerinin dünyası hâline gelmiştir. Berkeley, gerçekliğin bileşenleri olarak Tanrı, zihin ve maddeyle ilgili Kartezyen metafiziği bu şekilde, sadece Tanrı ve zihni ihtiva eden bir metafiziksel sisteme dönüştürmüştü. (Ve Berkeley'in sisteminde cisimler olmadığı için, onyedinci yüzyıldaki şekliyle zihin-beden problemi de artık söz konusu olmaz.)

İdealizm

Berkeley'in, maddeden yoksun olduğu düşünülen dünya anlamında, "immateryalizm" adını verdiği teorisi modern idealist teorilerin ilk ve en büyüğü olma özelliğini taşır. Metafizikte idealizm, herşeyin kendisinden hareketle açıklanabildiği temel gerçekliğin, maddî değil de, zihinsel olduğu teorisidir. (Bunun her zaman böyle olması gerekmese de, metafizikte idealist olan birinin insanla ilgili ahlâkî problemler söz konusu olduğunda, "idealist" bir bakış açısına sahip olması çok rastlanan bir şeydir.) Metafiziksel teoriyle ahlâkî bakış açısı arasındaki muhtemel bir karışıklıktan sakınmak amacıyla, birincisine tercihen, telaffuzu bile maalesef zor olan bir sözcükle, idecilik adı verilmelidir.

Solipsizm

İdealist metafizik teorinin felsefî araştırma alanında bir rol oynamış olan ve oynamaya da devam eden çok farklı türleri vardır. İdealizmin (maddî dünya kategorisini ortadan kaldıran) Berkeley'deki, Malebranche'ın teorisinin revizyonuna tekabül eden, versiyonunun çok az sayıda savunucusu olmakla birlikte, o diğer filozofların çürütmeye çalıştıkları aşırı idealizm formlarına ilham vermiştir. İşte bu tür aşırı idealizmlerden biri de, gerçekliğin başka hiçbir şeyden değil, fakat bireyden ve onun bilincinde olduğu idelerden oluştuğunu öne süren "egoizm" ya da "solipsizm"dir. Söz gelimi, benim madem ki kendim ve idelerim

dışında dolayımsız olarak algıladığım hiçbir şey yoktur, başka bir şey ya da başka bir zihnin varolduğundan veya gerçekliğin kendim ve idelerim dışında başka bir bileşeni olduğundan emin olabilir miyim? Solipsist cevabın "Hayır" olduğunu bildirir. Berkeley kendi teorisinde solipsizmden, idelerinin, onlar üzerinde hiçbir kontrolü olmadığı veya onları yaratamadığı için, kendisinden bağımsız olması gerektiği, ve idelerin sadece kendisi onları algıladığı zaman varolduklarına inanmanın pek makûl olmadığı iddiasını özellikle vurgulayarak sakınmıştı. Fakat solipsist böyle bir durumda elbette, idelerin algılanmadıkları zaman da varolduklarıyla ilgili olarak her ne türden olursa olsun, fiilen hiçbir delile sahip olunamayacağına, ve kişinin idelerinin kendisi tarafından bilinçsizce kontrol edilmediğini ve yaratılmadığını söyleyemeyeceğine işaret edebilir. Dolayısıyla, deneyimimdeki hiçbir şey beni idelerimin kendim dışında bir kaynağı olması ve başka bir varlık tarafından yaratılmaları veya kontrol edilmeleri gerektiğine inandıramaz. Solipsist öyleyse, kişinin dolayımsız olarak bildiklerinden yola çıkıp, solipsizmin doğru veya geçerli olmadığını gösterecek bir delili asla bulamayacağını savunur. Hayatımda bir şekilde vuku bulan bütün olaylar, başka insanlarla ve şeylerle olan bütün ilişkilerim, sadece zihnimdeki ideler olarak deneyimlenir. Demek ki, bütün bir dünya zihnimdeki idelerin oluşturduğu dizilerden başka hiçbir şey olmayabilir.

Solipsizm, kendi başına bir teori olarak değil, fakat daha ziyade bir tehdit olarak işlev görmüştür. Buna göre, karşıtları Descartes'ınki, Malebranche, Leibniz, Locke ve Berkeley'inki gibi görüşlerin, tam bir tutarlılık içinde son sınıra kadar götürüldüklerinde solipsizmle sonuçlanacağını göstermeye başlamışlardır. Öyleyse, bu türden metafizik görüşlerin savunucuları, gerçekliğin bir kişi ve onun ideleri dışında başka şeylerden de meydana geldiğini göstermenin bir yolu olduğunu veya olması gerektiğini göstermeye çalışmışlardır.

Fichte'nin Öznel İdealizmi

Alman metafizikçisi Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814) onsekizinci yüzyılın sonlarında, solipsist bakış açısından hareketle, öznel idealizm diye geçen yeni bir metafizik sistem geliştirdi. Solipsizm, bizlerden her biri başka insan ve şeylerle her daim temas içindeymiş gibi göründüğünden, yani gündelik deneyimin karakteri ve içeriği nedeniyle, hemen herkese makûl olmayan bir teori gibi gelir. Solipsizmi çürütecek bir delil bulamasak bile, onu kabul etmeyi de istemeyiz. Bu görüşe karşı duyduğumuz rahatsızlığın en önemli gerekçelerinnden biri, Berkeley'in özellikle vurguladığı, idelerimizin, kendimiz gibi görünmeyen başka bir kaynağı ya da nedeni olması gerektiği düşüncesidir. İşte Fichte idelerimizin kökenini, kendi potansiyel güçlerini gerçekleştirme çabaları bilincinde olduğumuz dünyanın çeşitli yönlerini meydana getiren yaratıcı ve kendi kendini geliştirici bir zihin aracılığıyla açıklayan bir teori ortaya koymuştur.

Fichte daha işin hemen başında iki büyük metafizik teorinin, gerçekliği zihinsel nedenler yoluyla açıklayan idealizmle gerçekliği maddî veya fizikî nedenler aracılığıyla tanımlayan materyalizmin mümkün olduğunu öne sürmüştür. Bu teorilerden biri ya da diğerini, her ne kadar her biri diğerindeki güçlüklere işaret etse de, ne ispatlayabilir ne de çürütebiliriz. Öyleyse, metafizikçi evreni anlayıp ifade etmeye geçmezden önce, duruşunu, verilere göre değil de, inanç veya tercih temeli üzerinde belirlemeli ve bir idealist mi yoksa materyalist mi olduğuna karar vermelidir.

Kişi dünyaya zihin ve temel neden olarak gördüğü zihinsel nedenler yoluyla bakmaya karar verirse, o zaman herşeyi, Fichte'ye göre, Ego adı verilen gerçek zihinsel tözün yaratıcı faaliyetlerinin bir sonucu olarak görecektir. Deneyimlediğimiz dünyanın, biri dolayımsız olarak bilincinde olduğumuz ben ya da benlik, diğeri de benlikten başka olan, yani Ego-olmayan olmak üzere, iki boyutu vardır. Bilinçli olduğumuz ve deneyimimizin doğasını tam olarak kavradığımız zaman, onu iki etmen, yani nesne veya

dış dünya ve özne ya da kendimiz aracılığıyla görürüz. Bunlardan her ikisi de idealist bakış açısına göre, sadece geride veya temelde bulunan, yalnızca nesnel değil, fakat öznel dünyayı da yaratmış olan, bir tinsel veya yaratıcı fail yoluyla anlaşılabilir. Öznel idealist, gerçekliğe dair sağlam bir kavrayışa ulaşma çabası içinde, bilincin dünyasının, Benliğin dünyası ile Ego-olmayanın dünyasının, sadece belli bir şeyin sonucu olarak anlaşılacabileceğini görür. İdealist tercih ya da karara sadık kalındığında, bu bir şeyin de maddî olmayan bir şey olması gerekir. Sonuçları dikkate alındığında, onun ayrıca yaratıcı ve gelişen bir şey olarak görülmesi gerekmektedir.

Fichte'nin teorisinde, nihaî gerçeklik ve bilincin kaynağı olan Ego, *solipsist anlamda bir zihin değildir. O bilincin içeriğini*, ideler dünyasını olduğu kadar, bilincin kendisini de yaratabilen varlıktır. Dolayısıyla, onun bireysel zihinden daha fazla bir şey olması gerekir. O tek tek her bireysel zihni varlığa getiren veya açıklayan ve her bireysel bilincin kendisinin bilincinde olduğu, kişisel olmayan, evrensel bir yaratıcı güçtür. Ego, kendi gelişimi ve kendi kendisini gerçekleştirmek için çabalarken, bireysel benlikler formunda ve Ego-olmayan nesnel gerçeklik şeklinde ortaya çıkar. Evrensel Ego, öyleyse, kendi kendisini gerçekleştirmeyi sağlamayı ve kendi gelişimini tamamlamayı isterken yaratan bir Varlık'tır. (Bireysel benlerin sonlu perspektifi yerine) en genel yönleriyle ele alındığında, gerçeklik, öyleyse Ego'nun gelişiminden başka hiçbir şey değildir. Tek tek her birimiz, Fichte'ye göre, bireyselliğin, bilinçlerimizin gerçekte olduğu şekliyle dünyaya dair doğru bir görü ve sağlam bir kavrayışa erişmesine engel olan, perdelerini, pekâlâ yırtabiliriz. Bunu başardığımızda, herşeyi bir gelişme ve gerçekleşme süreci içinde olan Ego yoluyla görür ve anlarız. Tek tek her evrede ihtiyaç duyulan metafiziksel anahtarı işte bu gelişme süreci sağlar ve evrenin her evresi veya aldığı her şekil, kendisinin tam ifadesini ve gerçekleşimini arayan Ego'nun yaratıcı sürecinin bir parçası olarak anlaşılabilir.

Hegelci Metafizik: Nesnel ya da Mutlak İdealizm

En ünlü modern metafizikçi, Fichte'nin öznel idealizmini, herşeyi kucaklayan bir nesnel ya da mutlak idealizm teorisi yönünde geliştiren Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831)'dir. Almanya'da, Stuttgart'ta doğmuş olan Hegel, Tübingen'de doğa bilimleri, felsefe ve klâsik kültür yanında, esas teoloji tahsil etmiştir. Hocalık kariyerine ise, görüşlerini kaleme alıp yayınlamaya koyulduğu Jena'da başlamıştır. Onun en önemli eseri olan *The Phenomenology of Mind* [Tinin Fenomenolojisi] 1806'da tamamlanmış, fakat yayınlanması Napolyon'un Jena'yı fethi dolayısıyla bir yıl gecikmiştir. Çok çeşitli hocalık görevlerinden sonra, Hegel en nihayet 1818 yılında, ünlü ve çok etkili bir şahsiyet hâline geldiği Berlin Üniversitesi'nde Fichte'den boşalan profesörlük kadrosuna atanmıştır. Hegel'in felsefe sistemi yazılarında ve (çok büyük bir kısmı ölümünden sonra yayınlanan) derslerinde geliştirilip ortaya kondu. Hegel'in, Avrupa'nın geri kalanıyla Amerika Birleşik Devletleri'nde düşünürleri derinden etkileyen, görüşleri ülkesi Almanya'da felsefe sahnesine uzun bir dönem boyunca hâkim oldu. Yirminci yüzyılın metafizik karşıtı hareketleri çok büyük ölçüde Hegelci sisteme yöneltilmiş olup, yakın zamanların idealist olmayan pek çok metafizik sistemi de Hegel'in düşüncesinin çok farklı yönlerinden bir şeyler almıştır. Hegel'in sistemi metafizik tarihine giren teorilerin herhâlde en karmaşık ve anlaşılması en güç olanlarının başında gelir.

Hegel'in temel iddialarından biri, gerçekliğin tamamının, bilinen evrendeki herşey dahil olmak üzere, sadece dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuş olan bir Mutlak veya Nesnel Zihin yoluyla anlaşılabileceğidir. Nesnel Zihin aşkın, kendine yeten, kendi kendisinin bilincinde, bütünüyle özgür bir Varlık olmaya çalışmaktadır. Dünya tarihindeki her evre Mutlak'ın kendi kendisini tamamen gerçekleştirme yönündeki içsel mücadelesinin

bir ifadesidir. Evrim süreci Mutlak'ın tam anlamıyla rasyonel ve anlaşılır olma yönündeki bir teşebbüsüdür.

Mutlak'ın gelişmesinin ilk ya da başlangıç evreleri doğal ve tarihsel olayları ne açıklayabilir, ne de anlaşılır hâle getirebilirdi. Filozofların evrenin doğasını, kaynağını ve anlamını ortaya koyan açıklamalar sağlayacak teoriler inşa etme teşebbüslerinin hepsi de tatmin edici olmaktan uzak, çelişik ve eksik teorilerdi. Bu, Hegel'e göre, Mutlak'ın henüz tamlıktan yoksun çelişik bir form içinde olmasından kaynaklanıyordu, ama o bu durumun üstesinden, hem kendi kendisini ve hem de kendisinin ifadesi olan Dünyayı daha anlaşılır ve tutarlı hâle getirerek , gelmeye çalıştı. Buna göre, tarihte ortaya çıktığı kadarıyla dünya, Mutlak'ın tamlık, akılsallık ve kuşatıcılık talebine farklı derecelerde ve giderek daha çok yakınlaşmalardan meydana gelen dizileri temsil eder. Bu, daha sınırlı ve ilkel varoluş biçimlerinin ortadan kaldırılarak, daha gelişmiş ve daha ileri varoluş tarzlarının ortaya çıkışıyla olur. Söz konusu süreç hem, giderek daha tam hakikatlere doğru giden mantıksal bir gelişme süreciyle kavranabilen entelektüel bir süreç, ve hem de, dünyanın her seferinde daha büyük bir tutarlılığa erişmesiyle belirginleşen zamansal bir gelişme olarak, doğal bir süreçtir. Düşünce ve varlık özdeş olup, onlardan her birinin gelişme tarzı, gerçeklik veya Mutlak'ın nihaî özelliklerini gözler önüne serer.

Hegel'e göre, Mutlak'ın gelişme süreci doğal ve insanî dünyanın tarihinde kolaylıkla izlenebilir. Evrenin başlangıcında somut ve ayrı parçacıklardan başka hiçbir şey varolmuyordu. Bu başlangıç evresinde, evrendeki hiçbir şey bu parçacıkların neden varolduklarını ve birbirlerine nasıl bağlandıklarını açıklamıyordu. Neredeyse kaotik, başlangıç evresi içinde bulunan evreni açıklamaya veya betimlemeye teşebbüs eden her teori, dünyada o zamanlar varolan ögeler bütün bir evreni açıklamak bakımından yetersiz ve uygunsuz olduklarından, kaçınılmaz olarak güçlüklere ve çelişkilere düşmek durumundaydı. Mutlak, işte söz konusu kendisini daha rasyonel ve anlaşılır hâle getirme çabasında,

bu ögeleri bir düzen içerisinde organize etti, yani dünyanın fizikî düzeninde sentezden geçirdi.

Fizikî evren bir önceki evreden daha anlaşılır hâle gelmişti, ama hâlâ olayların neden vuku bulduklarını açıklamaya uygun düşecek bir yapıdan yoksun bulunuyordu. Dünyaya dair salt fizikî terimlerden oluşan bir açıklama, antik Yunan doğa filozoflarının da keşfetmiş oldukları gibi, çatışan ve çelişik ögeler içeriyordu. Dolayısıyla, dünyanın tümüyle rasyonel ve anlaşılır bir açıklaması, salt fizikî düzeyde mümkün olmadı. Mutlak'ın, o hâlde, daha yüksek bir evreye, kimyasal evreye doğru gelişmesi gerekiyordu. Bu evrenin de tamlıktan yoksun olup, tutarsızlıklar ve çelişkiler ihtiva ettiği ortaya çıkınca, kendisini insanî evrenin izlediği yeni bir evre, yani biyolojik evre zuhur etti. Dünyanın farklı evreler boyunca gerçekleşen evrimi, Hegel'in gözünde, "aklın dünya üzerindeki yürüyüşü"nü temsil ediyordu. Her evre Mutlak ya da Nesnel Zihnin biraz daha tam olan bir ifadesini temsil etmekteydi ve her ardışık ifade evrendeki herşeyi kuşatan daha tutarlı bir açıklama yoluyla betimlenebiliyordu.

Hegel'e göre, Mutlak'ın gelişme süreci, bize deneyimde tarihsel bir süreç olarak görünen, mantıksal bir süreçtir. Bu sürece diyalektik adı verilir. Entelektüel ve mantıksal formu içinde, o evrene dair çelişik görüşlerin bir sentez yoluyla birbirleriyle bağdaştırıldığı bir süreçten meydana gelir. Dünyaya dair bir teori (tez) başka bir teoriyle (antitez) çelişir. Teoriler arasındaki çatışma onların, iki karşıt görüşün kısmî hakikatlerini ihtiva eden bir başka teoride (sentez) sentezlenmesiyle aşılır. Sentezde onların çelişik ögeleri ayıklanıp, her birinin ihtiva ettiği kısmî hakikatler bir araya getirilir. Karşıt teorilerden her biri gerçekliğin doğasıyla ilgili, gerçekliğe dair hakikatten kimi ögeler içeren, tamlıktan yoksun bir açıklama veya yorumdur. Sentez, tez ve antiteze göre çok daha tam olmakla birlikte, ona da bu kez kendi antitezi tarafından karşı çıkılır; artık onun da yeni bir sentez içinde karşıtıyla bağdaştırılması gerekmektedir. Bu süreç gerçekliğin hiçbir çelişki ya da antitez kabul etmeyen ve bütün hakikati

kapsayıp ifade eden, tam ve rasyonel bir açıklaması ortaya konuncaya kadar devam eder.

Mutlak tez ve antitez diyalektiğini daha sağlam ve tam sentezlerle aşarak, her daim kendisini tamamen rasyonel hâle getirmeye çalışır. Tam bir kendini gerçekleştirme durumuna erişme, Hegel'e göre, bütün kısmî hakikatleri gerçeklikle ilgili bütünsel tek bir hakikatte uzlaştıracak veya bir araya getirecek herşeyi kuşatan bir sentezi ihtiva eder. Mutlak bu tam ve kesin akılsallık ve anlaşılırlık düzeyine erişebildiği zaman, onun içsel çatışması son bulmuş olacaktır. Bu gerçekleştiği zaman ise, söz konusu gelişme sürecinin ifadesi olan dünya tarihi de bir nihayete erer. Diyalektik sürecin tek tek her bir ifadesi dışsal olarak, dünyanın gelişen tarihindeki bir evre diye ortaya konur. Mutlak söz konusu tamamlanışa veya kendi kendini gerçekleştirmiş olma durumuna erdiği zaman, onun ifadesi olan evren de tamamen gerçekleşmiş olacaktır. Her ikisi de bütün bu süreç sonunda tamamen tutarlı, anlaşılır ve rasyonel hâle gelir.

Evrene dair kavrayışımız da, tıpkı evrenin kendisi gibi, diyalektik mücadelenin akışı içinde gelişir. Dünya mutlak anlaşılırlık evresine ulaşıncaya kadar, biz onunla ilgili olarak, sadece gelişmesinin kabul ettiği ölçüde tam olan, bir kavrayışa sahip olabiliriz. Her filozof dünyayı, ancak dünya o zamanlar kendi içinde ne kadar tutarlıysa, o kadar tutarlılıkla görür. Felsefe tarihi, şu hâlde, diyalektik süreci ve Mutlak'ın gelişmesini yansıtır. Nihaî metafiziksel sistem olan Hegel'in kendi metafizik sistemi, sadece Mutlak gelişimini tamamlamış, veya gelişmesindeki en yüksek noktaya varmak üzere olduğu için, mümkün olmaktadır. Mutlak tamamen rasyonel hâle geldiğinde, Mutlak'ın doğasını ifade eden bir düşünce sistemi onun olduğu şeyle özdeş hâle gelecektir. Tam Düşünce ve tam Varlık bir ve aynı şey olacaktır.

Hegel nasıl ki kendi felsefesini, varlığın bütünlüğünü tam olarak kucaklayan tamamlanmış ve mutlak olarak gerçekleşmiş aklın uzantısı olarak gördüyse, çevresindeki toplumu, yani Alman toplumunu da, diyalektik sürecin insanî düzeydeki tamamlanışı olarak değerlendirdi. İnsan buna göre, tarihteki seyahatine,

tutku ve egoist tavırların baskın çıktığı hayvanî bir düzeyden başlar. Sonradan başkalarını da, hem eşit ve hem de belli bir özgürlüğe sahip olan ve böylelikle kendi özgürlüğünü sınırlayan varlıklar olarak görme durumuna gelir. Çatışma durumu evlilik, hukukî sistemler, toplumsal birimler, mülkiyet ilişkileri benzeri çok çeşitli sosyal formlarda senteze uğrar. Bu sosyal formlar bireyle toplum arasındaki çatışmaları ihtiva etmekte olup ahlâkî toplumlarda, devletlerde sentezden geçirilir. En iyi Devlet formu ya da türü, hiçbir çelişki ihtiva etmeyen ve sadece herkesin kendini gerçekleştirmesi, yani Nesnel Zihnin gerçekleşimi amacına hizmet eden Devlet'tir. Hegel Avrupa'da zuhur eden millî devleti, gerçekliğin gelişiminde ortaya çıkan metafiziksel sürecin insanî düzeydeki tamamlanışı olarak görüyordu. Millî devlet üyelerini dil, gelenekler, din, idealler yoluyla birleştirir ve içsel çatışmaları ortadan kaldırır. Devlet ne kadar kuvvetli olursa, bunu o kadar iyi başarır, güçlü olduğu ölçüde, insanları Mutlak'a ve kendilerini gerçekleştirmeye yaklaştırır.

Hegel'in metafizik sistemi gerçekliği özde, tam bir akılsallık ve anlaşılırlık doğrultusunda bir gelişme süreci içinde bulunan Zihin olarak resmeder. Daha önceki metafizik teoriler yalnızca zihnin gerçek olduğunu, ve deneyim dünyasını sadece zihinsel edim ve nedenlerin açıklayabileceğini öne sürmüşlerdi. İdealizmin Berkeley'deki şekli gerçek evreni, Tanrı'nın Zihnindeki ideler kümesinden meydana gelen, özde statik bir şey olarak görmüştü. Değişen herşey idelerin bizim belirli bir anda bilincinde olduğumuz altkümesinden ibaretti. Fichte, Ego'nun yaratıcı olduğunu, deneyimimizin öznel ve nesnel boyutlarına nedensel olarak varlık verdiğini iddia ederken, idealist teze dinamik bir öge ekledi. Hegel ise, düşünceyi, zihni ve onun gelişme sürecini nesneleştirdi ve onları kişisel veya öznel hiçbir karakteristiği olmayan bağımsız bir nesnenin özellik veya boyutları olarak düşündü. Hegelci Mutlak veya Nesnel Zihin gerçekliktir. O kendisini dışsal olarak, dünya tarihinin, her bir evresi daha önceki evrenin kusurlarını aşacak şekilde zorunlulukla ortaya çıkan, gelişme süreci olarak gösterir. Mutlak, içsel olarak da, diyalektik süreç yoluyla bütünüyle

birlikli ve tutarlı bir hakikate doğru gelişen ideler sistemidir. Gerçekliğin ne olduğunu ortaya koyup açıklayan tam ve nihaî metafiziksel sistem, entelektüel terimlerle ifade edilen Mutlak'ın kendisidir.

Diyalektik Materyalizm

Hegel'in idealist metafizik teorisi, dünyanın, tarihi de dahil olmak üzere, bir bütün olarak doğasını, zihin ve zihinsel süreçlerle açıklama yönündeki en gelişmiş teşebbüsü temsil eder. Hegel'in ölümünden çok kısa bir süre sona, başka bir Alman düşünürü olan Karl Marx (1818 - 1883), Hegelci metafiziğin, diğer ögesini, yani zihnin temel gerçeklik olduğu görüşünü reddederken, bir ögesi, yani diyalektik süreç üzerine inşa edilen bir metafizik teori ortaya koydu. Marx'ın çok daha ünlü teorileri, onun, yirminci yüzyıl komünizminin temelini oluşturan, politika felsefesiyle ilgili görüşleri olmakla birlikte, burada onun "baş aşağı duran Hegel'i nasıl ayakları üzerine oturttuğunu", Hegelci metafiziği nasıl gerçeklikle ilgili materyalist bir öğretiye dönüştürdüğünü ele alacağız.

Marx gerçekliğin, faaliyet ya da işleyiş içinde fizikî ya da maddî güçlerin bir toplamından başka hiçbir şey olmadığında ısrar etti. Doğal dünya, daha önceki metafizikçilerin önü sürmüş oldukları gibi, bir mekânsal konumdan bir başkasına doğru hareket eden maddî parçaların dizisinden ibaret değildi. Doğal, maddî dünya, ona göre, aynı zamanda diyalektik sürece göre evrim geçiren, gelişme hâlindeki bir dünyadır. Maddî dünyanın her evresi, sentezde aştığı birtakım çelişkiler içerir. Tez, antitez ve sentezin doğadaki hareketi, evrimin, bütünüyle tutarlı ve düzen kazanmış doğa nihaî hedefine doğru hareket eden, doğal gelişme sürecini meydana getirir.

Diyalektik materyalizm süreci, dünyanın mevcut evresinde, en iyi insanın tarihinde görülür. İnsan varlıkları maddî kendiliklerdir. Onların yaşamlarının bütün yön ve özellikleri, kendilerinin de içlerinde yer aldıkları maddî süreçler tarafından belirlenir. İnsanî kurumlar, tavırlar, yaşam tarzları ve inançlar: Bütün bunların hepsi de fizikî insanın fizikî doğayla olan ilişkilerinin ürünleridirler. İnsanî duruma özgü olan yönler ise, insanın varoluşunu sürdürmek için gerekli olan maddî değer ve eşyaları üretme teşebbüsünde içerilen yön ve özelliklerdir. İnsanın bu üretim sürecinde doğayla olan ilişkisinin tarzı onun hayatının bütün diğer yönlerini belirler. Diyalektik sürecin insanlık tarihindeki işleyişini ve gelişimini, Marx'a göre, ekonomik süreçlerle sistemlerin gelişiminde görebiliriz.

Tarihin akışı içinde geliştirilmiş olan her ekonomik sistem çelişik ya da çatışan ögeler, yani tezler ve antitezler ihtiva eder. Çelişik ögeler arasındaki çatışmalar, kendileri de, antitetik ögelerinde "kendi yıkımlarının tohumlarını barındıran" sentezler, yani yeni ekonomik sistemlerde çözülür. Ortaçağın ekonomik sisteminde, serfler ve toprak sahiplerinin ekonomik sistem içindeki rolleri arasında varolan çelişkiler diyalektik olarak bugün mevcut olan ekonomik sistem içinde, kapitalizmde çözülmüştür. Bu sistem de, işçinin ürettiği yerde, işverenin üretim araçlarına sahip olması bakımından çelişkiler içerir. Sistemdeki çatışmalar nedeniyle birtakım maddî çelişkilerin ortaya çıkması, ve bunların savaş ya da depresyonlar şeklinde ifade edilmesi kaçınılmazdır. Doğanın çelişkileri aşmaya yönelik zorunlu ve kararlı hareketi, nihayet, yeni bir sentezde, işçi üretim araçlarına sahip olacağı için, üreticiyle üretim araçlarına sahip olanlar arasında bir çelişkinin artık olmayacağı bir ekonomide son bulacaktır. Nihaî Hegelci sentez, bu noktada, Doğanın kendisini tam olarak gerçekleştirmesinde ortaya çıkacaktır. Bütün çelişkiler aşılmış olup, bütünüyle rasyonel bir doğal ve sosyal düzene erişilmiş olunacaktır.

Marx'ın metafizik sistemi Hegel'in teorisindeki idealist ögeleri reddederken, gelişmeyle ilgili unsurları en temel ögeler hâline getirdi. Bütünüyle maddî bir şey olarak anlaşılan gerçeklik,

yalnızca maddenin evrimsel değişimiyle ilgili diyalektik süreç yoluyla anlaşılabilirdi. Bununla birlikte, gelişme boyutunu temele almada, Marx yalnız değildi. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda başka metafizikçiler de, gerçekliğin değişen, evrim geçiren karakterini özellikle vurguladılar. Ondokuzuncu yüzyıl biyolojisindeki, Darwin'in evrim teorisinde doruk noktasına ulaşan, keşifler yoluyla birçok metafizikçi, gerçekliği biyolojik organizmaya berzer bir şey olarak gördü. Vuku bulan değişmeler evrim hâlindeki bir büyüme sürecinin parçaları olmak durumundadır. Bununla birlikte, bu süreçler, Marx'ta olduğu gibi, zorunlulukla tek bir yerde nihaî, en yüksek düzeylerine ulaşmayı amaçlıyor değildirler. Onlardan Gerçekliğin tam ve nihaî evresine ulaşmaları da beklenmez. Yine de, bu filozoflar doğal ve insanî dünyanın, kozmik bir gelişme şemasının parçaları olarak çok çeşitli yön ve özelliklerini, böyle bir biyolojik gerçeklik anlayışında buldular.

Diğer Metafizik Teoriler

Burada işte bu teorilerden üçünü, Shopenhauer'un, Bergson'un ve Whitehead'in teorilerini kısaca inceleyeceğiz.

Hegel'in, zamanın metafizikçilerinden (özellikle de bir şarlatan olarak gördüğü Hegel'den) nefret eden bir geç Alman çağdaşı olan Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) oldukça kötümser ve antirasyonel bir gerçeklik görüşü geliştirmişti. Dünyayı anlamanın Schopenhauer için anahtarı, irâdenin evrendeki temel faktör olduğunun görülmesiydi. Herkes, ona göre, kendisinin hem mekânsal ve zamansal bir nesne, hem de irâde eden, etkin bir fail olarak bilincindedir. Gözlemlenebilir davranışımızın irâdemizin, arzularımızın, itkilerimizin nesnelleştirilmesinden başka bir şey olmadığını da kolaylıkla görebiliriz. Beden irâdeden ayrı ve bağımsız bir kendilik olmayıp, sadece istemli doğamızın deneyimde

görünme veya zuhur etme tarzıdır. İdealistlerin gerçekliğin temeli yaptıkları zihin, sadece bağımsız bir rasyonel bir kendilik değil, fakat aynı zamanda bilinçsiz istemlerimizin bir ifadesidir. Entelektüel görüşlerimiz irâdemizin, dünyayı bize içsel arzularımız aracılığıyla gösterme tarzıdır.

İnsan varlıkları için söz konusu olan, genel olarak doğa için de geçerlidir. Schopenhauer'un temel eseri *The World as Will and Idea* [İrâde ve İde Olarak Dünya] adını taşıyordu. Dünya bir fenomenler ya da ideler dizisi olarak ortaya çıkar. Dünya gerçekte, Hegel'in Mutlak'ının tam tersine, rasyonel olmadığı gibi, bir amaç ya da hedefi de bulunmayan, kozmik bir irâdenin ifadesidir. Herşeyi ortaya çıkaran işte bu kozmik irâdedir, ama o bir şey elde etmeye, bir şeye ulaşmaya çabalamaz. Bunun bir sonucu olarak da, insan yaşamı umutsuz ve dünyadaki olaylar da amaçsızdır. Schopenhauer her tür varoluşta söz konusu olan acı büyük bir kararlılıkla resmetmiş ve varlığın hiçbir amacı olmadığı gibi, hiçbir yere gitmediğinde de ısrarlı olmuştur.

Gerçeklik ve insanın durumuyla ilgili bu oldukça karamsar resim karşısında, Schopenhauer sadece insanın irâdesini estetik ve bir şekilde mistik faaliyetler yoluyla susturmasını önerebilirdi. İnsanı irâdesinin gayretkeşliğinden, sonu gelmez isteklerinden bir tür "irâde-siz algı" olarak sanata değer ve önem verme kurtarabilirdi. O, barış ve sükûnete ulaşmanın yollarının, çok takdir ettiği Doğu düşüncesinde de bulunduğunu gördü.

Schopenhauer'ın hayatın bilinçdışı ve irâdî karakterini vurgulaması, insan doğasıyla ilgili olarak, Freud'unki gibi, yeni teorilerin gelişiminde önemli bir rolü oldu. Schopenhauer'dan bir kuşak sonra, Nietzsche, irâdenin dizginlerinden tamamen kurtarılıp serbest bırakılma imkânları üzerinde durarak, Schopenhauer'ın teorisini iyimser bir teoriye dönüştürdü. Bilinçsiz çabayı gizlemek veya irâdenin kör isteklerinden sakınmak yerine, Nietzsche her insanın irâdesini dürüstçe ve tam olarak ifade etmeye çalışması gerektiğini söylüyordu.

Fransız filozofu Hengi Bergson (1859 - 1941) ise, öncelikle gerçek, deneyimlenen zaman ya da süre ile bilimsel zaman arasın-

daki bir ayırımın tanınmasına dayanan bir metafizik görüşü ortaya koydu. Bu iki zaman türünden bilimsel zaman saat benzeri âletlerle matematiksel olarak ölçülür. Oysa gerçek, deneyimlenen zaman olarak sürenin, bizler etkin ve akıp gitmekte olan bir şey olarak bilincine varırız. Dünyayı ve kendimizi bilimsel zaman yoluyla ele alıp düşünme şeylerle ilgili olarak mekanistik bir resmin geliştirilmesine, onların materyalist ve bilimsel anlayışlarla tasvir edilmesine izin verir. Bununla birlikte, bu tür bir zaman fiilî yaşam deneyimine tekabül etmediği için, bilimsel zaman yoluyla betimlenen dünya, gerçeklik diye alındığı takdirde tamamen yanıltıcı olan, bir soyutlamadır.

Neyin gerçekten varolduğunu ve neyin fiilen vuku bulmakta olduğunu doğru takdir etmek için, Bergson'a göre, zekâ yoluyla kavranan ile sezgi yoluyla kavranan arasında bir ayırım yapılmalıdır. İnsan, biyolojik gelişme süreci içinde, içinde bulunduğu durumla başa çıkmak ve başka insanlarla olan ilişkilerini sürdürebilmek için, akıllı bir entelektüel yaratık olup çıkmıştır. Onun entelektüel faaliyetleri hemen tamamen pratik bir yapı sergilemiştir. İçinde bulunduğu durumu kendi çıkarları uğruna gereği gibi kontrol altında tutabilmek için, insan çevresindeki herşeyi bilimsel terimlerle tanımlamıştır. Bu, insanı, zorunlulukla gerçekliğin bilgisine değilse bile, büyük pratik başarılara götürmüştür. Mekanik modeller deneyimden "koparılan" bir şeyler inşa edilirler, ama onların şeylerin gerçek özüne ulaşabilmeleri asla söz konusu olmaz.

İnsan entelektüel kapasitelerinin yanında, bir de, ona olup biteni dolayımsız olarak görme imkânı veren içgüdüsel bir sezgi yeteneğine sahiptir. Sezgi pratik ilgilerle ve sosyal ihtiyaçlarla ilişkili bir şey değildir. İşte o bize, gerçek süre ve gelişmeye dair, çıkar gözetmeyen hakikî bir kavrayış sağlayabilir. Zekânın tersine, sembollere, kavramlara ya da soyutlamaya ihtiyaç duymayan sezgi bize mutlak bilgi verebilir.

Gerçek metafizik, Bergson için, entelektüel faaliyetin değil de, sezginin sonucudur. Entelektüel faaliyet en iyi durumda, gerçekliği fiilen hiçbir zaman kuşatıp kucaklayamayan bilimsel bilgiyi

bize verir. Geleneksel metafizik sadece entelektüel bir faaliyet olarak kaldığı için, başarısız olmuştur. Sezgisel bilgi entelektüel bilgiyi tamamlayıp, böylelikle de olup bitenlere ve neyin gerçekten varolduğuna ilişkin sağlam bir kavrayışa yol açar.

Bu görüş, Bergson'un ünlü eseri *Creative Evolution* [Yaratıcı Evrim]'de ortaya konur. Sezgisel olarak biz kendimizin evrim geçiren biyolojik yaratıklar dünyasında bulunduğumuzu görüyoruz. Canlı varlıklar olarak bizler için geçerli olan bütün varlıklar için de geçerlidir. Kendimizin bir tür mekanik evrim sürecinin eseri olmayıp, daha ziyade gerçek zaman içinde yaratıcı bir hayat hamlesi yoluyla varolduğumuzu ve geliştiğimizi görüyoruz. Bu *élan vital* biyolojik dünyanın herşeyi kapsayan bir yönü olup, onu ileriye doğru, sabit ve sürekli bir yaratıcı evrim düzenine sürükler. O tarihsel olarak zuhur eden farklı varlık türlerinin nedenidir.

Bergson şeylerin fiziko-kimyasal kendiliklerden insana doğru olan gelişimini işte bu yaratıcı hayat hamlesinin bir eseri olarak gördü. Hegel'in tersine, ilerlemeyi önceden belirlenmiş bir plânın sonucu diye ya da nihaî bir amaca erişmeye çalışan bir süreç olarak düşünmedi. Ve Schopenhauer'in tersine, onu kör, amaçsız irâdenin bir sonucu olarak da görmedi. Vuku bulmuş, ve de bulmakta olan gelişmenin, Bergson'a göre, bir anlamı vardır. Başka türden gelişmeler de pekâlâ olabilirdi. Yaratıcı güç bizi şimdi bulunduğumuz düzeye, varlığı mevcut hâline getirmiştir. O dinî terimlerle tanımlanabilir, yaratıcı güç (geleneksel dinlerdeki anlamından her ne kadar oldukça farklı bir anlam içinde de olsa) Tanrı olarak görülebilir. Vuku bulmuş olanla olup bitmekte olanın ilâhî amacı, entelektüel olarak değil de, sezgisel olarak kavranabilir. Yalnızca çok az sayıda insana nasip olan bir sezgi türü, yani mistik deneyim gerçekliğin olabilecek en açık bilgisini sağlar.

Bergson'un metafiziği gerçekliğin, bilimsel olarak bilinebilenin ötesinde kalan bilgisini sağlama amacı gütmekteydi. Sezginin zekâ karşısındaki üstünlüğünü vurgularken, onun teorisi şöyle ya da böyle antirasyonel bir teori hâline gelmiştir. Anlamanın anah-

tarını, Bergson yaratıcı evrimde bulurken, gerçekliğe ilişkin akıldışı veya mistik bir kavrayış için bir temel sağlamak üzere, ondokuzuncu yüzyılın biyolojik evrime yaptığı vurgudan yararlanmıştır. Onun bütün bu özelliklere haiz teorisi yirminci yüzyılın ilk yarısında çok popüler oldu.

Gerçekliği anlamanın yolu olarak biyolojik süreçlerin önemini vurgulayan bir diğer metafiziksel görüş te, İngiliz filozofu ve matematikçisi Alfred North Whitehead (1861 - 1947)'in teorisidir. Kariyerinin ilk yıllarında Whitehead, modern matematiksel mantığın temellerini geliştirme işinde Bertrand Russell'la işbirliği yaptı. Daha sonraları ise, Einstein'ın görelilik teorisiyle ilgilendi. 1920'lerde, Harvard'da hocalık yaptığı sıralarda, Whitehead kendi metafizik teorisini temelde *Process and Reality* [Süreç ve Gerçeklik] adlı eserinde ortaya koydu.

Whitehead evrenin tözler ve mekanik modeller yoluyla değil de, yalnızca organizmalar –gelişme süreci içindeki dinamik, yaratıcı, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı kendilikler– yoluyla anlaşılabileceğini öne sürüyordu. Ona göre, deneyimde olup bitenleri veya sürüp gidenleri anlamaya kalkıştığımızda, statik yapılarla değil, fakat dinamik süreçlerle karşılaşırız. Ayrı, bağımsız kendilikler yerine, karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde olan kendilikler buluruz. Dolayımsız deneyimi, onunla ilgili uygun ve doyurucu bir genel betimleme ortaya koyarak açıklarken, ondan yalnızca birtakım ögeleri soyutlamak yerine, deneyimin somut karakterine sadık kalmamız gerekir. Oysa, dolayımsız birtakım ögeleri soyutlamakla yetinen felsefeler dünyanın, fiilî deneyimin somut kendiliklerinin yerine, birtakım boş ve yararsız soyutlamalar geçiren, resimlerini ortaya koydular. Onlar bunu yaparken de, soyutlamaları hakikî deneyimin ayrılmaz kalemleri yerine metafiziksel bir sistemin parçaları hâline getirme yanlışı olarak, Whitehead'in "yanlış yere konumlandırılan somutluk yanlışı" adını verdiği hataya düştüler. Söz gelimi Descartes'ınki gibi bir sistem bu hataya "doğayı ikiye bölmek", onu zihin ve beden ya da cisim gibi iki ayrı soyutlama yoluyla anlamak suretiyle düşmüştür. Bu somut töz için artık daha fazla geçerli olmayıp,

dünyanın bir tasviri olarak yetersiz bir görüşe tekabül eder. Böyle bir sistem, deneyimin tutarlı bir açıklamasını ortaya koymaya çalışırken, yine her türden felsefî problemin doğuşuna neden olur.

Bu hataya düşmek yerine, somut deneyimin genelleştirilmiş bir tasvirini ortaya koymaya çalışırken, onun belli birtakım temel özelliklerini buluruz. Her şeyin ve her olayın en temel özelliği yaratıcılıktır ki bu, dünyadaki yeniliği açıklar. Kişi buna ek olarak, dünyada gerçek kendilikler ve bu kendilikler arasındaki ilişkileri görür. Somut deneyim, yalıtlanmış bireysel şeylerden ziyade, şeylere ek olarak, şeylerin başka şeylerle duygular, amaçlar, değerler ve nedensel bağlantılar yoluyla ilişki içinde olmaklığından oluşur.

Bu gerçek somut kendiliklerle onların ilişkileri organik ve dinamik olarak gelişir. Onlar varlıklarını her daim devam ettirme çabası sergilerler, fakat bunu yaparken de, kendilerinin başka şeylerle olan ilişkilerini ihtiva eden yaratıcı bir ilerlemenin bir parçası hâline gelirler. Tanrı istisnasıyla, herşeye, Whitehead'in görüşünde başka bir şey tarafından vesile olunur, ve herşey, olmuş, olmakta ve de olacak olan başka herşeyle ilişkilidir. Sürüp gitmekte olan gelişme süreci, deneyimlenmiş hislerin, fizikî ve kavramsal olayların ahenk içinde bir araya getirildikleri sürekli bir yaratıcı ilerleme yoluyla betimlenebilir. Şeyler bir tatmin hâline doğru hareket etmekte ve gelişmektedirler. Tanrı ise bu görüşte, hem gelişmenin sınırsız potansiyaliteleri ve süreçlerin nihaî tatminleri için kendisine doğru çekimlendikleri varlık olarak görülür. O da dünyadaki organik gelişmeyii paylaşan, ve Aşkı sayesinde herşeyi koruyan ve herşeye bir anlam ya da amaç veren bir kendiliktir.

Whitehead'in biyolojik yönelimleri ağır basan metafiziği, gerçekliğin, evreni açıklama veya karakterize etmenin temel yolu olarak, mekanizmalar yerine, organizmaların kullanılması suretiyle nasıl açıklanabileceğini göstermeye teşebbüs etti. Charles Sanders Peirce, John Dewey ve Jezvit düşünür Teilhard de Char-

din gibi başkaları da, gerçekliğin organik bir biçimde gelişen karakterini vurgulayan metafizik teoriler ortaya koydular.

Metafizik Eleştirisi: Hume ve Kant

Metafizikçiler gerçekliğin doğasıyla ilgili görüşlerini geliştirir ve diğer metafizik teorilerdeki yanlışları gösterirken, bazı filozoflar da bütün bir metafiziksel spekülasyon teşebbüsünün bizatihi kendisinde yanlış olan bir şeyler bulunduğunu, metafiziksel soruların temelde cevaplanamaz sorular olduklarını iddia ettiler. Metafizik tarihi, iki bin beş yüz yıllık süreç, her biri kendisinden önceki görüşlerin hata ve kusurlarına işaret edip, kendisinin "Gerçeklik nedir?" sorusuna verilmesi gereken doğru ve nihaî cevabı içerdiğini iddia eden teorilerin uzunca bir dizilişiyle kaplanmış olduğundan, bu görüşe daha ilk bakışta bir makûliyet kazandırır. Ve metafizikçiler arasındaki anlaşmazlık ya da uyuşmazlık hâlâ sürüp gitmektedir. Bazı eleştirmenler bu durumun, metafizik alanında doğru bir cevabın neden oluştuğunu belirlemeyle ilgili çok temel bir güçlüğün bulunduğunu gösterdiğini söylemişlerdir. Bu ise, alanın bizatihi kendisinde veya metafiziğin cevaplamaya çalıştığı sorularda kendine özgü bir şeyler bulunduğunu telkin eder.

Gerçekten de, metafizikte neden, onu başarılı ya da tatmin edici bir sonuca varmaktan her daim alıkoyan birtakım temel güçlükler ve sınırlamalar bulunduğunu göstermek için en azından iki büyük teori geliştirilmiştir. David Hume (1711 - 1776) ve Immanuel Kant (1724- 1804) tarafından öne sürülmüş olan bu teoriler, metafiziksel akılyürütmenin doğasını analiz etmişlerdir. Hem Hume ve hem de Kant metafizikçilerin gerçekliğin hakikî

doğasını neden keşfedemediklerini ve hiçbir zaman da keşfedemeyeceklerini bulduğunu iddia eder.

Hume'un Eleştirileri

Hume'un metafizik eleştirisi onun empirist bilgi teorisinden ve şüpheciliğinden çıkar. Metafizik karşıtı tavrı en güçlü bir biçimde, *Enquiry Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma] adlı eserinin, "Kütüphaneleri gözden geçirdiğimiz zaman, bu ilkelerden [Hume felsefesinin ilkelerinden] emin olunca, nasıl bir tutum takınmalıyız? Söz gelimi elimize bir ilâhiyat kitabı veya okul metafiziğiyle ilgili bir cilt aldığımız takdirde, gelin şunu soralım: O nicelik ya da sayıyla ilgili soyut bir akılyürütme içeriyor mu? Hayır. Olgu ya da varoluşla ilgili deneysel bir akılyürütme mi içeriyor? Hayır. Onu o hâlde alevler içine atın: zira o safsata ve yanılsamadan başka hiçbir şey ihtiva edemez." dediği, sonuç bölümünde ortaya konmuştur.

Hume'un bu genel ve geniş kapsamlı sonuç için ortaya koyduğu gerekçe, doğrudan doğruya onun yegâne anlamlı kavramların ya duyu izlenimlerine dayanan kavramlar ya da (kendileri de son çözümlemede duyu deneyiminden türetilmek durumunda olan) matematiksel idelerin kavramları olduğu görüşünden çıkar. Metafizikçilerin, "töz", "gerçeklik", "madde", "zihin" benzeri temel kavramları bu empirik ölçüt açısından anlamsızdır, çünkü bu kavramlar duyu deneyiminden türemedikleri gibi, matematiksel kavramlar da değildirler. Bu nedenle, metafizikçilerin ne söylemekte olduklarını anlamaya çalıştığımızda, onların gerçekten de anlamlı önermeler kurmadıklarını ve dolayısıyla görüşlerinin fiilen anlamsız olduğunu görürüz.

Dünya ile ilgili olarak bilebileceklerimiz deneyimlediklerimize ek olarak, deneyimin çeşitli yönlerinin sabit birliktelikle-

rinden, gelecek deneyimlerin geçmiş deneyimlere benzeyeceği kabulü üzerinde yaptığımız çıkarımlara dayanıyorsa eğer, o zaman deneyimimizin ötesinde veya gerisinde bir gerçeklik olup olmadığına, veya deneyimlerimizin deneyimlenmemiş gerçek nesnelerle ilgili olduğuna nasıl olup da karar verebiliriz? Deneyim bize sadece deneyimlenmiş nesnelerle ilgili olarak bir şeyler söyleyebilir. Metafizikçiler eğer gerçekliği meydana getirdikleri kabul edilen deneyimlenmemiş nesnelerin bilgisini arıyorlarsa eğer, onların ne hakkında konuştuklarını veya iddialarının doğru mu yoksa yanlış mı olduklarını söyleyebilmemiz mümkün değildir.

Hume işte bunu gösterebilmek için, birçok metafizik sisteminin temel kavramı olan "töz" kavramını inceledi. Metafizik ihtilâf ya da tartışmaların pek çoğu, gerçek evreni meydana getiren tözlerin doğası ve sayısı etrafında döner. Kimin töz teorisinin doğru olduğuna bir karar vermek için, kişinin önce bizim tözle ilgili olarak bildiklerimizi tahkik etmesi gerekir. Bunu yaparken de işe töz idesiyle başlamalıyız. Fakat böyle bir ide nereden gelebilir ve ne olabilir?

> O bize eğer duyularımız yoluyla iletiliyorsa, bunun onlardan hangisiyle ve nasıl aktarıldığını sorarım. O gözlerle algılanıyorsa eğer, bir renk olmalıdır; yok kulaklarla algılanıyorsa, bir ses; damakla algılanıyorsa da, bir tat olmalıdır, ve bu diğer duyular için de geçerlidir. Fakat inancım odur ki, hiç kimse tözün bir renk, bir ses ya da bir tat olduğunu öne sürmez. Bir töz idesinin, o gerçekten de var ise eğer, o zaman refleksiyonun bir izleniminden türetilmiş olması gerekir. Ama refleksiyonun izlenimleri de, bir tözü temsil etmeleri mümkün olmayan tutku ve duygulara ayrılırlar. Bizde tikel niteliklerin bir toplamından ayrı olarak bir töz idesi olmadığı gibi, ondan söz ettiğimiz veya onunla ilgili olarak akıl yürüttüğümüz zaman sahip olduğumuz başka bir anlam da yoktur.[1]

Tözün empirik anlamı sadece birlikte deneyimlediğimiz niteliklerin tikel öbeğidir. Fakat deneyimi açıklayan veya deneyimin temelinde yer alan bir şey olarak töz, anlamsız bir kavramdır.

---

[1] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge ed. (Clarendan Press, 1951), Oxford, I. kitap, I. Bölüm, VI. kesit, s. 16.

Metafiziksel töz kavramının anlaşılmazlığı, Descartes, Spinoza, Malebranche veya Leibniz gibi metafizikçilerin tözün özellikleriyle ilgili olarak söylediklerini incelediğimiz zaman, daha da aşikâr hâle gelir. Bütün bu metafizikçiler bir tözün kendi başına varolabilen, kendisi dışında, kendisi aracılığıyla kavranacağı hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendisini açıklamak veya varoluşunun hesabını vermek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey olduğunu söylerler. Bu özelliklerin, anlaşılır karakteristikler ise eğer, Hume'a göre, tek tek her algıya uygulanması gerekir. Bir ideyi düşündüğümüz zaman, zihinde mevcut olan ideyi açıklamak için, başka bir ideyi düşünmememiz gerekir. Dolayısıyla, her bireysel ide bir töz gibi görünmektedir.

Metafizikçiler, elbette buna itiraz edip Hume'un bir tözün ne olduğunu yanlış anladığında ısrar ederler. Töz bir algıdan tamamen farklıdır. O bir algının karakteristiklerini açıklayan ve niteliklerin kendisine ait olduklarını veya kendisinde mevcut bulunduklarını algıladığımız şeydir. Hume ise buna, hiç kuşku yok ki, bizim sadece algıları bildiğimiz karşılığını verir. Bizde onları açıklayabilecek bir algıdan farklı bir şeyin ideleri olmadığı gibi, algıların kendilerine ait olabilecekleri bir kendiliğin idesi de yoktur. Metafizikçilere göre, "Bir töz bir algıdan bütünüyle farklıdır. Öyleyse, bizde bir töz idesi bulunmaz."

Bizler sadece algılarımızı biliyoruz. Hume, bizim bu algıları incelerken, onların varoluşlarının veya karakteristiklerinin bir açıklamasına ihtiyaç duymadığımızda ısrar eder. Algılarımızla ilgili olarak bildiğimiz hiçbir şey onların başka bir şeye ait olmalarını veya herhangi bir şeyde mevcut olmalarını gerektirmez. Algılar ya da ideler ortaya çıkarlar. Onlar vardırlar, ve her ne iseler odurlar. Bazıları yeşildir. Bazıları da yuvarlak. Onlar ayrı ve bağımsız kendilikler olarak deneyimlenirler. Bizler bu algı ya da ideleri incelerken, onların ne nereden geldiklerini, ne de neye ait olduklarını söyleyebiliriz. Deneyimimiz bu sorulara cevaplar bulmamızı da talep eder gibi görünmemektedir. (Cevaplar deneyimimizin ötesinde kalan konuları bilmeyi gerektirdiğinden, bu sorular hiçbir şekilde anlamlı cevaplar bulamayız.) "Sorunun an-

lamını anlar gibi pek olmadığımız zaman, 'algıların maddî mi yoksa maddî olmayan bir tözde mi bulunduğu' sorusunu cevaplamanın, öyleyse bir imkânı var mıdır?"

Hume, gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak materyalist teorinin de idealist teorinin de anlamlı teoriler olmadıklarını öne sürmüştür. Bu teorilerde hayatî önemi olan kavramlardan her ikisi de, yani hem madde ve hem de zihin bilinemez ve anlaşılamaz olan kavramlardır. İşe maddeyle başlayan Hume, daha önce Berkeley'in de öne sürmüş olduğu gibi, bizim, gerçek dünyayı kapsadığı, algılarımıza neden olduğu veya onları doğurduğu kabul edilen, katı, yer kaplayan, hareket hâlindeki bir maddeyi fiilen düşünemediğimizi veya kavrayamadığımızı savunur. Dolayımsız deneyimde bulunan, renkler, kokular, tatlar, sesler türünden ikincil nitelikler, bütün modern metafizikçilerin uyuşur göründükleri üzere, sözde bağımsız bir biçimde varolan maddî bir dünyanın özellikleri olamıyorlarsa eğer, bu takdirde böyle bir dünya neye benzeyebilir? Metafizikçiler ikincil niteliklerin öznel olup, sadece "zihinde varolduklarını" söylerler. Fakat bunu kanıtlamak amacıyla öne sürülen nedenlerin tam tamına aynıları yer kaplama, katılık, ve hareket gibi birincil nitelikler için de geçerlidir. Onlar, Bayle ve Berkeley tarafından da gösterilmiş olduğu üzere, "zihindeki" öznel deneyimlerdir. Bizler duyusal renk, ses, tat ve koku niteliklerinin "sürekli ve bağımsız bir varoluşa sahip olmadıklarına bir kez karar verince, evrende bu tür bir varoluşa sahip olan hiçbir şey kalmaz."

Maddeyi bağımsız bir biçimde varolan bir töz olarak kavrayamıyorsak eğer, zihni de bağımsız bir töz olarak düşünemeyiz. Zihin ya da benliğin idelerimizin kendisinde bulundukları veya kendisine ait oldukları kendilik oldukları kabul edilecek olursa, bunun bir idesini oluşturmamız mümkün olur mu? "Ben kendi adıma, kendim dediğim şeye en dolayımsız bir tarzda, yakınen temas ettiğimde, hep şu ya da bu tikel algıya, sıcak ya da soğuk, karanlık ya da gölge, sevgi ya da nefret, haz ya da acı algısına rastladım. Kendimi asla belli bir zamanda bir algı olmadan yakalayamadım ve algı dışında bir şeyi hiçbir zaman gözlemleyeme-

dim." İdelerimizden farklı, bütün idelerimizin kendisine ait oldukları bir şeyle tanışmıyoruz, temasımız olmuyor. Bilebildiğimiz herşey ard arda gelen idelerin dizilişidir. İdelerimizin temelinde bulunan, idelerimize dayanak olan bir şeyi ne düşünebiliyor ne de tahayyül edebiliyoruz. Hume, işte bundan dolayı zihni bir töz olarak düşünmenin anlamlı olabilmesini reddetti. O, bununla birlikte, zihnin varoluşunu inkâr etmedi, yalnızca metafizikçilerin zihinsel olayları analiz etme ve açıklama tarzlarına meydan okudu.

Metafizikçilerin tözlerin, yani zihin ve maddenin, idelerimizin kendilerine ait bulundukları, idelerimize neden olan şeyler oldukları görüşünü, Hume, anlamsız bir görüş olarak değerlendirdi. Tözleri kavrayamadığımıza veya idrak edemediğimize göre, idelerin onlara ait olmalarını veya onlarda bulunmalarını da düşünemeyiz. Nedensel ilişkilerle ilgili bilgimiz yalnızca deneyimimizdeki öge ya da kalemlerin birlikteliklerine dair bilgilerimizden ve onlarla ilgili hislerimizden oluştuğu için, deneyimimiz dışında kalan birtakım ögeler ihtiva eden birliktelikleri bilebilmemizin bir yolu bulunmamaktadır. "Neden" kavramının yalnızca ideler açısından veya algılarla ilgili olarak bir anlamı vardır. Dolayısıyla, tözlerin idelere neden olmaları veya ideleri doğurmalarıyla ilgili iddialar, tözsel olayların deneyimlenmiş olaylarla sabit bir tarzda birleşmeleriyle ilgili olarak hiçbir şey bilmediğimiz ve bizim bu bilgiyi elde edebilmemizin bir yolu bulunmadığı için, fiilen anlamsızdırlar.

Hume'un metafizik kavramlarla ilgili empirik eleştirisinden sonra, belirli bazı büyük metafiziksel problemler problem olmaktan doğallıkla çıkar. Descartes'tan itibaren çok büyük bir önem kazanmış olan zihin-beden problemi, kişi metafizikçilerin zihin, madde, zorunlu bağlantı kavramlarını reddederse, bir problem olmaz. Problem zihin ve maddenin tamamen farklı iki ayrı töz olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkar. O zaman onlar arasında bir bağlantı ya da ilişkinin nasıl olup da söz konusu olabileceğini açıklamaktan oluşan bir büyük güçlük söz konusu olur. İki ayrı töz ve nedensel bağlantıyla ilgili anlaşılmaz kavramlar-

dan vazgeçilirse, bir zihin-beden problemi kalır mı geriye? Geriye kalan yalnızca tatlar ve sesler benzeri zihinsel olayların yer kaplayan nesnelerin hareketleri türünden fizikî olaylarla sabit bir tarzda birleştirilip birleştirilemeyecekleri problemi kalır. Hume, bu türden sabit birliktelikleri her zaman deneyimlediğimiz için, cevabın açıkça "evet" olduğunda ısrar etti. Belli bir tat bir portakalın fizikî yapısı ya da konfigürasyonuyla düzenli olarak birleştirilir. Belirli birtakım sesler kimi müzik âletlerindeki tellerin hareketlerine bağlanır. Bu nedenle, zihinsel olayların fizikî olaylarla gerçekten de birleşildikleri açıktır.

Metafizikçi elbette buna da itiraz ederek, Hume'un meselenin özünü kavrayamadığına işaret edebilirdi. Zihinsel olayların fizikî olaylara bağlanması aşikâr olgusunu hiç kimse tartışmaz. Fakat metafizikçilerin yapmaya çalıştıkları şey, zihin ve beden birbirlerinden bütünüyle farklı oldukları için, bunun neden vuku bulduğunu açıklamaktır. Hume buna karşılık, sabit birliktelikleri n neden vuku buldukları probleminin, bununla ilgili bir bilgimiz asla olmadığı, ve de olamayacağı için, cevaplanamaz ya da çözülemez bir problem olduğunu söyler. Biz olayların neden vuku bulduklarını bilmediğimiz gibi, birbirlerini neden izlediklerini de bilmiyoruz. Zihinsel ve fizikî olayların bir dizisini mi, yoksa sadece zihinsel olaylardan veya salt fizikî olaylardan meydana gelen bir diziyi mi incelemekte olduğumuzun en küçük bir önemi yoktur. Bir taş bir camı kırdığı zaman, taşta camdaki değişmeye yol açan şeyin ne olduğunu sormuyoruz. Olayların fizikî veya zihinsel alanda nasıl meydana geldikleri, iki alanda birden ard arda nasıl meydana geldiklerinden daha az gizemli değildir. Bu nedenle, zihin-beden durumu özde yeni ya da farklı hiçbir güçlük ihtiva etmez. Kendimizi bilebileceğimiz şeylerle, yani vuku bulan olayların fiilî birliktelikleriyle sınırladığımız takdirde, göreceğiz ki zihinsel olaylarla fizikî olayların ilişkileriyle ilgili keşfedilebilir yasalar vardır ve dolayısıyla, özel bir zihin-beden problemi söz konusu olmaz.

Genel olarak ifade edildiğinde, Hume metafiziksel problemlerin analizinin bu problemlerin anlamsız ve çözümsüz prob-

lemler olduklarını gösterdiğini görmüştür. Burada kullanılan kavramların deneyimimizde bildiğimiz şeyler açısından hiçbir anlamı yoktur. O sahte problem ve sözde meselelerle kendimizi endişeye sevketmek yerine, öncelikle problemlerin neden anlamsız olduklarının açık hâle getirilmesi, sonra da akıllı oldukları kabul edilen birtakım adamların bu problemler karşısında neden kaygılanıp, onlara bir çözüm getirmeye çalıştıklarının incelenmesine geçilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Metafiziğe ilişkin araştırma, konuya bu açıdan bakıldığında, metafizikçilerle ilgili bir araştırmaya dönüşür, antik Yunanlılardan günümüze kadar pek çok derinlikli kafa ya da zihinde ortaya çıkmış olan garip bir zihnî sapma için bir açıklama bulma teşebbüsü şeklini alır. Metafiziksel düşünen zihni iş başındayken konu alan patolojik bir inceleme bu garip zihinsel bozukluğun nedenlerini gözler önüne pekâlâ serebilir.

Hume, belirli tip insanların metafizik sorulara cevaplar arama tuzağına neden düştüklerini gösteren psikolojik sebepleri bulduğunu düşünmüştür. *Treatise* [Deneme]'de, bir vaka araştırması olarak filozof Aristoteles'i ele alır ve böyle bir filozofun imgeleminde kendisiyle, üzerinde akıl yürüttüğü kurgusal kendilikleri yaratmayı başarabildiği zihinsel işlemler dizisini anlamaya kalkışır. Bu türden bir davranış normal düşünmeyle karşılaştırıldığı zaman, söz konusu kıyaslama belirli birtakım filozofları baştan çıkarıp, kendi uydurmaları olan, hiç ama hiç varolmamış bir yerlere demir atmaya sevkeden bir metafiziksel mizaç ya da huy bulunduğunu gösterir.

Problem, metafizikçi, ehliyetli başka herhangi bir filozof gibi, sıradan insanların kabul ettikleri inançlarda garip bir şeyler bulunduğunu farkettiği zaman başlar. Söz gelimi, hemen herkes deneyimde sabit bir tarzda bir araya gelen olaylar arasında bir bağlantı "gördüğüne" inanır. Metafizikçiler bunun doğru olmadığını hemen anlayan kimselerdir. Deneyimlenen her nesne ayrı ve bağımsızdır. Bir araya gelen olaylar arasında bir bağlantı bulunduğu sonucuna, yalnızca insanın olaylarla ilgili çağrışım alışkanlığından ve insanların geleceğin de geçmiş gibi olacağını bekle-

melerinden hareketle varılır. Olaylar arasındaki zorunlu bağlantıyı veya olayları yaratan gücü algılayan hiç kimse olmadığından, metafizikçi –sahnenin gerisinde iş gören "gerçek" nedensel faili arayarak– kendini az raslanan bir kuş cinsini avlamaya adar. Olaylar arasındaki bağlantıları gördüğüne inanan metafizikçi, şu hâlde kendisini ortalama insanın hatasından kurtaracak kadar uyanık birisidir. Fakat aynı metafizikçi, kendini olayların görünmeyen nedenlerini görünmeyen bir dünyada aramaktan alıkoyacak kadar bilge değildir. Metafizikçinin yanlışı, ortalama insanın nedenselilikle ilgili görüşü yanlış olduğu için başka bir insanın görüşünün doğru olması gerektiği inancında bulunur. O bıkıp usanmadan, olayların neden vuku bulduklarını açıklayacak gerçek sebebi arar. Ve "bizden her daim kaçanı büyük bir şevkle aramaktan, onu bir şekilde varolabilmesinin imkânsız olduğu bir yerde aramaktan daha azap verici bir şey düşünülebilir mi?"

Bununla birlikte, Hume'un vakayla ilgili teşhisinde, doğa kederli metafizikçiye bir teselli sunar. Metafizikçi, terimleri uydurduktan ve onları bir süre kullandıktan sonra, doğallıkla bir şeyler söylemekte olduğunu düşünür. Terimler başlangıçta "bütünüyle anlamsız ve anlaşılmazdırlar." Ama onlar metafizikçinin ihtiyaçlarını karşılarlar, çünkü o, bu terimleri tekrarlaya tekrarlaya, anlamlı bir şeyler söylemekte olduğunu düşünür. Sözcükler anlamsız kalsalar da, metafizikçi onların ciddî düşünümle keşfedilebilen gizli bir anlama sahip olduklarına inanmaya başlar. Demek ki metafizikçiler kendi kendileriyle ve başkalarıyla "töz", "neden", vb., hakkında konuşurlar ve sadece bir şeyler söylemekte olduklarını düşünmekle kalmayıp, şeylerin niçin vuku bulduklarına, neden oldukları gibi olduklarına dair nihaî açıklama arayışında aradıkları cevabı bulduklarını düşünürler. "Filozoflar bu şekilde rahatlayıp, en nihayetinde, tam bir yanılsamayla, insanların budalalıklarıyla, hakikî filozofların ise ölçülü şüphecilikleriyle vardıkları aynı kayıtsızlığa erişirler. Onlar sadece, kendilerini şaşırtan bir fenomenin bir yetiden ya da okült bir nitelikten kaynaklandığını söyleme ihtiyacı duyarlar ve konuyla ilgili her tür tartışma ve araştırma bir nihayete erer."

Metafizikçiler hayalî nesnelerini icad eder ve onlara iman ederlerken, Hume'a göre, çocukların ve ozanların davranışına benzer bir davranış sergilerler. "Çocuklarımızı yaşları dolayısıyla, ozanları ise, onlar muhayyilelerinin imalarının açık açık izini sürdüklerini itiraf ettikleri için bağışlarız. Ama filozoflarımızın sergilediği böylesi bir zayıflık belirtisini haklılandırmak için nasıl bir mazaret bulacağız?" O, metafizikçinin zihinsel bozukluklarının anlaşılabileceği ama mazur görülemeyeceği sonucuna varır.

Immanuel Kant'ın Eleştirileri

Kant (1724 - 1804) da metafiziksel düşünmenin, Hume'un metafizik eleştirisine bazı bakımlardan benzemekle birlikte, ondan çok daha karmaşık olan, bir analizini ortaya koydu. O gerçekliğin doğasıyla ilgili bilgi elde etme teşebbüsünün, psikolojik nedenlerden ziyade, felsefî sebeplerden dolayı başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermeye çalıştı. Nitekim Kant, bizim hangi zorunlu ve evrensel bilgiye ulaşmaya muktedir olduğumuzu tespit ettiğimiz zaman, metafizik alanında, bilgimizin sınırlılıklarından dolayı, hiçbir zaman bir bilgimiz olamayacağını göreceğimizi iddia etmiştir.

Kant Doğu Prusya'daki Konigsberg'te doğdu ve büyüdü. Konigsber'deki, daha sonra bir profesör olacağı üniversitede okudu. Hume'un eserlerini okuması, başlangıçta, Alman Leibnizcilerin metafizik teorilerinin bir izleyicisi olan Kant'ı daha sonra, kendisinin de söylediği üzere, dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Hume tarafından ortaya konan septik eleştiriler Kant'ın daha önce kabul etmiş olduğu görüşleri sorgulamasına neden olmuş ve onu insan bilgisinin temellerini araştırmaya sevketmiştir. O düşüncelerini uzun yıllar süren derin düşünüşlerle geliştirdikten sonra, teorisini ünlü *Critique of Pure Reason* [Saf Aklın Eleşti-

risi] (1781) adlı eserinde, ve daha basitleştirilmiş biçimiyle de *Prolegomena to Any Future Metaphysics* [Gelecekteki Bir Metafiziğe Giriş] (1783) adlı kitabında yayınladı.

Neyi bilebileceğimize dair araştırmasının hemen başında, Kant bütün bilginin deneyimle başladığını empirik görüşünü kabul ettiğini, *fakat* bir yandan da "buradan bilginin deneyimden doğduğu sonucunun çıkmadığını" açıklıkla ifade eder. Bizim deneyim olmadan, hiçbir bilgimiz olamaz. Ama Kant, bildiklerimizin sadece bize deneyimde sunulmuş olanlar olmadığını öne sürer. Deneyim bizim tarafımızdan bilme sürecinde düzenlenir ve sınıflanır, öyle ki bildiklerimiz, deneyim ve düşünme yetilerimizin fonksiyonlarının bir ürünü olmak durumundadır.

İnsan bilgisine ilişkin analizinde, Kant temelde bizim dünya hakkında kazanabileceğimiz *apriori* bilginin, yani tümel ve zorunlu olan bilginin doğasını incelemekle ilgileniyordu. Matematik ve fizikte, kendilerine erişilebilen önermelerin, bütün bir mümkün deneyimde doğru olduklarında ve doğru olmak zorunda olduklarında ısrar etti. Söz gelimi, aritmetiğin teoremleri sahip olmuş, olacak olduğumuz bütün deneyimler için geçerlidir. O işte bundan sonra, bizim gerçekliğin doğasıyla ilgili olarak da bu türden tümel ve zorunlu bir bilgimiz olup olamayacağını sordu.

Sahip olduğumuz *a priori* bilgiyi incelediğimiz zaman, onun, biri analitik, diğeri ise sentetik bilgi olmak üzere, iki kategoriye girdiğini görüyoruz. Bunlardan birincisi Leibniz'in analitik doğrularına tekabül eder. Analitik yargılar doğruluklarına deneyime başvurmadan, her ne türden olursa olsun, hiçbir olguya atıfta bulunulmaksızın karar verilebilen yargılardır. Yargıda içerilen terimlere ilişkin bir tahkik ya da inceleme önermenin doğru olup olmadığını belirlemeye yeter. Doğru analitik yargıların yüklemleri öznede içerilir. "Analitik" terimi, bir şeyin bileşensel parçalarına ayrılması anlamına gelen "analiz" teriminden türemektedir. Buna göre, söz gelimi "Bütün cisimler yer kaplar" önermesi "cismin" tanımı "yer kaplayan şey" olduğu için, doğrudur. "Bir üçgenin üç kenarı vardır" önermesi de aynı şekilde analitik bir önermedir, çünkü "üçgen" "üç kenarlı bir şekil" anlamına gelir.

Böyle bir önermenin doğru olması gerektiğine karar vermek için, olgulara başvurmaya ihtiyaç duyulmaz.

Sentetik yargılar ise, tam tersine doğrulukları sadece yargıda geçen terimlerin bir analiziyle belirlenemeyen yargılardır. "Sentetik" terimi bir araya getirme anlamına gelen "sentez"den türemektedir. Bu tür yargıların yüklemleri öznelerde içerilmeyen belli bir bilgi ihtiva ederler. (Kant tarafından "sentetik *a posteriori* yargı" adı verilen) bildik bir sentetik yargı türü, "Köpeğimin siyah ve beyaz benekleri vardır", veya "Kaliforniya'nın nüfusu New York'tan fazladır" ya da "Los Angeles Lakers şampiyon oldu" örneklerinde olduğu gibi empirik bir olguyla ilgili bir beyana tekabül eder. Bu tür önermeler evrensel ya da zorunlu doğrular ortaya koymadıkları için *a priori* önermeler değildirler. Bu önermelerin doğru olmaları gerekmez, ve onlar belli zamanlarda ve yerlerde kesinlikle doğru değildirler. Söz gelimi, çok uzun yıllar önce, New York'un nüfusunun Kaliforniya'dan daha fazla olduğu bir zaman olmuştu. Oysa, sentetik *a priori* bir yargı zorunlulukla doğru olan bir yargıdır. O, öyleyse, Hume'un da daha önce göstermiş olduğu gibi, hiçbir empirik önerme zorunlulukla doğru olmadığından, sadece empirik bir yargı olamaz. Dolayısıyla, sentetik *a priori* bir yargı, yüklemi öznesinde zaten içerilmeyen yeni bir bilgi ihtiva edecek, ama bir yandan da basit bir empirik önerme olmayacak bir yargı olmalıdır. Ve böyle bir yargının evrensel ve zorunlu olarak doğru olması gerekir.

Kant gerek matematik ve gerekse fizikte, sentetik *a priori* yargıların bulunduğunu öne sürdü. "7 + 5 = 12" önermesi, terimlerin tanımlarından ötürü doğru olan bir önerme değildir. "7" ve "5" terimlerinin bir analizi, bize onların bir araya getirilebileceklerini veya toplanabileceklerini, ve toplamlarının da 12 olacağını göstermez. Yüklemde öznenin salt içeriğinden daha fazla bir şeyler içerilir.

Toplamın 12'ye eşit olması gerektiği değil, fakat 5'in 7'ye eklenmesi gerektiği benim 7 + 5'in toplamı kavramımda hiç şüphesiz içerilir. Öyleyse, aritmetik bir önerme her zaman sentetiktir ki, bu, kavramlarımızla ne ka-

dar oynarsak oynayalım, istenen toplama, sezginin yardımı olmadan, salt kavramlarımızın analizi yoluyla asla erişemeyeceğimiz, açıklıkla algılayabileceğimiz daha büyük sayılar seçildiğinde, daha bir kolaylıkla anlaşılır.

Benzer bir faktör, geometride de söz konusudur. "Doğru bir çizgi" kavramını incelediğimiz takdirde, "doğru bir çizginin iki nokta arasındaki en kısa mesafe olduğuna", "doğru" kavramı, bileşensel anlamlarına ayrıştırıldığı zaman, "en kısa" kavramını içermediği için, asla karar veremeyiz. Bundan dolayı, söz konusu önerme zorunlu ve evrensel olarak doğru olduğu için, analitik bir doğru yerine, sentetik *a priori* bir doğru olmalıdır. Kant fizikte de, "Her olayın bir nedeni vardır" benzeri, tanım gereği doğru olmayıp, doğru olmaları gereken önermeler bulunduğunu öne sürdü.

Bilgi problemi Kant için sentetik *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğunu açıklama problemi hâline gelir, çünkü bu soruya verilecek cevap dünya ile ilgili, salt tanım gereği doğru olmayıp, zorunlu ve tümel olan bilgiyi elde etme kapasitemizi açıklar. Bizim aritmetikte, geometride ve bir ölçüye kadar, fizikte bildiğimiz doğruların karakteri, zorunlu olan sentetik bilgiye *sahip olduğumuzu* gösterir. Fakat bu nasıl olmaktadır? Kant'ın bu soruya cevabı, bizim onun teorisine göre, neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi ortaya koyar.

O öncelikle, deneyimimizin "form" ya da "düzen"inin zorunlu ve evrensel olduğunu öne sürer. Sahip olmuş olduğumuz, ya da tasarlayabildiğimiz bütün deneyimlerin mekânsal ve zamansal bir karakteri vardır. Mekâna yayılan, ve belli bir zamanda vuku bulan şeyleri algılıyor veya tasarlıyoruz. Bir yeri olmayan veya oluşumu olayların ardışık dizisi içinde bulunmayan bir şeyi düşünemiyoruz. Bir topu düşündüğümüz takdirde, onun belli bir zamanda belli bir yerde olduğunu düşünürüz. Zaman ve mekânda vuku bulmayan bir deneyimi düşünmek bizim için mümkün değildir. Bu özellikler olmadan, bir deneyimi betimleyemeyiz bile. Mekânsal ve zamansal karakteristikler şu hâlde mümkün bütün deneyimlerin formlarıysa eğer, onları nasıl biliyoruz? Kant, bu takdirde ne zorunlu ne de tümel olacakları için, onları deneyimden çıkartamadığımızı iddia eder. Şimdiye kadar deneyimlemiş

olduğumuz herşey sadece, bildiğimiz bütün deneyimlerin şu ana kadar mekânsal ve zamansal olduğunu gösterecektir. Ama bu, tek tek her birinin bu formda olması gerektiğini kanıtlamaz. Henüz deneyimlenmemiş olan diğerleri pekâlâ başka bir forma sahip olabilirler. Fakat Kant, bu formlar bütün mümkün deneyimlerin evrensel ve zorunlu koşulları oldukları için, deneyimlemenin bir önkoşulu olması gerektiğinde ısrar etti. "Sezgi formları" adı verilen bu koşulların, şeylerin her zaman zamansal ve mekânsal olarak farkına vardığımız için, bizim tarafımızdan idrak ettiğimiz veya bilincine vardığımız herşeye yüklenmesi gerekir. Biz bu koşulları deneyime, yalnızca her deneyim zamansal ve mekânsal bir yapı içinde ortaya çıktığı için değil, fakat çıkması gerektiği için yüklüyoruz. O hâlde, sezginin formlarının deneyim dünyasına uygulanacağından, mümkün her deneyimin karakteristiklerinden dolayı, emin olabiliyoruz. Aritmetik ve geometrinin, zamansal ardışıklık ve mekânsal uzaklık ile ilgili hakikatler olarak, doğrularının evrensel bir biçimde ve zorunlulukla doğru olmaları gerekmektedir.

Deneyimle ilgili yargılar ortaya koyabilmek için, sağlanması veya ona yüklenmesi gereken başkaca koşullar da olmalıdır. Deneyimimizi sadece zamansal ve mekânsal olmaya zorlarsak, onu algılayabilir, ama tasvir etmeyi başaramayız. Sadece birer gözlemci olup, başka hiçbir şey yapamayız. Oysa bizler, gerçekte deneyimle ilgili yargılarda bulunabiliyoruz. Bu tür yargıların mümkün olabilmeleri için, öyleyse, elde ettiğimiz bütün bilgilere yükleyeceğimiz birtakım entelektüel önkoşulların olması gerekir. Bu önkoşullara ise "yargının mantıksal fonksiyonları" ve "anlama yetisinin saf kavramları veya kategorileri" adı verilmektedir. Kant'ın teorisinin hayli karmaşık ayrıntılarına burada girebilmek maalesef mümkün görünmemektedir. Kısaca ifade edildiğinde, onun temel iddiası deneyimle ilgili olarak ortaya koyabileceğimiz her yargının belirli bir mantıksal formu olduğu ve onun deneyimimizde geçen öge ya da kalemler arasındaki belirli türden ilişkileri konu aldığıdır. Bütün yargılar ya olumlu ya da olumsuzdur. Onlar bir öznenin ya tamamı ya da bir

bölümüyle ilgilidir veya özne kategorisinde geçen sınıfın hiçbir üyesi hakkında değildir. Onlar ya imkânlarla ya aktüalitelerle ya da zorunluluklarla ilgilidir. Bütün yargılar yine ya tözleri ve tözlerin özelliklerini, ya da nedenlerle onların sonuçlarını, vb., konu alırlar. Bütün mümkün yargıların mantıksal formlarının ve kavramların genel kategorileriyle onların mümkün bir yargıda söz konusu olabilecek ilişkilerinin bir listesi yapılabilir. Mantıksal koşullar kadar kategorik koşullar da, belli bir deneyimden önce, bu deneyimle ilgili olarak ne tür yargılarda bulunabileceğimizi belirler. Bu koşullar, herhangi bir zaman ve yerde, her ne olursa olsun her yargı için geçerli olmak durumunda bulunan koşullar olduklarından, öyleyse tümel ve zorunludurlar. Bu önkoşullar deneyimden çıkartılamaz; aksi takdirde, ne evrensel, ne de zorunlu olurlardı.

Kant'ın tezi, demek ki, deneyim dünyasının, fenomenal dünyanın zihnin dışındaki bir şeyle ona zihin tarafından yüklenen *a priori* koşulların sonucu veya eseri olduğu tezidir. Deneyimi ne şekilde algılayacağımızı, ve onunla ilgili olarak ne türden şeyler söyleyebileceğimizi zihinsel yapımız belirler. Ama özgül olarak neyin deneyimlendiği sadece deneyimden yola çıkılarak belirlenebilir. Öyleyse, deneyim ve yargının formları *a priori* dir, ama deneyimin içerikleri hiçbir şekilde *a priori* olamaz. Sezgi formları, yargının mantıksal fonksiyonları ve de kategoriler her tür mümkün deneyime bizim tarafımızdan yüklenen koşulları meydana getirirler, fakat onlar deneyimin içeriğini oluşturmadıkları gibi yaratamazlar da.

Kant tarafından resmedilen durum gözden hiçbir şekilde çıkartılamayan renkli gözlükler takmaya benzer. Buna göre, gördüğümüz herşey gözlükler tarafından doğal olarak etkilenir. Gözlüklerin doğasını bilirsek eğer, bütün deneyimlerin, görmek amacıyla gözlükler kullanmamızın ona getirdiği belirli birtakım karakteristiklere sahip olacağını, herhangi bir deneyimden bağımsız olarak biliriz. Bu karakteristikler evrensel ve zorunlu özellikler olacaklardır. Ama deneyimlediğimiz içerikler, bütün deneyimlerin gözlük takmamız dolayısıyla sahip olmak zorunda

oldukları karakteristikler tarafından belirlenemez. Gözlüklerin doğasını, yani bütün mümkün deneyimlerin ve deneyimle ilgili bütün mümkün yargıların koşullarını araştırmak, Kant'ın "Eleştirel Felsefe" adını verdiği felsefeye düşer. Fiilî deneyimlerin içeriğini incelemek ise tikel bilimlerin görevidir.

Kant, her ne kadar Hume'a katılmayıp, bizim dünya ile ilgili sentetik *a priori* bilgiye erişebileceğimizi iddia ettiyse de, gerçekliğin doğasıyla ilgili metafiziksel bilgiye erişmenin bizim için mümkün olmadığı konusunda Hume'la fikir birliği içinde oldu. Çünkü bizler, ona göre, zihinsel donanımımızın ötesinde veya fenomenal dünyanın gerisinde ne tür bir gerçeklik olduğunu asla bilemeyiz. Ne, bildiklerimizden sorumlu olabilecek olan, zihinsel tözü, yani kendinde-beni, ne de fizikî tözü, yani kendinde-şeyi bulabiliyoruz.

Metafizik alanında bilgiye erişememizin nedeni, bizim, sezgi formlarının, yargının mantıksal fonksiyonlarının ve de kategorilerin, fenomenal dünyanın veya mümkün deneyim alanının bir parçası olmayan bir şeye uygulanıp uygulanmadıklarını belirlemenin bir yoluna hiçbir şekilde sahip olmamamızdır. Zihinsel ya da maddî tözlerin zamansal veya mekânsal bir dünyada var olup olmadıklarını bilmiyoruz, zira sezgi formlarımız sadece, fenomenal kendilikleri deneyimleme tarzımıza tekabül etmektedir. Deneyimlenmemiş ve asla deneyimlenemeyecek olan nesnelerin formlarının ne olabileceğini bilmemekteyiz. Aynı şekilde, bütün mümkün yargıların *a priori* koşullarının veya deneyimle ilgili bütün mümkün yargılarda kullanılan *a priori* kategorilerin mümkün deneyimin ötesindeki kendilikler için geçerli olup olmadıklarını da bilmiyoruz. Bize mümkün deneyimin formlarıyla ilgili bilgiye ulaşma imkânı veren gerek koşulların benliğe ve kendinde-şeylere uygulanıp uygulanmadıklarının bilgisine sahip değiliz. Uygulanıp uygulanmadıklarına karar vermenin bir yoluna sahip olamadığımıza göre, bu, mümkün deneyimin ötesindeki nesneleri düşünmenin ve bilebilmenin bir yoluna da sahip olmadığımız anlamına gelir.

Fenomenal dünya hakkında sahip olduğumuz zorunlu bilgiden empirik olmayan numenal dünya ile ilgili zorunlu bilgiye geçmeye teşebbüs eden metafizikçilerin Kant, hep umutsuz ve çözümsüz güçlüklere düşeceklerinde ısrar eder. Deneyimin formu ya da içeriğinden yola çıkarak birtakım metafiziksel hakikatler üzerinde akıl yürütmenin bize açık olan bir yolu bulunmamaktadır. Mümkün deneyimin gerek koşullarıyla ilgili bilgimizden hareket ederek gerçekliğin doğasıyla ilgili teoriler geliştirmeye çalışmış olan metafizikçiler, ona göre, ya basit hatalara düştüler ya da çelişik sonuçlara vardılar. Filozoflar tarafından zihinsel tözün doğasını gözler önüne serme amacıyla kullanılan argümanların, Kant birtakım mantıksal hatalar ihtiva ettiklerinin ortaya çıktığını savunur. Filozoflar kendinde-şeyin doğasıyla ilgili kimi doğrular ortaya koymaya kalkıştıklarında, birtakım hakikatler yerine, sadece antinomilere –hem kanıtlanabilen, hem de çürütülebilen sonuçlara– vardılar. Dünyanın sonlu olduğunu, yani onun zaman içinde bir başlangıcının bulunduğunu göstermek amacıyla öne sürülen argümanlara, bunun tam karşıtını kanıtlayacak aynı ölçüde iyi argümanlarla karşı konabilir. Bilgimizdeki sınırlamalar dikkate alındığında, bizim iki metafiziksel önermeden hangisinin doğru, ya da hatta diğerinden daha muhtemel olduğuna karar verebilmemizin bir yolunun bulunmadığı kolaylıkla görülebilir. Metafizikçiler tarafından doğası evreni açıklayan bir Varlığın, yani Tanrı'nın varolduğunu veya varolması gerektiğini göstermek amacıyla sunulan argümanların, dikkatle ve titizlikle incelendikleri zaman, hiçbir şeyi kanıtlamayan sonuçsuz argümanlar oldukları anlaşılır. Demek ki, metafizikçi mümkün deneyimin ve mümkün deneyimi yargılamak için kullanılan zihinsel şemamızın ötesine geçerek akıl yürüttüğü zaman, hiçbir şeyden emin olamayacağını, fakat sadece, kötü ya da sonuçsuz veya çelişik argümanlar içinde debelenip duracağını görür.

Geleneksel metafiziksel beklenti ve arayış, Kant'a göre, öyleyse başarısız ve sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Keşfedebileceğimiz şeyler en fazla deneyim dünyasıyla ilgili olarak bilebileceklerimizi düzenleyen koşullardır. Bu düzenleyici ilkeler, bizim

bilebildiğimiz kadarıyla, sadece fenomenal dünya için geçerli olduklarından, gerçek dünyanın bileşenlerini keşfetmenin bir yolu olarak asla kullanılamazlar. Mümkün deneyim dünyasını aşmaya kalkıştığımız her seferinde, geleneksel metafiziğin hatalarının, antinomilerinin ve yanılsamalarının da gösterdiği üzere, rasyonel donanımızın getirdiği sınırlamalar bizi durdurur. Benliği, kendinde-şeyi ve Tanrı'yı tartışmak üzere sezgi formlarını ve saf aklın kavram ve kategorilerini kullanmaya kalkışan metafizikçi entelektüel bir felakete davetiye çıkarmış olur. O sadece yanlışlar, çelişkiler ve hatalı sonuçlar labirentinde dolanıp durur. Kendisini gerçek, zorunlu ve tümel bilginin mümkün olduğu alanla sınırladığı takdirde, geleneksel metafiziğin gerçekliğin doğasıyla ilgili bilgi umutsuz arzusu ve arayışından gerçekten de vazgeçer.

Sonuç

Thales'ten günümüze kadar metafizikçiler "Gerçeklik nedir?" sorusuna bir cevap bulmaya çalıştılar. İşte bu soruyu cevaplama teşebbüsü, filozofların kendilerine bir çözüm getirme çabası içine girdikleri belirli birtakım temel ve ezelî-ebedî problemler bulunduğunu gözler önüne sermiştir. Yaklaşık iki bin beş yüz yıllık bir metafiziksel düşünüş ve araştırma sürecinde, metafiziğin temel sorusuna çok fazla sayıda farklı cevaplar verildi, fakat buna rağmen, bugün belirli ve doyurucu bir sonuca ulaşılmış gibi görünmüyor.

Bütün bir metafizik teşebbüsünün bizatihi kendisine, onsekizinci yüzyılda Hume ve Kant, yüzyılımızda ise diğer düşünürler tarafından yöneltilen eleştiriler nedeniyle, bugün birçok filozof metafiziksel soruların cevaplanamayacakları ve metafiziksel sistemlerin gerçekte anlamsız tahminler oldukları sonucuna varmış

durumdadır. Birçok çağdaş filozof, özellikle de pozitivist yönelimleri veya analitik eğilimleri ağır basanlar, metafiziğin tedavi amaçlı felsefî yöntemlerle iyileştirilmesi gereken bir tür zihinsel bozukluk olduğunu ifade ediyor. Yirminci yüzyılın başkaca felsefe hareketleri ise, Kant'ın konuyla ilgili analizini takip edip, metafizikçilerin genel talep ve arayışlarının terkedilerek, bunun yerine "kategori analizi" çalışmasının, bilginin gerek koşullarıyla ilgili bir incelemenin geçirilmesi gerektiğinde ısrarlı oldu.

Diğer bazıları ise, Humecuların ve Kantçıların eleştirilerine rağmen, metafiziksel araştırmanın hem geçerli ve hem de olabilecek en önemli araştırma türü olduğunda ısrar ettiler. İşte bu filozoflar insan varlıklarının neyin gerçek olduğunu, ve dünyanın sahip bulunduğu karakteristiklere neden sahip olduğunu bilme yönünde bir talepleri veya derin bir arzuları olduğunu öne sürerler. Çağdaş metafizikçi klâsik seleflerinin önemli vukuflarıyla gerçekliğin doğasını keşfetme sürecine ciddî katkılar sağladıkları, fakat dünya hakkındaki mevcut bilgilerimiz ve şimdiki düşüncelerimizin ışığında, yeni teorilerin geliştirilmesine, ve eldeki bilgilerin içerimlerinin gözler önüne serilmesine ihtiyaç duyulduğu kanaatindedir. Bu teoriler öne sürüldüğü zaman da, metafizikçiler, diğer filozoflar kendilerini bu problemlerin ya anlamsız ya da çözümsüz problemler olduklarına inandırmaya çalışırlarken, eski, klâsik problemlerini tartışmaya muhtelem devam edeceklerdir.

Bibliyografya

Büyük metafizikçilerin görüşlerini tanıtırken, yorumlanmaya muhtaç birçok karmaşık ve ihtilâflı konuyu, kısaca gözden geçirme ve basitleştirme zorunluluğu vardı. Dahası, teorilerden bazılarıyla ilgili eleştirel malzemenin önemli bir bölümünü se-

rimimize dahil etmek maalesef mümkün olmadı. Özgül teorileri tasvip veya mahkûm etmeyi değil de, daha ziyade farklı metafizik sistemlerde karşımıza çıkan belirli temel düşünceleri gözler önüne sermeyi amaçladık. Okuyucunun bundan sonra, metafiziğin kısa tarihini konu alan serimimizde tartışılan teorileri bir de kendi başlarına ele almaları beklenir. İşte bu ek ve yeni araştırmalar için önerilen kitapların bir listesinden oluşan aşağıdaki bibliyografya, hem orijinal kaynak malzemeyi hem de tartışılan filozoflarla ilgili farklı yorum ve eleştirileri ihtiva etmektedir.

Allen, Reginald E.: *Greek Philosophy: Thales to Aristotle* (Free Press, New York, 1966) Yunan felsefesinin temel metinlerinden seçmeler.

Aristotle.: *Selections*, ed. by P. Wheelwright (Odyssey Press, New York, 1951).

Beardsley, Monroe, C.: *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche* (Modern Library, New York, 1960). Onyedi, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılın büyük Avrupa filozoflarından seçmeler.

Bergson, Henri.: *Creative Evolution* (Modern Library, New York, 1846)

Berkeley, George.: *Three Dialogues*, ed. by C. Turbayne (Liberal Arts Press, New York, 1954). Eserin tam metnine ek olarak, harikulade bir girişten oluşmaktadır.

Blanshard, Brand.: *The Nature of Thought* (2 vols.; Allen & Unwin, London, 1964). İdealizmin modern sunumu.

Burtt, Edwin A.: *The English Philosophers from Bacon to Mill* (Modern Library, New York, 1939) Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume'dan seçmeler.

Collins, James.: *A History of Modern European Philosophy* (Bruce, Milwaukee, 1954). Descartes'tan günümüze belli başlı felsefî görüşlere ilişkin bir inceleme.

Coplestone, Frederick.: *A History of Philosophy* (Doubleday, New York, 1946-66). Felsefî teorilere ilişkin, antik Yunan teorilerinden başlayan bir inceleme.

Descartes, René.: *Philosophical Works*, Haldane-Ross edisyonu (Dover, New York, 1955)

Drake, Durant.: *Invitation to Philosophy* (Houghton Mifflin, Boston, 1933). Büyük metafizik teorilerin bazılarıyla ilgili, giriş düzeyinde bir sunum.

Ewing, A. C.: *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (University of Chicago Press, Chicago, 1951).

Hume, David.: *Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford, New York, 1951).

Hume, David.: *A Treatise of Human Nature* (Oxford, New York, 1951).

Kant, Immanuel.: *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Open Court, Chicago, 1949).

Kant, Immanuel.: *Selections*, ed. by T. M. Greene (Scribner's, New York, 1929).

Kemp Smith, Norman.: *New Studies in the Philosophy of Descartes* (Russell, New York, 1963).

Girk, G. S. and J. E. Raven.: *The Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge University Press, London, 1957).

Luce, A. A.: *Berkeley's Immaterialism* (Russell, New York, 1968).

Malebranche, Nicolas.: *Dialogues on Metaphysics*, ed. by M. Gingsberg (Macmillan, New York, 1923).

Montague, William P.: *The Ways of Things* (Printice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1940). Birçok metafiziksel problem ve görüşü kapsayan bir inceleme.

Plato.: *Timaeus* (Library of Liberal Arts, New York, 1954).

Popkin, Richard H.: *The Philosophy of Sixteenth and Seventeeth Centuries* (Free Press, New York, 1966). Dönemin büyük düşünürlerinin eserlerinden seçmeler.

Rand, Benjamin.: *Modern Classical Philosophers* (Houghton Mifflin, Boston, 1936). Ondokuzuncu yüzyıl Alman metafizikçilerinin eserleri de dahil olmak üzere, on altıncı yüzyıldan günümüze filozofların orijinal metinlerinden seçmeler.

Ross, Sir W. D.: *Aristotle* (Oxford, New York, 1942). Aristoteles felsefesi üzerine bir inceleme.

Schopenhauer, Arthur.: *The World as Will and Idea*, trans. by R. B. Haldane (Routledge, London, 1957).

Smith, T. V. and Marjorie Grene.: *From Descartes to Kant* (University of Chicago Press, Chicago, 1957). Aydınlatıcı bir girişe ek olarak filozofların eserlerinden seçmeler.

Strawson, P. A.: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (Methuen, London, 1959). Metafiziğin konularıyla ilgili çağdaş bir sunum.

Taylor, A. E.: *Plato, The Man and His Work* (Barnes & Noble, New York, 1961)

Whitehead, Alfred North.: *Science and the Modern World* (Macmillen, New York, 1926). Yirminci yüzyılın önemli bir metafizikçisinden, belli birtakım metafiziksel konulara ve onların son birkaç yüzyıl içinde nasıl geliştiklerine dair bir inceleme.

3

Seçme Metinler

Platon:

Gerçeklik Geneldir, Tümeller Gerçektir*

Anlıyorum, demiş Sokrates, açıklamanı da kabul ediyorum, Ama söyle bana Zenon, kendinde Benzerlik İdeası diye bir şeyin ve, benzerliğin karşıtı olan başka bir Benzemezlik İdeasının varolduğunu; ve seninle benim ve kendileri için çokluk terimini kullandığımız tüm diğer şeylerin, bu ikisinden pay aldığını; benzerlikten pay alan şeylerin aldıkları pay ölçüsünde ve pay aldıkları tarzda benzer, benzemezlikten pay alanların da, ne kadar pay alıyorlarsa, o kadar benzemez olduklarını veya her ikisinden de pay aldıkları sürece, hem benzer ve hem benzemez olduklarını da düşünüyor musun? Herşey her iki karşıttan da pay alıp, bu pay almadan dolayı, hem benzer ve hem de benzemez olmaz mı? Bunda şaşılacak ne var? Ama, bir kişi mutlak benzerin benzemez olduğunu veya mutlak benzemezin benzer olduğunu kanıtlarsa, bu, benim görüşüme göre, gerçekten de bir mucize olur; fakat Zenon, her ikisinden de pay aldıkları için, aynı şeylerin hem benzer ve hem de benzemez oldukları gösterilirse, bunda olağandışı hiçbir şey yoktur. Yine, bir kimse herşeyin bir olandan pay almak suretiyle bir, ve aynı zamanda çokluktan pay alarak,

* Metin, Platon'un *Parmenides* [Türkçesi Saffet Babür, Ara Yayınları, Ocak 1989] adlı diyalogundan alınmıştır. Buradaki çeviri tarafımdan yapılmış olup, köşeli parantezler bana aittir.

çok olduğunu gösterseydi, bu da şaşırtıcı olmayacaktı. Ama o bana, mutlak birin çok veya mutlak çokluğun bir olduğunu gösterecek olsaydı, buna hakikaten şaşırırdım. Ve bu, geri kalan tüm diğer şeyler için de geçerlidir: Özlerin ya da İdeaların kendilerinin bu karşıt niteliklere sahip olmalarını işitmekten hayrete düşerdim de, bir kişi benim çok ve aynı zamanda bir olduğumu gösterseydi, asla şaşırmazdım. O, benim çok olduğumu göstermek istediği zaman, benim bir sağ ve bir sol tarafım, bir önüm ve bir arkam, bir üst ve de bir alt yarım olduğunu gösterecektir, çünkü ben, çokluktan pay aldığımı inkâr edemem; öte yandan, o benim bir olduğumu göstermek istediği zaman, burada bir araya gelmiş bizlerin yedi [kişi] olduğunu, ve benim bir olup, bir olandan pay aldığımı söyleyecektir. O, her iki durumda da, doğru olanı göstermektedir. Böylelikle, bir kişi, yine çok olan odun, taşlar ve benzeri şeylerin aynı zamanda bir olduğunu gösterirse, onun bir olanla çokluğun birlikte varoluşunu gösterdiğini, ama çok olanın bir olduğunu veya bir olanın çok olduğunu göstermediğini; bir paradoksu değil, fakat apaçık bir hakikatı dile getirmekte olduğunu kabul ederiz. Bununla birlikte, biri, benim biraz önce öne sürdüğüm gibi, benzer, benzemez, bir, çok, sükûnet ve hareket soyut, basit kavramlarını ve bu tür İdeaları tek tek seçip ayırsa, ve daha sonra bunların kendi içlerinde karıştırılmayı ve ayrılmayı kabul ettiklerini gösterse, buna çok şaşırırım. Bana göre, Zenon, bunların üstünde sen de ustalıkla durdun, ama dediğim gibi, bir kimse senin gözle görülen nesnelerde varolduğunu gösterdiğin muamma ve karışıklığı akıl tarafından kavranan İdealarda bulsaydı, buna çok daha şaşırırdım.

Sokrates konuşurken, Pythadoros Parmenides ve Zenon'un argümanın birbiri ardı sıra gelen her adımında kızacağını düşünüyormuş; fakat onlar, pür dikkat içinde, sık sık birbirlerine bakarak, ona büyük bir hayranlık duyarcasına gülümsüyorlarmış. O, sözlerini bitirince, Parmenides duygularını şu sözlerle ifade etmiş:

Sokrates, demiş o, kafanın felsefeye olan eğilimine hayranlık duyuyorum; şimdi söyle bana, İdeaların kendileriyle onlardan pay alan şeyler arasındaki bu ayırım, senin kendi ayırımın mı? Sahip olduğumuz benzerlikten ayrı olarak bir Benzerlik İdeasının, bir olanın ve çokluğun ve Zenon'un sözünü etmiş olduğu şeylerin İdealarının varolduğunu düşünüyor musun?

Bu tür İdeaların varolduğuna inanıyorum, demiş Sokrates.

Parmenides de, Ve adil olanın, güzelin ve iyinin, ve bu sınıf içine giren herşeyin mutlak İdeası var mı?, diye sürdürmüş.

Evet, demiş o.

Bizden ve tüm diğer insan varlıklarından ayrı olarak bir İnsan İdeası, veya ateş ve suyun İdeası var mı?

Onları dahil etmem mi, yoksa etmemem mi gerektiğine, doğrusu Parmenides, çoğu zaman pek karar veremiyorum.

Kendilerinden söz etmenin bir gülümsemeye yol açabileceği şeyler konusunda da kendini aynı ölçüde kararsız hisseder misin? Kil, çamur, pislik veya iğrenç ve bayağı olan başka herhangi bir şeyi anlatmak istiyorum; bunlardan her birinin elle dokunabildiğimiz, aktüel nesnelerden ayrı bir İdeasının olduğunu düşünüyor musun?

Kesinlikle hayır, demiş Sokrates; gözle görülür olan şeyler tıpkı bize göründükleri gibidir ve, zaman zaman kafam karışsa ve bir İdeası olmayan hiçbir şey bulunmadığını düşünmeye başlasam da, bunların bir İdeası olduğunu kabul etmenin bir saçmalık olacağından korkuyorum; fakat daha sonra, yine bu bakış açısını benimsediğim zaman, anlamsızın dibi olmayan çukuruna düşmekten ve yok olup gitmekten korktuğum için, ondan hemen uzaklaşıyorum; bu nedenle de, biraz önce sözünü ettiğim İdealara dönüp, salt onlarla meşgul oluyorum.

Evet Sokrates, demiş Parmenides, henüz pek gençsin de ondan; yanılmıyorsam eğer, bir gün gelecek, Felsefe seni daha sıkı sıkıya kavrayacak ve o zaman bunlardan hiçbirine aldırış etmeyeceksin; şimdilik, yaşın gereği, insanların kanaatlerine gereğinden fazla önem veriyorsun. Şimdi bana söyle, acaba şunu mu anlatmak istiyorsun: Başka herşeyin kendilerinden pay ve isimlerini aldığı; söz gelimi, benzerlerin benzerlikten pay aldıkları için benzer; büyük şeylerin büyüklükten pay aldıkları için büyük; adil ve güzel şeylerin de, adalet ve güzellikten pay aldıkları için adil ve güzel oldukları kimi İdealar vardır, öyle mi?

Evet, demiş Sokrates, benim anlatmak istediğim şey tam tamına bu.

O zaman, her birey ya İdeanın bütününden ya da İdeanın bir parçasından pay alır, değil mi? Başka bir pay alma tarzı olabilir mi?

Hayır, olamaz demiş.

Bu takdirde, bütün İdeanın bir olduğunu, ama yine de, bir olarak birçok şeyin her birinde var olduğunu düşünür müsün?

Neden olmasın, Parmenides?, demiş Sokrates.

Ama o zaman, bir ve aynı şey, aynı anda birçok ayrı bireyde bir bütün olarak varolacak ve dolayısıyla, kendisinden ayrılmış bir hâlde bulunacak.

Hayır, fakat İdea aynı anda birçok yerde bir ve aynı olan, ama yine de kendi kendisinin dışında olmayan gündüze benzer olabilir; her İdea bu şekilde, aynı zamanda bir ve aynı olabilirdi.

Biri aynı anda birçok yapmandan hoşlandım, Sokrates. Sanki bir örtü yaymışım ve birçok insanın üstünü örtmüşüm gibi, birçoğu ihtiva eden bir bütün olacağını anlatmak istiyorsun –anlatmak istediğin şey bu değil mi?

Bütün örtünün tek tek her insanı örttüğünü mü, yoksa onun yalnızca bir parçasını ve farklı parçaların farklı insanları örttüğünü mü söyleyeceksin?

İkincisini.

O zaman Sokrates, İdeaların kendileri bölünebilir olacak, ve onlardan pay alan şeyler de, onların her birinde varolan bütün İdeaya değil de, onların sadece bir parçasına sahip bulunacaklar?

Öyle görünüyor.

Bu takdirde, Sokrates, bir İdeanın gerçekte bölünebilir olduğunu, ama yine de bir kaldığını söylüyorsun, değil mi?

Kesinlikle hayır, demiş.

Düşün ki, mutlak büyüklüğü bölüyorsun ve birçok büyük şeyden her biri, büyüklüğün, mutlak büyüklükten daha az olan bir parçası sayesinde büyük oluyor, bu anlaşılır bir şey midir?

Hayır.

Veya her eşit şey, eşitliğin mutlak eşitlikten daha az olan küçük bir parçasına sahip olduğu takdirde, başka bir şeye sadece bu parçadan dolayı mı eşit olacaktır?

Bu imkânsızdır.

Veya içimizden her birinin küçüklüğün bir parçasına sahip olduğunu kabul et; bu, küçük olanın ancak bir parçasıdır ve dolayısıyla mutlak olarak küçük olan daha büyük olur; mutlak olarak küçük olan büyük olursa, kendisine küçük olanın parçasının eklendiği şey, öncekinden daha büyük değil de, daha küçük hâle gelir.

Ne kadar saçma!

O hâlde, Sokrates, şeyler, İdealardan parçalar ya da bütünler olarak pay alamıyorlarsa eğer, İdealardan ne şekilde pay alacaklardır?

Gerçekten de, demiş o, cevabı kolaylıkla verilemeyecek olan bir soru sordun.

Peki şu konu hakkında ne düşünüyorsun?

Hangi konu?

Sanıyorum, sen her tür için bir İdeanın var olduğunu şundan ötürü düşünüyorsun: Ne zaman çok sayıda büyük nesne görsen, ve onlara baksan, sana onların hepsinde birden bir ve aynı İdea (öz) var gibi görünüyor; ve dolayısıyla, sen de büyüklüğün bir olduğunu düşünüyorsun.

Çok doğru, demiş Sokrates.

Ve böyle devam ederek, zihninin benzer bir biçimde bir görüşte Büyüklük İdeasını ve İdea olmayan büyük şeyleri görmesine ve onları birbirleriyle karşılaştırmasına izin versen, bütün bunların kaynağı olduğu anlaşılan başka bir büyüklük daha doğmayacak mıdır?

Öyle gibi görünüyor.

O zaman, mutlak büyüklüğün ve ondan pay alan bireylerin üstünde ve ötesinde başka bir Büyüklük İdeası daha ortaya çıkacaktır; ve daha sonra da, bütün bunların dışında, hepsinin birden kendisinden dolayı büyük olacağı başka bir Büyüklük İdeası daha [belirecek] ve böylelikle de, her İdea, bir olmak yerine, sonsuzca çoğalacaktır.

Ama, demiş Sokrates, İdealar sadece düşünceler olamaz mı, Parmenides? Onlar, gerçek bir varoluşa sadece zihinlerimizde sahip olamazlar mı? Çünkü bu durumda, her İdea hâlâ bir olur ve bu sonsuzca çoğalmayı yaşamaz.

Hiçbir şeyin düşünceleri olmayan bireysel düşünceler olabilir mi?

Bu imkânsızdır, demiş Sokrates. Düşünce bir şeyin düşüncesi olmalı değil mi?

Evet.

Var olan bir şeyin.

Onun, düşüncenin herşeye bağlanan, tek bir form ya da öz diye tanıdığı bir şeyin düşüncesi olması gerekmez mi?

Evet.

Herşeyde bir ve aynı olan olarak kavranan bir şey de, bir İdea olmayacak mıdır?

Bundan da kaçış yok gibi görünüyor.

Öyleyse, demiş Parmenides, başka herşey İdealardan pay alırsa, ya herşeyin düşüncelerden meydana geldiğini, ve herşeyin düşündüğünü ya da onların düşünceler olduklarını, ama hiçbir düşünceye sahip bulunmadıklarını söylemen gerekmeyecek mi?

İkinci görüş, Parmenides, birinciden daha makûl değil. Benim görüşüme göre, İdeaların kendileri doğadaki değişmez ilkörneklerdir ve diğer şeyler onlar gibi görünür ve onlara benzerler –başka şeylerin İdealardan pay almasıyla anlatılmak istenen, benzerliktir.

Ama, demiş o, eğer birey İdeaya benzerse, birey İdeanın bir benzeri olduğu sürece, İdeanın da bireyin benzeri olması gerekmez mi? Benzer olan, onun kendi benzerine benzer olmasından başka bir şey olarak anlaşılmaz.

Bu imkânsız olurdu.

Ve iki şey benzer olduğu zaman, onların aynı İdeadan pay almaları gerekmez mi?

Gerekir.

İkisinin birden pay aldığı ve onları benzer kılan da, İdeanın kendisi olmayacak mıdır?

Kesinlikle.

O zaman, birey İdeaya veya İdea bireye benzer olamaz, zira benzer olursa, başka bir benzerlik İdeası ortaya çıkacaktır, ve bu başka bir şeye benzer olursa, [bu kez] başka bir İdea [görünecektir]; ve İdea ondan pay alana benzer olursa, sürekli olarak yeni İdealar doğacaktır.

Çok doğru.

O hâlde, başka şeylerin İdealardan benzerlik yoluyla pay aldıkları teorisinden vazgeçilmeli ve başka bir pay alma tarzına bakılmalıdır.

Öyle görünüyor.

Aristoteles:

Metafizik Nedir?*

"Ahlâk"ta, sanat, bilim ve aynı türden diğer disiplinler arasında hangi farkların bulunduğuna işaret ettik. Ancak şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektir. Bundan dolayı, yukarıda söylediğimiz gibi deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O hâlde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.

Araştırmamızın konusu bu bilim olduğuna göre incelememiz gereken, Bilgeliğin hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğudur. Bilge kişi üzerine genellikle sahip olduğumuz görüşleri göz önüne aldığımız takdirde bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz daha açıklık kazanacaktır.

Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde herşeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak, güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz (çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan, kolaydır ve Bilgelikle hiçbir ilişkisi yoktur). Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet, yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tâbi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi kendisine emredilen kişi değildir; tersine, onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.

---

* Aristoteles'in *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), I. cilt, İzmir 1985 adlı eserinden alınmıştır.

O hâlde, Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, herşeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda, tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler, yani en tümeller, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilâve ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik geometriden daha kesindir. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa, o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek, herşeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya, en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kişi, herşeyden çok en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir. En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir). Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü bütün diğer şeyler onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler. Herşeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün, herhangi bir tâbi bilimden daha üstün olan bilimdir. Bu amaç, herşeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününde en yüksek iyi olan şeydir. Bütün bu ölçütler, söz konusu adın aynı bilime ait olduğunu göstermektedir. Bunun ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilim olması gerekir. Çünkü İyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.

Öte yandan bunun "poetik" bir bilim olmadığını, en eski filozofların tarihi de açıkça göstermektedir. Çünkü şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Şimdi bir sorunu farketmek ve hayret etmek, kişinin kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmesi anlamına gelir (Bundan dolayı efsaneyi seven de bir anlamda bilgeliği sevendir. Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir). Şimdi bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre, onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır. O hâlde, bizim onu başka herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Na-

sıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için varolan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır.

Bundan dolayı haklı olarak, ona sahip olmaya insanın gücü ötesinde olan bir şey gözüyle bakılabilir. Çünkü insan doğası birçok bakımdan sınırlıdır. Dolayısıyla, Simonides'e göre, "yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir." Ve insanın kendisine uygun olan bilgiyi aramakla yetinmesi doğru değildir. O hâlde eğer şairlerin sözlerinde bir gerçek payı varsa ve kıskanma, tanrısal güç için doğal bir şeyse, bunlar, herhâlde herşeyden önce bu durum için geçerli olacaklardır ve bu bilgide sivrilmiş olan, bahtsız biri olacaktır. Ancak ne tanrısal gücün kıskanç olması kabul edilebilir (tersine, atasözü ile birlikte, "şairlerin büyük yalancılar olduklarını" söyleyelim), ne de başka herhangi bir bilimin böyle bir bilimden daha şerefli olduğu düşünülebilir. Çünkü en tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü 1) Tanrı'nın herşeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilke olduğu düşünülür ve 2) böyle bir bilim ve yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiçbiri ondan üstün değildir.

Bununla birlikte ona sahip olmanın bir anlamda bizi başlangıçtaki araştırmamıza tamamen ters düşen bir sonuca götürmesi gerekir. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi bütün insanlar önce şeylerin oldukları gibi olmalarına hayret etmekle işe başlarlar. Burada durum kendi kendilerine hareket eden kuklalarla, gündönümleriyle veya bir karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemezliği olgusu ile karşılaştıklarında gösterdikleri davranışta olduğu gibidir. Çünkü henüz nedenini kavramamış olan herkese, en küçük birimle bile ölçülmesi mümkün olmayan bir şeyin olması, hayret verici görünür. Ancak bizim tersine ve atasözüne göre daha iyi olan duruma erişmemiz gerekir. Nedenlerini öğrendiğimizde bu örneklerde de o ortaya çıkar: Çünkü bir geometriciyi köşegenin ölçülebilir olmasından daha fazla hayrete düşürebilecek bir şey yoktur.

Dört Neden Teorisi*

Bunlar belirlendikten sonra "nedenler"(*aitia*) üzerine araştırma yapmamız gerekiyor: neler bunlar ve sayıca ne kadar? Çalışmamız bilmek amacı taşıdığına göre ve her bir nesne konusunda "ne için?"i kavramadıkça, o nesneyi bildiğimizi düşünmediğimize göre (bu ilk, önde gelen nedeni anlamak demek) şu açık: biz de oluş, yokoluş ve her tür doğal değişme üzerine bunu yapmalıyız ki, onların ilkelerini bilip araştırdığımız nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim. İmdi bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, sözgelişi bronz heykelin; gümüş [gümüş] kadehin nedeni, [bronz ile gümüş] türleri de öyle. Bir başka anlamda "biçim" (*eidos*) ile "ilk örnek" (*paradeigma*) neden: bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı ve bunun cinsleri ve kavramdaki parçalar. Yine bir başka anlamda neden, değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı: sözgelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değişen şeyi değiştiren. Yine amaç (*telos*) da bir neden, bu ereksel nedendir: sözgelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, "ne için gezintiye çıkıyor? – Sağlıklı kalmak amacıyla" diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim, bütün bunlar "amaç" için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser, kimi araç.

Demek ki "neden", yaklaşık bunca anlamda kullanılıyor. "Neden" çok anlamda kullanıldığına göre aynı nesnenin ilineksel olmayan birçok nedeni olması da sözkonusu: sözgelişi bir başka şeyden ötürü değil, heykel heykel olarak alındıkta, hem heykeltraşlık sanatı hem de bronz, bir heykelin nedeni: ama neden olma tarzı aynı değil, biri madde olarak neden, öteki devinimin-değişmenin kaynaklandığı şey olarak. Birbirlerinin nedeni olan bazı nesneler de var: sözgelişi çalışma zindeliğin nedeni, zindelik de çalışmanın, ama tarz aynı değil: biri amaç olarak, öteki devinim-değişme ilkesi olarak. Ayrıca karşıtların nedeni aynı oluyor: varolduğunda belli bir nesnenin nedeni olan bir şey, varolmadığında kimi za-

* Aristoteles'in *Fizika* (çev. Saffet Babür) İstanbul, 1997 adlı eserinden alınmıştır.

man tam karşıtının nedeni görünüyor: sözgelişi dümencinin yokluğu geminin batmasının nedeni, varlığı ise geminin selametinin nedeni. Ne ki şimdi sözünü ettiğimiz nedenlerin tümü dört ana tarzda toplanıyor: nitekim harfler hecelerin, madde araç-gereçlerin, ateş ve bu gibi öğeler cisimlerin; parçalar bütünün, varsayımlar sonuçların nedeni: bütün bunlar "birşeyden" anlamında neden. Ama bunların bir kısmı taşıyıcı olarak neden, sözgelişi parçalar; kimi "nelik" olarak, yani hem bütün, hem bileşim hem de biçim olarak neden. Oysa tohum, hekim, öğüt veren kişi, ve genel anlamda etkide bulunan nesne, bunların hepsi değişmenin, durağanlığın ya da devinimin ilkesinin kaynağı olarak neden. Kimi de "amaç" ve başka nesnelerin "iyi"si olarak neden: nitekim ereksel neden "en iyi" ve ötekilerin amacı olmak demek. "İyi"nin kendisi ya da "iyi görünen" diyerek bir ayırım yapılmamalı.

Nedenler bunlar ve türce bu sayıda. Nedenlerin tarzları sayıca çok ama başlıcaları ele alındıkta bunların sayısı da azalıyor. Nitekim "neden" sözcüğü çok anlamda kullanılıyor ve eşbiçimdekiler kendi içlerinde biri ötekinden önce ya da sonra olabiliyor: sözgelişi sağlığın nedeni hem hekim hem de belli bir meslekten olan kişi; ölçününki hem iki ile birin oranı hem de "sayı" denebilir. Böyle tek tek nesnelerle ilgili olarak da genel sınıflar. Ayrıca ilineksel olarak bunların cinsleri de; sözgelişi bir heykelin nedeni bir anlamda Polykleitos'tur, bir anlamda da heykeltraş; çünkü heykeltraşın Polykleitos olması ilineksel. Ama genel sınıflar da ilineksel: sözgelişi bir insanın ya da genelde bir canlının bir heykelin nedeni olması. Öte yandan ilineksel belirlenimlerden kimi ötekilerden daha uzak ya da daha yakın oluyor: sözgelişi heykelin nedeni "ak kişi" ya da "eğitimli kişi" denecek olsa. Bütün bu, hem asıl anlamda hem de ilineksel anlamda söylenenler içinde kimi olanak olarak kimi de etkinlik olarak söyleniyor. Sözgelişi bir mimar ya da inşa etmekte olan bir mimar, ev inşa etmenin nedeni olur. Nesnelerin asıl nedenleri olarak söylediklerimiz için de aynı biçimde söylenecek: sözgelişi şu belli heykelin, bir heykelin, ya da genelde bir imgenin; şu bronzun, bronzun ya da genelde maddenin. İlineklerle ilgili olarak da bu böyle. Ayrıca hem tek hem de bileşik nesne birlikte neden olarak söylenecektir: sözgelişi ne Polykleitos ne de heykeltraş, ama "heykeltraş Polykleitos"tur neden. Gerçi bütün bunlar sayıca altı, ama iki biçimde söyleniyorlar: nitekim tek nesne, cins, ilinek, ayırım, bileşik ya da yalın olarak söyleniyorlar ama hepsi de etkinlik olarak ya da olanak olarak. Fark şurada: etkin olan nedenler ve tek tek nesneler nedenleri oldukları

nesnelerle eş zamanlı varoluyor; onlar olmazsa nedenler de olmuyor: sözgelişi şu tedavi eden kişi şu tedavi olanla, şu inşaatçı şu inşa edilenle [eş zamanlı], ama olanak hâlindeki nedenler her zaman eş zamanlı olmuyor: nitekim ev ile mimar aynı anlamda yokolmuyor.

Ne ki her zaman her nesnenin en uç nedenini araştırmak gerekiyor: tıpkı öteki nesnelerdeki gibi (sözgelişi bir insan, bir mimar olduğu için inşa eder, ama mimarlık sanatına göre. Dolayısıyla, bu sonuncu daha önce gelen nedendir; bütün nesnelerle ilgili olarak da bu böyle). Yine cinsler cinslerin, tek tek nesneler tek tek nesnelerin nedeni (sözgelişi heykeltraş heykelin, şu heykeltraş şu heykelin nedeni). Olanak hâlindeki nesneler olanak hâlindeki nesnelerin nedeni. Demek kaç neden var, bunların neden olma tarzları ne, bunu yeterince belirlemiş olduk. ...

Nedenler var, sayıca da dediğimiz kadar, bu açık. Çünkü bunca sayıda "ne için?" sorusunu içermiş bulunuyor. Nitekim "ne için?" sorusu, sonunda ya "nedir?" sorusuna indirgeniyor – bu devinimden bağımsız nesnelerde böyle (sözgelişi matematik bilimlerde: nitekim [niçin?], doğrunun, simetrinin ya bir başka şeyin tanımına indirgenir sonunda); ya ilk devindiriciye indirgenir (sözgelişi "niçin savaştılar?" – "çünkü saldırıya uğradılar"); yine [niçin], "ne amaç sorusu (egemenlik kurmak amacıyla) ya da oluşan nesnelerde madde.

İmdi nedenlerin bunlar olduğu, bu kadar neden olduğu açık. Nedenler dört tane olduğuna göre, doğabilimcisine düşen bunların hepsi üzerine bilgi edinmek: "ne için?"i bütün bunlara indirgerse; yani, maddeye, biçime, devindiriciye ve ereksel nedene indirgerse, doğaya uygun olarak açıklama yapmış olacaktır. Ama çoğu kez üçü tek bir nedene indirgeniyor: "nedir?" ile "ereksel neden" tek şey, ilk devinim kaynağı da bunlarla biçimce aynı şey, nitekim bir insandan bir insan doğar. Genelde devinip de devindiren bütün nesnelerde bu böyle (böyle olmayan bütün nesnelerle de doğabilimcinin işi yok, çünkü bu nesneler kendilerinde devinme taşıdıkları hâlde ya da devinim ilkesine sahip oldukları hâlde devinmiyor değiller, devinmez olduklarından. Bundan ötürü yapılacak üç araştırma var: devinmeyenler üzerine, devinen-değişen ama yokolmayanlar üzerine, yokolanlar üzerine). Dolayısıyla "ne için?" hem maddeye, hem "nedir?"e (kavrama) hem de ilk devindiriciye bakarak açıklanabilir. Nitekim oluş üzerine araştırma özellikle şu tarzda yapılır: "ne, neden sonra oluşuyor?", "ilk etkileyen ya da etkilenen ne?"; bu böyle devam eder. Demek doğal devinim ilkeleri iki tane, bunlardan biri de doğabilimiyle ilgili değil, çünkü devinim ilkesini kendi içinde taşımıyor.

Devindirilmediği hâlde devinen nesne bu tür bir şey: tıpkı tümüyle "devinimsiz olan", herşeyin "ilk devindirici"si, "nedir? (*ti estin*)" ve "şekil (morphe)" gibi: nitekim bu zaten amaç ve ereksel neden. Dolayısıyla, doğa "birşey için" olduğuna göre, bunu, [doğayı] bilmek, ve "ne için?"ini bütünüyle açıklamak gerekiyor. Sözgelişi "şu nesneden zorunlu olarak şu nesne gelir (yani, bundan ya mutlak anlamda [her zaman] ya da çoğu kez gelir); "buradaki şu nesne olacaksa..." (tıpkı kabullerden sonuç çıkarırmış gibi); "çünkü bu nelik idi", "niçin böyle mutlak anlamda değil de her nesnenin tözüyle ilgili olarak?" ... gibi.

Lucretius Carus:

Varlığın İlkeleri, Boşluk ve Ögeler*

Göstereyim yoktan gelmediğini varlığın: Yokolmaz artık bir kez varolan, göremeyiz nesnelerin ilkelerini, budur seni yanıltan. Anlatayım sana gerçek olduğunu görünmeyenin de. Birtakım olaylar sayacağım: Önce korkunç çarpışlarıyla denizi döven, kocaman gemileri deviren, bulutları parçalayan, dağıtan yeller, yelçevrintileri geniş ovalarda dolaşan, sürükler devrilmiş büyük ağaçları, süpürür tepelerini yüksek dağların, alt üst eder ormanları sağnaklar, görünmeyen varlıklardır gürleyen, uğuldayan, homurdanan korkunç yeller, yerler toz duman, çalkalanan denizler, boşanan sağnaklar, uzaklara savrulan bulutlar, yeller yüzünden. Önce durgun görünür, sonra birden dağlardan inen yağmurlarla beslenen, orman yıkıntılarını silip süpüren, bütün ağaçları sürükleyen, azgın ırmaklar gibi taşan esen yeller, ne köprüler dayanır bu taşkınlara, ne yağmurdan kabaran ırmakların gücüne direnecek ayak kalır, işte bunlar gibi yıkar korkunç gümbürtülerle yeller kocaman yığınları, nasıl yıkarsa büyük sağnaklar önüne geleni. Ne çıkarsa karşısına yüklenir, devirir sürekli vuruşlarla, sarsar taşan bir ırmak gibi sürükler, sallar, götürür, yok eder, atar içine çevrintilerin, böyledir azgın sağnaklar, savuran kasırgalar. Görünmeyen, yalnızca sezilen varlıklardır tüm esen yeller, yaptıkları işlerle, yer kaplayan nesnel özleriyle görünen büyük ırmaklarla yarışırlar. İşte böyledir görünmeyen, sessiz, değişik türde korkular da, görmeyiz burnumuza gelişini sezdiğimiz kokuyu, duyularımıza gelen sıcağı, soğuğu da, ne de işittiğimiz sesi görebiliriz, oysa bunlar, tümden, yer kaplayan nesnel varlıklar, bunlar olmasa çalışmazdı başka türlü duyular, dokunma, dokunulma gücü olmasa gövdemizin, bilemezdik bunların bir tekini bile. Sereriz giysileri dalgaların kırıldığı kıyılara ıslanırlar, kururlar, sonra güneşte, oysa ne ıslaklığın yapısını görürüz, ne de sıcaklığın etkileyen özünü, besbelli çok ufacık ögelere bölünmüş, ayrılmış hepsi, bir yolu yoktur onları görmenin gözle. Yıllar

* Lucretuis Carus'un *Varlığın Yapısı*[*De Rarum Natura*] (çev. İ. Z. Eyüboğlu), İstanbul, 2001'den alınmıştır.

geçer aradan, aşınır parmakta yüzük, oyar bir oluktan damlayan su taşı geçen sürenin akışında, incelir toprağa sürünen kaskatı sapan demiri görünmeden evleklerde, böyle yıpranır kaldırımlar da yıllar boyu gelip geçenlerin ayakları altında... Aşınmış, kapı tokmakları biz görmeden gizlice, sık sık tapınaklara gelenlerin sağ elleriyle dokunmadan, yıpranmış gördüğümüz nesneler, kırılıp dökülmüş böyle sürtünmekle, dokunmakla, dağılmış. Gizler bizden bu olayları doğa, göstermez, sonradan, ana varlık ayırır bu nesneleri bölümlere, birleştirir uyarınca, yaratır yeniden, düzenler, yetmez gözümüzün gücü bunları görmeye. Ne yaşam gücü tükenir, eksilir bu nesnelerin ne yaşlanma, kocama söz konusudur onlarda, ne tuz tükenir, ne kayalar biter denizlerde, anlaşılmaz bu oluşumlar kısa sürede, doğada birleşemez nesneler, boşluklar var arada, evrende, uygundur bunların bilinmesi yanılmayı düşünme sürekli bir araştırmada, varlık bütünü yolunda, kuşku duymayasın açıklamamızdan, görüşümüzden. Boşluklar vardır nesnelerin içinde el değmemiş, gözler görmemiş bilesin, yoksa bir kımıldama bile olamazdı bu nesnel varlıklarda, bu yüzdendir tüm nesnelerin devinmesi, birtakım işler görmesi, birbirinin yanında, devinmeden kalırdı hepsi boşluk olmasa, engellerdi birbirini nesneler, bir neden kalmazdı devinmeye, yer değiştirmeye, görürüz denizleri, karaları, göklerin yükselişini, daha birçok nesnenin türlü durumlarda, biçimlerde devindiğini görürüz açıkça, boşluk olmasa devinme de olmazdı nesnelerde, kendiliğinden, kuşaklar bile varolmazdı, kalırdı kaskatı olduğu yerde nesneler, kımıldamadan. Düşünülse bile dolu nesnelerin varlığı kolay olmaz bunları varlıklarda görmek, anlamak kayalardan, oyuklardan, yarıklardan sızan suların besin verir ıslaklığı dökülen bol damlalarla diri varlıklara kendiliğinden, gelişir böylece ormanlar günden güne bolluk yağar ortalığa, kaynaklardan çıkan besleyici özler dağılır bütün dallara yayılır kökleri aracılığıyla. Sesler çıkar dalgalardan, kapı sürgülerinden evlerin, gıcırtılar gelir, katılık verir kemiklere soğuk, olmasaydı boşluk olmazdı bunlar da, görülmezdi karşılıklı dönüşme nesnelerde, bir olay doğmazdı boşluğun olmayışı yüzünden. Nedendir gördüğümüz eşit büyüklükte nesnelerin birbirinden ağır gelmesi? Yoksa eşit olurdu bir yün yumağıyla kurşunun ağırlığı eş boyutlarda, basınç eşit olsaydı bütün nesnelerde. Ne denli düşse de somut nesneler, yine boşluklar vardır içlerinde, bundandır yeğnikliği büyük olanın, daha büyüktür içerdiği boşluklar, budur neden. Daha ağırdır içinde daha küçük boşluk olan nesneler, budur anlatmak istediğim kolayca, bundandır nesnelerde boşluklar dememiz de,

gerçekten ayırmasın seni diye, bu konuda çürütmem gerekir başkalarının düşüncelerini. Onlar, pullu balıkların su dolar arkadan boşluklarına itilir ileri, yer değiştirip diyorlar, buymuş devinme, sularla çarpışarak, yüzmenin nedeni suda, böyle değiştirmiş yerleri, dolu olmalarına karşın, aralarında, yanlış olsa gerektir bu açıklama, nasıl ilerlerdi yüzücüler, nasıl değiştirirlerdi yerlerini bir kez, boşluk olmasa suların özünde. Geri çekildikçe sular, boşluk nedeniyle, ilerler öne doğru balıklar, ya kendiliğinden devinir nesneler, ya da içlerinde boşluk var; benimsemek gerek bu görüşü, başka türlü değil devinmenin açıklanışı, başlaması bile. Önce çarpışır, sonra ayrılır iki nesne birbirinden, soluk dolar gereğince aralarına, açılan boşluğa, çok hızlı devindiğinden dolayı akar gibidir yel, doldurur ortalığı baştan başa birden, işte bu yüzdendir hızla doldurması havanın boşalan bir yeri, açılan boşluğu da. Söylemek yanlıştır bu konuda, *nesnelerin birbirinden ayrılması, bütün öteki olaylar yoğunlaşması*, katılaşması yüzündendir havanın, oysa yanlıştır bu düşünce, gerçekte böyle değil boşluğun oluşu, yine o soluktur boşalan yeri dolduran, yanlıştır havanın böyle katılaştığını öne sürmek, bir boşluğun bulunmadığını söylemek. Nesnelerin birleşmesi, çekilmesi, açılıp kavuşması düşünülse bile, devinmede kaçınılmazdır nesnelerin içinde bir boşluğun bulunması, devinmeyi sağlaması. Göstermem gerek sana bu konuda birçok kanıt, bunlarla kazanırım güvenini senin, yeter anlayabilmen için gerçeği, şu birkaç çizgi bile sana bolca: Dağbaşında birini kovalayan köpekler, bulurlar koklayarak yapraklar arasında burunlarıyla en kesin izleri şaşmadan, sen de görürsün ötekilerden ayrı bütün nesnelerin içinde saklı, görünmeyen işleri, burada, kavrarsın onların özünü, bulursun gerçeği. Yavaşlarsa çalışman, bıkarsın konudan, o gün bunu sererim gözlerinin önüne yeniden Memmius: Yudum yudum içmek için yaklaşıyorum kaynaklara, bu bilgilerden zenginleşecek benim dilim, korkuyorum yaşlılığım yüzünden bozulacak diye bu derli toplu düzen. Çözülmesin sürgüsü yaşadığımız kapının, duyacaksın tüm şiirlerimde gösterilen kanıtların çokluğunu bu konuda, dönelim bir daha eski sözümüze burada: İki kaynağı vardır tüm varlığın, nesnelerin, biri boşluk, öteki kurucu öge, ilke denen şey bunun içinde gelişir, devinir varlık, yeter sağduyuyla anlamak için nesnelerin oluş ilkelerini, hepsinin kurucu, bütünleyen özlerini. Bilinmeyen olayların kavranmasında, bulamayız daha sağlam bir ilke anlığımız için. Olmasaydı boşluk denen uzay, bir yer bulamazdı nesneler, olanak kalmazdı gidip gelmeye, sevinmeye, biraz önce açıkladığımız gibi sana bu konuda, üçüncü bir ilkenin söylenemez bulunduğu

varlık için, yalnız boşluk bir de somut nesneler var, başka bir varlık olsaydı, gerekirdi onun da ya daha büyük, ya daha küçük olması, görülür yumuşak ya da katı bir dokunma sonunda, yer kaplayan nesnelerin tüm düzeninde bir gelişmenin sürüp gittiği boyuna, dokunma olmadan nesnenin bir bölümünde ne bir değişme gerçekleşir, ne dönüşme, bu yüzden, bu doldurulmamış yere gerekir boşluk adını vermemiz düşünce sistemimizde. Hangi nedenle olursa olsun varlığın başka varlıklara karşı ya etkileyen ya da etkilenen bir özelliği vardır, kesin, olamaz somut varlık olmadan etkileme, etkilenme. Olmadan boşluk, bağımsız devinme olmaz uzayda, bundandır boşlukla ögeler dışında bir ilkenin bulunmadığı nesnel varlık düzeninde. Güvenilmez salt düşünmekle duyulara gelmeyen varlığa. Tüm nesneler bu iki bağdaşık ilkeden çıkar, yoktur bunların dışında bir olay, bir kural, göremeyiz yok edici, ayırıcı başka bir ilke, bu yüzdendir taşın ağırlığı, suda akıcılık. Somut nesnelerde saklıdır dokunma gücü, boşluk dediğimiz ilkede değil. Tutsaklık, bağımsızlık, yoksulluk, varsıllık, varolan, yokolan, bir de bütün değişmeler olamaz nesnelerin kurucu ögeleri olmadan, böyledir alıştığımız, gerçek dediğimiz tüm olaylar. Zaman kendince bir varlık değildir gerçekte. Nesnelerden gelir duyumlarımız, unutmalarımız, gelir çarpar duyularımıza ne varsa, sonradan kavranamaz duyularla zaman, nesnelerin oluşumu, davranış türleri anlaşılmadan, olamaz süre. Savaşı gerekli kılmış Troyalılar için bakılırsa söylentilere kaçırılan Melena'nın kurtarılması, gerçekten bunlar olmasaydı, bilinemezdi insan soyunca bu olay bize göre, getirilemez geçen günler bir daha geri, bir kez olmuş bitmiş bütün olaylar, ne olayların geçtiği söylenen yerler, ne geçen günler bir daha geri. İlk yer kaplayıcı öz bulunmazsa nesnelerde ne yer olur, ne bütün olayların geçtiği uzay, ne güzel Helena'nın sevgi ateşi, günün birinde tutuştururdu Frigyalı Alexander'in gönlünü, ne dillerde söylenen, yürekler doğrayan savaşlar olurdu, ne kaleler yakılır, yıkılır, ne tahta atla Grekler girerdi gece Troya'ya, anlarsın bütün bunlardan, geçen olaylardan kendiliğinden doğmadığını ögelerin oluşumu gibi. Boşluğun bile sözü edilmez bu konuda, birçok olayın ortaya çıkışında etkindir kurucu ögeler, ilközler dediğimiz, giremez içlerine başka bir nesne dıştan, bölünmezler, bağlıdırlar birbirlerine.

Plotinos:

Gerçekten Varolan Bir'dir*

1-Bir'den sonra gelen varlıklar varsa, onların, ya doğrudan doğruya ondan gelmeleri, ya da aracılarla ona geri dönmeleri ve ikinci veya üçüncü sırada olmaları zorunludur. Çünkü, ikinci sıradaki birinci sıradakine, üçüncü sıradaki de ikinci sıradakine geri göner. Bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık, başka şeylerde, başka bir tarzda bulunur. Basit şey gerçekten Bir'dir; önce başka bir şey ve ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; "o, ne sözün ne de bilimin objesidir"; onun "özün ötesinde" olduğu söylenir. Eğer basit her âraza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve herşeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir şey biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekten birisi ilk olacaktır; iki cismin varlığı söz konusu olamaz; bir cisim, basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir: Ve maddî olmayan, fakat gerçekten bir olduğu için, o bizim İlk olduğunu söylediğimiz şeydir,

O hâlde, İlkten sonra bir varlık varsa, bu basit bir varlık değildir; çokluk olan birliktir. Çokluk olan birlik nereden gelir? İlk olandan. Çokluğun kaynağı tesadüf olsaydı, İlk herşeyin ilkesi olmayacaktı. O hâlde, bir nesneler çokluğu İlkten nasıl meydana gelir? Eğer İlk yetkin bir varlıksa, herşeyin en yetkini olan bir varlıksa, bundan dolayı, aynı şekilde ilk güçse, onun, bütün varlıkların en güçlüsü olması ve diğer güçlerin de kudretleri oranında onu taklit etmeleri gerekir. Oysa bir varlığın, yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz, başka bir varlığa neden ol-

* Plotinos, *Enneadlar'dan Seçmeler*(çev. Zeki Özcan), Asa Yayınları, Bursa, 1996, s. 39-43'den alınmıştır.

duğunu görüyoruz. O kendi başına kalmaya dayanamaz; fakat başka bir varlık meydana getirir, bu sadece, düşünen bir irâdeye sahip varlıklar için değil; istemeden bir yerde biten veya kendi varlıklarıyla güçlerinin yettiği herşeyi haber veren cansız varlıklar için de doğrudur. Örneğin ateş ısıtır, kar soğutur, zehir başka bir şey üzerinde etkin olur; nihayet, bütün nesneler güçleri oranında, ezelîlikte ve iyilikte ilkeyi taklit ederler. O hâlde, en yetkin ve İyi varlık aslında nasıl hareketsiz olacaktır? Bunu istediği için mi? Yoksa herşeyin gücü olduğu hâlde, kendinde dışarı çıkmaya gücü yetmediği için mi? Eğer gücü yetmediği içinse, o zaman nasıl hâlâ ilke olacaktır? O hâlde, varlıklar başka varlıklarda var edecekleri gücü ondan aldıklarına göre, ondan gelen bir şey olmalıdır. Varlıklar sahip oldukları şeyi zorunlu olarak ondan alırlar. Türetici ilke en cömert olmalıdır; fakat hemen derhal ondan sonra gelen türemiş varlık, bütün diğer varlıkların üstünde bulunmalıdır.

2- Eğer türetici ilke, aslında Zekânın kendisi olsaydı, ondan sonra gelen onun aşağısında olacaktı; fakat ona bitişik ve ona benzer olması gerekecekti. Fakat türetici, Zekânın ötesinde olduğundan, türemiş varlık Zekâ olmalıdır. Türetici niçin Zekâ değildir? Düşünme Zekânın fiili olduğu için; oysa, düşünülürü gören, ona doğru dönen, kendini onunla tamamlayan düşünme, aslında, vizyon gibi belirsizdir ve sadece düşünülür yardımıyla belirlenebilir. Bunun için, ideaların ve sayıların belirsiz bir ikiden ve Bir'den meydana geldiğini ve idealarla sayıların Zekâ olduğunu söyleyebiliriz. O hâlde Zekâ basit değil, çokluktur; doğrusu, o düşünülür bir unsurlar bütünüdür; şeylerin bir çokluğunu görür. Zekâ bizzat hem düşünme objesi, hem de düşünen objedir. Ve işte bu çifte bir özelliktir; fakat Zekâdan sonra, onun düşünmesinin objesi olan diğer varlıklar gelir.

Fakat Zekâ düşünülürden nasıl gelir? Şu şekilde: Düşünülür bizzat kendinde kalır ve başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; o, gören, düşünen varlık gibi değildir; fakat Bir'de bir tür duygu vardır; herşey ona aittir, herşey onda ve onunla birliktedir. O kendinin tam bir ayırt etme yetisine sahiptir. Hayat ondadır ve herşey ondadır. Bir çeşit şuurla, onun kendi hakkındaki düşüncesi, bizzat onun kendi demek olan düşüncesi, ezelî bir dinginlikten ve Zekânın düşünmesinden farklı bir düşünmeden ibarettir. Eğer o kendinde kalır ve bir varlık ortaya çıkarsa, bu varlık, o, en yüksek derecede olduğu şey olmakla beraber, ondan gelir. Bir şey ondan, o *kendi öz niteliğini yitirmediği zaman* doğar; onun sürekliliği sayesinde bir oluş vardır. O bir düşünme objesi olarak sürüp gittiği için, ondan doğan

şey bir düşünmedir ve düşünme kendisinden doğduğu türeticiyi (çünkü düşünmenin başka konusu yoktur) düşünürken bir zekâ olur; düşünme düşünülürden farklıdır; fakat ona benzer. Düşünme düşünülürün bir taklidi, bir imajıdır. Fakat bir fiil kendinden dışarı çıkmazsa nasıl meydana gelebilir? İki çeşit fiil vardır: Özün fiili ve özden doğan fiil. Özün fiili bizzat fiil hâlinde objedir. Özden doğan fiil, zorunlu olarak objeden sonra gelen ve ondan farklı olan fiildir. Böylece ateşte, onun özünü teşkil eden bir sıcaklık ve tamamen kendinde kalarak özünden ayrılmaz faaliyetini icra ettiği zaman, özünden doğan başka bir sıcaklık vardır. Yüce ilke böyledir; *kendi öz niteliğini korur*; fakat büyük bir güçten, hatta bütün güçlerin, öze ve varlığa kadar giden en büyüğünden doğan türemiş fiil, ilkede bulunan yetkinlik ve fiilden doğar. Çünkü ilke *özün ötesindedir*. O herşeyin gücüdür, her varlık onun sonucudur; fakat varlık onun sonucuysa, o herşeyin ötesindedir, sonuç olarak özün de ötesindedir. Üstelik her varlık onun sonucuysa, Bir her varlıktan öncedir ve hiçbir varlık ona eşit değildir. Bundan dolayı, o hem de *özün ötesindedir*. Fakat Zekâ bir özdür, bunun için Bir Zekânın da ötesindedir. Çünkü *varlık hayattan ve düşünmeden yoksun bir kadavra değildir*. Varlık Zekâya özdeştir. Zekânın objeleriyle ilişkisi, duyumla, duyumdan önce var olan duyulur nesnelerle ilişkisi gibi değildir. *Zekâ objeleriyle özdeştir*. Doğrusu bu objelerin türleri ona başka yerden gelmedi, çünkü nereden gelebilirler? Zekâ objeleriyle birliktedir ve onlarla tek bir bütün oluşturur ve genel olarak *maddî olmayan varlıkların bilimi objeleriyle özdeş olur*.

Aquinaslı Thomas:

Beş Yol*

İlk ve en aşikâr yol, hareketten yola çıkan argümandır. Dünyada bazı şeylerin hareket hâlinde olduğu kesin, ve duyular için açıktır. Şimdi hareket eden her ne ise başka bir şey tarafından hareket ettirilir, çünkü kendisine doğru hareket ettirildiği şeye göre potansiyel [kuvve] hâlde bulunmayan hiçbir şey hareket ettirilemez, ve bir şey eylem [fiil] hâlinde olduğu sürece hareket edebilir. Zira hareket bir şeyin potansiyel hâlden edimsellik [aktüalite, fiil] hâline indirgenmesinden başka bir şey değildir. Fakat bir şey potansiyel hâlden edimsellik hâline, sadece edimsel hâlde bulunan bir şey tarafından indirgenebilir. Buna göre, ateş gibi fiilen sıcak olan bir şey, tahta gibi potansiyel olarak sıcak olan bir şeyi fiilen sıcak olan bir şey hâline getirebilir ve onu böylelikle hareket ettirip değiştirebilir. Açıktır ki, bir şey aynı anda aynı bakımlardan hem kuvve [potansiyel] ve hem de fiil hâlde olamaz, sadece farklı bakımlardan olabilir. Çünkü fiilen sıcak olan aynı anda potansiyel olarak sıcak olamaz; aynı anda olsa olsa potansiyel olarak soğuk olur. Öyleyse, bir şeyin aynı anda ve aynı bakımdan hem hareket ettirici ve hem hareket ettirilen olabilmesi imkânsızdır. Demek ki, hareket ettirilenin başka bir şey tarafından hareket ettirilmiş olması gerekir. O şeyin kendisiyle hareket ettirildiği şeyin kendisi de hareket ettirilirse, bu takdirde bu sonuncusu başka bir şey, o da yine başka bir şey, vb., tarafından hareket ettirilmeye ihtiyaç duyar. Fakat bu sonsuzca böyle devam edip gidemez, çünkü o zaman bir ilk hareket ettirici ve dolayısıyla başka bir hareket

* Thomas Aquinas, *Selected Philosophical Writings* (Selected and translated with an Introducttion and notes by Timoth McDermott, Oxford, 1993, s. 200-202'den alınmıştır.

ettirici olmayacaktır. ... Öyleyse, başka hiçbir şey tarafından hareket ettirilmeyen bir ilk hareket ettiriciye ulaşma zorunluluğu bulunmaktadır; ve herkes bunun Tanrı olduğunu bilir.

İkinci yol, fail neden nosyonunun bizatihi kendisine dayanır. Gözlemlenebilir dünyadaki nedenler, düzenli diziler halinde bulunmaktadır: Neden olan şeyin kendisini, hiçbir zaman ne gözlemleyebildik, ne de gözlemleyebiliriz, zira bu onun kendisini öncelediği anlamına gelirdi, fakat bu mümkün değildir. Ancak bir nedenler dizisi, önceki herhangi bir nedenler dizisi içinde, bir orta neden ve bir orta son neden (ortadakinin bir ya da çok olmasının hiçbir önemi olmaksızın) sonsuza gidemez. Bir nedeni dışarıda bırakmak, onun etkilerini de dışarıda bırakmak anlamına gelir ve bir ilk neden olmadıkça, bir son ya da orta neden de olmayacaktır. Fakat eğer bir nedenler dizisi sonsuza uzayıp giderse, ilk neden olmayacaktır ve dolayısıyla, orta sonuç ve son etki de olmayacaktır ki, bunun da yanlışlığı apaçık ortadadır. Bu durumda, herkesin Tanrı adını verdiği, bir ilk fail nedeni varsaymak zorunda kalırız.

Üçüncü yol, var olması gerekmeyen ve var olması gerekene dayanır ve aşağıda takip edilen yolu izler. Karşı mkarşıya geldiğimiz şeylerden bazıları, varolabilen, ama varolmaları zorunlu olmayan şeylerdir, çünkü onların varlığa geldiklerini ve yok olduklarını, dolayısıyla bazen varlıkta olduklarını bazen de olmadıklarını görmekteyiz. Tâbiî ki, herşey, böyle olamaz, çünkü varoluşu zorunlu olmayan bir şey eskiden var değildi; ve varoluşu zorunlu olmayan hiçbir şey olmazsa eğer, hiçbir şeyin varolmadığı bir zaman olacaktır. Fakat bu söylediğimiz doğru olursa, şu anda bile hiçbir şey varolmayacaktır, çünkü varolmayan bir şey yalnızca zaten varolan bir şey aracılığıyla varolmaya başlayabilir. Eğer varolan hiçbir şey olmamış olsaydı, hiçbir şey varlığa gelemezdi ve şu anda hiçbir şey varolmazdı ki, bu da açıkça yanlıştır. O halde, herşey varolması zorunlu olmayan bir şey değildir; bazı şeylerin varolması zorunludur ve bunlar, bu zorunluluğu başka bir şeye borçlu olabilir ya da olmayabilir. Fakat biraz önce bir fail nedenler dizisinin, ve dolayısıyla varolması gereken ve bunu başka şeylere borçlu olan şeyler dizisinin sonsuzca gidemeyeceğini gösterdik. Bu durumda, zorunlu, varlığını kendisi dışında başka hiçbir şeye borçlu olmayan fakat kendisi başka her şeyin nedeni olan bir şeyin varoluşunu varsaymamız gerekir.

Dördüncü yol şeylerde bulunan derecelenmeden alınmıştır. Varlıklar arasında daha iyi daha az iyi, daha doğru, daha az doğru, daha saygın, daha az saygın [şeyler] ve benzerleri vardır. Bununla birlikte, daha çok

ve daha az, tıpkı bir şeyin en sıcak olana daha yakın bir benzerlik içinde olmasına göre daha sıcak olduğunun söylenmesi gibi, farklı şeylere en yüksek olan bir şeye olan farklı benzerlik derecelerine göre yüklenir; şu hâlde, en doğru olan bir şey, en iyi olan bir şey, en saygın olan bir şey, ve sonuç olarak da, *Metafizik*'in II. Kitabında yazılmış olduğu gibi, hakikat bakımından en yüksek olan şeyler varlık bakımından da en yüksek oldukları için, en yüksek derecede var olan bir şey vardır. Şimdi, yine aynı kitapta söylendiği üzere, bir cins içindeki en yüksek [şey], tıpkı ısının en yükseği olan ateşin bütün sıcak şeylerin nedeni olması gibi, söz konusu cins içindeki şeylerin nedenidir. Şu hâlde, bütün varlıkların varlıklarının, iyiliklerinin ve tüm diğer yetkinliklerinin nedeni olan bir şey olmalıdır, ki biz ona Tanrı adını veriyoruz.

Beşinci yol, doğanın amaçlılığına dayanır. Amaç-yönelimli davranış, doğadaki tüm canlılarda, hatta bilinçten yoksun olanlarda bile, gözlemlenir; zira, onların davranışının hemen hiç farklılaşmadığını ve hep pratikte iyi bir biçimde geliştiğini görürürüz ki, bu da onların gerçekte belli amaçlara yöneldiklerini ve bu amaçları sadece tesadüfen gerçekleştirmediklerini gösterir. Fakat bilinçten yoksun hiçbir şey, bilinç ve anlama yetisine sahip bir şey tarafından yönlendirilmeleri dışında, bir amaca yönelmez: sözün gelişi, okçular tarafından atılan oklar gibi. Dolayısıyla, doğadaki her şey, kendi amacına, akıllı bir şey tarafından yönlendirilir ve biz buna Tanrı deriz.

Ockhamlı William:

Tümeller Yalnızca Ağzından Çıkan Seslerdir*

Mantıkçı için terimler hakkında genel bir bilgiye sahip olmak pek yeterli değildir; mantıkçının terim kavramını derin bir şekilde anlamaya ihtiyacı vardır. Öyleyse, terimler konusunda bazı genel bölümlemeleri tartıştıktan sonra, bu bölümlemeler altındaki genel başlıkları incelemeliyiz.

İlkin, ikinci anlamdaki terimlerle ve bundan sonra da ilk anlamdaki terimlerle ilgilenmeliyiz. Tümel, cins ve tür terimlerini ikinci anlamdaki terimlere örnek olarak vermiştim. Beş tümel denilen ikinci anlamdaki terimleri tartışmalıyız, ama ilkin "tümel" terimi üzerinde durmamız gerekir. Bu terim, her tümele yüklenmiş ve her tekil terime de karşıttır.

İlkin "tekil" teriminin iki anlamı olduğuna işaret edilmelidir. Birinci anlamda bir tekil, bir olan ve çok olmayandır. Bir tümelin zihinde bulunan belli bir nitelik olduğuna ve onun çokluğa yüklenen nitelik olduğuna (kuşkusuz, kendi açısından değil, yüklemi olduğu çokluk açısından) inananlar sözcüğün bu anlamında her tümelin bir tekil olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Uzlaşım onu ortak yapsa da, bir sözcük olarak o tekildir; çoğu imleyen ruhun yönelimi sayıca bir şey, bir tekildir; üstelik o, çok şeyi imlese bile, çok değil, bir şeydir.

Sözcüğün başka bir anlamında, biz "tekil"i çok olanı değil, bir olanı anlatmak üzere kullanırız ve onun çok şeyin imi olmak gibi bir işlevi olamaz. "Tekil", böyle alınınca, hiçbir tümel tekil değildir; çünkü her tümel çoğu imleyebilir ve çoğun yüklemi olabilir. Bundan dolayı, çoklarının yaptığı gibi, tümel terimini sayı bakımından bir olmayan diye alırsak, o zaman hiçbir şeyin tümel olmadığını söylemek istiyorum. Elbette herhangi biri bu deyişi saptırabilir ve der ki halk, sadece tek bir tümeli oluşturur, çünkü o bir değil, çoktur. Fakat bu saçmalık olur.

---

* Betül Çotuksüken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayınları, Ankara, 1989, s. 316-323'ten alınmıştır.

Öyleyse, her tümelin tekil bir şey olduğunu söylemek gereği vardır ve anlamının çok şeyi betimlemesi dışında, o bir tümel değildir. *Metafizik*'in beşinci kitabı üzerine yorumunda İbn Sinâ'nın demek istediği budur. O şöyle der: "Zihindeki tek bir biçim, birçok şeye ilişiktir ve bu bakımdan o bir tümel olur; çünkü, senin seçtiğin herhangi bir şeyle değişmez ilişkisi olan zihnin bir yönelimidir(kavramıdır)." Sonra da şöyle devam eder: "Hatta tekillerle ilişkisi içinde tümel olan bu biçim, içine yerleştiği ruhla ilgisi bakımından bir tekildir; çünkü o zihindeki birçok form arasından yalnızca bir tanesidir. (*Avicennae Metaphysica*, Trac. V. caput I- E, 140-41). İbn Sinâ şunu demek istemektedir: Onun birçok şeye yüklenebildiği için, kendi açısından değil, bu çokluk açısından bir tümel olduğu söylenir; fakat zihinde gerçekten varolan özel bir form olduğundan, tekil olduğu ifade edilir. İmdi "tekil" ikinci anlamda değil, birinci anlamda bir tümele yüklenmiştir. Aynı şekilde güneşin tümel bir neden olduğunu ve bununla birlikte onun gerçek ve doğru olarak tekil ya da bireysel bir neden olduğunu söyleriz. Birçok şeyin (yani varlığa gelebilen ve bozulabilen her nesnenin) nedeni olduğu için, güneşin tümel bir neden; fakat o çok değil, bir tek neden olduğu için de tekil bir neden olduğu söylenir. Aynı şekilde ruhun yöneliminin (kavramının) tümel olduğu söylenmiştir; çünkü o birçok şeye yüklenebilen bir imdir; fakat onun tekil olduğu söylenmiştir çünkü o tekil bir şeydir, çoğul değildir.

Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğaları gereği tümeldir; nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincin imiyse, doğaları gereği onlar birçok yere yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi (kavramı) elbette doğası gereği bir tümeldir. Bu nedenle, ruhun dışında hiçbir töz, hiçbir ilinek bu türden bir tümel değildir. Aşağıdaki bölümlerde bu tür tümellerden söz edeceğim. Diğer şeyler uylaşımsal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o birçok şeyi imlemek üzere uylaşımsal olarak kabul edilmiş bir göstergedir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği böyle değildir, sadece bu etiketin uygulandığı, gösterdiği uylaşımla böyledir.

Bununla birlikte, bir kimsenin yalnızca durumu belirlemesi yeterli değildir, o bunu felsefî argümanlarla da savunmalıdır. O hâlde, kendi görüşüme göre birtakım argümanlar ortaya koyacağım ve ondan sonra da bunları otoritelerin görüşleriyle destekleyeceğim.

Hiçbir tümelin zihin dışında varolan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir: Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir; çünkü eğer durum böyle olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup, bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir tercih yapılamaz). Öyleyse, hiçbir tekil töz bir tümel değildir; her töz sayıca bir ve tekildir. Çünkü her töz ya tek bir şeydir ya da çok şeydir. Şimdi, eğer bir töz tekil bir şeyse ve çok değilse, o zaman sayıca birdir; çünkü "sayıca bir"le demek istediğimiz budur. Fakat diğer yandan, eğer bir töz çok şeyse, o birçok tekil şeydir ya da çok sayıda tümel şeydir. Eğer ilk seçenek dikkate alınırsa, o zaman bir tözün birçok tekil töz olduğu sonucu çıkar ve bundan dolayı bir töz birçok insan olabilir; fakat o zaman tümelin tekil bir şeyden ayrılmasına karşın, birçok tekilden ayrılmış olmayacaktır. Ama, eğer bir töz birçok tümel kendilik olsaydı, bu tümel kendiliklerden birini alır ve sorarım: "Birçok şey midir yoksa bir ve çok değil midir?" Eğer ikinci durum söz konusu ise, bu kez şöyle sorarım: "Çok sayıda tekil bir şey midir, yoksa çok sayıda tümel bir şey midir?" Bundan ötürü ya da bu sonsuz geriye gidiş hep böyle devam edecek ya da bir bakıma tekil olmasıyla çelişmeyen hiçbir tözün bir tümel olamayacağı kabul edilecektir. Buradan, hiçbir tözün tümel olmadığı sonucu ortaya çıkar.

Yine, herhangi bir tümel, tekil tözlerde varolan ama onlardan ayrı bir töz olmuş olsaydı, onlar olmaksızın varolabileceği sonucu çıkacaktı; çünkü herhangi bir başka şeyden doğal olarak önce olan her şey Tanrı'nın gücü sayesinde o şey olmadan da varolabilir; ama bu sonuç saçmadır.

Yine, açıklanan görüş doğru olsaydı, hiçbir birey yaratılamazdı. Bireyin herhangi bir şeyi ondan önce varolmuş olacaktı, çünkü bütün bir şey bir hiçten kendi varlığını alamazdı, eğer onun içinde olan tümel daha önce bir başka şeyin içinde bulunmuyor idiyse. Aynı neden gereğince, Tanrı'nın aynı türden diğer bireyleri yok etmeksizin hiçbir bireysel tözü yok edemeyeceği sonucu çıkar. Eğer Tanrı bir bireyi yok etmek zorunda kalsa, özde o bireyden oluşan bütünü de yok etmek zorunda olurdu ve sonuç olarak, Tanrı o şeyde ve aynı nitelikte olan ötekilerde bulunan tümeli de yok etmiş olurdu. Dolayısıyla, aynı özün diğer şeyleri artık kalamazlardı, çünkü onlar kendilerinin bir parçasını kuran tümel olmadan varolmayı sürdüremezlerdi.

Yine, böyle bir tümel bir bireyin özünün tümünün dışında kalan herhangi bir şey olarak yorumlanamaz; öyleyse, o, bireyin özünün bir parçası olurdu ve dolayısıyla, bir birey tümellerden oluşurdu, böylece artık birey (hem tümel hem tekil olmada bir fark kalmazdı) tümelden başka tekil herhangi bir şey olamazdı artık.

Üstelik, İsa'nın özüne ilişkin olan bir şey hem huzur verici hem lanetlenmiş bir şey olurdu; çünkü İsa'da gerçekten bulunan bu ortak özellik lanetlenmiş bireyde de lanetlenmiş olurdu; çünkü kesin olarak aynı öz Yahuda'da da bulunmaktadır. Fakat bu saçmadır. ...

Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlandığımız zaman, şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır: konuyu ele aldığımız görüş açımız her ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir. Böylece, konuyla ilgili görüş açımız, herhangi bir şeyin bir töz olup olmadığı sorusunun dışındadır. Yine de, bu terimin anlamı "töz" deyişinin o terime yüklenip yüklenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Bundan dolayı, "Köpek bir hayvandır" önermesindeki "köpek" terimi havlayan bir hayvanın yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa, önerme yanlıştır. Ama aynı şeyin bir görüş açısından bir töz olması ve başka bir görüş açısından dolayı, bir töz olmaması birbiriyle çelişir.

O hâlde nasıl düşünülürse düşünülsün, hiçbir tümelin töz olmadığı kabul edilmelidir. Tersine, en olası bir anlatımla her tümel anlama edimiyle özdeş olan zihnin bir yönelimidir (kavramıdır). Bundan ötürü, nasıl, ağlama acının doğal bir imi ise, insanlar sözcüğünü kavramamı sağlayan anlama edimi de, insanların doğal bir imidir denmektedir. Konuşulan sözcüğün, kurulan önermelerde şeylerin yerini tutması gibi, doğal imler de zihinsel önermelerde insanların yerine geçerler.

Tümelin ruhun bir yönelimi olduğu İbn Sinâ tarafında *Metafizik*'in beşinci kitabında açıklanmıştır. ... Bütün bu noktalardan da anlaşılmaktadır ki, tümel çokluğa yüklenebilen bir ruh yönelimidir. Bu iddia doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul eder; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi ya da uzlaşımsal bir imdir. Hiçbir töz hiçbir zaman herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi ya da uzlaşımsal bir im bir tümel olabilir. Ama burada "tümel" terimini uylaşımsal imler için değil, fakat yalnızca özelliği gereği tümel olan imler yerine kullanıyorum. Tözün bir yüklem olamayacağı açıktır; çünkü, eğer böyle olsaydı, buradan bir önermenin tekil tözlerden oluştuğu sonucu çıkardı; ve dolayı-

sıyla bir önermenin öznesinin Roma'da yüklemininse İngiltere'de bulunması saçmadır. Dahası, önermeler sadece zihinde konuşmada ya da yazıda vardır; öyleyse, onların bölümleri sadece zihinde, konuşmada ve yazıda varolur, Buna karşılık tekil tözler, tek başlarına zihinde, konuşmada, ya da yazıda olamazlar. Bundan dolayı, hiçbir önerme tekil tözlerden oluşamaz. Önermeler, aslında, tümellerden oluşmuştur; öyleyse, tümeller hiçbir şekilde töz olarak tasarlanamazlar.

René Descartes:

Gerçekten Varolan Hem Düşünen Zihin Hem De Yer Kaplayan Maddedir*

Dünkü düşünce zihnimi o kadar şüphelerle doldurdu ki bundan böyle onları unutmak artık elimde değildir. Bununla beraber bu şüpheleri nasıl çözeceğimi de pek göremiyorum, sanki ansızın çok derin bir suya düşmüş gibi şaşırıyorum; ne ayağımı suyun dibinde sağlam bir yere koyabiliyor, ve ne de suyun üzerinde tutunabilmek için yüzebiliyorum. Böyle olmakla beraber gücüm yettiği kadar uğraşacağım, ve dün, kendilerinde en ufak bir şüphe tasavvur ettiğim şeylerden uzaklaşarak, tuttuğum aynı yoldan yeniden yürüyeceğim; hattâ bunun mutlak olarak yanlış olduğunu bilsem bile yine yolumda devam edeceğim. Böylece en sonunda şüphe götürmez bir şey buluncaya kadar, veya hiç değilse, başka bir şey yapamasam da, dünyada şüphe götürmez bir şeyin bulunmadığını öğreninceye kadar daima bu yolda devam edeceğim.

Arşimet, yer yuvarlağını bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sabit ve sağlam bir noktadan başka bir şey istemiyordu. Böylece, eğer kesin ve kendisinden şüphe edilemez tek bir şey bulacak kadar talihli olursam, benim de yüksek ümitler beslemeğe hakkım olacaktır.

O hâlde gördüğüm bütün bu şeylerin yanlış olduğunu farz ediyor, yalanlarla dolu hafızamın bana hatırlattığı bütün şeylerin hiçbir zaman varolmamış olduğuna kanıyor; hiçbir duyuya sahip olmadığımı sanıyor; cisim, şekil, uzam, hareket ve yerin zihnimin uydurmalarından başka bir şey olmadıklarına inanıyorum. Şu hâlde doğru olduğuna hükmedilebilecek ne vardır? Belki biricik doğru olan şey dünyada şüphe edilemez hiçbir şey bulunmadığıdır.

Fakat ne bileyim ki kesin olmadıklarına hükmettiğim şeylerden farklı ve kendisinde zerre kadar şüphe edilemeyen başka bir şey bulun-

* René Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*(çev. Mehmet Karasan) [Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1962] adlı kitabından alınmıştır.

masın? Acaba bu fikirleri zihnime koyan bir Tanrı veya başka bir kudret yok mudur? Bu zarurî değildir: çünkü belki bu fikirleri, ben, kendiliğimden husule getirebilirim. Şu hâlde, hiç değilse ben kendim bir şey değil miyim? Fakat biraz önce bir duyu ve bedene malik olduğumu inkâr etmiştim. Bununla beraber tereddüt içindeyim; zira bundan ne çıkmaktadır? Beden ve duyulara, onlar olmaksızın var olamayacak kadar bağlı mıyım? Fakat ben, dünyada hiçbir şeyin, yani ne yer, ne gök, ne ruh ve ne de bedenin var olmadığına inanmamış mı idim? Muhakkak hayır; eğer inandımsa veyahut yalnız herhangi bir şeyi düşündümse, şüphesiz vardım. Fakat beni her gün aldatmak için bu kadar hüner ve zanaatını kullanan, pek güçlü ve pek hileci bilmem herhangi bir aldatıcı vardır. Eğer o beni aldatıyorsa, hiç şüphe yok ki ben varım, ve o istediği kadar beni aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündükçe, hiçbir şey olmadığıma beni kandırmaya hiçbir zaman gücü yetmeyecektir. Böylece bunun üzerine iyice düşünüp ve herşeyi inceden inceye gözden geçirdikten sonra; nihayet şu, *ben-im, ben varım* sözünün onu söylediğim veya zihnimde kavradığım her defada zarurî olarak doğru olduğunu çıkarmak ve bu neticenin sabit olduğunu kabul etmek lâzımdır.

Fakat hâlâ kim olduğumu yeter açıklıkla bilmiyorum, ben ki varolduğumdan eminim. O hâlde bundan böyle dikkatsizce başka bir şeyi kendim yerine almamak ve böylece bundan önce edindiğim bütün bilgilerden daha şüphe götürmez ve daha apaçık olduğunu iddia ettiğim bu bilgi hakkında aldanmamak için iyice dikkat etmem lâzım geliyor.

İşte bunun için, bu son düşüncelere başlamadan önce varolduğuna inandığım şeyleri yeniden gözden geçireceğim; ve eski kanaatlerimden, biraz önce ileri sürdüğüm sebeplerle, çürütülebilenleri hep birden zihnimden söküp atacağım: o tarzdaki onlardan ancak tamamiyle şüphe edilemez olanları kalsın. Öyleyse bundan önce ne olduğumu sanmıştım? Cevap güç değil; bir insan olduğumu sanmıştım. Fakat bir insan nedir? Akıllı bir hayvan mı diyeceğim? Muhakkak hayır: zira bundan sonra hayvan ve akıllının ne demek olduğunu araştırmam lâzım gelecektir. Böylece tek bir meseleden, farkına varmadan, daha güç ve daha içinden çıkılmaz başka birçok meselelere geçmiş olacağım, ve kalan pek az zamanımı ve boş vaktimi, buna benzer incelikleri ayırdetmek için kullanarak boş yere harcamak da istemem. Fakat burada daha ziyade, biraz önce varlığımı incelemeye koyulduğum zaman kendiliğinden zihnimde doğan ve bana ancak kendi tabiatımdan gelen fikirleri tetkik etmek için duracağım. İlkin kendime bir yüze, ellere, kollara ve beden adını verdiğim,

tıpkı bir cesette görüldüğü gibi, et ve kemikten yapılmış şu makinaya malik birisi gözü ile bakıyordum. Bundan başka yediğimi. yürüdüğümü, duyduğumu ve düşündüğümü de görüyordum, ve sonra bütün bu işleri ruha atfediyordum. Fakat bu ruhun ne olduğunu düşünmek bir türlü aklıma gelmiyordu. Veyahut, aklıma geldiği zaman da, onu pek ince bir hava, rüzgâr veya aleve benzeyen, vücudumun en kaba bölümlerine kadar sinmiş ve yayılmış olan çok nadir ve çok ince bir şey gibi tasavvur ediyordum. Bedene gelince, onun tabiatından hiç şüphe etmiyordum; çünkü onu çok seçik olarak bildiğimi sanıyordum. Onu, hakkında edinebildiğim mefhumlara göre izah etmek isteseydim, şöyle anlatırdım. Ben bedenden şunu anlıyorum: bir şekille sınırlandırılabilen, bir yerde bulunabilen, başka bütün cisimleri bulunduğu yerden atacak biçimde bir mekân bölümünü doldurabilen, kendiliğinden değil, fakat kendisine dokunan ve kendisini iten başka bir cisim tarafından muhtelif tarzda harekete getirilen herşey... Çünkü hareket etmek, duymak ve düşünmek gücüne malik olmanın cismin mahiyetine atfedilebilecek üstünlükler olduğunu kat'iyen sanmıyordum. Tersine, daha ziyade, bazı cisimlerde buna benzer güçlerin bulunduğunu görmekle hayret ediyordum.

Fakat şimdi çok güçlü, kurnaz ve kötülük yapmaktan zevk aldığını söyleyeceğim, *beni aldatmak için olanca kuvvet ve hünerini kullanan* birisi olduğunu farz ettiğim bu anda ben kimim, neyim? Yukarıda bedenin mahiyetine atfettiğim şeylerin en ufak bir parçasına malik olduğumdan emin olabilir miyim? Bunlar üzerinde dikkatle düşünmeye koyuluyorum. Bütün bu şeylerin hepsini zihnimden tekrar tekrar geçiriyorum. Fakat bunlardan bende bulunduğunu söyleyeceğim hiçbirisine rasgelmiyorum. Bu şeyleri burada ayrı ayrı saymak için durmama ihtiyaç yoktur. Şimdi ruhun sanlarına yani sıfatlarına geçelim; bakalım onlardan bazıları bende var mı? Bunların birincileri yemek ve yürümektir, fakat bedenim olmazsa ne yer, ne de yürüyebilirim. Diğer birisi de duymaktır; fakat her ne kadar uykuda birçok şeyleri duyduğumu sanmış ve sonra uyandığımda, gerçekte hiç de, onları hissetmediğimin farkına varmış olsam da, yine bedensiz duymak imkânsızdır. Bir diğeri de düşünmektir; ve burada görüyorum ki, düşünmek bana ait bir sandır, yani sıfattır: yalnız o benden ayrılmış olamaz. Ben-im (je suis), ben varım (j'existe): bu muhakkak; fakat ne kadar zaman? – Düşündüğüm müddetçe; zira eğer düşünmekten kesilseydim, belki aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim. Şimdi zarurî olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum; şu hâlde açıkça söylemek lâzım gelirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh,

bir müdrike veya bir akılım: bunlar daha önce mânasını bilmediğim terimlerdi. İmdi ben gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim. Fakat hangi şey- Düşünen bir şey demiştim. Ve daha ne? Bundan daha fazla bir şey olup olmadığımı aramak için muhayyilemi daha da kurcalayacağım. Ben ne insan denen şu uzuvlar topluluğu, ne de bütün bu uzuvlara işlemiş ve yayılmış ince bir hava, ne bir yel, bir soluk, bir buğu, ve ne de tasavvur ve tahayyül edebileceğim şeylerin hiçbirisiyim: çünkü bütün bunların hiçbir şey olmadığını farz etmiştim. Ve bununla beraber yine bu faraziyeyi değiştirmeden bir şey olduğumdan eminim.

Fakat, bilmediğim için var olmadıklarını farz ettiğim bu şeylerin hakikatta. bildiğim kendimden farklı olması da mümkün müdür? Bu hususta bir şey bilmiyorum. Şimdi bunu münakaşa etmiyorum. Ancak bildiğim şeyler hakkında hüküm verebiliyorum: varolduğumu tanıdım, ve varolduğumu bilen ben, kendimin kim ve ne olduğunu arıyorum. Pek bedihidir ki, benliğime dair edindiğim bu mefhum ve bilgi, bilgi olarak alınınca ne hâlâ varlığını bilmediğim şeylere; ne de, dolayısıyla ve daha haklı olarak, muhayyilenin bulduğu ve uydurduğu şeylerin hiçbirine bağlı değildir; ve hattâ bu uydurma ve tahayyül etme tâbirleri bana yanıldığımı haber verseler bile. Zira mademki tahayyül etme cisimli bir şeyin şekil veya hayalini temaşa etmekten başka bir şey değildir, eğer bir şey olduğumu tahayyül etseydim, gerçekte varlığımı uydurmuş olacaktım. Şu hâlde daha şimdiden var olduğumu, ve bütün bu hayallerin ve umumiyetle bedenin mahiyetine atfedilen bütün şeylerin, rüyalar veya boş hülyalardan başka bir şey olmamalarının mümkün olduğunu kesin olarak biliyorum. Bundan sonra pek açık olarak görüyorum ki kim olduğumu daha seçik olarak bilmek için muhayyilemi kurcalayacağım demeğe; şimdi uyanığım, doğru ve gerçek bir şey müşahade ediyorum, fakat henüz kâfi açıklıkla müşahede etmediğimden, rüyalarımın bunu bana daha fazla hakikat ve bedahatle göstermeleri için, isteyerek uyuyacağım demek kadar az hakkım vardır. Ve böylece muhayyile yoluyla anlayabildiğim bütün şeylerden hiçbirinin kendimden edindiğim bilgiye ait olmadığını kesin olarak biliyorum. İnsan kendi tabiat ve mahiyetini açıkça bilmek için zihnini bu tür anlama tarzından çevirmek ve uzaklaştırmak zorundadır.

Fakat şu hâlde ben neyim? Düşünen bir şey, Düşünen bir şey nedir? Düşünen bir şey: şüphe eden, anlıyan, kavrıyan, tasdik eden, inkâr eden, istiyen, istemiyen, tahayyül de eden ve duyan bir şeydir. Eğer bütün bu şeyler tabiat ve mahiyetime aitse, şüphesiz az bir şey değildir. Fakat ni-

çin mahiyetime ait olmasınlar? Hâlâ herşeyden şüphe eden ve bununla beraber bazı şeyleri anlıyan ve kavrıyan ve yalnız bunların doğru olduğunu tasdik eden, başkalarının hepsini inkâr eden, daha fazla bilmek arzu eden ve istiyen, aldanmış olmak istemiyen, hattâ bazen gücüm yetmemesine rağmen, birçok şeyleri tahayyül eden, bedendeki uzuvlar yoluyla olduğu gibi, birçok şeyleri duyan da ben değil miyim? Hattâ daima uyusam, ve beni aldatmak için bütün hünerlerini kullansa bile, acaba bütün bu saydıklarımdan bir tanesi var mıdır ki var olduğum şüphesiz olduğu kadar doğru olmasın. Ve yine bu sanlardan bir tanesi var mıdır ki düşüncemden ayırd edilebilsin veya benden ayrı olduğu söylenebilsin? Zira, şüphe eden, anlıyan ve arzu eden ben olduğum o kadar bedihidir ki, burada izah etmek için hiçbir ilâveye lüzum yoktur. Ve şüphesiz tahayyül etmek gücüne de malikim; zira (bundan evvel farz ettiğim gibi) tahayyül ettiğim şeylerin doğru olmadığı vâkı olsa dahi, bununla beraber bu tahayyül etmek gücü, gerçekten, bende olmaktan geri kalmaz; ve düşüncemin bir kısmını teşkil eder. Ve en sonunda, duyanın da, yani bazı şeyleri duyu uzuvları ile alan ve bilenin de ta kendisiyim; çünkü gerçekten, ışığı görüyor, sesi işitiyor, sıcaklığı duyuyorum: Lâkin bana bu görünüşlerin yanlış olduğu ve benim de uyuduğum söylenebilir. Olsun...Böyle olmakla beraber hiç değilse, gördüğümü, işittiğimi, ve ısındığımı sandığım da şüphesizdir ya. Bu sanma yanlış olamaz. Ve bende asıl duyma denilen de budur. Bu ise düşünmekten başka bir şey değildir. Böylece, kim ve ne olduğumu deminkinden biraz daha fazla açıklık ve seçiklikle bilmeğe başlıyorum.

Fakat hayalleri düşüncemde teşekkül eden ve duyularıma çarpan maddî şeylerin, kendimin, muhayyileye girmeyen, herhangi bir kısmından daha fazla seçiklikle bilinebileceğine inanmaktan hâlâ kendimi alamıyorum: her ne kadar şüpheli ve uzak bulduğum şeyleri, doğru ve şüphe götürmez ve tabiatıma olan şeylerden daha kolaylıkla bildiğimi söylemek tuhaf bir şey olsa da. Fakat bunun nereden geldiğini pekâlâ anlıyorum: düşüncem yolunu sapıtmaktan hoşlanıyor, hâlâ doğrunun gerçek sınırları içine sığamıyor. Biraz sonra, tam yerinde ve yavaşça çekerek yola sokmak ve gidişine bir düzen vermek şartıyla, haydi bir kere daha zihnimin dizginini gevşetelim.

İlk önce pek seçik olarak anladığımızı sandığımız en bayağı şeyleri, yani gördüğümüz, dokunduğumuz şeyleri gözden geçirmekle işe başlayalım. Burada umumiyetle cisimlerden değil, fakat ayrıca herhangi bir cisimden bahsedeceğim: zira bu umumî mefhumlar ekseriyetle diğerle-

rinden daha belirsizdir. Meselâ biraz önce kovandan çıkarılan şu balmumu parçasını ele alalım: henüz içinde bulunan balın tatlılığını kaybetmemiştir, toplandığı çiçeklerin kokusundan onda bir şey kalmıştır. Rengi, şekli, büyüklüğü görünüyor, katıdır, soğuktur, ona dokunuyorum, vurunca bir ses de veriyor. Kısacası, bir cismi seçikçe tanıtmaya yarayan bütün şeyler onda vardır.

Fakat işte, konuştuğum şu anda, balmumunu ateşe yaklaştırıyorum. Tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, ona dokunmak güçleşiyor, vurulsa da artık hiçbir ses vereceği yoktur. Bu değişmeden sonra aynı balmumu kalıyor mu? Kaldığını kabul etmek gerekiyor, kimse de bunu inkâr edemez. Şu hâlde bu balmumu parçasında bu kadar seçiklikle bilinen ne idi? Şüphesiz duyular yoluyla edindiğim şeylerden hiçbirisi değildir. Zira tatma, koklama, görme, dokunma ve işitme ile öğrenilen şeylerin hepsi değişmiş bulunuyor ve bununla beraber aynı balmumu kalıyor. Belki bildiğim, şimdi düşündüğüm şeydi: yani balmumu ne bu bal lezzeti, ne çiçeklerin bu hoş kokusu, ne bu aklık, ne bu şekil ve ne de bu sesti; fakat yalnız biraz önce bana başka şekillerde görünen, şimdi yine başka bir şekilde kendini gösteren bir cisimdi. Lâkin onu bu şekilde kavradığım zaman asıl neyi tahayyül ediyorum? Bu noktayı dikkatlice gözden geçirelim ve balmumuna ait olmayan şeylerin hepsini uzaklaştıralım ve bakalım geriye ne kalıyor. Şüphesiz, ancak uzamlı, eğilip bükülen ve hareket eden bir şey kalıyor. Şu hâlde, eğilip bükülen, hareket eden ne demektir? Bu, balmumunun yuvarlakken kare olabileceğini ve kareden üç köşeli bir şekle geçebileceğini tahayyül etmem değil midir? Hayır, bu değildir. Zira onun buna benzer sonsuz değişmelere elverişli olduğunu anlıyorum. Esasen, bu sonsuzluğu muhayyilemden geçirmek de imkânsızdır. Böylece balmumundan edindiğim bu fikir, tahayyül gücü tarafından meydana getirilmiş değildir.

Baruch Spinoza:

Gerçekten Varolan Tanrı'dır*

Tanım I: Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni diyorum.

Tanım II: Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinde sonlu diyorum. Diyelim, cisim kendi cinsinde sınırlıdır, çünkü biz hangi cismi tasarlasak, tasarladığımızdan daha büyük bir cismi tasarlayabiliriz ve bu daha büyük cisim birinci cisimle aynı tabiatta olduğu için, cismin kendi cinsinde sonlu olduğunu söylemek doğrudur. Nitekim bir düşünce başka bir düşünce ile sınırlandırılmıştır. Fakat cisim düşünce ile ve düşünce de cisimle sınırlandırılmamıştır.

Tanım III: Kendi başına varolan, ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum.

Tanım IV: Cevherde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat (ya da yüklem) diyorum.

Tanım V: Cevherin duygulanışlarına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde varolan ve ancak bu şey yardımıyla tasarlanan şeye tavır diyorum,

Tanım VI: Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz özü bu sonsuz sıfatlardan her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.

Açıklama: Mutlak olarak sonsuz diyorum, yoksa kendi cinsinde sonsuz demiyorum. Zira yalnızca kendi cinsinde sonsuz olan bir yerde sonsuz sıfatları (yüklemleri) olumlayabiliriz; fakat mutlak olarak sonsuz olan için ise bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzluğu kuşatmayan herşey onun özüne aittir.

---

* Spinoza'nın *Etika* (çev. H. Z. Ülken) [Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2. basılış, İstanbul, 1965] adlı eserinden alınmıştır.

Tanım VII: Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum.

Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (cebrî) diyorum.

Tanım VIII: Başsız ve sonsuz olan şeyin yalnızca tanımının zorunlu bir sonucu diye tasarlanması bakımından, varlığa ezelî-ebedî diyorum.

Açıklama : Gerçekten böyle bir varlık, ezelî hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır ve bu sebepten, süre ve zaman ile açıklanamaz, hattâ süre başı ve sonu olmayan şey diye tasarlanmış olsa bile.

Aksiyom I: Varolan herşey, ya kendisinde, ya da başka bir şeyde vardır.

Aksiyom II: Başka bir şey aracılığıyla tasarlanmayan şeyin kendisinde tasarlanması gerekir.

Aksiyom III: Verilmiş diye varsayılan gerekli bir nedenden zorunlu olarak bir eser çıkar ve tersine, hiçbir neden verilmiş değilse, orada hiçbir eser çıkmaz.

Aksiyom IV: Eser için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını kuşatır.

Aksiyom V: Aralarında hiçbir ortaklık olmıyan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle, birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatmaz.

Aksiyom VI: Her doğru fikrin kendi objesine uygun olması gerekir.

Aksiyom VII: Bir şey var-değil diye tasarlanabiliyorsa, bu şeyin özünün varlığı kuşatmadığından emin olunabilir.

Önerme I: Cevher tabiatça, kendi duygulanışlarından önce gelir.

Kanıtlama : Cevherin kendi başına var olan şey olduğu ve kendi kendisiyle tasarlandığı söylendi (tanım 3): Cevherin tavır ya da duygulanışlarının kendi başlarına değil, başkasında, yani cevherde bulundukları da söylendi (tanım 5), buradan şu sonuç çıkar ki, cevher tabiat bakımından ancak kendisiyle duran (kaim olan) duygulanışlarından önce gelir.

Önerme II: Farklı sıfatları olan iki cevher arasında ortak hiçbir şey yoktur.

Kanıtlama : Cevherin kendisinde var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şey olduğu, yani var olabilen herhangi bir şeye ait başka hiçbir fikrin yardımı olmadan fikir edindiğimiz şey bulunduğu söylendi (tanım 3); buradan şu sonuç çıkar ki, farklı sıfatları olan iki cevherden her biri kendi başına varolur ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilir. Halbuki,

kendi başına var olan ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilen başka bir şeyle aralarında hiçbir ortaklık yoktur. Zira aralarında ortak ne olabilirdi? Bunlar sıfatlar olamaz, çünkü tersine olarak onlar türlü sıfatlara sahip kabul edilmişlerdir; bu öz de olamaz, çünkü öz sıfatlar üzerine kurulmuştur ve sıfatlar bu iki cevherde türlü türlü olunca, zorunlu olarak onlardan her birinin özünün farklı olması gerekir. Eğer onlardan her birinin özü farklı ise, aralarında hiçbir ortaklık olmadığını söylemek doğru olur; en sonra aralarında ortak olan şey tavırlar veya duygulanışlar da değildir, çünkü cevherin tavırları ya da duygulanışları ancak cevherle kaimdirler (tanım 5) ve yalnızca onunla tasarlanabilecekleri için, öz bakımından farklı olan iki cevherde aynı tavırlar ya da duygulanışlar olamaz ve tasarlanamaz. Öyle ise, farklı sıfatları olan iki cevherin aralarında hiçbir ortaklık olmadığı doğrudur.

Önerme III: İki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz.

Kanıtlama : Söylendiği gibi (Aksiyom 4) eser için olan bilgi neden için olan bilgiye bağlı ise ve onu zorunlu olarak kuşatıyorsa; yine söylendiği gibi (Aksiyom 5) aralarında hiçbir ortaklık olmayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olarak tasarlanamaz. çünkü eğer o ötekinin nedeni olarak tasarlanmış olsaydı, bu gerek onların sıfatlarıyla, gerek tavırları ya da duygulanışlarıyla aralarındaki bir ilgi yüzünden olacaktı; halbuki birinin tavır ve sıfatlarıyla ötekinin tavır ve sıfatları arasında hiçbir ilgi yoktur, çünkü hiçbir ortaklıkları bulunmamaktadır. Buradan şu sonuç çıkar ki, biri ötekiyle tasarlanamaz; başka bir yönden, eğer birinin ötekiyle tasarlanamaması doğru ise, ve bununla birlikte eser için olan bilgi neden için olan bilgiye bağlı ise, meydandadır ki, aralarında hiçbir ortaklık olmayan ve biri ötekiyle tasarlanamayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olamaz, çünkü eğer olsaydı birinin ötekiyle tasarlanması gerekirdi, bu ise yoktur ve olamaz.

Önerme IV: İki ya da birçok seçik şey, birbirlerinden ya cevherlerinin sıfatlarının farklılığından, ya da cevherlerin tavırları ve duygulanışlarının farklılığından dolayı seçiktirler.

Açıklama : Var olan herşey ya kendisinde vardır, ya başkasında vardır (aksiyom). Yani (tanım 3 ve 5) zihin dışında cevherler ve duygulanışlardan başka hiçbir şey yoktur; öyle ise, zihin dışında birçok şeyin birbirlerinden seçik olmalarını sağlayan cevherlerden başka hiçbir şey yoktur ya da (tanım 4) aynı anlama gelmek üzere, onların sıfatları ve duygulanışlarından başka hiçbir şey yoktur.

Önerme V : Âlemde aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok cevher olamaz.

Kanıtlama : Birçok seçik cevher olmuş olsaydı, ister istemez, onların birbirlerinden ya sıfatlarının farklılığı ile ya tavırları ya da duygulanışlarının farklılığı ile seçik olmaları gerekecekti (önerme 4). Halbuki eğer onların yalnız sıfatlarının farklılığı ile seçik olacakları söylenirse, bundan anlaşılır ki onların aynı tabiatı ve aynı sıfatı olmayacaktır; ki beşinci önermenin de söylediği budur. Eğer onların duygulanışlarının farklılığı yüzünden birbirlerinden seçik iseler, bir cevher (önerme 1) tabiatça duygulanışlarından önce geldiği için, yani (tanım 3 ve aksiyom 4), hakikatte, o başkasından seçik diye tasarlanamayacaktır, başka deyişle orada birçok cevher değil, yalnız bir cevher olacaktır.

Önerme VI : Bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez.

Kanıtlama : Beşinci önermeye göre, tabiatta aynı sıfatı olan iki cevher olamaz, yani ikinci önermeye göre farklı sıfatları olan iki cevherin arasında hiçbir ortaklık yoktur. Üçüncü önermeye göre, iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz, başka deyişle biri öteki ile meydana getirilemez.

Önermenin Sonucu: Buradan şu sonuç çıkar ki, bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez. Çünkü tabiatta cevherler ve duygulanışlardan başka hiçbir şey yoktur. Gerçekten, bir şeyin başka bir şeyin nedeni olabilmesi için, bu iki şeyin aralarında ortak bir şeyin olması gerekir (önerme 3). Halbuki iki şeyin aynı tabiatı ve sıfatları olmadıkça aralarında ortaklık yoktur.

Eğer onların aynı tabiatı ve aynı sıfatları varsa, artık birbirlerinden ayrı olamayacaklar ve bunun sonucu olarak onlar tek ve aynı şeyi teşkil edeceklerdir ve yine bunun sonucu olarak, biri öteki tarafından meydana getirilen iki cevher olmayacaklardır.

Başka Kanıtlama : Bu önerme çelişiğinin saçmalığıyla daha kolay kanıtlanır. Eser için var olan bilgi neden için var olan bilgiye bağlıdır ve bu onu zorunlu olarak gerektirir (tanım 3). Cevher, kendi başına varolan ve kendi kendisiyle tasarlanan, yani varolabilen herhangi bir şeye dair fikrin yardımı olmadan hakkında fikrimiz olan şeydir.

Bundan şu sonuç çıkar ki, bir cevherin başka bir cevheri meydana getirebildiğini varsaymak çelişiktir, çünkü bu iki cevherden biri ötekinin eseri olunca ancak nedenin kavramı veya bilgisi aracı ile tasarlanabilecek ve bundan dolayı da asla cevher olamayacaktır.

Önerme VII : Varolmak bir cevherin tabiatı gereğidir.

Kanıtlama: Bir cevher başka bir şeyle meydana getirilemez (önceki önermenin önerme sonucu); öyle ise o kendi kendisinin nedeni olacaktır (tanım 1), yani onun özü zorunlu olarak varlığı kuşatır, başka deyişle varolmak onun tabiatındandır.

Önerme VIII : Her cevher zorunlu olarak sonsuzdur.

Kanıtlama : Beşinci önermeye göre aynı sıfatı ya da aynı tabiatı olan ancak tek bir cevher olabilir. Yedinci önermeye göre, cevherin tabiatı zorunlu olarak varlığı gerektirir, öyle ise tabiatı gereğince cevher ya sonlu bir şey olarak, ya sonsuz bir şey olarak vardır. Fakat bu sonlu şey olamaz; zira (tanım 2) kendisi de zorunlu olarak varolması gereken (önerme 7) aynı tabiatta başka bir cevherle sınırlandırılmış olmalıdır; o zaman aynı sıfatı olan iki cevher olacaktır ki, bu da beşinci önermeye göre saçmadır; öyle ise o sonsuz olarak vardır. ...

Önerme IX : Bir şeyin ne kadar varlığı veya gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır.

Kanıtlama : Dördüncü tanıma göre, sıfat cevherde onun özünü yani varlığını meydana getiriyor diye tasarladığımız şeydir. Bundan şu sonuç çıkar ki, daha çok varlığı ve gerçekliği olmak daha çok sıfatları olmak demektir.

Önerme X : Bir cevherin her sıfatı kendisi ile tasarlanmalıdır.

Kanıtlama : Sıfat tanım dörde göre, cevherde onun özünü kuruyor diye tasarladığımız şeydir. Üçüncü tanıma göre cevher kendi başına varolan ve kendi kendisiyle tasarlanan şeydir. Bundan şu sonuç çıkar ki, cevherin her sıfatı kendisi ile tasarlanmış, kavranmış olmalıdır. ...

Önerme XI : Herhangi sonsuz ve ezelî bir özü ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama : Eğer bu önermeyi olumluyorsanız, düşününüz ki bu Tanrı'nın ya da cevherin varlığını olumsuzlamaktır; zira (aksiyom 7) bir şey var değil gibi tasarlanabildiği zaman, bu şeyin özünün varlığı gerektirmediği söylenebilir. Halbuki (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı gerektirir, çünkü (önerme 6) cevher hiçbir neden tarafından meydana getirilmiş olamaz ve o causa sui, yani kendi kendisinin nedenidir. Buradan şu sonuç çıkar ki, her biri sonsuz ve ezelî bir öz ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı, zorunlu olarak vardır.

Başka bir kanıt: Her şeyin niçin varolduğunun ve niçin varolmadığının gösterilecek bir nedeni ya da bir sebebi olmalıdır. Diyelim ki, bir üç-

gen var ise, onun niçin varolduğunu ve hangi nedenin ve sebebin onu var olmaktan alıkoyduğunu açıklamalıdır.

Halbuki var olmanın ya da var olmamanın bu nedeni burada ya şeyin tabiatında, ya da onun dışında bulunmalıdır. Diyelim ki, üçgenin tabiatında niçin dört köşeli üçgenin var olmadığı bulunur. Bunun sebebi şudur ki, aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir. Nitekim cevherin tabiatında da onun varlığının nedeni vardır. Çünkü, onun tabiatı ya da özü varlığını gerektirir (önerme 7); fakat aynı suretle, üçgenin veya dairenin var olmasının veya var olmamasının sebebi veya nedeni başka türlüdür; bu onların tabiatından değil, bütün maddî tabiat düzeninden ileri gelir. Çünkü bu düzene göre ya üçgenin zorunlulukta fiilen var olması gerekir, ya da onun fiilen var olması imkânsız olur. Bu kendi başına açık görünüyor ve buradan şu sonuç çıkar ki, bir şey kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir neden ya da sebebin bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır. Eğer Tanrı'nın varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yoksa, güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı'yı varolmaktan alıkoyacak hiçbir neden, hiçbir sebep yoktur.

Gerçekten de, eğer böyle bir sebep olsaydı, o ya asıl Tanrı'nın tabiatında ya da onun dışında, yani ondan başka tabiattaki bir cevherde bulunacaktı; zira aynı tabiatta olsaydı, bundan dolayı Tanrı'nın varlığı olumlanmış olacaktı, halbuki Tanrı'dan başka tabiatta olacak olan bir cevherle onun arasında hiçbir ortaklık yoktur, ve bunun sonucu olarak varlığına ne sebep olabilir, ne de ona engel olabilir (önerme 2); öyle ise onun varlığı ne olumlanabilir ne de olumsuzlanabilir. Tanrı'nın dışında onun varlığına engel olacak hiçbir neden olmadığı için, böyle bir nedeni asıl Tanrı'nın tabiatında aramak gerekir ki, bu da çelişikliği içerir: fakat mutlak ve üstün olarak yetkin olan varlık için böyle bir şey saçmaya düşmeden söylenemez; o hâlde, ne Tanrı'da, ne de tanrı'nın dışında, onun varlığına engel olan hiçbir sebep veya neden yoktur ve buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı zorunlu olarak vardır.

Başka kanıtlama : Var olmamak bir güçsüzlüktür; ve tersine, var olabilmek şüphesiz bir güçtür. Öyle ise şimdiki hâlde zorunlu olarak var olan şey yalnız sonlu varlıklardan ibaretse, bundan şu sonuç çıkar ki, sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz bir varlıktan daha güçlü olacaklardır; bu da şüphesiz saçmadır; öyle ise ya hiçbir şey var değildir, yahut da zorunlulukla var olan, mutlak olarak sonsuz varlıktır. Halbuki biz ya kendimizde ya da zorunlu olarak var olan başka bir varlıkta varız;

çünkü (aksiyom 1) var olan herşey ya kendi başına ya da bir başkasıyla vardır, ve (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı gerektirir; öyle ise mutlak olarak sonsuz olan Varlık yani Tanrı, tanım VI gereğince zorunlu olarak vardır. ...

Önerme XII : Kendisinden cevherin bölünebilirliği sonucu çıkarılabilen cevherin hiçbir sıfatı hakkında doğru bir kavram edinilemez.

Kanıtlama : Eğer cevherin bölünebilirliği tasanlanabilmiş olsaydı, bölünen parçalarının cevherin tabiatına ya sahip olacakları ya da sahip olmayacakları söylenmeliydi.

Birinci hâlde, bölünen her parça sonsuz olacaktı; zira (önerme 8) her cevher zorunlu olarak sonsuzdur ve kendi varlığının nedenidir (causa sui) (önerme 6); ve zaten bu tek cevherden birçok cevher çıkabilecektir ki, bu da saçmadır: Gerek âlemde aynı tabiata ve aynı sıfata sahip iki ya da daha çok cevher olmayacağı için (önerme 5), gerekse (tanım 6) bir cevher bir başka cevherle meydana getirilemeyeceği için!

Buna şu noktayı da katınız ki (önerme 2) parçalarda bütünlerle ortak hiçbir şey yoktur, çünkü onların aynı sıfatı ve bunun sonucu olarak bütünle ortak hiçbir şeyleri olmayacaktır. Bütün, parçasız var olabilecek ve tasarlanabilecektir. Bütünün parçalarla aynı sıfatı olmayacaktır ve sıfat (tanım 4) cevherde onun özünü kurar diye tasarlanan ve kendisiyle tasarlanması gereken şey olacaktır (önerme 10); bu ise kimse şüphe etmez ki saçmadır.

İkinci halde, yani bölünen cevherin parçalarının cevherin tabiatına sahip olamıyacakları varsayılırsa, bundan şu sonuç çıkar ki, eşit parçalara bölünen her cevher, kendi cevherlik tabiatını kaybedecek ve bundan daha saçması da cevher olmaktan çıkacaktır. Çünkü (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı o kadar zorunlu olarak gerektirir ki, bu durumda o artık varolmamazlık edemez.

Önerme XIII : Mutlak olarak sonsuz bir cevher bölünemezdir.

Kanıtlama : Eğer cevher bölünebilir olsaydı, parçalarının ya mutlak olarak sonsuz cevherin tabiatına sahip olması ya da sahip olmaması gerekirdi.

Birinci durumda şu sonuç çıkar ki, aynı tabiatta ya da sıfatta birçok cevher olacaktır.

İkinci durumda şu sonuç çıkar ki, XII. önerme ile kanıtlanmış olduğu gibi mutlak olarak sonsuz cevher varolmaktan çıkacaktır ve bu da ötekinden daha az saçma değildir, çünkü cevher zorunlu olarak vardır. ...

Önerme XIV : Tanrı'dan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz.

Kanıtlama : Tanrı mutlak olarak sonsuz bir varlık olduğu, bir cevherin özünü ifade eden bütün sıfatlara sahip bulunduğu (tanım 6), ve zorunlu bir varlığı olduğu için (önerme 11), Tanrı'dan başka bir cevher olmuş olsaydı, bu cevherin ancak Tanrı'nın sıfatlarından biri yardımıyla açıklanabilecek çeşitte olması gerekirdi. Böylece bu cevher Tanrı ile aynı sıfata sahip olacak ve bunun sonucunda aynı sıfata sahip iki cevher bulunacaktı ki, bu da saçmadır (önerme 5), bundan dolayı bu iki cevher ne aynı olacak olan sıfatlarıyla, ne de cevherin tabiatını asla değiştirmeyen tavırları ve duygulanışlarıyla birbirlerinden ayrılamazlar, öyle ise Tanrı'dan başka cevherin olmayacağı ve bunun sonucunda ondan başkasının tasarlanamayacağı doğrudur. Zira eğer başkası tasarlansaydı, zorunlu olarak onu var gibi tasarlamak gerekecekti; çünkü cevher fikri varlığın zorunluluğunu gerektirir, halbuki Tanrı'dan başka bir cevher –bu kanıtlamanın birinci bölümüne göre– var diye tasarlanamaz. Demek ki bu saçmadır. Öyle ise Tanrı'dan başka bir cevherin olmayacağı ve tasarlanamayacağı doğrudur. ...

Önerme XV : Varolan herşey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz.

G. W. Leibniz:

Gerçekten Varolan Ruhtur*

1. Burada sözünü edeceğimiz monad yalnızca, bileşiklere dahil olan basit, yani parçaları olmayan bir tözdür.

2. Bileşikler olduğuna göre, basit tözlerin de var olmaları gerekir; zira bileşik olan sadece basit tözlerin bir *toplamı* veya kümesidir.

3. O hâlde, parçaların olmadığı yerde, ne yer kaplama, ne şekil, ne de bölünebilirlik mümkün olur. Ve bu monadlar, doğanın hakikî atomları, ve bir sözcükle, herşeyin ögeleridirler.

4. Onların dağılıp gitmelerinden asla korkmamak gerekir; ve basit bir tözün doğal olarak yok olup gidebilmesinin aklın alabileceği bir yolu yoktur.

5. Bir basit tözün doğal olarak vücut bulmasının da, o birleşim yoluyla meydana getirilemeyeceği için, aynı nedenden bir yolu bulunmamaktadır.

6. Bundan dolayı, monadların yalnızca hep birden zuhur edebilecekleri veya ortadan kalkabilecekleri, yani onların sadece yaradılış yoluyla vücut bulabilecekleri ve ortadan kaldırılmak suretiyle yok olup gidecekleri söylenebilir; oysa, bileşik olan parçalarla vücud bulur, parçalarla ortadan kalkar.

7. Bir monadın kendi içsel varlığında başka bir yaratık tarafından nasıl olup da değiştirilebileceğini veya dönüşüme uğratılabileceğini açıklayabilmenin de bir yolu bulunmamaktadır, çünkü, parçalar arasında değişmenin olduğu bileşiklerde yapılabildiği üzere, onda ne yeri değiştirilebilecek bir şey vardır, ne de içinde tahrik edilebilen, yönü değiştirilebilen, arttırılabilen veya azaltılabilen bir dahilî hareketin olduğu düşünülebilir. Monadların, bir şeyin kendisinden girebileceği veya çıkabileceği, pencereleri yoktur. İlinekler, Skolastiklerin duyusal türlerinde eskiden yapıldığı üzere, ne kendilerini tözlerden ayırılabilir, ne de töz-

---

* Lebniz, "Monadology", *Classics of Western Philosophy*(ed. by S. Cahn), Indianapolis, 1977, s. 468-72'den alınmıştır.

lerin dışına çıkabilirler. Binaenaleyh, bir monada dışarıdan ne töz ne de ilinek dahil olabilir.

8. Monadların, yine de birtakım nitelikleri olmak gerekir, aksi takdirde onlar varolan kendilikler dahi olamayacaklardır. Ve basit tözler birbirlerinden nitelik bakımından hiçbir şekilde farklılık göstermedikleri takdirde, şeylerdeki bir değişmeyi algılamanın bir yolu da olmayacaktır. Çünkü bileşikte bulunan yalnızca basit bileşenlerden varlığa gelebilir, ve monadlar, niteliklere sahip değilseler, onların nicelik bakımından da farklılık göstermediklerini dikkate aldığımızda, birbirlerinden ayırd edilemez olacaklardır. Sonuç olarak, bir dolu mekânın varoluşu varsayıldığında, tek tek her bir yer herhangi bir harekette, hep yalnızca daha önce sahip olmuş olduğunun eşdeğerini alacak ve şeylerin belli bir hâli bir diğerinden ayırd edilemez olup çıkacaktır.

9. Bir monadın başka her monaddan farklı olması gerçekten de zorunludur. Çünkü doğada, birbiriyle tam tamına aynı olan ve kendilerinde içsel bir farklılık veya özsel bir niteliğe dayanan bir ayrılık bulmanın mümkün olmadığı iki varlık asla yoktur.

10. Yaratılmış her varlığın, ve son çözümlemede, yaratılmış her monadın da değişmeye tâbi olduğunu ve hatta bu değişmenin onların her birinde sürekli olduğunu da muhakkak addediyorum.

11. Şimdi şu söylenmiş olanlardan, monadların doğal değişimlerinin, haricî bir neden onların içsel varlıklarını etkileyemeyeceğine göre, dahilî bir ilkeden kaynaklandığı sonucu çıkar.

12. Fakat, değişme ilkesi dışında, *değişmelerin*, basit tözlerin, deyim yerindeyse, özgüllüğünü ve çeşitliliğini meydana getiren bir bireyleştirici *ayrıntısı* olmak gerekir.

13. Bu ayrıntı bir, birlikteki veya basit olandaki çokluğu ihtiva etmelidir. Çünkü her doğal değişme derece derece vuku bulduğu için, bir şey değişir, bir şey de aynı kalır; dolayısıyla, basit tözde, onun her ne kadar parçaları olmasa da, bir etkilenimler ve bağıntılar çokluğu olmalıdır.

14. Birlikteki veya basit tözdeki bir çokluğu içerip temsil eden geçici hâl, *algı* adı verilen, ve aşağıdaki satırlarda ortaya çıkacak olan tamalgı veya bilinçten ayırd edilmesi gereken, şeyden başka hiçbir şey değildir. Kartezyenler, bilincinde olmadığımız algıları hiç hesaba katmadıkları için, esas burada başarısız oldular. Onları sadece tinlerin monadları olduğuna, ve hayvanların ya da başka enteleşilerin ruhları olmadığına inanmaya sevkeden de zaten budur. Onlar, birçok insanla birlikte, uzun

süreli bir bilinçsizlik hâlini, tam ve gereği gibi söylendiğinde, ölümden ayırmayı başaramazlar ve dolayısıyla da, eski tamamen ayrı ruhlar Skolastik önyargısıyla uyuşup, dengesiz zihinlerin ruhun ölümsüzlüğüne beslediği inancı teyid dahi ederler.

15. İçsel ilkenin değişmeye veya bir algıdan diğerine geçişe neden olan eylemine iştaha adı verilebilir; arzunun yöneldiği bütün bir algıya her zaman tam olarak erişemediği, ama daima ondan bir şeylere eriştiği ve yeni algılara ulaştığı doğrudur,

16. Bilincinde olduğumuz en sıradan düşüncenin nesnedeki bir çeşitliliği ihtiva ettiğini tespit ettiğimiz zaman, kendimizde basit bir tözdeki çokluğu deneyimleriz. Öyleyse, ruhun basit bir töz olduğunu kabul eden herkesin monaddaki bir çokluğu kabul etmesi gerekir ve Bay Boyle*, Sözlüğünde *Rorarius* maddesinde yaptığı üzere, bunda herhangi bir güçlük bulmamalıdır.

17. Dahası, *algı*nın ve algıya bağlı olan herşeyin *mekanik nedenler*le, yani şekillerle ve hareketlerle *açıklanamaz* olduğu itiraf edilmelidir. Ve, düşünecek, hissedecek ve algıya sahip olacak şekilde imal edilmiş bir makina olsaydı, bu makina,ona sanki bir değirmene girercesine dahil olunacak şekilde büyütülmüş, ama orantılarını koruyan bir şey olarak düşünülebilinir. Şurası muhakkaktır ki, onu ziyaret ettiğimizde, sadece, birbirlerini iten parçalar bulacak, ama bir algıyı açıklayacak bir şey asla bulamayacağız. Bu, öyleyse, bileşik olanda veya makinede değil, basit tözde aranmalıdır. Üstelik, basit tözde bundan (yani, algılarla değişimlerinden) başka hiçbir şey bulunamaz. Yine, basit tözlerin bütün *dahili* etkinlikleri sadece bundan oluşur.

18. Bütün basit tözlere veya yaratılmış monadlara, kendi içlerinde belirli bir yetkinliğe sahip bulundukları için, *enteleşiler* adı verilir; onları içsel etkinliklerinin kaynakları ve deyim yerindeyse, cisimsel olmayan otomatlar kılan belirli bir yeterlilik vardır.

19. Biraz önce açıkladığım genel anlamda *algıları* ve *arzuları* olan herşeye ruh adını vermeyi seçtiğimiz takdirde, bütün basit tözlere veya yaratılmış monadlara *ruh* adı verilebilir; fakat duygu basit bir algıdan daha fazla bir şey olduğu için, genel monadlar veya enteleşiler adının yalnızca algıya sahip olan basit tözler için yeterli olmasını, sadece algı-

---

* Temel eseri, biyografiler ve ayrıntılı eleştirel araştırmalar içeren *Dictionnaire historique et Critique* olan Fransız düşünür. "Roraius" sözlükten Leibniz'in monadlar teorisine saldıran bir maddedir.

ları daha seçik olup bellekle tamamlanan tözlere ise *ruhlar* denmesini talep ediyorum.

John Locke:

Kaç Tür Töz Vardır?*

Daha önce açıkladığım gibi zihin, ya dış nesnelerden aldıkları biçimiyle duyuların getirdiği ya da kendi işlemleri üzerindeki düşünümleriyle elde ettiği çok sayıda basit idelerle donanmış olduğundan, bu basit idelerden bir bölümünün sürekli olarak birlikte bulunduklarını da görür; bunların tek bir şeye ait oldukları düşünüldüklerinden, ve sözcükler de ortak kavramlar için uygun olup çabuk anlaşmada kullanıldıklarından, bunlar böyle bir nesnede birleştikleri zaman bir ad alırlar; bu kavramlar gerçekte birçok idenin karışımından oluşurlarsa da, biz, yeterince dikkatli olmadığımız için, bunları bir basit ide gibi görür, onlardan öyle söz ederiz; çünkü daha önce de söylediğim gibi, bu basit idelerin kendi başlarına nasıl bir varoluş gösterebildiklerini kavrayamadığımız için, bunların, üzerinde varoldukları ve bunların nedeni olan bir dayanak [*substratum*] bulunduğunu düşünmeye alışmışızdır, buna da töz diyoruz.

2. Öyle ki, bir kimse arı töz genel kavramıyla ilgili olarak zihnini yoklasa, genellikle ilinek adı verilen basit ideleri üretebilen birtakım niteliklerin taşıyıcısı varsayılan ve ne tür bir şey olduğunu kendinin de bilmediği bir dayanak idesinden başka bir şey bulamaz. Gerçekten birisine renk ya da ağırlığı kendinde taşıyan öznenin ne olduğu sorulsa, bunların katı ve yer kaplayan parçalar olduğundan başka bir şey söyleyemez; bu katılığın ve yer kaplamanın nede bir araya geldikleri sorulduğunda da, daha önce sözünü ettiğimiz, dünyayı büyük bir filin taşıdığını söyleyen Hintliye fili neyin taşıdığı sorulduğu zaman onun düşeceği durumdan daha iyi bir durumda olmaz; Hintli, fili bir büyük kaplumbağanın taşıdığını söylemiş, fakat kaplumbağayı neyin taşıdığı sorulduğunda onu da *bilmediği bir şeyin* taşıdığı yanıtını vermişti. Burada biz de, sözcükleri açık ve seçik idelerimiz olmadan kullandığımız bütün durumlarda olduğu gibi, çocuklar gibi konuşmuş oluyoruz; onlara da bil-

* John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*(çev. V. Hacıkadiroğlu) [Ara Yayınları, Ankara, 1992 adlı eserinden alınmıştır. Bkz., 2. Kitap, XXIII.

medikleri bir şeyin ne olduğu sorulduğunda hemen *öyle bir şey* gibi bir yanıt verirler; gerçekte, çocuklar da, büyükler de söylese, bu onların bunun ne olmadığını bilmedikleri, bilirim dedikleri ya da sözünü ettikleri şey üzerine hiçbir seçik idelerinin bulunmadığı ve bu konuda tümüyle bilgisiz ve karanlıkta bulundukları anlamına gelir. Demek "töz" adını verdiğimiz ide, varolduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan varolabileceklerine inanmadığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve dayanak olma niteliğini imlemek üzere ona töz diyoruz.

3. Böylece *genel olarak töz*'ün bulanık ve göreli bir idesi bizde oluştuktan sonra tözlerin özel türlerinin idelerini ediniriz; bu deneyimle ve insan duyumlarının gözlemlenmesiyle, hep birlikte bulundukları saptanan ve bilinmeyen *özünden* geldiği varsayılan basit ide bileşimlerinin toplanmasıyla olur. İnsan, at, altın, su, vb., idelerine böyle varırız; bu *cisimler üzerinde*, birlikte bulunan belli basit ideler olma dışında başka bir idesi olan bir kimsenin bulunup bulunmadığı konusunda herkesin kendi deneyimine başvuruyorum. Demir ve elmasın gerçek kompleks idelerini oluşturan şey, bu maddelerde gözlemlenen olağan niteliklerin bir araya gelişidir ve bunları bir demirci ya da kuyumcu bir filozoftan daha iyi bilir; filozof hangi tözsel biçimlerden söz ederse etsin, bu cisimler üzerine onların, *kendilerinde bulunan basit ideler topluluğundan* yapılan şey olduklarından öte bir idesi yoktur; ancak cisimlerin bizdeki kompleks idelerinde, kendilerinin yapılmış oldukları basit idelerden başka, her zaman, o basit ideleri taşıyarak onların varolmasını sağlayan bir şeyin bulanık idesinin de bulunduğunu unutmamalıyız; bu yüzden de şu ya da bu türden bir cisimden söz ederken, onda şu şu niteliklerin bulunduğunu söyleriz: bir cisim, yer kaplayan, kılığı olan, hareket edebilen bir şeydir deriz; bir tin, düşünebilen şeydir; sertliğin, kırılabilirliğin ve demiri çekme gücünün mıknatısta bulunan nitelikler olduğunu söyleriz. Bu ve benzeri konuşma biçimleri, cisimde yer kaplama, kılık, katılık, hareket, düşünme ya da öteki gözlemlerebilir ideler dışında ne olduğunu bilmesek bile, *bir şeyin* bulunduğunun düşünüldüğünü anıştırır.

5. Aynı durum, zihnin işlemleri olan düşünme, akılyürütme, korkma, vb., ile ilgili olarak da ortaya çıkar; bunların da kendi kendilerine varolamayacakları sonucuna vardığımız ve bedene nasıl ait olabileceklerini ve bedenin onları nasıl üretebileceğini anlayamadığımız için, bunları tin dediğimiz başka bir tözün eylemleri olarak düşünme eğili-

mindeyiz; oysa madde üzerine de, onun duyularımızı etkileyen birçok duyulur nitelikleri taşıyan bir şey olduğu dışında bir idemiz bulunmadığına göre; kendisinde düşünme, bilme, şüphe etme ve hareket gücü bulunan bir töz varsaydığımız zaman, tin tözü için de beden tözü için olduğu kadar açık bir kavram edinmiş oluruz; bunlardan birisi dışarıdan edindiğimiz basit idelerin (ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı varsayılmış olduğu gibi, öteki de içimizde deneyimlediğimiz işlemlerin (yine ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı olduğu varsayılmış olur. Demek maddedeki cisimsel töz idesi de tinsel töz ya da tin idesi kadar bizim kavrayışımız ve anlayışımıza yabancıdır; buna göre, tin tözü üzerine bir kavramımız olmadığı için tin varolmadığı sonucuna varamayız; nasıl ki aynı sebeple maddenin varoluşunu yadsıyamıyoruz; çünkü maddî tözle ilgili açık ve seçik bir idemiz olmadığı için maddenin olmadığını öne sürmek, ancak tinsel tözle ilgili açık ve seçik bir idemiz bulunmadığı için tinin varolmadığını söylemek kadar akla uygundur.

6. Demek ki genellikle tözün gizli ve soyut doğası ne olursa olsun, tikel ve seçik cisim türleri üzerine bütün idelerimiz, bizim bilmediğimiz türden bir birliğin bir arada tuttuğu ve onlardan kendiliğinden varolabilen bir bütün oluşturduğu değişik yalın idelerin bileşimlerinden başka bir şey değildir. Tikel cisim türlerini biz, zihnimizde, başka yoldan değil, böyle basit ide birleşimleriyle ortaya koyarız; onların değişik türlerinin zihnimizdeki ideleri böyledir; onları başkalarına "adam", "at", "güneş", "su", "demir" gibi özgül adlarla anlatırken de yaptığımız budur: dili anlayan herkes, bu sözleri işitince, zihninde, normal olarak gözlemlediği ya da bu ad altında birlikte bulunduklarını tasarladığı basit idelerin bir birleşimini kurar; bütün bu idelerin, kendisi başka bir şeye bağlı olmayan bir bilinmez ortak özneye bağlı olduğunu kabul eder. ...

9. Cisimsel tözlerin bizdeki karmaşık idelerini oluşturan ideler üç türlüdür. Birincisi, şeylerin birincil niteliklerinin ideleri olup, bu nitelikleri duyularımızla buluruz ve bunlar biz cisimleri algılamadığımız zaman da onlarda bulunur: Cismin bölümlerinin hacim, kılık, sayı, konum ve hareketi böyledir; bunlar biz onları görsek de görmesek de onlardadır. İkincisi, duyulur ikincil niteliklerdir ve birincil niteliklere bağlı olarak, bu cisimlerin duyularımız aracılığıyla, bizde ideler meydana getirme gücüdür; bu idelerin şeylerin kendilerinde bulunuşu herhangi bir şeyin kendi nedeninde bulunuşu kadardır. Üçüncüsü, herhangi bi cisimde gözlemlediğimiz, birincil nitelik değişmeleri üretme ve

böyle değişmelere uğrama yeteneğidir, öyle ki böyle değişmiş olan cisim bizde daha önce ürettiğinden değişik ideler üretir; bu yeteneklere etkin ve edilgin güçler denir ve bu güçlerin hepsi, bizim onlardan bilgimiz ya da haberimiz olması bakımından yalnızca duyulabilir basit idelerde son bulur. Çünkü bir mıknatısın küçük demir parçacıklarında yapma gücünde olduğu değişiklikler ne olursa olsun, demirin duyusal hareketi bunu açığa vurmasaydı, bizim mıknatısta demiri etkileyecek bir güç bulunduğundan haberimiz olmazdı; günlük kullandığımız cisimlerin, birbiri üzerinde bin türlü değişiklik yapma güçlerinin bulunmasına karşın, duyulur etkiler olarak ortaya çıkmadıkları için bizim bunlardan habersiz kaldığımızdan şüphe etmiyorum.

10. Demek güçlerin, cisimlerin bizdeki kompleks idelerinin büyük bölümünü oluşturduğu haklı olarak söylenebilir. Kompleks altın idesinin bizatihi kendisi üzerinde düşünen kimse onu oluşturan idelerden birçoğunun güçler olduğunu görecektir; ateşte eriyip de yok olmamak, altın suyunda çözülmek bizdeki kompleks altın idesini oluşturmak bakımından altının rengi ve ağırlığı kadar gerekli olan idelerdir ve iyi incelendiğinde bu sonuncuların da güçler olduğu görülür. Çünkü, doğru anlatımla, sarılık, altında fiilen bulunmaz; bu, altının, uygun ışık altında, gözümüz yoluyla, bu ideyi üretme gücüdür ve güneşin balmumuna verdiği ak renk ne kadar güneşteyse, bizim güneş idesinin dışında tutamadığımız sıcaklık da o kadar güneştedir. Bunlar ikisi de aynı ölçüde güneşin güçleridir ve güneş, bölümlerinin hareket ve kılığıyla, insanı, onda sıcaklık idesini üretmesini sağlayacak biçimde etkiler. ...

33. Çünkü kavranamaz ulu varlığın bizdeki idesini incelersek ona da aynı yoldan vardığımızı gerek Tanrı'nın gerekse tek tek tinlerin kompleks idelerinin düşünümden elde ettiğimiz yalın idelerden yapıldığını görürüz. Örneğin, kendi deneyimlerimiz varoluş ve sürenin, bilginin ve gücün, hoşlanma ve mutluluğun ve bir varlıkta bulunmaları bulunmamalarından daha iyi olan öteki niteliklerin ve güçlerin idelerini edinmiş olduğumuz için, Ulu Varlığa en uygun düşecek ideyi kuracağımız zaman, o idelerin hepsini, bizdeki sonsuzluk idesiyle genişlettikten sonra bir araya getirerek Tanrı kompleks idesini oluştururuz.

George Berkeley:

Gerçekten Var Olan İdedir, Madde Diye Bir Şey Yoktur*

Hylas. Dün geceki sohbette, insanın aklına gelebilecek en acayip görüşü, yani dünyada maddî töz diye bir şeyin olmadığı görüşünü tutan bir kişi olarak görünmüştün.

Philonous. Filozofların maddî töz dedikleri şeyin varolmadığına ciddî olarak inanıyorum; ama bunda saçma ya da şüpheli bir şey olduğu bana gösterilecek olursa, bu takdirde bundan aynı nedenle vazgeçmem gerekir; ama şimdiki hâlde, öyle sanıyorum ki, karşı görüşü reddetmem gerekecek.

Hylas. Nasıl! Ne, madde diye bir şeyin olmadığına inanmaktan daha mantıksız, sağduyuya daha ters veya şüpheciliğin daha sarih bir örneği olabilir?

Philonous. Ağır ol, sevgili Hylas. Peki ya [maddenin] varolduğuna inanan senin, bu görüş nedeniyle, böyle bir şeyin varolmadığına inanan benden daha büyük bir şüpheci olduğun ve sağduyu karşısında, daha fazla sayıda paradoks ve zıtlığa bağlandığın ispatlanırsa, ne olacak?

Hylas. Sen beni parçanın bütünden büyük olduğuna inandırır inandırmaz, saçmalıktan ve Şüphecilikten uzak durmak için, bu konuyla ilgili görüşümden vazgeçmek zorunda kalırdım.

Philonous. Peki öyleyse, incelendikten sonra, sağduyuya en uygun ve Şüphecilikten en uzak olduğu ortaya çıkacak olan görüşü doğru kabul etmek hoşuna gider mi?

Hylas. Hem de nasıl. Doğadaki en açık şeyleri tartışmaya açtığına göre, söyleyeceklerini işitmek bu sefer hoşuma gider. ...

Philonous. Bana dolayımsız olarak algılananla bir duyum arasındaki farkları anlatsana.

Hylas. Ben duyumla zihnin, kendisinden başka, bir de *nesne* adını verdiğim algılanan bir şeyin olduğu, bir edimini anlıyorum. Örneğin, şu

---

* *Thre Dialogues Between Hylas and Philonous* [Hylas ve Philonous Arasında Üç Konuşma] 'dan alınmıştır. Eserin Türkçe çevirisi K. Sahir Sel tarafından yapılmıştır. Bkz., Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, 1996.

lâlenin üzerinde kırmızı ve sarı var. Fakat o zaman, bu renkleri algılama edimi, lâlede değil, sadece bendedir.

Philonous. Hangi lâleden söz ediyorsun? Şu gördüğünden mi?

Hylas. Ta kendisi.

Philonous. Peki renk, şekil ve yer kaplamadan başka ne görüyorsun?

...

Hylas. İtiraf edeyim ki, Philonous, zihnimden geçenlerle ilgili olarak yaptığım esaslı bir gözlemden sonra, sadece, benim çeşitli duyumlardan etkilenen düşünen bir varlık olduğumu düşünüyorum, çünkü bir duyumun algılamayan bir tözde nasıl olup da varolacağını anlamak mümkün değildir. Ama öte yandan da, duyusal şeylere, onları çok sayıda farklı şekil ve nitelik olarak görmek suretiyle, farklı bir açıdan baktığım zaman, kendisi olmadan onların da varolduklarının düşünülemeyeceği maddî bir dayanağın varsayılmasının zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Philonous. Sen buna *maddî dayanak* diyorsun, öyle mi? Tanrı aşkına, bu varlık ile hangi duyunla tanışıyorsun?

Hylas. Onun kendisi duyusal değildir, duyularla algılanan sadece onun şekil ve nitelikleridir.

Philonous. Öyleyse, sen onun idesini, sanırım, refleksiyon ve akıl yoluyla elde ediyorsun.

Hylas. Onun hakkında tam bir olumlu ideye sahip olduğumu söyleyemem. Bununla birlikte, onun var olduğu sonucuna varıyorum, zira niteliklerin bir dayanak olmadan varoldukları düşünülemez.

Philonous. Öyle görünüyor ki, senin ona ilişkin olarak sadece göreli bir fikrin var veya duyusal niteliklerle olan ilişkisini hesaba katarak onun başka türlü olamayacağını düşünüyorsun?

Hylas. Doğru.

Philonous. Peki öyleyse, bu ilişkinin nerede oluştuğunu bilmeme izin verir misin, lütfen?

Hylas. O, *dayanak* veya töz teriminde yeterince ifade edilmiş değil midir?

Philonous. Edilmişse eğer, *dayanak* sözcüğünün, onun niteliklerin veya ilineklerin altına serildiğini anlatması gerekmez mi? ...

Philonous. Aynı zamanda görülmez olan bir şeyi gördüğünü nasıl söylersin, Hylas?

Hylas. Hayır söyleyemem, yoksa bu bir çelişki olurdu.

Philonous. Kavranmaz [idrak edilmez] olan bir şeyi *kavramak*tan söz etmek kadar büyük bir çelişki olur değil mi?

Hylas. Olur.

Philonous. Öyleyse, düşündüğün ev ya da ağaç senin tarafından *kavranmıştır*.

Hylas. Başka türlü nasıl olabilirdi ki?

Philonous. Ve kavranan [şey] da kesinlikle zihindedir.

Hylas. Ona hiç şüphe yok, kavranan zihindedir.

Philonous. O zaman, bütün zihinlerden bağımsız ve bütün zihinlerin dışında olan bir ev ya da ağacı kavradığını nasıl söylersin?

Hylas. İtiraf edeyim ki, bu gözümden kaçmış; fakat dur hele, beni ona sürükleyen şeye bir bakayım. –[Doğrusu] oldukça eğlenceli bir yanılgı bu. Onu görecek hiç kimsenin bulunmadığı ıssız bir yerdeki bir ağacı düşünürken, –bu sırada, onu benim kavradığımı [hiç] hesaba katmayarak– algılanmadan veya düşünülmeden varolan bir ağacı kavradığımı sandım. Ama şimdi, açıkça görüyorum ki, yapabileceğim herşey zihnimdeki ideleri çatmaktan ibaret. Gerçekten de, ben bizatihi kendi düşüncelerimde bir ağaç, veya bir ev, ya da bir dağ idesini kavrayabilirim, hepsi bu. Bu da, onları *tüm Tinlerin zihinlerinin dışında varolanlar olarak kavrayabileceğimi* ispatlamaktan çok uzaktır.

Philonous. Demek ki, cisimsel ve duyusal bir şeyin bir zihinden başka bir yerde nasıl olup da varolacağını kavramanın imkânsız olduğunu kabul ediyorsun.

Hylas. Ediyorum.

Philonous. Ama yine de, pek kavrayamadığın bir şeyin hakikatini ciddî ciddî öne süreceksin.

Hylas. İtiraf edeyim ki, ne düşüneceğimi bilmiyorum; ama bende hâlâ birtakım tereddütler var. Benim şeyleri belli bir uzaklıkta gördüğüm kesin değil midir? Söz gelimi, yıldızlarla ayın çok uzaklarda olduğunu algılamıyor muyuz? Diyeceğim şu ki, bu duyular için aşikâr değil midir?

Philonous. Bunları veya benzer nesneleri rüyada da algılamıyor musun?

Hylas. Algılarım.

Philonous. Onlar, o zaman da, aynı uzakta olma görüntüsünü sergilemez mi?

Hylas. Sergilerler.

Philonous. Ama o zaman, bir rüyadaki görüntülerin bir zihnin dışında varoldukları sonucuna varmazsın, öyle değil mi?

Hylas. Aslâ.

Philonous. Demek ki, duyusal nesnelerin, görünüşlerinden veya algılanma tarzlarından hareketle, onların zihin dışında varolduğu sonucuna varmaman gerekir?

Hylas. Bunu kabul ediyorum. Bununla birlikte, bu gibi durumlarda duyum beni yanıltmaz mı?

Philonous. Hiçbir şekilde. Dolayımsız olarak algıladığın ide veya şeyin aktüel olarak zihnin dışında varolduğunu, sana ne duyu ne de akıl söyler. Duyu ile, sadece, belirli, renk, ışık, vs. duyumlarından etkilendiğini bilirsin. Bunların zihin dışında varolduklarını söylemeyeceksin, her hâlde?

Hylas. Doğru, fakat bütün bunların yanında, görme *dışarıda* veya *uzakta* olan bir şeyi akla getirmez mi?

Philonous. Uzaktaki bir nesneye yaklaştıkça, görünen büyüklük ve şekil sürekli olarak değişir mi, yoksa onlar bütün mesafelerde aynı gibi mi görünür?

Hylas. Onlar sürekli bir değişim içinde olurlar.

Philonous. Demek ki, görme, dolayımsız olarak algıladığın nesnenin belli bir mesafede olduğunu veya ona doğru biraz daha yaklaşıldığında algılanacağını, sana bir şekilde telkin etmez veya bildirmez; orada, gözle görülür nesnelerin, yaklaştığın zaman dilimi boyunca birbiri ardı sıra gelen, sürekli bir dizisi vardır.

Hylas. Bildirmez; ama ben yine de, bir nesneyi görünce, belirli bir mesafeyi aşmış olduktan sonra, hangi nesneyi göreceğimi bilirim: Onun tam olarak aynı nesne olup olmadığının pek bir önemi yoktur; bu durumda, hâlâ, akla gelen uzaktaki bir şey vardır.

Philonous. Sevgili Hylas, bu nokta üzerinde biraz düşün ve daha sonra bana, burada şundan daha fazla bir şeylerin olup olmadığını söyle: –Görme yoluyla bilfiil algıladığın idelerde, sen (doğanın hâlihazırdaki düzenine uygun olarak) zaman ve hareketin belli bir sıralanışından sonra, başka hangi idelerden etkileneceğini anlamayı tecrübe yoluyla öğrenmişsindir.

Hylas. Ben de, bütünü itibariyle, başka hiçbir şeyin olmadığını düşünüyorum.

Philonous. Şimdi, doğuştan kör olan birinin gözlerinin açıldığını varsayalım: onun ilk başta, görmenin neyi hatıra getirebileceği hususunda hiçbir tecrübesi olmadığı açık değil midir?

Hylas. Açıktır.

Philonous. O zaman, onun görmüş olduğu şeylere eklenen mesafeye ilişkin olarak, sana göre, bir fikri de olmayacak; ve o, onları sadece zihninde varolan yeni bir duyumlar kümesi olarak alacaktır, öyle değil mi?

Hylas. Bunu inkâr etmek mümkün değil.

Philonous. Bununla birlikte, konuyu biraz daha sarih hâle getirmek için, şunu soralım: *Mesafe* göze dikine doğru döndürülmüş bir çizgi değil midir?

Hylas. Evet.

Philonous. Böyle konumlanmış bir çizgi görme tarafından algılanabilir mi?

Hylas. Algılanamaz.

Philonous. Öyleyse, buradan mesafenin görme tarafından hakkıyla ve dolayımsız olarak algılandığı sonucu çıkmaz mı?

Hylas. Öyle gibi görünüyor?

Philonous. Yine, renklerin belli bir mesafede oldukları görüşü, senin görüşün mü?

Hylas. Onların sadece zihinde varolduklarının kabul edilmesi gerekir.

Philonous. Ama renkler göze, yer kaplama ve şekillerle aynı yerde varolmakta gibi görünmüyorlar mı?

Hylas. Öyle görünüyorlar.

Philonous. O zaman, renklerin [zihin dışında] varolmadıklarını kabul ederken,. duyusal görünüş her ikisinde de tastamam aynı olduğu hâlde, nasıl olur da görmeden hareketle şekillerin zihin dışında varoldukları sonucuna varabiliyorsun?

Hylas. Ne yanıt vereceğimi bilmiyorum.

Philonous. Fakat, mesafenin zihin tarafından dolayımsız olarak algılandığı kabul edilse dahi, bundan yine de, onun zihnin dışında varolduğu sonucu çıkmaz. Zira, dolayımsız olarak algılanan her ne ise, bir idedir; bir ide de zihin dışında varolabilir mi?

Hylas. Bunu kabul etmek saçma olurdu: Fakat bana şunu söyle Philonous, biz idelerimizden başka hiçbir şeyi algılayamıyor veya bilemiyor muyuz?

Philonous. Sonuçlardan nedenlerin rasyonel [olarak] çıkarsanmasına gelince, bu bizim araştırmamızın dışındadır. Zaten duyularla, dolayımsız olarak algılanmayan bir şeyi algılayıp algılamadığını en iyi sen söyleyebilirsin. Sorarım sana, dolayımsız olarak algılanan şeyler senin kendi duyum ya da idelerinden başka bir şey midir? Bu konularla ilgili fikrini, gerçek konuşmanın akışı içinde, birkaç kez söyledin; ama, bu son soru itibariyle, o zaman düşündüklerinden caymışa benziyorsun.

Hylas. Hakikati söylemek gerekirse, Philonous, biri, kendilerine ideler adı verilen, dolayımsız olarak algılanan nesneler, diğeri de, onların imgeleri ve tasarımları olup, ideler aracılığıyla algılanan gerçek şeyler veya dış nesneler olmak üzere, iki nesne türü olduğunu düşünüyorum. İmdi, idelerin zihin dışında varolmadıklarını, ama ikinci türden nesnelerin, zihin dışında varolduklarını teslim ediyorum. Bu ayırımı hemencecik düşünemediğim için, beni bağışla; kimbilir konuşmanın uzamasına belki de engel olurdu.

Philonous. Bu dış nesneler duyu ile mi yoksa başka bir yeti ile mi algılanırlar.

Hylas. Duyu ile algılanırlar.

Philonous. Nasıl? Duyum ile algılanan, dolayımsız olarak algılanmamış bir şey var mıdır?

Hylas. Evet Philonous, bir anlamda vardır. Söz gelimi, Julius Caesar'ın bir resmine veya heykeline baktığım zaman, benim onu duyularımla bir şekilde (her ne kadar dolayımsız bir biçimde olmasa da) algıladığım söylenebilir.

Philonous. O zaman, öyle görünüyor ki, senin sadece kendileri dış şeylerin resimleri diye dolayımsız olarak algılanan idelerin var ve bunlar da, idelerimizle bir uygunluk veya benzerlik içinde olmalarından dolayı, duyum ile algılanırlar.

Hylas. Benim anlatmak istediğim bu.

Philonous. Aynı şekilde, kendinde görünmez olan Julius Caesar da, herşey bir yana görme ile algılanır; kendilerinde algılanamaz olan gerçek şeyler, duyum ile algılanmaktalar.

Hylas. Tastamam öyle.

Philonous. Söyle bana Hylas, Julius Caesar'ın bir resmine baktığın zaman, gözlerinle bütünün belli bir ahenk ve terkibiyle birlikte, birtakım renk ve şekillerden başka bir şey görür müsün?

Hylas. Hayır, başka bir şey görmem.

Philonous. Julius Caesar hakkında hiçbir şey bilmeyen bir kimse de, senin kadar görmeyecek midir?

Hylas. Görecektir, elbet.

Philonous. Sonuçta onun da kendi görme yetisi vardır ve onu senin kadar mükemmel bir biçimde kullanır, değil mi?

Hylas. Seninle aynı fikirdeyim.

Philonous. O zaman nasıl oluyor da, senin düşüncelerin Roma İmparatoruna yönelirken, onunkiler yönelmiyor? Bu, senin bir zamanlar algıladığın duyum idelerinden ileri gelemez; zira, senin onun karşısında bu bakımdan hiçbir üstünlüğün olmadığını bizzat sen söyledin. İmdi, öyle görünüyor ki, bunun akıl ve belleğin sonucu olması gerekir, değil mi?

Hylas. Öyle olsa gerek.

Philonous. Demek ki, bu örnekten, dolayımsız olarak algılanmayan bir şeyin duyu ile algılandığı sonucu çıkmaz. Hâl böyle olmakla birlikte, bizim, bir kabule göre, duyusal şeyleri duyu ile dolayımlı olarak –yani, sıklıkla algılanan bir bağlantıdan hareketle, idelerin bir duyu ile dolayımsız olarak algılanışı, akla, muhtemelen onlarla birlikte olmalarına alıştığımız, diğer bir duyunun kapsamı içine giren başka ideleri getirdiği zaman– algıladığımız söylenebilir. Söz gelimi, yoldan bir faytonun geçtiğini işittiğim zaman, dolayımsız olarak sadece sesi algılarım; ama böyle bir sesin, faytonla bağlantısı olduğunu tecrübelerime dayanarak bildiğim için, benim faytonu işittiğim söylenir. Oysa, hakikatte ve tam olarak, *ses*ten başka hiçbir şeyin *işitilemeyeceği* aşikârdır; o zaman, fayton tam olarak duyu tarafından algılanmaz, fakat tecrübe tarafından zihne telkin edilmiş olur. Aynı şekilde, bizim ak kor hâlinde bir demir çubuk gördüğümüz söylenirse, demirin katılığı ve ısısı, görmenin nesneleri olmaz, fakat tam olarak söz konusu duyu ile algılanan renk ve şekil tarafından imgeleme teklif edilmiş olur. Sözün kısası, bir duyu ile aktüel olarak ve tam anlamıyla algılanan şeyler, sadece, aynı duyu bize ilk olarak ihsan edilmiş olduğu zaman algılanmış olacak olan şeylerdir. Diğerlerine gelince, onların sadece, daha önceki algılara dayanan tecrübe tarafından akla getirildikleri açıktır. Ama senin Caesar'ın resmiyle kurduğun benzerliğe gelince, bunda ısrarlıysan eğer, açıktır ki, gerçek şeylerin veya idelerimizin asıllarının, duyu ile değil, fakat ruhun, akıl veya bellek gibi, bir iç yetisi ile algılandığını kabul etmen gerekir. *Gerçek şeyler* veya *maddî nesneler* adını verdiğin şeylerin varoluşu için akıldan hangi kanıtları türetebileceğini, doğrusu çok merak ediyorum.

Yoksa, onları daha önce kendilerinde oldukları şekliyle gördüğünü hatırlamış veya birinin bunu yaptığını işitmiş veya okumuş olmayasın?

Hylas. Alaycılık damarının kabardığını görüyorum; ama bu beni asla yıldırmayacaktır.

Philonous. Amacım sadece, senden *maddî varlıkların* bilgisine götüren yolu öğrenmektir. Algıladığımız her ne ise, ya dolayımsız ya da dolayımlı olarak, duyu ya da akıl ve refleksiyonla algılanır. Ama sen duyuyu dışladığına göre, bana lütfen, onların varoluşuna inanmak için ne gibi bir nedenin bulunduğunu veya senin ya da benim anlama yetimin, onu kanıtlamak için hangi mümkün *aracı* kullanabileceğini göster!

Hylas. İçtenlikle söylemek gerekirse, Philonous, şimdi konuyu yeniden düşündüğümde, bunun için verilebilecek iyi bir nedenim olmadığını görüyorum. Bununla birlikte, bu türden şeylerin gerçekten varolabilmelerinin en azından mümkün olması, bana pek açık gibi görünüyor. Onların varoluşunu kabul etmede hiçbir saçmalık olmadığı sürece, ben, sen bunun aksini kanıtlayan sağlam gerekçeler ortaya koyuncaya kadar, eskisi gibi buna inanmakta kararlıyım.

Philonous. Ne! Şunu mu demek istiyorsun, yoksa? Maddî nesnelerin varoluşuna yalnızca inanıyorsun ve inancın ancak doğru olma olasılığına dayanıyor? Sonra da kalkıp, benden buna karşı kanıtlar getirmemi istiyorsun, öyle mi? Başka biri, makûl olanın, kanıt getirmenin olumlu olanı savunana düştüğünü düşünürdü ya, neyse olsun varsım. Herşey bir yana, şimdi herhangi bir neden olmadan savunmaya kararlı olduğun konumun bizatihi kendisi, gerçekte, bu tartışma sırasında kendisinden vazgeçmek için birkaç kez sağlam gerekçeler bulduğun konumdur. Fakat, bütün bunları bir yana bırakalım; seni doğru anlıyorsam eğer, sen idelerimizin zihin olmadan varolmadıklarını, bununla birlikte onların belirli asılların [orijinallerin] kopyaları, imgeleri veya suretleri olduklarını söylüyorsun.

Hylas. Beni doğru anlıyorsun.

Philonous. Onlar şu hâlde, dış şeylere benzerdirler.

Hylas. Öyle.

Philonous. Bu şeyler duyularımızdan bağımsız olan, sürekli ve değişmez bir doğaya mı sahiptirler, yoksa bedenlerimizde birtakım hareketler meydana getirmemizin, duyu yetilerimizi veya organlarımızı askıya almamızın, kullanmamızın ya da değişikliğe uğratmamızın bir sonucu olarak sürekli bir değişme içinde mi olurlar?

Hylas. Gerçek şeylerin, açıktır ki, duyumuzdaki veya bedenimizin duruşu ve hareketindeki bir değişmeden etkilenmeyerek aynı kalan, sabit ve gerçek bir doğası vardır; bunlar gerçi zihinlerimizdeki ideleri etkileyebilirlerdi, ama onların aynı etkiyi zihin dışında varolan şeyler üzerinde yaptıklarını düşünmek saçma olur.

Philonous. Peki, o zaman, idelerimiz gibi kısa ömürlü ve değişken şeylerin sabit ve değişmez bir şeyin kopya ya da suretleri olmaları nasıl oluyor da mümkün olabiliyor? Veya diğer bir deyişle, büyüklük renk, şekil gibi tüm duyusal nitelikler, yani idelerimiz duyum mesafesi, ortamı ve araçlarındaki her değişime bağlı olarak sürekli bir biçimde değiştiğine göre, maddî nesnelerden belirli bir tanesi nasıl olur da, her biri geri kalanlardan çok farklı ve diğerlerinden hiçbirine benzemez olan birkaç ayrı şey tarafından tam ve gereği gibi temsil veya resmedilebilir? Veya, onun idelerimizden yalnızca birine benzediğini söylüyorsan, hakikî kopyayı tüm diğer sahtelerinden nasıl ayırt edebileceğiz?

Hylas. İtiraf edeyim ki, Philonous, ipin ucunu kaçırdım; buna ne söyleyeceğimi bilmiyorum.

Philonous. Fakat hepsi bu kadar değil. Maddî nesneler kendilerinde bunlarda hangisidir –algılanabilir mi, algılanamaz olan mı?

Hylas. Tam anlamıyla ve dolayımsız olarak, idelerden başka hiçbir algılanamaz. Tüm maddî şeyler, öyleyse kendilerinde duyumlanmaz olup, sadece idelerimiz aracılığıyla algılanırlar.

Philonous. Demek ki, idelerimiz duyumlanabilir, onların asılları veya orijinalleri duyumlanamaz.

Hylas. Doğru.

Philonous. Ama nasıl olur da duyumlanabilir olan duyumlanamaz olana, kendinde *görünmez olan* gerçek bir *renge*, veya *işitilmez olan* gerçek bir *sese* benzer olabilir? Tek kelimeyle, başka bir duyum ya da ideye, bir duyum ya da ideden gayri bir şey benzer olabilir mi?

Hylas. İtiraf etmem gerekir ki, böyle bir şeyi düşünemem.

Philonous. Bu noktada bir şüphe olması mümkün müdür, acaba? Sen kendi idelerini mükemmelen bilmez misin?

Hylas. Mükemmelen bilirim elbet; zira algılamadığım veya bilmediğim [bir şey] benim idemin bir parçası olamaz.

Philonous. O hâlde, onları düşün ve incele, daha sonra da bana, onlarda zihin dışında varolabilen bir şeyin bulunup bulunmadığını veya onlara benzer bir şeyin zihin dışında varolup olmadığını söyle.

Hylas. Araştırdıktan sonra, bir ideye bir ideden başka hiçbir şeyin benzer olabileceğini düşünmenin ya da anlamanın benim için imkânsız olduğunu görüyorum. *Zihin dışında hiçbir idenin varolamayacağı apaçık.*

Philonous. Şu hâlde, duyusal şeylerin gerçekliğini, onu zihin dışındaki mutlak bir varoluştan meydana getirdiğin için, ilkelerimiz uyarınca, reddetmek zorundasın. Bu demektir ki, sen düpedüz bir şüphecisin. Dolayısıyla, ben de ilkelerinin Şüpheciliğe götürdüğünü kanıtlamaktan oluşan maksadımı gerçekleştirmiş oluyorum.

Hylas. Şimdilik, tümüyle ikna olmamış olsam da, en azından susmam gerekir.

David Hume:

Nedensellik Bir Alışkanlıktır*

İnsan aklının ya da soruşturmasının bütün objeleri tabiî olarak iki cinse ayrılabilirler: *İdea İlişkileri* ve *Olgu Sorunları*. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca ya sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her ifade ilk cinstendir. *Hipotenüs'ün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir* önermesi, bu şekiller arasındaki bir ilişkiyi dile getiren bir önermedir. *Üç kere beş otuzun yarısına eşittir* önermesi, bu sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirir. Bu çeşit önermeler, evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabilir. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da bir üçgen olmadığı hâlde, Eukleides tarafından tanıtlanan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır.

İnsan aklının ikinci çeşitten objeleri olan olgu sorunları, aynı tarzda doğrulanmazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, birincilerinkiyle aynı iç yapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür; çünkü hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. *Yarın güneş doğmayacak* önermesi *doğacak* önermesinden daha az anlaşılır değildir ve olumlusunda daha fazla bir çelişki içermez. Bu durumda, yanlışlığını tanıtlamağa kalkışmamız boşuna olur. Eğer tanıtlama yoluyla yanlış olsaydı, bir çelişki içerirdi ve zihin tarafından hiçbir zaman seçik olarak kavranamazdı.

Böylece, duyularımızın o andaki tanıklığının ve belleğimizin kayıtlarının ötesinde, gerçek bir varolma ve olgu sorunu hakkında emin olmamızı sağlayan delilin iç yapısının ne olduğunu soruşturmak meraka değer bir konudur. Felsefenin bu yanı görülüyor ki,hem antikler hem de modernler tarafından çok az işlenmiştir; bundan dolayı, hiçbir kılavuz veya yön olmadan, bu kadar güç yollarda bu kadar önemli bir soruşturmayı yürütürken, şüphelerimiz ve hatalarımız daha bir bağışlanır sayı-

* David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*(çev. O. Aruoba) [Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976] adlı eserinden alınmıştır.

labilir. Hatta, merak uyandırarak, veya her türlü akılyürütme ve özgür soruşturmanın yıkıcıları olan sorgusuz süalsiz inancı ve rahatlığı bozarak, yararlı bile olabilirler. Yaygın felsefede, eğer varsa, kusurların ortaya çıkarılması, cesaret kırıcı olmaz; tersine, çoğu zaman olduğu gibi, kamuya şimdiye kadar önerilenlerden daha dolgun ve doyurucu bir şeye girişmek için bir dürtü olur.

Olgu sorunları hakkındaki akılyürütmelerin hepsi Neden-Etki ilişkisine dayanır gibi görünmektedir. Sadece bu ilişki yoluyla bellek ve duyularımızın tanıklığının ötesine gidebiliriz. Birisine, önünde olmayan bir olgu sorununa, söz gelişi, arkadaşından aldığı bir mektup ya da onun daha önceki kararlarının veya verdiği sözlerin bilgisi... Issız bir adada bir saat ya da başka bir makina bulan birisi, o adada daha önce insanların bulunmuş olduğu sonucuna varır. Olgular hakkındaki bütün akılyürütmelerimiz aynı yapıdadır. Ve her defasında ortada olan olgu ve ondan çıkarılan diğer olgu arasında bir bağ varsayılmaktadır. Bunları birbirine bağlayacak bir şey olmasaydı, çıkarım tümüyle temelsiz olurdu. Karanlıkta konuşan bir ses işitmemiz, bize bir kişinin orada olduğunu belirtir: Neden? Çünkü konuşma insanın doğal yapısının bir etkisidir ve ona sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yapıdaki diğer bütün akılyürütmeleri incelersek, bunların neden-etki ilişkisine dayandıklarını ve bu ilişkinin uzak ya da yakın, doğrudan doğruya ya da dolaylı olduğunu görürüz. Isı ve ışık ateşin birlikte ortaya çıkan dolaylı etkileridir ve bu etkilerden biri haklı olarak diğerinden çıkarılabilir.

Böylece olgu sorunları hakkında emin olmamızı sağlayan delilin yapısıyla ilgili olarak kendimizi tatmin etmek istiyorsak, neden ve etki bilgisine nasıl ulaştığımızı soruşturmamız gerekir.

İstisna kabul etmeyen bir önerme olarak, bu bilgiye hiçbir zaman *a priori* akılyürütmelerle ulaşılmadığını; bu bilginin, belirli nesnelerin sürekli olarak birbirine bağlı olduklarını gördüğümüzde, tümüyle tecrübeden çıktığını ileri süreceğim. Son derece güçlü doğal akıl ve yetenekleri olan bir kimsenin önüne bir nesne konsun; bu nesne o kimse için tümüyle yeni ise, duyulabilir niteliklerinin en özenli incelemesiyle bile, bu nesnenin nedenlerini ve etkilerini bulamaz. Adem, akıl yetilerinin başından beri tam anlamıyla yetkin olduğu kabul edilse bile, suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı. Hiçbir nesne duyulara verilen nitelikleriyle, kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak

etkileri belli etmez; ne de aklımız, tecrübenin yardımı olmaksızın gerçek varoluş ve olgu sorunu konusunda çıkarımlar yapabilir.

Bu önerme, yani neden ve etkilerin akıl ile değil tecrübe ile bulunabilir olduğu, bir zamanlar bize tamamiyle yabancı olduğunu hatırladığımız nesneler için rahatça kabul edilecektir; çünkü bu nesnelerin karşısında, onlardan nelerin çıkacağını o sırada hiçbir şekilde kestiremediğimizin farkında olsa gerek. Doğa felsefesi hakkında en ufak bilgisi olmayan bir kimseye iyi perdahlanmış iki mermer parçası gösterin; bunların tek bir çizgi doğrultusunda birbirlerinden ayrılabilmelerinin çok büyük bir güç gerektireceği şekilde birleşeceklerini, oysa yandan yapılan bir basınca çok az direnç göstereceklerini hiçbir zaman kestiremeyecektir. Doğadaki gündelik oluşlarla çok az benzeri yanı bulunan olayların da tecrübeyle bilindiği rahatça teslim edilir: hiç kimse de barutun patlamasının ya da demirin mıknatıs özelliğinin *a priori* kanıtlamalarla bulunabileceğini hayalinden geçirmez. Aynı şekilde, bir etkinin karmaşık bir mekanizmaya ya da parçalarının bilinmeyen yapı bağlanışlarına dayandığı sanıldığında, bu etki hakkındaki bütün bilgimizi tecrübeye yüklemekte güçlük çıkarmayız. Süt ve ekmeğin neden bir aslan ya da kaplan için değil de, bir insan için uygun besin olduğunun en son sebebini gösterebileceğini ileri sürecek bir kimse var mı?

Fakat, ilk bakışta aynı hakikat, dünyaya gelişimizden bu yana bize aşina olan, doğanın bir bütün olarak akışıyla yakın bir ilgisi bulunan ve parçaların gizli yapı bağlanışları olmaksızın, nesnelerin basit niteliklerine dayandıkları sanılan olaylar konusunda aynı apaçıklığı taşımıyormuş gibi görünebilir. Bu etkileri, tecrübemiz olmaksızın, sadece aklımızın işlemesi ile bulabileceğimizi hayal etmeğe yatkınızdır. Bize öyle gelir ki, bu dünyaya aniden gelseydik, bir bilardo topunun bir diğerine çarparak ona hareket ileteceğini önceden çıkarabilirdik ve hakkında konuşmak için olayın meydana gelmesini beklemek zorunda kalmazdık. Alışkanlık bizi öylesine etkilemiştir ki, en kuvvetli olduğu yerde sadece cahilliğimizi örtbas etmekle kalmaz, kendisini bile saklar; yalnızca en üst derecede olduğu için hiç yokmuş gibi görünür.

Ama bütün doğa kanunlarının ve cisimlerin istisnasız bütün işlemlerinin sadece tecrübeyle bilinebileceğine ikna olmamız için, aşağıdaki düşünceler yetebilir belki. Bize bir nesne gösterilse ve geçmiş gözlemlere başvurmadan bu nesneden çıkacak etki hakkında konuşmamız istense, sorarım size, zihnin bu işlemde ne gibi bir yol izlemesi gerekir? Bu nesneye etkisi olarak yükleyeceği bir olayı uydurmak ya da hayal et-

mek zorunda kalır ve açıktır ki, bu uydurma tümüyle rastgele olmak zorundadır. Zihin, en dakik inceleme ve yoklamalarıyla, neden sayılanda etkiyi bulamaz. Çünkü etki nedenden tümüyle farklıdır ve dolayısıyla nedenin içinden çıkarılamaz. İkinci bilardo topundaki hareket, birincisindekinden tümüyle farklı bir olaydır ve birinde, öbürü hakkında en ufak bir ipucu veren bir şey yoktur. Bir taş ya da maden parçası havaya kaldırılıp dayanaksız bırakılınca hemen düşer: ama işi *a priori* olarak ele alırsak, bu durumda, taş ya da madende yukarı ya da herhangi bir başka yöne değil de, aşağıya doğru bir hareket ideasını doğuracak bir şey bulabilir miyiz?

Ve belirli bir etkinin, tevrübeye başvurulmadan ilk defa hayal edilmesi ya da uydurulması, her türlü doğal işlem konusunda nasıl rastgele ise, aynı şekilde, neden ve etki arasındaki, onları birbirine bağlayan ve o, nedenin işlemesinden başka bir etkinin çıkmasını imkânsız kılan düşünülmüş bir bağ ya da bağlantıyı rastgele diye görmek zorundayız. Söz gelişi, bir bilardo topunun düz bir çizgi üzerinde bir başka topa doğru hareket halinde olduğunu gördüğümde, dokunmalarının ya da çarpışmalarının sonucu olarak ikinci topta hareket olacağı tesadüfen aklıma gelse bile, aynı şekilde, bu nedeni yüz tane farklı olayın izleyeceğini kuramaz mıyım? Her iki top da büsbütün hareketsiz kalamaz mı? İlk top bir doğru üzerinde geri dönemez ya da ikincisinden herhangi bir doğrultu ya da yönde uzaklaşamaz mı? Bunların hepsi tutarlı ve kurulabilir sayıltılardır. Öyleyse, niçin diğerlerinden daha tutarlı veya kurulabilir olmayan bir tanesini tercih ediyoruz? Hiçbir *a priori* akılyürütme bu tercih için bize herhangi bir temel göstermez.

O zaman, tek kelimeyle söylersek, her etki nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden de nedende bulunamaz ve etkinin başlangıçta a priori uydurulması ya da kurulması tümüyle rastgele olmak zorundadır. Ve akla geldikten sonra bile, akla aynı ölçüde tutarlı ve tabiî görünecek başka birçok etki olacağına göre, etkinin nedenle bir arada olması da eşit derecede rastgele görünmek zorundadır. Öyleyse gözlemin ve tecrübenin yardımı olmaksızın herhangi bir tek olayı belirlemeğe ya da herhangi bir neden ya da etki çıkarsamağa çalışmamız boşuna olur.

Dolayısıyla, aklı başında ve alçakgönüllü filozoflardan hiçbirinin herhangi bir doğal işlemin en son nedenini bulduğunu, ya da evrende herhangi bir etki yaratan şu gücün hareketini seçik olarak gösterdiğini, hiçbir zaman ileri sürmeyişinin sebebini anlayabiliriz. İtiraf edilir ki, insan aklının yapabileceği, olsa olsa doğal fenomenleri meydana getiren

ilkeleri daha yalın bir hâle getirmek ve analoji, tecrübe, gözlem yoluyla akıl yürüterek birçok belirli etkiyi birkaç genel nedene indirgemektir. Ama bu genel nedenlerin nedenlerine gelince, bunları bulmağa kalkışmamız boşuna olur; ne de bunlar hakkında herhangi bir belirli açımlama ile kendimizi tatmin etmeği umabiliriz. Bu en son kaynak ve ilkeler, insan merakına ve soruşturmasına tümüyle kapalıdır. Elastikîlik, çekim ağırlığı, parçaların birleşmesi, darbe ile hareket iletilmesi; ihtimal ki bunlar doğada bulabileceğimiz en son nedenler ve ilkelerdir, özenli soruşturma ve akılyürütmeyle belirli fenomenleri bu genel ilkelere götürebilirsek ya da yaklaştırabilirsek, kendimizi yeteri kadar mutlu sayabiliriz. En yetkin doğa felsefesi sadece cahilliğimizin ortaya çıkmasını biraz daha geciktirir: belki de en yetkin moral ya da metafizik felsefenin cahilliğimizin sadece daha büyük kısımlarını ortaya koymağa yaraması gibi. Böylece, her türlü felsefe bizi insanın körlüğünü ve zayıflığını görmeğe götürür ve bu körlükten, bu zayıflıktan ne kadar kaçmağa ya da kaçınmağa çalışırsak çalışalım her dönemeçte önümüze dikilir.

Geometri bile, bütün o haklı ününü sağlayan kesin akılyürütmelerine rağmen, doğa felsefesine yardımcı kılındığında, bu eksikliği gideremez; bizi en son nedenlerin bilgisine götüremez. Uygulamalı matematiğin her bölümü, doğnın kendi işlemlerine belirli kanunlar koyduğu sayıltısından hareket eder; soyut akılyürütmelerin kullanılması ise, ya tecrübeye bu kanunları bulmada yardım etmek için, ya da bu kanunların belirli durumlarda belirli uzaklık ve niceliğe dayanan etkilemelerini belirlemek için olur. Böylece, hareket halinde olan bir cismin momentinin ya da kuvvetinin onun katı kütlesi ve hızı ile bileşik oran ya da orantıda olacağı, dolayısıyla, küçük bir kuvvetin, hızını mekanik bir yolla karşı kuvveti altedecek derecede arttırırsak, en büyük engeli yıkabileceği ya da en büyük ağırlığı kaldırabileceği tecrübe tarafından bulunmuş bir hareket kanunudur. Geometri, herhangi bir çeşit makinaya girecek kısım ve biçimlerin kesin boyutlarını vererek, bu kanunun uygulanmasına yardımcı olur; ancak, kanunun kendisinin bulunması tecrübe ile mümkün olmuştur ve dünyadaki bütün soyut akılyürütmeler bizi onun bulunmasında bir adım ileri götüremez. *A priori* akıl yürütürken ve bir obje ya da nedeni her türlü gözlemden bağımsız olarak, sadece zihne göründüğü gibi ele aldığımızda, bu neden bize, kendisinden ayrı bir obje olan etkisi hakkında bir fikir veremez; nerede kaldı aralarında koparılamaz, bozulamaz boğlantıyı göstermek... Kristalin ısının etkisi ve buzun soğuğun

etkisi olduğunu, bu niteliklerin işlemlerine daha önceden aşina olmadan, akılyürütme ile bulacak adam pek keskin görüşlü olsa gerek.

Immanuel Kant:

Bilim Olarak Metafizik Nasıl Mümkündür?*

1. Matematik yargıların hepsi sentetiktirler. Bu önerme tartışma götürmez bir biçimde kesin ve sonuçları bakımından da pek önemli olduğu hâlde, insan aklını çözümleyenlerin şimdiye değin gözlerinden kaçmışa benziyor; üstelik böyle bir yargı, onların bütün kanılarına tamamen aykırı gibi geliyor. Çünkü matematikçiler bütün akılyürütmelerinde çelişmezlik ilkesine göre düşünürler; akılyürütmelerin bu ilkeye göre ilerlediği gözlenmiştir (çünkü bütün apaçık kesinlik ancak böyle elde edilir); işte bu yüzden matematiğin ilkelerinin de çelişmezlik ilkesine göre bilindiğine inanılmıştır, oysa onlar bu konuda yanılıyorlardı; çünkü bir sentetik önerme gerçi çelişmezlik ilkesi ile bilinebilir, ama bu da ancak, bu önermeyi kendisinden çıkarabileceğimiz başka bir sentetik önerme varsa, olur., yoksa başlı başına hiçbir zaman olmaz, yani kendisi çelişmezlik ilkesinin ürünü sayılamaz. Herşeyden önce şu noktaya işaret etmek gerekir ki, gerçekten matematiksel olan her önerme empirik değildir, tersine bunlar *a priori* yargılardır; çünkü bu yargılarda hiçbir zaman deneyimden çıkarılamayacak olan zorunluluk vardır. Ama bu kabul edilmek istenmiyorsa, o zaman ben de pekâlâ önermemi salt matematik kavramına bağlarım.

Öte yandan ilk bakışta, 7+5=12 önermesinin gerçekten yedi ile beşin toplamı kavramından çelişmezlik ilkesine dayanılarak çıkarımlanmış sırf analitik bir önerme olduğu düşünülebilir. Fakat daha yakından bakılacak olursa, yedi ile beşin toplamı kavramının içinde, iki sayının bir sayı hâlinde birleşmesinden başka bir şey bulunmadığı, iki sayıyı bir araya getirmiş olan tek sayının hangi sayı olduğunun bu kavramla düşünülmediği görülür. Başka bir deyişle, bu iki sayının toplamı kavramında bunları içine alan sayı, yani 12 sayısı hiçbir zaman düşünülmüş değildir. Yalnız şu yedi ile beşin toplanması kavramını düşünmem ile oniki kavramını hiçbir zaman düşünmüş olmam; böyle iki sayının toplamı olabi-

* Immanuel Kant'ın çeşitli eserlerinden derlenen Kant, *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, 1984'ten alınmıştır.

len bir kavramı istediğim kadar çözümleyeyim, içinde oniki kavramını bulamam. Oniki kavramını bulabilmek için, bu iki sayının birini karşılayan görüyü yardıma çağırıp, örneğin beş parmağımızın ya da Segner'in aritmetiğinde yaptığı gibi, beş noktanın yardımına başvurmam ve bu görünün bana bildirmiş olduğu beş sayısının birimlerini ard arda yedi kavramına ekleyerek, bu kavramların içeriğinin dışına çıkmam, onu aşmam gerekir. Gerçekten de önceden, ilkin yedi sayısını alırım, ve sonra beş kavramı için bir görü olan elimin parmaklarını yardıma çağırıp, onları sezişimin yardımıyla bundan önce bu beş sayısını kurmak için bir araya getirdiğim birimleri şimdi birer birer ayırarak arka arkaya o yedi sayısına katarım ve bu düşlemsel yolla oniki sayısının ortaya çıktığını görürüm. 5 sayısının 7'ye eklenmesi gerektiğini söylemekle gerçi 5+7'ye denk bir toplam kavramını düşünmüş oluyorum, ama bu düşüncede toplamın 12'ye eşit olduğunu düşünmemiştim. Demek ki matematik önermeler her zaman sentetiktirler ve büyük sayılardan örnek alınırsa, bu durum daha iyi anlaşılır; çünkü o zaman yukarıdaki gibi bir kavramı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün yardımına başvurmadan, yalnız kavramımızın çözümlenmesi ile toplamı hiçbir zaman bulamayacağımız görülür.

Teorik geometrinin herhangi bir ilkesi de böylesine az analitiktir. Örneğin "iki nokta arasında en kısa yol doğru çizgidir" önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü doğru çizgi kavramında hiçbir niceliksel anlam (büyüklük) yoktur, yalnızca bir nitelik vardır. Onun için de en kısa yol kavramı doğru çizgiye bütünüyle eklenmiştir ve doğru çizgi kavramından bir çözümleme ile çıkarılamaz. Bu sentezi mümkün kılan da yalnızca görüdür, bunun için de burada yargıda bulunurken onun yardımına başvurmak gerekiyor. ...

2. Doğa biliminde de sentetik *a priori* yargılar ilke olarak bulunur. Bu konuda örnek olarak yalnızca şu iki önermeyi alıyorum: "Cisimler dünyasındaki bütün değişmelerde maddenin miktarı sabit kalır"; ve "Hareketin bütün iletimlerinde etki ile tepki birbirine denk olmalıdır." Bu iki önerme de ya yalnız zorunlu ve böyle olduğu için *a priori* değil, aynı zamanda sentetik önermelerdir de, bu açıkça bellidir. Çünkü madde kavramı ile ben, maddenin sürüp gitmesini, niceliğinin bütün değişmelere rağmen azalıp azalmayacağını değil, yalnızca kapladığı yer dolayısıyla mekânda bulunmasını düşünürüm. İmdi bu kavramda düşünmediğim bir şeyi, ona düşünce ile *a priori* olarak eklemek için madde kavramının gerçekten dışına çıkıyorum. İmdi bu önermeler analitik de-

ğil, sentetiktirler ve bununla birlikte aynı zamanda *a priori* olarak düşünülmüşlerdir; doğa biliminin salt kısmındaki öteki önermeler de böyledirler.

3. Metafiziğe gelince, o şimdiye değin direnmiştir; bu bilim henüz taslak hâlinde ise de, insan aklının doğal yapısı yüzünden kaçınılmaz olan bir bilim diye görülse de (yani, madem ki insan aklı onun konusu olan bilgileri öğrenmek ihtiyacı duyar), imdi metafizikte de *a priori* yargıların bulunması gerekir. Bu yönden metafiziğin göreceği iş, nesneler hakkında *a priori* olarak edindiğimiz kavramları çözümlemekten ve bunları yalın bir biçimde açıklamaktan ibaret olamaz; tersine, belki biz bu bilim sayesinde *a priori* bilgilerimizi genişletmek isteriz; bunun için de verilmiş bir kavramda bulunmayan bir şeyi bu kavrama ekleyen ilkeler kullanırız ve üstelik, onlardan yararlanarak, sentetik *a priori* yargılarla deneyimin bize bildirdiklerinden daha uzaklara gitmek, yani deneyimin bile arkamızdan gelemeyeceği kadar uzağa açılmak isteriz; örneğin, "evrenin bir başlangıcı olmalıdır" önermesi vb., gibi; bu nedenle metafizik de hiç olmazsa amacı bakımından salt sentetik *a priori* önermelerden kurulmuştur.

Araştırılacak bir sürü şeyi genel tek bir problemin formülü içinde toplamakla çok şey kazanılmış olur. Bir yandan böyle kesin ve belirgin bir biçimde bilmekle insan kendi yapacağı işini kolaylaştırmakla kalmaz, öte yandan aynı zamanda gözettiğimiz amacı gerektiği gibi yerine getirip getirmediğimizi soruşturup bilmek isteyenlerin de yargıda bulunmaları kolaylaştırılmış olur. İmdi saf aklın çözülmesi gereken asıl problemi şu soruda yatar: *Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündürler?*

Metafiziğin şimdiye değin kesin olmama ve çelişmelerden ileri gelen böylesine şaşkın bir durum içinde bocalayıp durmuş olmasının nedeni, daha önceden bu problemin ve belki de hatta analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayırımın akla gelmemesi, düşünülmüş olmamasındandı. Öyleyse, metafiziğin varoluşu ya da imkânsızlığı, bu problemin çözülmesine ya da problemin açıklanmasını istediği şeyin gerçekte mümkün olmadığını inandırıcı bir biçimde ispata bağlıdır. Bütün filozoflar arasında bu problemi inceleyip çözmek için en çok yaklaşan David Hume olmuştur; ama o da probleme geniş bir açıdan bakacağı yerde, hiç de yeterince belirgin bir biçimde ve genelliği içinde problemi düşünmeyip, yalnız nedenin sonuçları ile bağlantısı sentetik önermesinde durup kalmış ve böyle bir ilintiyi *a priori* bir ilke üzerine kurmanın

(*principium causalitatis*) tümüyle imkânsız olduğunu meydana çıkardığını sanmıştır; böyle olduğu için de, onun çıkardığı sonuca göre, bizim metafizik dediğimiz herşey gerçekte deneyimden alınmış ve zihnimizin alışkanlığı dolayısıyla zorunluluk kılığına sokulduktan sonra aklın bilgisi tezi ile ortaya konmuş bir kuruntudan ibarettir. Eğer Hume problemi bütün genelliği ile göz önüne almış olsaydı, asıl salt felsefeyi kökünden yıkan bu iddianın hiçbir şeyi çözümlemediğini anlayacak ve onu asla öne sürmeyecekti; çünkü saf matematik de sentetik *a priori* yargıları içerdiğinden, Hume'un kanıtlarına göre, bilim alanında ona da yer vermemek gerekecekti;, yani o saf matematiğin de olamayacağını görecekti, oysa matematikte de hiç kuşkusuz sentetik *a priori* önermeler bulunduğundan, sağduyusu ona bu tür bir iddiadan koruyacaktı; Hume kendi tezinin böyle bir sonuca varacağını görseydi, hemen bu akılyürütmeden vazgeçerdi.

Yukarıda ortaya konan problemin çözümü, nesneler üzerine teorik *a priori* bir bilgiye sahip bulunan bilimlerin kurulması ve geliştirilmesi imkânını da, yani şu soruların yanıtlarını da içerir:

Salt matematik nasıl mümkündür?

Salt doğa bilim nasıl mümkündür?

Bu bilimler gerçekten var olduklarından, onların nasıl mümkün olduklarını sormak yerindedir; çünkü, bunların mümkün olmaları gerektiği, gerçek olmaları ile kanıtlanmıştır; yani, bu bilimlerin varlığı onların mümkün olduklarını göstermek için yeterlidir. Metafiziğe gelince, şimdiye değin çok az ilerleme göstermiş, ortaya konulan sistemlerin hiçbiri, metafiziğin gerçekten varolduğunun söylenmemesi yüzünden gözetilen amaca varamamış ve bu nedenle de herkesi mümkün olup olmadığından haklı olarak kuşkuya düşürmüştür. Bununla birlikte, bu tür bir bilgiye belli bir anlamda yine de var gözüyle bakılabilir ve metafizik, bir bilim olarak değilse bile, doğal bir yatkınlık (*metaphysica naturalis*) olarak gerçekten de vardır. Çünkü insan aklı, yalnız çok bilme boş hevesine kapılmadan da özel bir ihtiyacın itmesiyle durmadan öyle birtakım sorulara yol alır ki, bu sorular, aklın deneyimde kullanılmasıyla, dolayısıyla deneyimden elde edilmiş ilkelerle yanıtlanamaz; işte bundan dolayı, akıl onlarda spekülasyona değin varınca, bütün insanlarda gerçekten de her zaman herhangi türden bir metafizik olmuştur ve bundan böyle de hep olacaktır. İmdi, bu metafiziğin de sorusu şudur: *Doğal bir yatkınlık olarak metafizik nasıl mümkündür?* Yani, saf aklın kendisi için ortaya attığı ve özel bir ihtiyaçla elin-

den geldiğince yanıtlamaya çalıştığı sorular, genel insan aklının doğal yapısında nasıl ortaya çıkıyorlar?

Fakat bu doğal soruları, örneğin "evrenin bir başlangıcı var mı, yoksa evren ezelî mi?" benzeri soruları yanıtlamak için, şimdiye değin yapılan bütün denemeler her zaman kaçınılmaz çelişkilerle karşılaştıklarından, yalnız metafiziğe olan bu doğal yatkınlıkla, yani aklın kendisinden bir metafiziğin doğmasına karşın saf akıl gücü ile yetinilemez; tam tersine, metafizikte nesnelerin bilinmesi ya da bilinmemesi bakımından bir kesinliğe ulaşmak, yani sorularının nesneleri üzerine bir karar vermek ya da bunlar karşısında aklın gücü veya güçsüzlüğü hakkında bir yargıda bulunmak, dolayısıyla saf aklımızı ya güvenle genişletmek ya da ona belli ve sağlam sınırlar koymak mümkün olmalıdır. İmdi yukarıdaki genel problemden çıkan bu son soru haklı olarak şu olacaktır: Bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?

Demek ki, saf aklın eleştirisi zorunlu olarak sonunda bilime ulaştırıyor; buna karşılık, aklın eleştiriye başvurmadan dogmatik olarak kullanılması temelsiz iddialara, ki bu iddiaların karşısına yine böyle olanları çıkarabilir, ve böylece de şüpheciliğe vardırıyor.

Ayrıca aklın eleştirisiyle çıkacak olan bilimin öyle pek büyük, ürkütücü bir genişliği de olmayabilir; çünkü aklın çeşitliliği sonsuz olan nesnelerle değil de, yalnız aklın kendi kendisiyle; yine aynı biçimde aklın bağrından çıkan, ondan başka nesnelerin doğal yapısı yüzünden değil de, kendi öz doğası dolayısıyla önüne serilmiş olan problemlerle uğraşılacaktır; akıl, deneyim alanında karşısına çıkabilecek nesneler bakımından kendi gücünü daha önceden bütünüyle öğrenince, onun bütün deneyim sınırları üstünde denenecek olan kullanımının çevre ve sınırlarını tam ve güvenle belirlemek de kolay olacaktır. O hâlde bir metafiziği dogmatik olarak kurmak için şimdiye değin yapılmış olan denemeler hiç yapılmamış sayılabilir ve sayılmalıdır da; çünkü şu ya da bu denemenin analizi, yani aklımızda *a priori* olarak yerleşik bulunan kavramların yalnızca çözümlenmesi hiç de erek olmayıp, sadece gerçek metafiziğe, yani bilgilerimizi sentetik *a priori* olarak genişletmeye bir hazırlıktır; ve ancak bu kavramlarda neyin bulunduğunu gösterdiği, ama bu gibi kavramlara nasıl vardığımızı ve bundan sonra da bütün bilgilerin nesneleri için geçerliliği olan bir kullanımı genellikle nasıl belirlediğimizi göstermediği için, bu analiz bu amaca elverişli değildir. Bütün bu iddialardan vazgeçmekle de kendimizden pek fazla bir şey feda etmiş olmuyoruz; çünkü, dogmatik yöntemde de kaçınılmaz olan aklın kendi kendi-

siyle çelişmelere düşmesi, zaten şimdiye kadarki her metafiziği çoktan gözden düşürmüştür. *İnsan aklının onsuz olamayacağı bir bilme için*, ki bundan fışkıran her gövde kesilip atılabilir, ama kökü kazınamaz, ve şimdikine büsbütün karşıt başka bir tutumla artık gelişebilen ve verimli olan bir büyüme sağlamak için bundan böyle daha sıkı dayanmak gerekecektir.

Ahlâk Metafiziği*

Fakat en üstün iyi olarak Tanrı kavramına biz nereden sahip oluyoruz? Yalnızca ideden, aklın ahlâkî yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irâde kavramına kopmaz bir biçimde bağladığı ideden. Ahlâk alanında taklidin hiç yeri yoktur; örnekler ise ancak eyleme geçirmeye, yani yasanın buyurduğu şeyin yapılabilirliğini kuşkulu olmaktan çıkarmaya yarar, pratik kuralların genel olarak dile getirdiklerini görünür kılar, açık bir biçime koyar; ama bu örnekler akılda bulunan gerçek asıllarını bir yana itmeyi ve bu örneklere göre kendimizi yönlendirmeyi hiçbir zaman haklı gösteremez.

Demek ki her türlü deneyimden bağımsız ve yalnızca akla dayanmak zorunda olan ahlâklılığın, hakikî ve en üstün hiçbir ilkesi yoksa, eğer bilgimiz sıradan bilgelikten ayrılacak ve felsefe bilgisi adını alacaksa, bu kavramları, onlara ilişkin ilkelerle birlikte, böyle a priori olarak sağlam göründükleri gibi, genel bir biçimde sergilemenin iyi olup olmadığını sormak bile gereksizdir sanırım. Fakat zamanımızda bu soru zorunlu da olabilir. Çünkü "her türlü deneyimsel unsurdan arındırılmış, saf akıl bilgisi, yani Ahlâk Metafiziği ile yaygın Pratik Felsefe arasında hangisinin yeğleneceğine ilişkin" soruyu oylayacak olursak, çok geçmeden hangi yanın ağır basacağını kolaylıkla tahmin edebiliriz.

Saf aklın ilkelerine kadar yükselip onlara yeterince ulaşmayı başardıktan sonra, bu yaygın kavramlara inmek kuşkusuz övgüye değerdir; bu biçimde davranmak ise Ahlâk Öğretisini ilkin bir metafizik üzerine kurmak, temellendirmeden sonra da ayakları üzerinde sağlam durunca, onu yaygınlaştırıp herkesçe kabul görmesini sağlamak demek olur. Fakat ilkelerin bütün doğruluğunu belirleyecek olan ilk araştırmada ahlâk felsefesine herkesin anlayacağı bir biçimde yaygınlık kazandırmak istemek, son derece anlamsız olur. Bu davranış biçimi, felsefenin gerçek yaygınlık kazanmasının sağlayacağı yararı hiçbir zaman savunamaması bir yana, çünkü her tür derin kavramadan vazgeçerek herkesçe anlaşılır olmak hiç de öyle zor bir marifet değildir; ayrıca, bir sürü yanyana koyulmuş karmakarışık gözlemlerden oluşan biçimsiz bir yığını ve üstün-

*Kant, *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, 1984'ten alınmıştır.

körü düşünülmüş, yarı akılsal ilkeleri öne çıkarır. Sığ kafalılar bundan hoşlanırlar, çünkü orada günlük gevezeliklerde işe yarayacak şeyler bulurlar; kavrayışı derin kişilerin ise bu durumdan kafaları karışır, hoşnutsuzluk içinde, çaresiz kalarak, ondan gözlerini çevirirler; buna karşın bu yanıltıcı görüşlerin arka plânını gören bazı filozoflar bulunsa da, ilkin kesin bir kavrayış edinerek haklı biçimde yaygın bir ün kazanabilmek için bu sözümona halka yayılmış ün sevdasından bir süre için insanları vazgeçirmek istediklerinde, onlara pek az kimse kulak asar.

Ahlâklılığa ilişkin kamunun fazlaca ilgisini çeken deneyimlere bir göz atacak olursak, bunlar arasında bazen insanın doğal yapısının özel bir belirlenimini, bazen yetkinliği, bazen de mutluluğu, bir yerde ahlâk duyusunu, başka bir yerde Tanrı korkusunu, biraz ondan, biraz bundan, bütün hepsini de tuhaf bir karmakarışıklık içinde buluruz. Oysa ahlâklılık ilkelerinin insanın doğal yapısının bilgisinde mi (çünkü bu bilgi ile ancak deneyim ile kazanabiliriz) aramak gerektiği sorusunu sormak, ve eğer böyle değilse, yani bu ilkeler tümden *a priori*, ve deneyimsel olandan bağımsız ise, başka hiçbir yerde –en az derecede bile– olamayıp kayıtsız koşulsuz saf akıl kavramlarında bulunacaksa, işte o zaman bu araştırmayı saf pratik dünya bilgeliği veya (bu kadar kötü ünü olan bir adı kullanmaya izin verilirse) Ahlâk Metafiziği olarak tamamen bir yana ayırmak, onu kendi başına tam bir yetkinliğe ulaştırmak ve yaygın ünü olan sığ şeylerin peşindeki geniş kitleyi, bu girişim bir sonuca varana dek oyalamak akla gelmez.

Antropoloji, Teoloji, Fizik ya da Fiziküstü ile, ve özellikle de okült niteliklerle hiç karışmamış, bütünüyle tecrit edilmiş böyle bir Ahlâk Metafiziği ise, yalnız ödevlerin tüm teorik, kesin bir biçimde belirlenmiş bilgisinin onsuz olunamayacak bir taşıyıcısı değil, ama aynı zamanda kurallarının ve buyruklarının tam olarak yerine getirilmesi bakımından son derece arzu edilen bir şeydir. Çünkü, ödevin ve genellikle de ahlâk yasasının saf, deneyimsel unsurların yabancı hiçbir şey katmadığı tasarımının, insan yüreği üzerinde yalnızca akıl yolu ile (böylece akıl, ilk kez burada, kendi başına pratik de olabileceğinin farkına varır), deneyimsel alanın ortaya koyabileceği diğer bütün güdü ve dürtülerden öylesine daha güçlü bir etkilemede bulunur ki, bu tasarım, kendi değerinin bilinciyle bu güdüleri küçümser ve zamanla onları kendi egemenliği altına alabilir. Buna karşın duygu ve eğilim güdüleri ile birlikte aynı zamanda akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlâk öğretisi, insanın ruhsal yapısının hiçbir ilkeye indirgenemeyen, sık sık kötüye

–ancak raslantısal olarak iyiye– götürebilen haraket nedenleri arasında gidip gelmesine yol açması gerektir.

Bu söylenenlerden şu noktalar açıkça aydınlığa kavuşmaktadır ki, bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamiyle *a priori* olarak akıldır; onlar en üstün derecede spekülatif akılda olduğu gibi sıradan insan aklında da bulunur; bu kavramlar deneyimsel, dolayısıyla da yalnızca raslantısal olan bilgilerden çıkarılamaz, bizce onların en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerleri, kaynaklarının tam da bu saflığında bulunur; ahlâk kavramlarına deneyimsel olandan ne kadar az katarsak, onların kendilerine özgü etkilemelerinden ve eylemin sınırsız karakterinden de bir o kadar eksiltmiş oluruz; bu yüzden bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve temiz bir biçimde sergilemek, bütün bu pratik ya da katışıksız akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini kendi bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan, yani sırf spekülasyon söz konusu olduğunda, gerekli olmamakta, ama aynı zamanda pratik bakımdan da çok büyük bir önem taşımaktadır. Bu belirlemeyi yaparken de, ilkeleri, spekülatif felsefenin izin verdiği, hatta zaman zaman gerektirdiği gibi insan aklının yapısına bağımlı kılmamalı, tersine, genellikle her akıl sahibi varlık için geçerli olmaları gerektiğinden, ahlâk yasaları genel bir kavram olan akıl sahibi varlık kavramından türetilmeli, böylece de insanların önünde, uygulanması için Antropolojiyi gerektiren her ahlâk, ilkin katışıksız Felsefe, yani Metafizik olarak, Antropolojiden bağımsız bir biçimde, kendi tamlığı içinde sergilenmelidir; böyle bir şeyi ise, bu tür ayrılmış bilgiler konusunda yapmak oldukça kolaydır. Şu bilinmelidir ki, buna sahip olmadıkça, yani bu durum gerçekleşmedikçe, ödeve uygun olan herşeyde ödevin ahlâkî ögesini spekülatif bir yargılama için tam olarak belirlemek boşuna olmakla kalmaz, ama ayrıca yalnız sıradan pratik kullanımda bile, özellikle de ahlâk eğitimi için ahlâkı kendine özgü ilkeleri üzerinde kurmak, böylelikle de saf bir ahlâkî niyet yaratmak ve bunları, dünyada iyiliğin en yüksek düzeyde gerçekleşebilmesi için, insanların ruhlarına aşılamak imkânsız olur.

Karl Marx:

Gerçekten Varolan Maddedir Materyalizm ve Değişmenin Nedeni*

Diyalektik materyalizm Marksist-Leninist Partinin dünya görüşüdür. Ona, doğanın fenomenlerine yaklaşımı, onları inceleme ve bilme yöntemi *diyalektik* olduğu için, diyalektik; buna karşın, doğanın fenomenlerine ilişkin yorumu, bu fenomenlere ilişkin kavrayışı, teorisi *materyalist* olduğu için de, diyalektik materyalizm adı verilir.

Tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplumsal yaşama ilişkin araştırmaya genişlemesi, diyalektik materyalizmin ilkelerinin toplumun yaşamıyla ilgili fenomenlere, topluma ve onun tarihine ilişkin araştırmaya uygulanmasıdır.

Diyalektik yöntemlerini tasvir ederken, Marx ve Engels genellikle Hegel'e, diyalektiğin temel özelliklerini tanımlamış olan filozof diye gönderme yaparlar. Bununla birlikte, bu, Marx ve Engels'in diyalektiğinin Hegel'in diyalektiğiyle özdeş olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, Marx ve Engels Hegelci diyalektiğin, onu idealist kabuğundan soyarak, yalnızca "rasyonel" özünü aldı ve daha sonra, onu modern bilimsel şekline büründürecek tarzda geliştirdi.

"Benim diyalektik yöntemim" der Marx, "Hegelci diyalektikten yalnızca farklı değil, fakat onun tam karşıtıdır. Hegel için, insan beyninin yaşama süreci, yani onun "ide" adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştüğü düşünme süreci, gerçek dünyanın *demiurgos**udur. Oysa benimle birlikte, ideal olan insan zihni tarafından yansıtılan ve düşünce formlarına nakledilen maddî dünyadan başka hiçbir şey değildir. (Karl Marx, *Kapital*, c. 1., s. 19)"

Diyalektik konuşmak, tartışmak anlamına gelen Yunanca *dialego*'dan gelir. O, eski zamanlarda bir karşıtın akılyürütmesindeki çelişkileri açımlamak ve bu çelişkileri gidermek suretiyle hakikate ulaşma sana-

---

* *History of the Communist Party of the Soviet Union* (1939)'da yer alan 'Dialectical and Historical Materialism'den alınmıştır.

* Platon'un felsefesinde, maddeye İdeaları temele alarak şekil veren Tanrı [çev.]

tıydı. Kadim çağlarda, düşüncedeki çelişkilerin açığa çıkarılması ve karşıt görüşlerin çarpışmasının hakikate erişmenin en iyi yöntemi olduğuna inanmış olan filozoflar vardı. Bu diyalektik düşünce yöntemi, daha sonra doğanın fenomenlerini kapsayacak şekilde genişledi ve doğayı kavramanın, doğanın fenomenlerini sabit bir hareket içinde bulunan ve sürekli bir değişmeye tâbi olan fenomenler diye, ve doğanın gelişimini de doğadaki çelişkilerin, doğadaki karşıt güçlerin etkileşiminin sonucu olarak gören diyalektik yöntemi hâline geldi.

Diyalektik özünde, metafiziğin tam karşıtıdır.

1) Marksist diyalektik yöntemin özellikleri şunlardır:

a) Diyalektik, metafiziğin tam tersine, doğayı, birbirleriyle bağlantısız, birbirlerinden yalıtlanmış ve bağımsız şeylerin, fenomenlerin gelişigüzel bir toplamı değil, fakat şeylerin, fenomenlerin birbirleriyle bağlantılı olduğu, ve birbirleri tarafından belirlendiği ilişkili ve yekpare bir bütün olarak görür.

b) Diyalektik, metafiziğin tersine, doğanın bir sükûnet ve hareketsizlik, durgunluk ve değişmezlik hâli içinde değil, fakat bir şeyin mütemadiyen doğmakta ve gelişmekte, bir şeyin de mütemadiyen parçalara ayrılmakta ve ölüp gitmekte olduğu, sürekli bir hareket ve değişme, sürekli bir yenilenme ve gelişme hâli olduğunu savunur.

Diyalektik yöntem, öncelikle, belirli bir anda sağlam ve dayanıklı gibi görünmekle birlikte, daha şimdiden ölmeye başlamış olana değil, fakat, verili bir anda dayanıksız gibi görünebilse dahi, doğmakta ve gelişmekte olana değer verir, çünkü diyalektik sadece doğmakta ve gelişmekte olanın yenilmez olduğunu düşünür.

c) Diyalektik, metafiziğin tersine, gelişme sürecine, niceliksel değişmelerin niteliksel değişmelere götürmediği basit bir büyüme süreci olarak değil, fakat önemsiz ve algılanamaz açık, temel değişimlere doğru giden bir gelişme, niteliksel değişmelerin, tedricen değil, fakat bir hâlden diğerine doğru bir sıçrama şeklini alarak, hızla ve aniden vuku bulduğu bir gelişme olarak görür; onlar, raslantısal bir biçimde değil de, algılanamayan tedrici değişmelerin bir birikiminin doğal sonucu olarak ortaya çıkarlar.

Engels, diyalektik gelişmeyi niceliksel değişmelerden niteliksel değişmelere doğru bir geçiş olarak betimlerken, şunları söyler:

"Fizikte, ... her değişme, bir cismin, ya özünde varolan ya da ona aktarılan bir hareket biçiminin niceliksel bir değişiminin bir sonucu olarak, nicelikten niteliğe doğru bir geçiştir. Örneğin, suyun ısısının onun

sıvı hâli üzerinde başlangıçta hiçbir etkisi olmaz; fakat sıvı suyun ısısı yükseldikçe ya da düştükçe, bu molekül yapışıklığı hâlinin değiştiği bir an gelir ve sıvı bir durumda buhara ve diğer bir durumda da buza dönüşür. (*Doğanın Diyalektiği*)."

d) Diyalektik, metafiziğin tersine, içsel çelişkilerin doğanın tüm fenomen ve şeylerin özünde varolduğuna inanır, zira onların hepsi de kendi olumlu ve olumsuz yanlarına, bir geçmiş ve bir geleceğe, ölüp gitmekte olan bir şeyle gelişmekte olan bir şeye sahiptirler; karşıtlar arasındaki bu savaş, eskiyle yeni, ölmekte olanla doğmakta olan arasındaki bu mücadele, gelişme sürecinin özsel özünü, niceliksel değişimlerin niteliksel değişimlere dönüşümünün aslî doğasını meydana getirir.

Diyalektik yöntem, öyleyse, daha aşağı olandan daha yüksek olana doğru gerçekleşen gelişme süreci, fenomenlerin uyumlu bir açımlanması olarak değil, fakat şeylerin ve fenomenlerin özünde varolan çelişkilerin açığa çıkarılması olarak, bu çelişkilerin meydana getirdiği temel üzerinde gelişen karşıt eğilimlerin bir "savaş"ı olarak ortaya çıkar.

Lenin, "diyalektik, tam ve gerçek anlamı içinde, şeylerin özünün bizatihi kendisindeki çelişkiye ilişkin araştırmadır" der (Lenin, *Felsefe Defterleri*, s. 263).

Marksist felsefî materyalizme gelince, o temelde felsefî idealizmin tam karşıtıdır.

2) Marksist felsefî *materyalizm*in temel özellikleri şunlardır:

a) Marx'ın felsefî materyalizmi, dünyayı bir "mutlak ide"nin, bir "evrensel tin"in, "bilinç"in cisimleşmesi olarak gören idealizmin tersine, dünyanın doğası itibariyle *maddî* olduğuna, dünyanın çok çeşitli fenomenlerinin hareket hâlindeki maddenin farklı biçimlerini meydana getirdiğine, fenomenlerin diyalektik tarafından ortaya konan karşılıklı bağlantı ve bağımlılıklarının hareket hâlindeki maddenin bir gelişme yasası olduğuna, dünyanın hareket hâlindeki maddenin yasalarına göre geliştiğine ve bir "evrensel tin"e ihtiyaç duymadığına inanır.

b) Marksist materyalist felsefe, gerçekte yalnızca zihnimizin varolduğunu, maddî dünyanın, varlığın ve doğanın sadece zihnimizde, duyumlarımızda, ide ve algılarımızda varolduğuna inanan idealizmin tersine, maddenin, doğanın, varlığın zihnimizin dışında ve ondan bağımsız olarak nesnel bir gerçeklik olduğuna; maddenin, duyumların, idelerin, zihnin kaynağı olduğu için, birincil olup, zihnin de, maddenin bir varlığın yansıması olduğu için, ikincil olduğuna; düşüncenin gelişiminde bir en yüksek yetkinlik derecesine, yani beyin düzeyine erişmiş olan madde-

nin bir ürünü olduğuna, ve dolayısıyla, düşüncenin maddeden, bir büyük yanlışa düşmeden, ayrılamayacağına inanır. Engels şunları söylemektedir:

"Düşünmenin varlıkla, tinin doğayla olan ilişkisine dair soru, bütün felsefenin en can alıcı sorusudur. ... Filozofların bu soruya verdikleri yanıtlar, onları iki büyük kampa ayırır. Tinin doğa karşısındaki önceliğini savunanlar, *idealizm* kampını meydana getirirler. Doğanın ilk olduğunu savunanlar ise, materyalizmin çeşitli okullarının uyesidirler." (Karl Marx, *Seçme Eserler*, s. 430-31).

Ve o, daha sonra da,

"Kendimizin de üyesi olduğumuz maddî, duyumsal olarak algılanabilir dünya tek gerçekliktir. Bilincimiz ve düşüncemiz ne kadar duyular üstü görünürse görünsün, maddî, cisimsel bir organın, yani beynin ürünüdür. Madde, zihnin bir ürünü değildir, fakat zihnin kendisi sadece maddenin en yüksek ürünüdür" (*A. g. e.*, s. 435), der.

c) Marksist felsefî materyalizm, dünyayı ve onun yasalarını bilme imkânını yadsıyan, bilgimizin sahiciliğine inanmayan, nesnel hakikate inanmayan, dünyanın bilimce bilinebilir olmayan "kendinde şeyler"le dolu olduğunu savunan idealizmin tersine, dünyanın ve onun yasalarının tam olarak bilinebilir olduğuna, doğanın yasalarına ilişkin, deney ve uygulama tarafından test edilen bilgimizin nesnel hahikatin geçerliliğine sahip bulunan gerçek bilgi olduğuna, dünyada bilinemez olan hiçbir şey bulunmadığına, fakat sadece henüz bilinmeyen, ama bilimin ve pratiğin çabalarıyla açımlanacak ve bilinebilir hâle getirilecek şeyler olduğuna inanır.

Martin Heidegger:

Metafiziğin "Aşılması" Metafizik Nedir?*

Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunurlar? Bu kökler ve onların sayesinde de ağaç, kendilerini besleyen özsuyu ve gücü hangi temelden alırlar? Hangi unsur ağacın taşıyıcı ve besleyici köklerini, temelde ve toprakta gizlenerek saçak saçak örer? Metafizik nerede durur ve harekete geçer? Kendi temeli açısından bakıldığında metafizik nedir? Temelde genel olarak metafizik nedir?

Metafizik Varolanı Varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde, Varolan olarak Varolan görülür. Metafizik tasarımlama, bu görmeyi Varlığın ışığına borçludur. Işık, yani böyle bir düşünmenin ışık olarak tecrübesini edindiği şeyin kendi, artık bu düşünme tarafından görülmez; çünkü bu düşünme, Varolanı hep sadece Varolan bakımından tasarımlar. İmdi metafizik düşünme, bu bakımdan varolan kaynak ve ışığın yaratıcısı hakkında soru sorar. Işık ise, her bakışın Varolana nüfuz etmesini sağladığından, yeterince aydınlanmış sayılır.

Varolan nasıl yorumlanırsa yorumlansın, ister ruhçuluktaki ruh, ister maddecilikteki madde ve güç olarak, ister oluş ve yaşam, ister tasarım, isteme, töz, özne, *energeia*, isterse de aynı olanın ebedî dönüşü olarak yorumlansın, her seferinde, Varolan, Varolan olarak Varlığın ışığında görünür. Metafiziğin Varolanı tasarımladığı her yerde Varlık kendini aydınlatmıştır. Varlık bu açıklığa ulaşmıştır. Varlığın böyle bir açıklığı beraberinde getirip getirmediği ve bunu nasıl yaptığı, hatta O'nun metafizikte ve metafizik olarak kendisini ortaya koyup koymadığı ve bunu nasıl yaptığı örtük kalır. Varlık kendi ortaya çıkarıcı özünde, yani hakikati içinde düşünülmez. Bununla beraber metafizik, Varolan olarak Varolana ilişkin sorulara verdiği yanıtlarda Varlığın o farkedilmeyen açığa çıkması hakkında konuşur. Bu nedenle Varlığın ha-

* M. Heidegger'in *Metafizik Nedir?*(çev. Y. Örnek) [Türkiye Felsefe Kurumu yayınları, Ankara, 1991] adlı eserinin Giriş bölümünden alınmıştır.

kikatine, felsefe ağacının, kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel adı verilebilir.

Metafizik, Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez. Ağacın kökü olarak metafizik, bütün özsu ve güçleri gövdeye ve dallara gönderir. Ağacın büyüyebilmesi, yükselip kökü terkedebilmesi için kök, temelin ve toprağın içinde saçaklanır. Felsefe ağacı, metafiziğin köklü toprağından çıkarak büyür. Gerçi temel ve toprak, ağacın kökünün özünü sürdürdüğü unsurdur, fakat ağacın büyümesi, kök toprağını, ağaç olup ağaç içinde kaybolsun diye onu hiçbir zaman kendi içine alamaz. Tersine, kökler topraktaki en kılcal liflerine kadar kaybolurlar. Temel, kök için temeldir; kök, onun içinde ağacın büyümesi için kendini unutur. Kök, kendi tarzında tendini toprak unsurunun eline bıraksa da, ağaca aittir. Kendisini ve unsurunu onun için harcar. Kök olarak toprağa yönelmez; en azından sanki bu unsura karşı büyümek ve onun içinde yayılmak kendi özüymüşcesine toprağa yönelmez. Herhalde unsur da, kök onun içinde saçaklanmadıkça unsur değildir.

Metafizik, Varolanı hep Varolan olarak tasarımlandığı için, Varlığın kendisi üzerinde düşünmez. Felsefe kendi temelinde yoğunlaşmaz. Felsefe bu temeli boyuna terkeder, hem de metafizik aracılığıyla. Fakat, yine de onu hepten bırakmaz. Eğer bir düşünme, metafiziğin temelinin tecrübesini edinmek üzere yola koyulursa; bu düşünme Varolanı Varolan olarak tasarımlamak yerine Varlığın hakikatinin kendisini düşünmeyi denerse, metafiziği bir anlamda terketmiş demektir. Metafizik açısından bakıldığında bu düşünme, metafiziğin temeli doğrultusunda geriye dönmektedir. Fakat bu temel olarak görünen, –tecrübesi kendisinden edinilecek olursa– herhalde başka olandır, henüz üzerinde söz söylenmemiş olandır; buna göre de metafiziğin özü, metafizikten farklı bir şey olmaktadır.

Varlığın hakikati üzerinde düşünen bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Bu düşünme, –o benzetmeyle konuşacak olursak– felsefenin kökünü söküp çıkarmaz. Felsefeye temel kazar ve onun için toprağı sürer. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşamaz. Metafizik, Varlığın hakikati üzerinde düşünme ile aşılmıştır.Metafiziğin, "Varlık" ile olan taşıyıcı bağı yönetmek ve Varolan olarak Varolanla girilen tüm ilişkiyi esasen belirlemek iddiası geçersiz hale gelmektedir. Fakat yine "metafiziğin [bu] aşılması", metafiziği safdışı bırakmaz. İn-

san *animale rationale* [akıllı canlı] olarak kaldıkça *animal metaphysicum* [metafizik canlı]'dır. İnsan kendini akıllı canlı olarak gördükçe, metafizik, Kant'ın deyimiyle insan doğasına özgüdür. Ama buna karşılık düşünme; metafiziğin temeline geri dönmeyi başarabildiği zaman, insanın özünün değişmesine yol açabilir ve bununla da metafiziğin değişimi başlayabilir.

Böylece Varlığın hakikati sorusunun geliştirilmesi sırasında metafiziğin aşılmasından söz edildiğinde, bunun anlamı şudur: Varlığın kendisi üzerinde-düşünmek. Felsefenin kökünün, temelinin şimdiye kadar düşünülmemiş olması, Varlığın-üzerinde-düşünme ile aşılır. "Varlık ve Zaman"da (1927) denenen düşünme, böyle anlaşılan metafiziğin aşılmasını hazırlamak için yola koyulmuştur. Ne var ki, böyle bir düşünmeyi kendi yoluna çıkaran, ancak düşünülmesi-gerekenin kendisi olabilir. Varlığın kendisinin bir düşünme ile ilişkili olması ve bu işin nasıl olduğu, hiçbir zaman öncelikle ve sadece düşünmeye bağlı değildir. Varlığın kendisinin bir düşünmeyi bulması ve bu işin nasıl olduğu, düşünmeyi sıçramaya götürür; böylece düşünme, Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fışkırır.

Peki ama metafiziğin bu şekilde aşılması niçin gereklidir? Böylece felsefenin şimdiye kadar kök vazifesi görmüş bir disiplinin yerine daha köklü bir disiplin mi kurulup konacaktır? Felsefenin konularının değişmesi mi söz konusudur? Hayır. Yoksa metafiziğin temeline geri dönmekle felsefenin şimdiye dek gözden kaçmış bir koşulu bulunacak ve henüz sarsılmaz bir esasa oturmadığı için felsefenin mutlak bir bilim olmayacağı mı söylenecektir? Hayır.

Varlığın hakikatinin ortaya çıkışı ya da çıkmayışında başka bir şey söz konusudur: felsefenin kuruluşu değil, sadece felsefenin kendisi değil, Varolanı Varolan olarak tasarımlayan düşünme olan felsefenin, özünü ve zorunluluğunu kavradığı şeyin yakınlığı ve uzaklığıdır sözkonusu olan. Karar verilmesi gereken, Varlığın kendisinin, kendine özgü hakikatten yola çıkarak insanın özüyle olan bağını olagetirip getiremeyeceği veya Varlığın insanla bağının, bu bağın özünden çıkarak parlamasına ve bu parlamanın insanı böylece Varlığa ait olmaya götürmesine, kendi temeline yüz çeviren metafiziğin engel olup olmayacağıdır.

Metafizik, Varolan olarak Varolan hakkındaki sorusuna verdiği yanıtlarda, Varolandan önce Varlığı tasarımlamıştır. Bundan ötürü Varlığı zorunlu olarak boyuna dile getirir. Fakat metafizik, Varlığın kendisini dile getirmez, çünkü Varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık

olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez. Hakikatin özü metafiziğe hep bilginin hakikatinin ve bu hakikatin ifadesinin modası geçmiş şekli olarak görünür. Ne var ki açıklık, veritas anlamındaki hakikaten daha köklü olabilir. *Aletheia*, *esse*'nin düşünülmemiş özüne, henüz tecrübesi edinilmemiş bir işaret veren kelime olabilir. Bu böyle ise, Sokrates öncesi felsefeyle tarihsel olarak ne kadar uğraşırsa uğraşsın, metafiziğin tasarımlayıcı düşünmesi elbette ki hakikatin bu özüne hiçbir zaman ulaşamayacaktır; çünkü sözkonusu olan, Sokrates öncesi felsefenin bir yeniden doğuşu değil –böyle bir amaç boş ve anlamsız olurdu–; kendisini açıklık olarak gösteren Varlığın henüz dile gelmemiş özünün ortaya çıkışına itina göstermektir. Bu arada, Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için, Varlığın hakikati örtük kalır. Niçin metafizik onun üzerine düşünmez? Böyle bir üzerine-düşünmenin ihmal edilmesi sadece metafizik düşünmenin biçimiyle mi ilgilidir? Yoksa açıklığın ortaya çıkmasıyla, örtüklükte özünü sürdürmekte olanın, yani örtüklüğün, Varolan olarak görünebilen açık-olan uğruna ortadan kalkması nedeniyle metafiziğin kendine özgü temelinin ondan uzaklaşması, metafiziğin özüne ilişkin kaderi midir?

Oysa metafizik boyuna, en çeşitli şekilleriyle varlığı dile getirir; kendisi sayesinde Varlık hakkındaki sorunun sorulup yanıtlandığı izlenimini verir ve pekiştirir. Ne var ki, metafizik hiçbir yerde Varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamaz, çünkü o, bu soruyu sormaz. Sormaz, çünkü Varlığı sadece, Varolanı Varolan olarak tasarımladığında düşünür. Bütününde Varolanı kasteder ve Varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de Varolan olarak Varolanı kasteder. Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediğinde, garip bir şekilde Varolan ile Varlık sürekli olarak karıştırılır. Bu karıştırma tabiî ki bir hata olarak değil, Olagelme olarak düşünülmelidir. Bu karıştırma, düşünmenin ihmalciliğinden veya söz söyleme aceleciliğinden ileri geliyor olamaz. Metafiziğin Varlık sorusunu sorduğu iddia edilince, bu sürekli karıştırmanın sonucu olarak tasarımlama şaşkınlığın en üst noktasına ulaşır.

Neredeyse öyle görünüyor ki, metafizik Varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmakta.

Peki ama ya bu bağın gerçekleşmemesi ve bu gerçekleşmemenin de unutulmuş olması eskiden beri modern çağı belirliyorsa? Ya Varlığın ortaya çıkmayışı insanı hep, daha büyük ölçüde sadece Varolanın eline bırakıyorsa ve böylece de insan, Varlığın, kendisinin (insanın) özüne

olan bağı tarafından neredeyse terkedilmiş bulunuyorsa ve bu terkedilmişlik örtük kalıyorsa? Ya bu gerçekten böyle ise ve uzun zamandan beri böyle ise? Ya bu unutulmuşluğun ileride daha kararlı bir şekilde unutulmuşlukta pekişeceğine dair işaretler mevcutsa?

Düşünmekte olan biri için burada, Varlığın bu takdiri önünde kendini beğenmiş bir tavır takınmaya hâlâ gerek var mı? Eğer bu böyle ise, bu varlık-bırakılmışlığında, kendini başka bir şeyle avutmak ve bunu kendi uydurup yükselttiği bir heyecanla yapmak gereği var mı? Varlık-unutulmuşluğu böyle ise, bu, Varlık üzerine düşünen bir düşünmenin dehşete düşmesi ve buna uygun olarak, Varlık-unutulmuşluğu üzerine düşünmeye son vermek için Varlığın bu takdirine korku içinde katlanmaktan başka bir şey yapamaması için yeter bir neden olamaz mı? Kendisine bu şekilde takdir edilmiş olan korku, bastırılmış bir his olsaydı, düşünme bunu başarabilir miydi? Varlık-takdiri olan bu korkunun psikoloji ve psikanalizle ne ilgisi var?

Fakat metafiziğin aşılmasının herşeyden önce Varlık-unutulmuşluğuna dikkat etmeyi öğrenme –onun tecrübesini edinmek, bu tecrübeyi Varlığın insanla olan bağının içine almak ve orada korumak üzere dikkat etmeyi öğrenme– çabası olduğu kabul edilirse; o zaman Varlık-unutulmuşluğunun yarattığı vazgeçilmez ihtiyaçta "metafizik nedir?" sorusu belki de düşünme için tüm zorunlulukların en zorunlusu olarak kalır.

O hâlde her şey, zamanı geldiğinde düşünmenin daha düşünürce bir düşünme haline gelmesine bağlıdır. Bu, düşünmenin daha üst derecede bir çaba göstermesi yerine, başka bir kökene doğru yönlendirilmesiyle olur. O zaman Varolan olarak Varolan tarafından belirlenen, bundan ötürü tasarımlayıcı olan, böylece de açıklayıcı nitelikteki düşünme, yerini Varlığın kendisince olagetirilen ve bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır.

Her tarafta hâlâ metafizik ve sadece metafizik tasarımlamanın etkili ve yararlı bir şekilde günlük hayatta ve kamu hayatında nasıl dolaysız bir eylem haline getirilebileceği üzerine kafa yormalar boşlukta kalır. Çünkü ne kadar düşünürce olursa ve Varlık ile olan bağından yola çıkarak kendini Varlığa ne kadar uygun hareket ettirirse, düşünme, kendiliğinden, saf şekilde sadece kendine uygun bir eylemde bulunuyor demektir: Düşünülmüş-olması-gerekeni ve bu nedenle de zaten düşünülmüş olanı düşünme eyleminde.

Peki ama düşünülmüş olan üzerinde hâlâ kim düşünür? Uydurmalar yapılır. Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için

düşünmeyi bir yola çıkarmak, Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmak; "Varlık ve Zaman"da denenen düşünme işte buna ulşmak için "yoldadır". Bu yolda, yani Varlığın hakikati hakkındaki sorunun hizmetinde, insanın özü ile ilgili bir düşünüş şekli gerekli hale gelir; çünkü Varlık-unutulmuşluğunun, henüz kanatılanmadığı için dile gelmemiş tecrübesi, herşeyi taşıyan bir tahmini içerir; buna göre, Varlığın açıklığına uygun olarak Varlığın insan varlığıyla bağı, Varlığın kendine aittir. Lâkin tecrübesi edinilen bu tahmin, insanın özüyle ilgili belirlemeyi öznellikten ve aynı zamanda *animale rationale* belirleniminden çıkarmak için tüm çabayı harcamadan önce, nasıl olur da bir soru olarak dile getirilebilir? Hem Varlığın insanın özüyle olan bağını, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla ("var"la) özce ilişkisini tek bir kelimeyle ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına "Varolma" adı verildi. Bu, metafiziğin adı hep *existentia*, gerçeklik, realite ve nesnellik diye adlandırılan şey için kullanmasına rağmen, hatta günlük konuşmalarda "insanın Varolması"ndan, bu kelimenin metafizik anlamıyla söz edilmesine rağmen, böyle oldu. O halde, "Varlık ve Zaman"da "bilinç" yerine "Varolma" kelimesinin kullanıldığını saptama zahmetine katlanılırsa, yeniden her türlü kafa yormanın yolu da kapanmış olur. Sanki burada çeşitli kelimelerin başıboş kullanımıyla ilgili bir pazarlık yapılıyormuş gibi; sanki sözkonusu olan tek ve biricik şey, Varlığın insanın özüyle bağı değilmiş ve bununla birlikte –kendimizden hareket edilerek düşünüldüğünde–öncelikle yol gösterici sorgulama için yeterli olan insanın özüne ilişkin bir öz tecrübesini, düşünmenin önüne getirmek değilmiş gibi... Ne "Varolma" kelimesi "bilinç" kelimesinin yerine, ne de "Varolma" diye adlandırılan "şey", "bilinç" adı altında tasarımlananın yerine geçmektedir. Tersine, "Varolma" diye adlandırılan, herşeyden önce yer olarak, yani Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerekendir.

"Varlık ve Zaman"da tüm araştırma boyunca "Varolma" kelimesiyle kastedilen hakkında oradaki temel cümle (42) bilgi verir ve şöyle der: "Varolmanın "özü' Varoluşundadır".

Tabiî ki metafizik dilinde "Varoluş" ile "Varolma"nın aynı şeyi, yani Tanrı'dan bir kum taneciğine kadar her türlü gerçek olanın gerçekliğini kastettiği akla getirilirse, bu cümle ile –üstünkörü anlaşıldığında– düşünülmesi gerekinin zorluğu sadece "Varolma" kelimesinden "Varoluş" kelimesine aktarılmış olur. "Varoluş" adı "Varlık ve Za-

man"da sadece insan varlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Doğru olarak düşünülen "Varoluş"tan yola çıkılarak Varolmanın "özünü sürdürmesi" düşünülebilir; Varolmanın bu açıklığı içinde Varlık kendisini belli eder ve gizler, kendini verir ve geri çeker; ama Varlığın bu hakikati, ne Varolma içinde kendini tüketir, ne de "tüm nesnellik, nesnellik olarak öznelliktir" türünden metafizik bir önermeyle kendini bir tutar.

"Varlık ve Zaman"da "Varoluş" ne anlama gelmektedir? Bu kelime, bir Varlık tarzını, ona katlanarak içinde durduğu Varlığın açıklığı için ayakta duran Varolanın Varlığını ifade eder. Tecrübesi edinilen bu katlanmaya "kaygı" denir. Varolmanın ekstatik olarak özünü sürdürmesi kaygı açısından düşünülür; nasıl ki tersine kaygının tecrübesi de sadece Varolanın ekstatik olarak özünü sürdürmesiyle yeterince edinilir. Bu şekilde tecrübesi edinilen katlanma, burada düşünülmesi gereken ekstasis'in özüdür. Varoluşun ekstatik olarak özünü sürdürmesi, sadece "dışarıya çıkma" olarak tasarımlandığında ve bu "dışarı", bilincin veya tinin içkinliğinin içinden "kopma" olarak kavrandığında da yeteri kadar anlaşılmamış demektir; çünkü böyle anlaşıldığında Varoluş hâlâ "öznellik" ve "töz" açısından bakılarak tasarımlanıyordur; oysa Varlığın kendisinin açıklığının dışa çıkması olarak "dış", düşünülmesi gereken şey olarak kalır. Ekstatik olanın *stasis*'i –ne kadar garip görünürse görünsün– açıklığın "dış"ı ve "var"ı içinde durmasında bulunur; Varlık bu açıklık olarak özünü sürdürür. "Varoluş" adı altında düşünülmesi gerekeni –eğer bu kelime, Varlığın hakikatine doğru ve ondan yola çıkarak düşünen düşünme içinde kullanılacaksa–, "içinde ısrarla durma" deyimi en iyi şekilde ifade eder. Fakat o zaman biz Varlığın açıklığı içinde durmayı, içinde durmaya katlanmayı (kaygıyı) ve en uç olana dayanmayı (ölüme varolmayı) birlikte ve Varoluşun özü olarak düşünmek zorundayız.

Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır. "Sadece insan varolmaktadır" önermesi, sadece insanın gerçek bir Varolan olduğu, diğer Varolanların gerçek olmayıp, birer kuruntu veya insanın bir tasarımından ibaret oldukları anlamına kesinlikle gelmez. "İnsan varolmaktadır" önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir

Varolandır. İnsanın Varolanı Varolan olarak tasarımlamasının ve tasarımlanan hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar. Her türlü bilinç, ekstatik düşünülen Varoluşu, insanın *essentia*'sı olarak şart koşar; *essentia* da insanın insan olması bakımından özünü sürdürdüğü şey anlamına gelir. Buna karşılık bilinç, ne Varolanın açıklığını yaratır, ne de insanın Varolan için açıkta durmasını sağlar. Eğer insan kendi özünü zaten [Varlığın açıklığı] içinde-durmada-ısrar-etmekle sürdürmeseydi, her türlü bilinç yönelmişliği nereden nereye ve hangi ciddî boyutta hareket edecekti? Eğer bir defa olsun ciddî olarak düşünülürse, "bilincinde olma" ve "kendi bilincinde olma" ifadeleri içindeki "olma", varolmakta olanın varoluşsal özünden başka neyi kastedebilir? Gerçi bir kendi olmak, varolmakta olan Varolanın özünü ifade eder, fakat Varoluş ne kendi olmadadır ne de kendini bundan çıkararak belirler. Fakat metafizik düşünme, insanın kendi olmasını tözden, ya da –temelinde aynı olmakla birlikte– özneden çıkarak belirlediği için, metafizikten insanın ekstatik-varoluşsal özüne doğru götüren ilk yol, insanın kendi olmasının metafizik belirlenmesinden geçmek zorundadır.

Fakat Varoluş hakkındaki soru hep düşünmenin biricik sorusunun hizmetinde olduğundan, yani tüm metafiziğin gizli temeli olarak Varlığın hakikati hakkında olan ve daha geliştirilmesi gereken sorunun hizmetinde olduğundan, metafiziğin temeline doğru geri dönmeyi deneyen araştırmanın başlığı "Varoluş ve Zaman" değil, "Bilinç ve Zaman" da değil, "Varlık ve Zaman"dır. Ne var ki bu başlık, alışılagelmiş diğer başlıklara benzetilerek düşünülemez; örneğin Varlık ve Oluş, Varlık ve Görünüş, Varlık ve Düşünme, Varlık ve Gereklilik başlıklarına. Çünkü burada Varlık hep sınırlı olarak tasarımlanmıştır, sanki "oluş", "görünüş", "düşünme", "gereklilik" Varlığa ait değillermiş gibi; oysa bunlar açıkça belli olduğu gibi hiçbirşey değil de birşey olduklarından, Varlığa aittirler. "Varlık ve Zaman"daki "Varlık", "Zaman"dan başka birşey değildir, çünkü "Zaman", Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir.