Bilgi Felsefesi

İlkçağ'dan Yeniçağ'a



Sara ÇELİK

doruk

BİLGİ FELSEFESİ
İlkçağ'dan Yeniçağ'a

Sara Çelik

DORUK YAYIMCILIK / Felsefe
Bilgi Felsefesi / İlkçağ'dan Yeniçağ'a

Yazarı:
Sara Çelik

Yayına Hazırlayan:
Anıl Ceren Altunkanat

Sayfa ve Kapak Tasarımı:
Cafer Çakmak

Sara Çelik © Doruk Yayıncılık 2010
Tüm hakları saklıdır. İzinsiz alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-513-5

Baskı: Mart 2010

Baskı Cilt:
Ufuk Matbaası
1. Matbaacılar Sitesi No: 2/68 Topkapı / İstanbul
(0212) 544 92 30

doruk

Himaye-i Etfal Sokak No: 6/2 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58
e-posta: info@dorukyayimcilik.com
www.dorukyayimcilik.com

BİLGİ FELSEFESİ

İlkçağ'dan Yeniçağ'a

Sara Çelik

doruk

Sara Çelik, 1945 Ankara doğumlu. Orta ve yüksek öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1968 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne bir süre devam etti. Bu arada Felsefe Bölümü'nde doktora öğrenciliğine başladı. Bu programda 1974 yılında Prof. Dr. Nermi Uygur'dan "başarı belgesi" aldı. 70'li ve 80'li yıllarda İstanbul'daki liselerde Felsefe Ders Grubu öğretmenliği yaptı. "Eski doktora öğrenciliği yönetmeliği" gereği 80'li yılların sonunda doktora tez çalışmalarına yeniden başlayarak, 1993'de "Gilbert Ryle'ın Zihin Kavramı" başlıklı doktora tezini tamamladı. 1995 yılında Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne Yard. Doç. Dr. olarak atandı. 1998'de doçent oldu. 2006'da profesörlüğe yükseltildi. Felsefenin tüm alanlarında dersler vermektedir ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır. G. Ryle'ın *The Concept of Mind* adlı yapıtının giriş, I. ve II. bölümlerinin çevirisini kapsayan çalışması *Zihin Felsefesi* (1995) adı altında yayımlanmıştır. Bu yapıtın tümünün çevirisi gözden geçirilme aşamasındadır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11
GİRİŞ 15

1. BİLGİ FELSEFESİNİN TARİHSEL SORUNLARI 21

2. SOKRATES ÖNCESİ DOĞA FİLOZOFLARINDA BİLGİ SORUNUNA DEĞİNMELER 27
1. Herakleitos 27
2. Parmenides 28
3. Demokritos 31

3. SOFİSTLERİN BİLGİ ANLAYIŞI 35
1. Protagoras 38
2. Gorgias 41

4. SOKRATES'İN BİLGİ ÖĞRETİSİ 45

5. PLATON'UN BİLGİBİLİMSEL GÖRÜŞLERİ 57
1. Platon'da Bilgi Türleri 58
2. Anımsama Kuramı 70
3. Episteme Öğrenilmez 73
4. Diyalektik Kavramının Anlamı ve İşlevi Üzerine 75
5. *Theaitetos*'ta Bilgi Tanımsal İrdelemeler 80

6. ARİSTOTELES'İN BİLGİBİLİMİ 89
1. Tümelin Bilgisi ve Zihinde Oluşumu 92
2. İfade, Varlık Formları 95
3. Tanıtlama Yoluyla Doğru Bilgi Elde Etme 98

7. İLK KUŞKUCULAR 105
1. Pyrrhon 105
2. Phliuslu Timon 106

8. EPİKÜROSÇU OKUL 109

9. STOA OKULU 113

10. AKADEMİA KUŞKUCULUĞU 117
1. Arkesilaos 117
2. Karnedeas 119
3. Marcus Tullius Cicero 122
4. Antiokhos 122

11. YENİ KUŞKUCULUK 125
1. Agrippa 128
2. Menodotos 129
3. Sextos Empeirikos 129
4. Kuşkucu Sloganlar 134

12. İLKÇAĞ SONU: DİNSEL DÖNEM 141
1. Yeni Platonculuk: Plotinos'un Bilgibilimsel Görüşleri 141
2. Plotinos'ta Tanrı'nın Varlığı ve Bilgisi 144
3. Porphyrios 146

13. ORTAÇAĞ HIRİSTİYAN FELSEFESİ DÖNEMİ 149
1. Aziz Augustinus'un Bilgibilimsel Görüşleri 151
1. 1. Bilgi Türleri 153
1. 2. Augustinus'un Tümellere Yaklaşımı 157
1. 3. Tanrı Bilgisi 159
2. Sahte Dionysios Areopagite 161
3. Boethius 163

14. SKOLASTİK DÖNEMDE BİLGİBİLİM SORUNLARI 167
1. Erken Skolastik Dönemde Tümeller Sorunu 168
1. 1. Aşırı Kavram Realizmi 168
1. 1. 1. John Scotus Erigena 170
1. 1. 2. Abbey of Aziz Martin 172
1. 1. 3. Canterburyli Aziz Anselmus 172
2. Adcılık 174
3. Kavramcılık 176
3. 1. Petrus Abelardus 176

15. YÜKSEK SKOLASTİK DÖNEME BAKIŞ 181
1. Albertus Magnus 181
2. Bonaventura 185
3. Aziz Thomas Aquinas 188
3. 1. Felsefe ile Teoloji / Akıl ile İman 188
3. 2. Ilımlı Kavram Realizmi 190
3. 3. Tanrı'nın Varoloşunun Kanıtları 192
3. 4. Tanrı Bilgisi 195
4. Roger Bacon 198
5. Ockhamlı William'ın Adcılığı 200

16. RÖNESANS DÖNEMİ BİLGİBİLİMSEL YÖNELİMLER 205
1. Nicalaus Cusanus 208
2. Bernardinus Telesius 209
3. Nicolaus Copernicus 211
4. Giordano Bruno 212
5. Johannes Kepler 213
6. Galileo Galilei 215
7. Francis Bacon 219
7. 1. İnsan Zihninin Putları 221
7. 2. Tümevarım Yönteminin Uygulanması 224

SONUÇ YERİNE 231
KAYNAKÇA 237
KİŞİ VE ESER ADLARI DİZİNİ 241
KAVRAMLAR DİZİNİ 245

ÖNSÖZ

Bilgi felsefesi üzerine bir kitap yazma düşüncesi, uzun bir süredir üzerinde düşündüğüm konuların başında gelmekteydi. Bunu da doğal buluyordum. Çünkü, son on beş yıl boyunca üniversite yaşamımda, her dönemde bir bilgi felsefesi dersi verdim ve bu durum halen de devam ediyor. Bu dersleri yapma sorumluluğum ve ders işleme tarzım, İlkçağ'dan günümüze dek hemen hemen tüm filozofların bilgi görüşlerini oldukça ayrıntılı bir biçimde incelememe yol açtı. Filozofların görüşlerine her defasında çerçeveyi daha da genişleterek yöneldikçe, bir filozofun öğretisinde varolan tüm bilgibilimsel / epistemolojik içerimleri birbirleriyle organik bağlantıları içinde sistematize etmenin gerek pedagojik gerekse ele alınan filozofun öğretisinin bütünlüklü olarak kavranışı açısından yararlı olabileceğini düşündüm. Kaldı ki bu inceleme ve araştırma bana kişisel olarak çok büyük haz veriyordu.

Böylesi bir kaygıyla yöneldiğim bu bilgibilimsel araştırmada, filozofların bilgi felsefesine ilişkin tüm görüşlerini devreye sokma istekliliğimi gerçekleştirirken, konuyu büyük ölçüde eleştirel bakış açısıyla ele aldığımı belirtmeliyim. Bu bağlamda filozofların bilgibilimsel kuramlarına, içinde bulunulan dönemin ya da sürecin temel bilgibilimsel sorunsalının ne olduğu, bu sorunsalın dönemin düşünürlerinin görüşlerinde nasıl bir yansıma bulduğu, düşünürün öğretisindeki belirleyicilik derecesi ya da bu düşünür aracılığıyla kazanmış bulunduğu yenilik ya da belirlenmişlik

özelliği açısından yaklaşmaya çalıştım. Gerçekte konuyu tarihsel bağlamındaki sorunsallar açısından değerlendirmek, bilgibilimsel düşüncelerin tarihinde gerçekleşen değişimleri ve bilgi anlayışı bakımından nereden nereye gelindiğini algılayıp temellendirebilmek için oldukça yararlı bir yöntem olarak görünmektedir.

Bu çalışmanın Türk felsefe ortamında önemli bir boşluğu doldurmak bakımından belli bir işlev üstleneceğine inanıyorum. Çünkü Türk felsefe literatüründe, bilgibilim konularını bu şekilde kapsamlı, birlikli, bütünlüklü olarak bulmak olanaklı değildir. Sözgelimi bir kitapta bir filozofun bilgibilimsel görüşü oldukça ayrıntılı bir biçimde verilirken, hemen onu izleyen filozofun bilgi anlayışına nerede ise hiç yer verilmemektedir. Bazı bilgibilim kitapları ise daha çok felsefeye giriş bağlamında ele alınabilecek bilgibilimsel sorunlara odaklaşmış bir biçimde kotarılmış durumdadır. Bu olgunun bir sonucu olarak, filozofların özellikle bilgibilimsel görüşlerini ancak çok çeşitli kaynaklara giderek elde etmek ve bu şekilde elde edilen verileri birlik, bütünlük haline getirmek sıkıntısı doğmaktadır.

Elinizdeki kitap Türk felsefe literatüründeki bu tür eksikliklerden yola çıkarak kotarıldı; yani buradaki temel amaç, tarihsel akışı içinde hem filozofların bilgi kuramlarını olabildiğince bütünlüklü olarak sunabilmek, hem de tarihsel art ardalığa büyük ölçüde sadık kalacak bir şekilde bilgi sorununu ele alan filozofların –tümüne denemese de– büyük bir bölümüne yer verebilmek idi. Umarım amacımıza az çok ulaşabilmişizdir. Aslında çalışma, uygulanan bu düzenleme ile, Batı dünyasında da geleneksel bilgibilim yapıtlarının düzenlenişine pek uymamaktadır. Hatta bu yönüyle gerek Türkiye ve gerekse Batı felsefe dünyası açısından oldukça az rastlanan türden bir örnek oluşturmaktadır, diyebiliriz.

Bir çeşit bilgibilim tarihi olarak oluşmuş bulunan bu çalışma, şu aşamada İlkçağ'dan Yeniçağ'a dek uzanan zaman dilimi içinde karşımıza çıkan filozofların görüşlerine yer vermektedir. Dolayısıyla çalışma henüz tamamlanmış sayılamaz, bunu izleyen en az bir yapıtın daha olması zorunlu görünüyor. Hedeflenen,

çalışmanın üç kitapta toplanmasıdır; böylelikle üçüncü kitapta, bilgi kuramının tarihsel gelişimine ek olarak, kendi görüşlerime de geniş yer verme olanağı bulabilirim.

Çalışmada Ortaçağ İslam filozoflarına özellikle değinilmemiştir. Genelde metafizik içerimleri ağır bastığı; akıl ve iman konusunda da Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinde sıklıkla sözünü ettiğimiz noktalardan çok farklı çıkarımlar ortaya konmadığı için böyle bir seçim yapılmıştır. Ayrıca İslam felsefesinin terminolojisi de fazlasıyla kendine özgü olduğunda, bu çalışmanın genel yapısına uymayacağı düşünülmüştür. Kanımızca İslam felsefesi ayrı bir çalışma olarak ele alınmalıdır.

Bu şekliyle, bir başlangıç olarak da görülebilecek olan bu bilgibilim tarihi nitelikli çalışma, gerek kaynağa kolayca ulaşmak gerekse bir filozofun bilgi kuramı yaklaşımını bütünlüklü ve kendi tamlığı içinde ele geçirebilmek amaçları bakımından okuyucuya çok büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Bu açıdan çalışmanın, meslekten felsefecilere; akademisyenlere, felsefe öğretmenlerine, felsefe öğrencilerine derli-toplu ve kolay ulaşılan bir bilgibilim el kitabı oluşturma işlevini yerine getireceğine inanıyor ve ayrıca bilgibilimsel söyleme ilgi duyan genel felsefe meraklısı okuyucuların merakının önemli bir bölümünü karşılamada katkı sağlayacağını düşünüyorum.

Son olarak; bu çalışmanın gerçekleşmesi bakımından bana olanak sağladığı için Sayın Feridun Andaç Bey'e minnet duygularımı sunarım. Ayrıca sabırlı ve titiz bir çalışma ile metni tümüyle gözden geçiren ve dizinin düzenlenmesini gerçekleştiren sayın editörüm Anıl Ceren Altunkanat'a teşekkür ederim.

Sara Çelik

GİRİŞ

Bilgi felsefesi, 'bilgi' kavramını felsefe açısından ele alan çok önemli bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkar ve felsefenin başta gelen dallarından birisini oluşturur. Bu ana dal, felsefi terminoloji içinde epistemoloji, gnoseoloji ve Anglo-Sakson dünyada daha sıklıkla kullanılan biçimiyle bilgi kuramı (*theory of knowledge*-bilgi teorisi) gibi adlarla adlandırılmaktadır. Epistemoloji sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak düşünülen bilgibilim terimi de şimdilerde çokça kullanılmaktadır. Epistemoloji sözcüğü Grekçe *"episteme"* (doğru bilgi, mutlak bilgi) sözcüğünden türetilmiştir. Epistemolojinin Türkçe karşılığı; bilginin bilimi ya da dilimize yerleşmeye başlayan biçimiyle "bilgibilim"dir. "Gnoseoloji" sözcüğü ise yine Grekçe *"gnosis"* (biliş-bilme) sözcüğünden türetilmiştir, "bilme-ediminin bilimi" anlamına gelmektedir. Bu terim daha çok Fransa'da kullanılmaktadır. Tüm bu terimlerin her biri Türk felsefe ortamında birbirinin yerine sıklıkla kullanılmaktadır. Biz burada açıkçası bu terim enflasyonunun olumsuz etkisinde kalmamak için, genellikle bilgibilim terimini yeğleyeceğiz.

Aslında hangi terimle ifade edilirse edilsin durum değişmez; bilgi felsefesi, felsefenin sadece kendisine özgü olan tek ana dalıdır. Çünkü bilgi sorunu, hiçbir özel bilim dalında kavramın kendi sorunsallığı açısından ele alınıp inceleme, araştırma ve sorgulama konusu yapılmaz. Felsefenin dışında kalan öteki bilim dalları öncelikle kendi özel alanlarına giren olgulara odaklanırlar ve

bu olguların yapısını, işleyiş biçimini anlamaya, kavramaya ve açıklamaya çalışırlar, bu bilim dallarının biricik amacı, inceleme konularını oluşturan şeylerin *geçerli bilgisini* elde etmektir; sonul anlamda kendi alanlarına ilişkin olarak elde edilen bilgilerin sistematik örgüsünü oluşturabilme çabası içindedirler. Bu arada "Belli türden bilgilerin peşindeyiz ama her şeyden önce bilgi nedir? Bilgide doğruluğun koşulları nelerdir, mutlak doğru bir bilgi olabilir mi?" şeklinde ifade bulan bir zihinsel sorgulama ve arayış içine girmezler. Bu türden soruların yanıtları onlar için bir kaygı oluşturmaz. Doğru bilgi, sanki belli türden bir zihinsel koşul içinde oluşur, bu zihinsel koşul oluştuğunda özne, doğrudan onun farkına varır ve derhal onu açık ve seçik bir biçimde kavrar. Tüm bilimler işte böyle bir ön kabulle –ya da önyargı ile– hareket ederler.

Oysa felsefe, bilginin kendisini, doğasını, yapısını felsefi merakın konusu haline getirir. Bilgi üzerine çeşitli sorular sorar: Bilgi nedir? Bilgiyi bilgi yapan temel nitelikler nelerdir? Bilginin zihinsel edimi nedir ya da var mıdır? Bilginin zihinsel koşulları nelerdir? Ya da bilginin oluşumunu sağlayan dışsal ve içsel tüm etmenler nelerdir? Felsefe, bilgiye ilişkin bu tür ve benzer daha pek çok soruyu sorarak bunların yanıtlarını bulmaya çalışır. Bu arada bilgi kavramı ile içten ilişkili daha başka önemli sorular da ister istemez gündeme gelir: Bir bilginin doğru olması ne demektir? Doğruluk nedir? Bilgide doğruluğun koşulları nelerdir? Ya da doğruluğun bir ölçütü var mıdır? İnsan bilgisinin bir sınırı var mıdır? Bilgide aklın ya da duyusallığın rolü, yeri nedir? Tüm bu ve buna benzer sorular, bilgi kavramına çok yönlü ve kapsamlı bir açıklama getirebilmek adına sorulur ve felsefi eleştiri ve sorgulama süreci içinde derin araştırmalara konu olur. Bu araştırmalar özgür, bağımsız düşünme koşullarında gerçekleştirildiği için, bu ortamda her bir filozofun kendi bilgi kuramı ortaya çıkar. Böylece öteki bilim ya da bilgi dallarında bulunmayan, bilgi üzerine verilen bilgilerin oluşturduğu bir araştırma alanı sadece felsefenin sınırları içinde karşımıza çıkar ve bu özelliği ile felsefenin sonsuza dek yaşamasını sağlayacak bir felsefi eksen de

oluşmuş olur. Gerçekten de felsefenin öteki ana dallarında ele alınan kavramlar, şu ya da bu şekilde öteki bilim dalları tarafından az çok felsefedekine benzer bir biçimde ele alınarak işlenebilir ya da işlenebilmektedir. Bu nedenle felsefenin metafizik, varlıkbilim / ontoloji, etik (ahlak felsefesi), estetik (sanat felsefesi), toplum ve siyaset felsefesi gibi ana dalları, bu açıdan disiplinler arası olma gibi bir özelliğe sahiptirler. Bu nedenle bu ana dalların içi bir gün boşalır mı? Şimdiden bunu söylemek pek kolay olmasa da ilkece böyle bir olasılık daima söz konusudur. Ama eğer yaşatılır ve içerik olarak daha da zenginleştirilirse, bilgi felsefesi, felsefeyi temsil eden en önemli ana eksenlerden birisi olarak daima iş başında olacaktır. Gerçi bununla birlikte mantığın da felsefeye özgü bir dal olduğu söylenir. Bu sav bir dereceye dek doğrudur. Çünkü mantığın, klasik mantık denen bölümü, büyük ölçüde bilgibilim ile iç içe girer ve bu nedenle tümüyle felsefidir. Ancak modern mantık denen şey felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim dalı olma çabası içine girmiştir bile. Şu halde bilginin kendisini sorunsallaştıran bilgi felsefesi, bu özelliği nedeniyle tüm felsefi araştırmanın odağında yer almakta ve ulaştığı sonuçlarla öteki felsefi araştırma alanlarına da ışık tutucu bir rol oynamaktadır.

Felsefede bilgi sorunlarının kapsamlı bir biçimde ilk kez ele alınışını Platon'a kadar geri götürebiliriz. Elbette ondan önce de Sofistler ve Sokrates arasında bilgi etrafında dönen yoğun felsefi tartışmalar söz konusudur ve hatta bazı doğa filozoflarında da bilgiye felsefece bakış, bir ölçüde dikkati çeker; ama bunların hiçbiri Platon'la karşılaştırıldığında istenen boyutlara ulaşmış görünmez.

İlk kez Platon bilgiye değgin akla gelebilecek tüm soruları sormuş, en temel bilgibilimsel sorunları tartışmış ve bu şekilde oldukça kapsamlı ve geniş çerçeveli bir bilgi kuramı ortaya koymuştur. Ardından, onun açtığı yolda ilerleyen pek çok İlkçağ düşünürü, çok büyük ölçüde bilgi sorununa odaklaşmış olarak felsefe yapma yolunu tutmuştur. Ancak felsefe dünyasında bilgi felsefesinden, epistemoloji teriminden açık bir biçimde söz edilme-

si 18. yüzyılı bulmuştur. Özellikle John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtının felsefe arenasında boy göstermesinden ve inceleme konusu yapılmasından sonra, felsefenin ana dalları arasında artık bir bilgibilimden söz edilmeye başlanmıştır. Ne var ki bu olgu, felsefe evreninde o zamana dek bilgi konusuna önem verilmediği gibi bir anlam da taşımamalıdır. Tersine çok önemli olan bu konunun daha da önem kazandığı şeklinde yorumlanması çok daha doğru olmaktadır. John Locke'un sözü edilen yapıtında bilginin tanımı ve bilgi türleri üzerinde de durulmakla birlikte daha çok bilginin zihnimizdeki oluşum koşullarının aydınlatılmaya çalışıldığı dikkati çeker. Yani bilgi bakımından bir tür zihin felsefesi yapılır.

Bu saptamanın ışığında söyleyebiliriz ki, bilgi felsefesi, hem bilgi ile yakından ilişkili zihinsel süreçleri ya da zihinsel edimleri aydınlatmaya çalışır, hem de bu süreçlerin işleyişi sonucunda ortaya çıkan bilginin temel öğeleriyle, nitelikleriyle ve türleriyle ilgilenir. Kısacası ürünün yani bilginin ortaya çıkmasını sağlayan zihinsel koşullar ya da etkenler ve bunların sonucunda elde edilen ürün-bilgi-yargı, felsefi sorgulamanın eleştirel süzgecinden geçirilmeye çalışılır. Bilgi kazanımına ilişkin zihinsel süreçlere bilişsel (kognitif) süreçler adı verilir: bunlar genelde, algılama, anımsama, düşünme, yargıda bulunma (hüküm verme), usa vurma (akıl yürütme), uslamlama yapma (argüman oluşturma) ve bunlara benzer süreçlerdir. Gerçi bu zihinsel süreçler bugün "zihin felsefesi" adı altında da incelenmektedir (Buna aynı zamanda felsefi psikoloji adı da verilir.). Ama bu durum, sözü edilen zihinsel süreç kavramlarının bilgibilimsel bağlamda ele alınmalarına ve bilgi kuramlarında etkin bir rol oynamalarına engel oluşturmamaktadır. Çünkü bu zihinsel edimler, zaten bilginin oluşum sürecinde yer aldıklarına göre, bilginin doğasını çok yönlü olarak açıklama bakımından şu ya da bu biçimde sistem içinde yerlerini almaları kaçınılmazdır.

Bilişsel edimlerin ürünü olan bilgi (*episteme*), genelde neden ve nasıl bilgi adına layık olduğu açısından gündeme getirilir ve bir bilgiyi bilgi yapan nitelik ya da niteliklerin neler olduğu so-

rulur. Yaygın bir yaklaşıma göre, bilgi, "doğrulanmış doğru inançtır", biçiminde tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, doğrunun ne olduğu, doğrulanmış olmanın ne anlama geldiği sorulur. Bilgi bağlamında inançtan anlaşılan ya da anlaşılması gereken nedir? Her türlü inancın bilgi olamayacağı açık görünüyor. Dinsel inançları bilgi kabul edebilir miyiz? Aslında her inancın doğru olduğu iddia edilebilir; ki insanlar genelde böyle bir yönelim içindedirler. Çünkü hiç kimse, "Benim bu inancım yanlış ama ben yine de buna bağlıyım ve bu inancımı sonuna kadar savunuyorum" demez, bu düşünmenin ya da inançlar üretmenin doğasına aykırıdır; inançlar doğru oldukları düşünülerek öne sürülür ama çeşitli nedenlerle doğru olmayabilirler, bu yüzden inancın gerçekten doğru olup olmadığının araştırma süreci içinde ortaya konması ve doğaldır ki doğruluğunun kanıtlanması, yani doğrulanması gerekir. Bu kez de doğrulanan inanç yukarıda verilen tanım gereği inanç olmaktan çıkıp bilgi haline gelmiş olur. Şu halde buradaki tüm sorun doğrulama-doğrulanma ediminde düğümlenmiş görünüyor. Bilgide doğrulanma sürecine 20. yüzyılın ilk yarısında oldukça ünlü olan mantıkçı pozitivistler büyük önem vermişlerdir. Onlar doğrulanmamış hiçbir inancı doğru olarak kabul etmemişlerdir. Bir başka deyişle onlara göre, bilimsel olarak doğrulanmış olan bilgilerin dışında kalan tüm inançlar ve felsefi savlar anlamdan yoksun olan söylemlerdir. Kuşkusuz burada da bu doğrulanma denen şeyin tam olarak nasıl gerçekleştirileceği, bunun geçerli koşullarının ne olduğu ya da nasıl belirleneceği gibi sorunlar bu mantıkçı pozitivistlerin başını çok ağrıtmıştır. Somut bir çözüme ulaştıramadıkları bu sorunlar yüzünden mantıkçı pozitivistler yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalmışlar ve öğretileri giderek gözden düşmüştür. Bu sorunsal bilim felsefesinde halen çözüm beklemektedir.

Ayrıca doğruluk kavramının kendisi de tam olarak belirlenebilmiş değildir. Bir bilginin doğru olmasının koşullarının ya da ölçütünün ne olması gerektiği de filozoflar arasında büyük uyuşmazlıklara yol açmaktadır. Tüm bu sözü edilen sorunsallar, bilgi felsefesinin günümüzde de süregelen araştırma odaklarını oluş-

turmaktadır. Özellikle bugün için bilgi felsefesinin konuları çok daha spesifik hale gelmiş ve yeni boyutlar kazanmıştır. Şu aşamada bilgi felsefesinin her türlü konu, kavram ve sorunsalını derinlemesine ve ayrıntılı bir biçimde inceleme yolu tutmayacağım. Bu tür bir araştırmanın felsefeye giriş bağlamında yapılması daha uygun olabilir. Ya da başlı başına bu sorunsallara odaklaşan modern bir bilgibilim çalışması söz konusu olabilir. Benim açımdan bu tür bir çalışma bu serinin ancak sonuncusu olabilir. Önsöz bağlamında da belirttiğim gibi, şu aşamada benim öncelikli amacım, yapılabildiği ölçülerde bir bilgibilim tarihi yapmaktır. Bunun için de tarihsel akış içinde ortaya çıkan bilgibilimsel sorunları, bunları temsil eden ya da irdeleyen filozoflar bağlamında ele almak ve bunu tarihsel akışı olabildiğince bozmadan ortaya koymak birincil kaygımız olacaktır.

1. BİLGİ FELSEFENİN TARİHSEL SORUNLARI

Bilgi felsefesi, felsefenin doğuşu ile birlikte gündeme gelmiş olan bir konu değildir. Felsefe M.Ö. 6. yüzyılda doğduğu zaman başta Thales olmak üzere, onun ardıllarından oluşan ilk felsefeciler kuşağı, dikkatlerini doğanın yapısını ve işleyişini aydınlatmaya yönelik bir ana madde *(arkhe)* sorununa odaklaştırmış idiler. Doğadaki tüm varlıkların yapısında yer alan genel taşıyıcı temel ya da etken işlevini yerine getiren ve tüm değişmelerin ardında değişmeden kalarak varlığını sürdüren bir ana madde arayışı tümünün de en başta gelen gündem maddesini oluşturmuştu. Kısaca belirtmek gerekirse, bu temel ilke Miletoslu Thales için 'su', öğrencisi ve ilk ardılı olan Anaximandros için *'apeiron'*, Anaximenes için 'hava' idi. Ephesoslu Herakleitos buna 'ateş' dedi. Pythagoras *arkhe*yi 'sayı' olarak kabul etti. Parmenides bunu 'bir-olan' olarak adlandırdı. Empedokles ana madde sayısını arttırarak, bunları 'toprak, su, hava, ateş' olarak ilan ederken, Anaxagoras ve Demokritos sayılarını sonsuzca arttırarak, Anaxagoras bu kurucu öğelere *'spermata*-tohumlar' derken, Demokritos da bunları 'atomlar-bölünemeyenler' olarak adlandırma yoluna gitti.

Bu filozofların bu tür bir arayışa girmiş olmaları, her şeyden önce felsefenin, bugün metafizik ya da varlıkbilim olarak bilinen temel ana dal çerçevesinde doğduğunu ya da varlığa geldiğini gösterir. Bu ana madde arayışları metafizik terim bilgisi içinde varlığın tözünü bulmaya yönelik çabaları yansıtmış oluyordu. Ancak bu girişim bilgi üzerine felsefi arayışların da hemen arka-

dan geleceğinin sinyallerini vermiyor değildi. Neden? Çünkü tüm bu doğa filozoflarının dogmatik (dediğim-dedik) bir tutum içinde kendi özel yanıtlarını öne sürmeleri ve kendi yanıtlarının doğruluğundan hiç kuşkulanmamaları ve bunlara eleştirel bir bakış yöneltmekten kaçınmaları, bu yanıtlara dışarıdan bakan insanların, "Belli bir alandaki doğru bilgi böylesine çeşitlilik gösterebilir mi?" tarzında kuşkucu bir tutum içine girmelerine ve bu açıdan birtakım sorular sormalarına yol açtı. Herhalde belli bir konudaki aranan doğru yanıt tek olmalıydı. Şu halde evrenin ya da doğanın tözü, bu doğa filozofları tarafından öne sürülenlerden herhangi biri ya da birkaçı olabilirdi yahut hiçbirisi olmayabilirdi. Peki, bunu ortaya çıkarmak nasıl olanaklı olacaktı? Bunun herhangi bir yolu ya da yöntemi var mıydı? Bu durumda gerçek bilgiyi, bilgi olmayanlardan ayırt etmek, asıl sorun olarak ortada durmaktaydı ve çözüm için sanki kendini dayatıyordu.

Doğanın tözü konusunda doğru yanıt arayışı, bilgi nedir sorusundan önce, gerçek-doğru bilgi nedir sorusunun sorulmasına yol açtı. M. Ö. 5. yüzyılda felsefe sahnesine giren Sofistlerin bilgi irdelemeleri tam anlamıyla bunu gösterir. Daha sonra Platon'un *episteme* terimiyle ifade edeceği bu tür bir bilgi, bir başka deyişle 'doğru bilgi' kavramı yalın olarak bilgi kavramının ve bilgi nedir sorusunun önüne geçmiş, sürekli bu ikisinin birbirinin yerine konulmasına yol açmış ve daima kafa karıştırıcı olmuştur. Şu halde felsefe tarihindeki ilk temel bilgibilim sorunu bilginin ne olduğunun araştırılması değil doğru bilginin ne olduğudur. Doğru bilgi nerede bulunur ve bu bilgiye nasıl ulaşılabilir? Bilgibilim bu soruları yanıtlama çerçevesi içinde dönüp durmuştur. Eğer bu sorunu çözmek için matematik alanından hareket edilmiş olsaydı, belki de soru bu şekilde sorulmayabilirdi. Çünkü matematik alanında doğru bilgi ve bilgi özdeş kavramlardır. Belki o zaman doğrudan doğruya bilgi denen şeyin ne olduğu araştırılabilirdi. Ama ilk filozoflar örnek alınarak doğa alanından hareket edildiği ve doğanın *arkhe*sine ilişkin çok çeşitli yanıtlar geldiği için gerçek bilginin, doğru bilginin ne olduğunu sormak, Sofistler ve Platon gibi düşünürler için kaçınılmaz olmuştur.

Gerçekten de doğa alanından ve hatta insansal olgular da dâhil, olgu alanından hareket edildiğinde böyle bir soru sormak çok doğal olur. Neden? Çünkü olgu alanında olgunun gerçek yapısını, neliğini, nedenini keşfetmek hiç de kolay olmadığı için farklı kişiler farklı öne sürümlerde bulunmuş ve herkes kendi öne sürümünün gerçeği yansıttığını düşünmüştür. Bu alanda yanlışlığı kanıtlamak da kolay olmadığı için, herkes istediği sava inanarak ve onun doğruluğuna bel bağlayarak ona göre işlem yapmakta ya da bir yol tutmaktadır. Bu nedenle doğa ve olgu alanı söz konusu olduğunda, asıl doğru, biricik doğru, bir başka deyişle mutlak doğru bilgi filozoflar için tüm felsefi süreç boyunca gerçek bir sorunsal olarak kalmıştır. Platon'da ki *episteme* / gerçek bilgi ve *doksa* / kanı / kanaat / sanı ayrımı da buradan ortaya çıkmıştır ve bu durum Platon'un bilgibilimini birlikli, bütünlüklü yani homojen olmaktan çıkarmış ve bu bilgibilimde hep bir ikilik iş başında olmuştur.

Sofistler ve kuşkuculardan / septiklerden tutun da Platon ve Aristoteles'e kadar tüm İlkçağ filozofları, doğa ya da olgu alanında doğru bilgilere ulaşabilmek için ne yapmalı, nasıl bir araştırma yolu ya da yöntemi bularak uygulamalı sorusunu sorup, ona göre bir gündem belirlemek yerine, mutlak doğru bilgi nerede bulunur, var mıdır yok mudur, ulaşılabilir bir şey midir gibi sorular sorarak ya umutsuz bir tutum içinde tümüyle kuşkucu, nihilist sonuçlara ulaşmışlar ya da iyimser bir tutum içinde, matematik alanında olduğu gibi, doğa ve olgu alanınında ya da varlık alanında da mutlak doğru bilgilere ulaşılabileceğini ilan ederek, Platon'da olduğu gibi mutlak doğru bilgiyi, nesnesi, konusu ile belirlemeye çalışmışlar ya da Aristoteles'de olduğu gibi, sıkı bir mantıksal yapı içinde tümelden tikele gitme yoluyla, mutlak doğru bilgi elde etmeye çalışmışlardır. Oysa bu kişilerin üstü kapalı olarak da olsa aradığı, sorduğu bilgi türü bugün bilimsel bilgi dediğimiz türden bir bilgi idi. Bu şekilde, sorular sorulması gerektiği biçimde sorulmadığı için, bilimsel bilginin yöntemi yüzyıllar boyunca gelişememiş, bilim yerinde saymış, bu alandaki ilerleme ve gelişme çok yavaş olmuştur. Ancak felsefede doğru bilginin

neliğini araştırma geleneği iyiden iyiye yerleşerek, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarını bile bu konu çok yakından ilgilendirmeye devam ederek, hemen hemen günümüze dek sürüp gelmiştir.

Zaman içinde giderek, soru, "Doğru bilgi nasıl doğru olur?" şekline dönüştüğü için karşımıza soyut bir, bilgide doğruluk sorunu çıkmış oluyordu. Buna göre bilgide doğruluk nasıl sağlanır? Bir başka deyişle bilgide doğruluğun ölçütü-kriteriumu nedir? Aristoteles ile birlikte, İlkçağ'ın empirist okullarında bile az çok beliren bu sorun, Yeniçağ'ın Descartes, Spinoza, Leibniz, J. Locke, I. Kant gibi düşünürlerinin yanı sıra, Russell ve Moore, W. James gibi 20. yüzyıl düşünürlerinde de karşımıza çıkmaya devam eder. Bu açıdan pek çok doğruluk kuramı oluşmuştur. Bunları da düşünürlerin bilgibilimsel görüşleri bağlamında açımlamak uygun olacaktır. Böylece bilgide doğruluk sorunu, mutlak doğru bilgi-sağlam bilgi, kesin bilgi gibi bilgi arayışları bağlamında yani bu tür bilgilerin bir doğruluk ölçütü olarak gündeme getirilip, hararetli araştırmalara ve tartışmalara konu edilmiştir. Bir başka deyişle de bu tür bilgi belirlemeleri ile doğruluk ölçütü sorunu, daima iç içe ya da paralel giden konular olmuştur. Matematik gibi alanlar dikkate alındığında bu ikisinin birbirinden pek de ayrılamaz gibi göründüğünü yukarıda zaten belirtmiştik.

Yine bu amaçtan hareketle, bilgiyi hangi zihinsel yetimize dayanarak belirlersek sağlam olur ya da kesin olur sorusuna verilen yanıtlar ortaya bir de bilginin kaynağı sorunu olarak bilinen sorunun çıkmasına neden olmuştur. Bu kaynak sorunu da yine İlkçağ bilgibilim sorunları ile büyük ölçüde iç içe olarak karşımızda durmaktadır. Yine aynı sorunlar üstü kapalı olarak bilgimizin sınırı nedir; bir başka deyişle belirli bir duyusal ve akılsal kapasiteye sahip varlıklar olarak neyi, nereye kadar bilebiliriz sorularıyla da ilintilidir. Bilgimizin sınırı sorunu filozofları çok yakından ilgilendirmiş ve içinden çıkılmaz açmazlara doğru sürüklemiştir. Bu arada bu tarihsel süreç içinde soyut bir biçimde 'Bilgi nedir?' sorusunun da sorulduğuna tanık olmaktayız. Bu soruyu ilk kez Platon sormuş, başlı başına bir diyalog -*Theaitetos*- içinde bu sorunun yanıtını bulmaya çalışmıştır. Günümüze kadar za-

man zaman bilgi nedir sorusunu yanıtlamaya çalışan filozoflar olduğunu görüyoruz.

Şimdi bilgibilimin bu genel sorunlarını tarihsel süreç içinde, kronolojik olarak ele alacağımız düşünürler bağlamında biraz daha açımlamaya ve gözler önüne sermeye çalışacağız. Yazımızın en başında da belirttiğimiz gibi felsefenin başlangıç dönemindeki süreçte yer alan ve kendilerine doğa filozofları denen düşünürler kuşağı bu alana özel bir dikkat yöneltmemişler. Böyle bir sorunun pek de farkında değillerdi demek daha doğru olacaktır. Ama yine de bu filozoflar kuşağını dikkatlice gözden geçirdiğimizde kimilerinin temel bazı bilgibilim sorunlara atıflarda bulundukları gözden kaçmamaktadır.

2. SOKRATES ÖNCESİ DOĞA FİLOZOFLARINDA BİLGİ SORUNUNA DEĞİNMELER

1. Herakleitos (M.Ö. yak. 540-480)

Kendisinden günümüze herhangi bir yapıt kalmamıştır. Görüşlerini fragmanlar halinde çeşitli kaynaklardan öğreniyoruz.

Bilgimizin, hangi kaynaktan gelirse güvenilir ve sağlam olacağı ve ayrıca doğru bilginin ölçütü konusunda görüş öne sürmüş ilk düşünür olarak dikkati çekmektedir. Bilginin kaynağı konusunda öncelikle şunu belirtir: "Duyular oldukça zayıf tanıklardır. Eğer bir bilgi salt duyulardan geliyorsa güvenilir olmaktan uzak kalacaktır." Ancak açıklamalarına bakıldığında, bilginin güvenilirliği konusunda aklın ne derecede rol oynadığı da pek açık değildir, ama güvenilir bilgiye ulaşabilmek için düşünmenin ve akıl yürütme gücünün (muhakeme gücü) ne anlama geldiğini açımlamaya çalışır.

Herakleitos, *evrensel yaratıcı aklı* (*logos*'u) kabul eden bir düşünürdür. Biz insanların akıl ve akıl yürütme gücüne sahip olabilmemiz için, bu evrensel akıl ile ilişki içine girebilmemiz gerekmektedir. Uykuda iken duyu organlarımız dış dünyaya kapalı olduğu için, ruhumuz *logos* ile bilinçli bir bağ kuramıyor. Bu bilinçli bağı ancak uyanık iken kurabiliriz. Çünkü uyanık iken duyu organlarımız dış dünyaya karşı açık olduğundan bizi çevreleyen evrensel akıl, duyusal açıklıklardan ruhumuza doluyor, ruhumuz onunla bütünleşerek, hem bilinçlilik hem de düşünme ve akıl yürütme gücü kazanmış oluyor. "Herakleitos bize muhake-

me yetisi kazandıran bu müşterek ve tanrısal akla, hakikatin kaynağı gözüyle bakıyor. Bu yüzden müşterek olarak herkesin aklında yer eden şeylere güvenilirmiş (çünkü bunlar herkes için müşterek ve tanrısal olan *logos* vasıtasıyla kavranırmış), yalnız bir tek kişinin aklından geçirdiklerine ise karşıt nedenlerden dolayı güvenilmezmiş." (Capelle, 1995, s.131)

Böylece doğru bilginin ölçütü, Herakleitos'a göre, evrensel aklı ya da ortak aklı temsil ettiği düşünülen bir bilginin tüm insanlar tarafından ortaklaşa paylaşılması ya da bir kanı veya kanaati çoğunluğun kabul etmiş olması gerektiğidir. Buna karşılık kişinin bireysel olarak aklından geçenler yanlış olabilir. Kısacası herkesin ya da çoğunluğun kabul ettiği düşünceler doğru olma şansına sahip görünüyor. Bireysel olarak öne sürülen düşünceler ise yanlış olma damgasını yemekle karşı karşıya kalabilir. Kuşkusuz bu nokta tartışmaya son derece açıktır. Ama Herakleitos o dönemde insan yaşamında din ve gelenek bilgisinden başka pek geçerli bilgi olmadığı için –bugünkü anlamda bilimsel bilgiden de hiçbir biçimde söz edilemez– toplumsal birlik / beraberlik adına ortaklaşa bel bağlanan bu tür kanı ve kanaatleri savunmak açısından bir zorunluluk hissetmiş olabilir. Görüldüğü gibi Herakleitos'da, bilgi felsefesinin en temel sorunlarından 'bilginin kaynağı' olarak adlandırdığımız, kişiyi –bilen özneyi– sağlam bilgiye götüren yol ve bu sağlam bilginin doğruluk ölçütü üzerine bir söylem ile karşılaşmaktayız. Bu açıklamaların, bilgi adına söylenen en eski söylemlerin başında yer aldığı da açık bir gerçektir.

2. *Parmenides (M.Ö. yak. 540-ölümü; bilinmiyor)*

Nesnelerin Yaradılışı Üzerine adlı şiir biçeminde kaleme aldığı yapıtından bilgibilimsel içerimlerini gün ışığına çıkarma olanağını bulabilmekteyiz. Parmenides'te de doğruluk ve doğruluğun kaynağı arayışları bilgibilim adına dikkati çeken nokta olmaktadır.

Parmenides, *insanı doğruluğa (hakikat-aleteia)* götüren tek zihinsel yetinin akıl olduğunu öne sürer. Çünkü aklı düşünme ile düşünmeyi de varlık ile özdeş olarak görür. Ona göre yalnız varo-

lan düşünülebilir, düşünülen ise varolandır, var olmayan düşünülemez bile; var olmayanların düşünülmesi bir yanılgıdır ve bu durumu ancak duyulara bağlayabiliriz. Duyuların geçerli olduğu alan "öyle-sanış"ların dünyasıdır. Şu halde duyu bilgisi insanı doğruya yani hakikate götürmez, hakikate götüren biricik yol akıl ya da düşünüm bilgisidir. Parmenides bu konuda şunları söylemektedir: "Hakikati yalnız akıl verir ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani varolan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz. Var olmayan bir şeyin olduğunu düpedüz red ve inkar etmek zorundadır." (Kranz, s. 99)

Parmenides, sözü geçen yapıttaki görüşlerini, bir Tanrıça'nın söyledikleri olarak bize aktarır. Kendisi de onu dinleyen bir öğrenci konumundadır. Tanrıça söyleyeceklerini iki grup içinde ele alır: Birincisi "hakikatin sarsılmaz yüreği", ikincisi insanların öyle-sanışları üzerinedir. "Öğrenci hakikati bulmak dileğinde ise, göze, işitmeye, dile değil, sadece mantıksal düşünmeye uyacaktır. Bu düşünmenin ona öğrettiği şudur: salt var olma (varlık) vardır. Hakikat, düşünme, var olma ülkesinde ise yalnız şu sıfatlar geçerlidir: meydana-gelmemiş, geçip-gitmez, bölünmez, sürekli, hareketsiz, değişmez, aynı şeyde aynı şey, kendinde, toplu, bir bütün." Görüldüğü gibi bu nitelikleriyle, Parmenides'in varlığı, var olmayışı tümüyle dışlayan, var olmayışın düşünülmesine bile olanak tanımayan bir varoluş biçimidir. Böyle bir varoluşu duyularımızla asla kavrayamayız. Ancak akılla; mantıksal düşünüşle bu Varlığın, Bir-olanın varoluşunu yani doğruluğunu kavrayabiliriz. Şu halde Varlığın dünyası akıl bilgisinin yani doğruluğun alanıdır.

Tanrıça'nın doğruluğun alanından keskin bir biçimde ayırdığı, "öyle-sanışların yani görünüşler dünyası"nın sözümona bilgisine gelince; bu dünya gerçekte, Varlığın dünyasına karşıt olarak yokluğun dünyasıdır. Duyularımız bize birtakım görünümler sunmaktadır. Bu görünümler kalıcı değildir, değişmez değildir, yani hep neyse o olarak kalmadıkları için, özü bakımından gerçek değildirler. Ancak biz insanlar onları gerçek zannederiz, "öy-

le-sanırız." Şu halde duyularımızla algıladıklarımız hiçbir biçimde gerçek değildir, salt bir yanılsamadır, yanılgıdır. Parmenides'e göre var olmayan (yokluk) ne bilinebilir ne de bildirilebilir. Bu nedenle duyularımızla algıladığımız şeylerin bilgisi hiçbir biçimde bilgi adına layık olamaz. Bu alanda her ne olursa olsun, öyle olduğunu sanma ve böylece kesin bir yanılma ve yanılsama durumu söz konusudur.

Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon (M.Ö. yak. 490-430); görünenlerin gerçekte öyle olmadığı varsayımını, bir başka deyişle duyu bilgisinin yanıltıcılığını, duyularımızla algıladığımız çokluğun ve devinimin gerçekte olmadığını mantıksal düşünmeyle kanıtlama yoluna gitmiştir. Bu açıdan öne sürdüğü uslamlamalara, '*antinomia*'lar denmektedir. Çokluğun olamıyacağını gösteren uslamlamalardan birine göre; nesneler çok iseler, sayıca hem sonlu hem de sonsuz olurlar. Sayıca sonludurlar, çünkü ne kadar iseler, o kadar olacaklardır; daha çok ya da daha az olamayacaklardır. Aynı zamanda sayıca sonsuzdurlar; çünkü sürekli olarak birbirlerini sınırlandırırlar, böylece kendilerini başka nesnelerden ayırırlar, bu başka nesnelerin kendileri de yine yakınlarındaki nesnelerle sınırlanırlar ve bu böyle sonsuza dek sürüp gider. Bir başka uslama; eğer, "her şey uzaydadır", dersek, uzayın da bir uzay içinde olması gerekir, o uzayın da bir başka uzay içinde olması, onun da bir başka uzay içinde olması gerekir, bu da böyle sonsuza dek sürer gider.

Devinimin olmadığını gösteren uslamlamalara gelince; bir yarışta kendisinden biraz önce yola çıkan kaplumbağaya Akhilleus, hiçbir zaman yetişemeyecektir. Çünkü, Akhilleus'un, kaplumbağa ile kendi arasındaki mesafeyi koşması için geçen zamanda kaplumbağa az da olsa ilerlemiş olacaktır. Akhilleus'un bir de bu aralığı koşması gerekecektir. Ama bu arada kaplumbağa pek az da olsa yine biraz ilerlemiştir; bu da böyle sonsuza kadar gider. Bu kanıtın özünü bir başka kanıtta daha iyi görebiliyoruz. "Bir koşu pistinin sonuna hiçbir zaman ulaşamazsın", çünkü pistin önce yarısını, bu yarının da yine yarısını geride bırakmak zorundasın. Bu da böyle sonsuzluğa açılan bir olgudur. Sonlu bir za-

man içinde sonsuz sayıdaki zaman aralıkları nasıl geçilebilir? Bir başka kanıt: "Uçan ok durmaktadır." Çünkü bu ok her an belli bir noktada bulunacaktır; belli bir noktada bulunmak demek, durmak demektir; ama hareketinin her bir anında duruyorsa, ok, yolunun bütününde de durmaktadır. (Gökberk, 1990, s. 30) Zenon aynı anda iki çelişik sonuca götüren bu uslamlamaları (*antinomia*'ları), varlığın sayıca bir ve devinimsiz olduğunu göstermek için öne sürmüştür. Şu halde, duyuların bize verdiği nesnelerin çokluğu ve devinimliliği salt bir yanılsamadan (illüzyondan) başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi Parmenides, Herakleitos'un ardından akıl ve duyu bilgisi arasında çok daha keskin bir ayrımlaştırmaya giderek duyu bilgisinin değerini tümüyle düşürmüştür. Öğrencisi Zenon da onun bu yaklaşımını öne sürdüğü keskin *antinomia*'ları ile destekleme ve pekiştirme yolunu gitmiştir. Gerçi Parmenides'in birincil kaygısı hiç kuşkusuz varlıkbilimsel idi ve bu açıdan varolanın varlığını kanıtlamak zorunluluğunu hissedince, varolanla düşünmenin ya da düşüncenin özdeş olmaları gerektiği postülatından da hareketle, düşünülenin var olması, var olmayanın düşünülememesi, düşünmenin de akılla temsil edilmesi gerektiği sonucuna doğru ister istemez gitmiştir. Böylece akıl bilgisi, bilgi adına yüceltilmiş, bunun sonucu olarak da İlkçağ akılcılığının yolu sağlam bir biçimde döşenmeye başlanmış oluyordu. Nitekim bunu Demokritos'da da göreceğiz. Şu halde doğru bilginin kaynağının akıl oluşu, doğruluğun ölçütünün ise düşüncenin Bir-olan ile yani Varlığın kendisi ile özdeş olması nedeniyle, düşüncenin sadece Varlığı düşünüyor olması, düşüncenin Varlık olması gerekir. Kısacası düşünce ile varlığın özdeşliği, doğruluğu, hakikati-*aleteia*'yı zorunlulukla sonuç olarak getiriyor.

3. Demokritos (M.Ö. yak. 460-370)

Doğa filozofları döneminde bilgibilimsel söyleme giriş yapanlardan birisi de Demokritos'dur, diyebiliriz. Ancak söylemi öncekiler kadar net değildir. Varlıkbilim öğretisi ile işe başlamak önümüzü görmemizi sağlayacaktır. Demokritos'a göre evrenin tözü

atomlardır. Atomlar boşlukta devinirler ve birbirleriyle çarpışmak suretiyle etkileşmenin sonucu olarak türlü cisimleri oluştururlar. Ancak bu atomların bildiğimiz anlamda renk, tat, ses, koku gibi duyusal nitelikleri yoktur, sadece niceliksel özellikleri vardır. Bu nedenle atomları sadece niceliksel özellikleri ile tanımlayabiliriz. Yani bunları, en, boy, yükseklik, ağırlık, hacim, devinim, hız gibi niceliksel özellikleri bakımından bilebiliriz. Kuşkusuz bu özellikler tüm cisimlerde vardır. Çünkü tüm cisimler atomlardan oluşmaktadır. Ancak çevremizde yer alan cisimlerin renk, ses, tat gibi özelliklerinin olduğunu da biliyoruz. Oysa bu nitelikler atomlarda yoktur. O zaman cisimlerde neden bu özellikleri varmış gibi algılıyoruz? Demokritos aslında bu durumun bir duyu yanılgısı olduğunu belirtir. Biz cisimleri duyularımızla algıladığımızda onları belli bir renge, sese ve tada sahipmiş gibi algılıyoruz, aslında bu tür nitelikler bu nesnelerde bulunmamakla birlikte, bizim duyusallığımızın kendine özgü işleyişi zihnimizde bu nitelikleri oluşturuyor. Biz de bu nitelikleri belli bir nesnenin nitelikleri imiş gibi algılıyoruz. Gerçekte bir nesnenin atomlarının niceliksel düzenlenişi ve içinde bulunduğu devinim tarzı birlikte bizim zihnimizi belli bir biçimde etkiliyor ve biz de o nesneyi belli bir renkle bezenmiş, bir sesi ve tadı varmış gibi algılıyoruz. Şu halde bu nitelikleri, duyusal yetisi olan varlıklar olarak, nesnelere biz yüklemekteyiz.

Demokritos, bu tür niteliklere ikincil nitelikler demektedir. Atomların taşıdığı asıl niteliklere yani niceliksel özelliklere de birincil nitelikler adını vermektedir. Şu halde çevremizde yer alan tüm nesnelerin ya da cisimlerin birincil ve ikincil nitelikleri vardır. Açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, bunlardan birincil olanlar nesnelerde gerçekten bulunurken, ikincil denenler ise nesnede bulunuyormuş gibi görünmekle birlikte, asıl vatanları özne olmaktadır. Şu halde duyuları ön plana almaktan vazgeçip, akıl ve düşünme gücü ile nesnelere yöneldiğimizde, onları niceliksel bağlamda yani atomsal yapılarıyla bilme şansını yakalamış oluruz. Duyularımızla ise onları salt dış görünüşleri bakımından az

çok tanımış oluruz, ama ne var ki gerçek yapılarının bilgisine bu yolla henüz ulaşmış sayılmayız.

Bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, Demokritos açısından da tıpkı Parmenides'de olduğu gibi, akıl bilgisi-duyu bilgisi ayrımı yapılmıştır ve doğru bilginin, gerçek bilginin yolu olarak yine akıl bilgisi gösterilmiştir. Böylelikle, doğru bilgiye ancak aklımızı kullanarak ya da düşünme gücü ile ulaşabileceğimiz telkin edilmektedir. Doğru bilginin adresi ise nesnelerin atomsal yapılarıdır, bir başka deyişle nesnelerin birincil nitelikleri yani niceliksel özellikleridir. Demek ki biz atomları duyu bilgisi yoluyla değil ancak akıl bilgisi yoluyla bilebiliriz. Duyu bilgisi genelde beş duyu organımıza verilen duyusal niteliklerin bilgisi durumunda olduğu ve bunları da büyük ölçüde ikincil nitelikler olarak değerlendirdiğimiz renk, ses, koku, sıcaklık, soğukluk gibi özellikler oluşturduğu için, bu bilgi türü gerçek bir bilgi olmayıp salt bir görünüm bilgisidir ve böylece gerçek bilgiyi ya da doğru bilgiyi ortaya koymaz. Yinelemek gerekirse gerçekte nesneye zihnimiz tarafından yüklenen ve nesnenin atomsal yapısı bakımından nesnenin kendisinde olmayan şeylerin bilgisini verir. Bu nedenle bu bilgi türü, tıpkı Parmenides'te olduğu gibi, özü bakımından bir yanılsama, bir öyle sanış-bilgisi olacaktır. Bu bilgi türü değişken, gelip geçici olan bir bilgi türüdür.

Gerçi duyularımızla nesnelerin ölçümlemeye uygun olan en, boy, yükseklik, ağırlık gibi özelliklerini de algılarız ancak buradaki sağın bilgi, matematiksel verilere bağlı olduğundan, matematiksel edimler de akla dayalı ve aklın ürünü olduklarından, matematik ile ilişkili, bir başka deyişle ölçümleme ile ilişkili herhangi bir bilgi doğrudan doğruya aklın ürünü sayılacaktır ve akıl bilgisi olarak sınıflanacaktır. Bir başka deyişle birincil niteliklerin bilgisi, gerçek anlamda akıl bilgisi olmakta ve bilginin doğruluğu bu alanda sağlanmaktadır. Görüldüğü gibi, Parmenides'e tümüyle benzer bir biçimde, Demokritos açısından da gerçek-doğru bilgi akıl bilgisidir. Duyu bilgisinin gerçek anlamda doğru olma şansı bulunmamaktadır.

Sonuç olarak: Demokritos'un önemi, daha sonraki dönemlerde bilgibilimde çok önemli bir yer tutacak olan birincil nitelik, ikincil nitelik ayrımını ilk kez yapmış olmasıdır. Bu ayrım daha sonra Descartes ve John Locke'da da yerini bulacaktır. Gerçekte bu ayrımlaştırma, neler gerçek bilgiye konu olur, neler olamaz biçiminde bir kaygıyı karşılamak üzere oluşturulmuştur. Çünkü Demokritos'un öğretisinde evrenin ana maddesi olan atomlar nesnelerin en küçük, artık daha fazla bölünemeyen yapı taşları durumunda olduğu için bunların çıplak gözle görülemeyen varlıklar olduğu da açıkça anlaşılmaktadır. Böyle olunca bunların gerçek anlamda nasıl bilinebilecekleri konusu da gerçek bir sorun oluşturmuş olmalıdır. Demokritos bunları matematiksel niteliklere bağlamakla sorunu az çok çözmüş oluyordu. Matematiksel nitelikler hem kuşku götürmez biçimde bilinebilir, hem de bu bilme işi duyulara bağlı kalmadan, salt akıl yoluyla gerçekleştirilebilir. Böylece Demokritos, nesnelerin ölçülebilir, bir başka deyişle atomsal yapılarıyla ilgili olan özelliklerini birincil nitelik, duyusal yollarla algılanan özelliklerini de ikincil nitelik olarak ilan etme yoluna gitti ve böylece atomların bilgisini de duyular yoluyla olmasa da akıl yoluyla olanaklı kılmış oldu.

3. SOFİSTLERİN BİLGİ ANLAYIŞI

Felsefe tarihinde gerçek anlamda, bilinçli bir seçime dayalı olarak gerçekleştirilen ilk bilgibilimsel irdelemeler, M.Ö. 5. yüzyılda Yunan dünyasında, genellikle Atina'da etkinlikte bulunmuş olan Sofistler tarafından gerçekleştirilmiştir. Sofistlerin bilgi konusuna yönelimi, bilgi sorununu felsefenin en temel araştırma alanlarından birisi haline getirmiştir. Hatta bilgi sorununu felsefenin gündeminde birinci sıraya oturtmaları, o güne dek sürüp gelen doğa felsefesi çalışmalarını tümüyle gözden düşürmekle kalmamış, hem Sofistlerin kendileri hem de bunların karşısında yer alan, yine M.Ö. 5. yüzyılın en tanınmış ve gözde düşünürlerinden birisi olan Sokrates tarafından artık doğa üzerine olan çalışmalardan ciddi anlamda uzak durma tutumuna girilmiştir. Bunun sonucu olarak da doğa, Sokrates'in öğrencisi Platon'da olumsuz anlamda ele alınırken, Aristoteles'te hak ettiği yeri az çok geri kazanarak, felsefi sistemde kendine yeni baştan belli bir yer edinebilmiştir. Sofistlerin *arkhe* konusuna yüz çevirerek, bilgibilimsel sorunlara yönelmelerinde, en başta bu *arkhe* konusunda içine düşülen umut kırıcı çıkmaz itici olmuştur. Evrenin *arkhe*sinin ne olduğunun belirlenememesi, Sokrates ve Sofistler cephesinde, böyle bir konunun sonuçsuz olduğu izlenimini yaratmış ve bu konunun ucunu bırakmak gerektiği noktasına gelinmiştir.

Sofistler, toplumsal konularda bireylerin başarılı olabilmeleri için bilgi sahibi olmaları gerektiği düşüncesinden hareketle, dikkatlerini bilgi konuları üzerinde odaklamışlar ve bu şekilde site-

nin (kent devletin) yurttaşlarına, gereksinimleri olan her türlü bilgiyi öğretme görevini üstlenmekle kalmamış, asıl önemlisi bilginin kuramsal, felsefi incelenmesi sürecini de başlatmışlardır. Bundan böyle, bilgibilim sorunları felsefe gündeminin en başında yer alarak, çok hararetli tartışmalara yol açmış ve üzerinde en fazla polemik yapılan konulardan birisi olmuştur. Gerçek bilgi nedir? Böyle bir bilgi var mıdır, yok mudur? Daha klasik bir anlatımla, doğru bilgi nedir, ne demektir? Bilginin doğruluğunu sağlayan şey nedir? Bir başka deyişle, bilgide doğruluğun ölçütü nedir? Doğrunun kendisi nedir? Doğru bilgiye hangi alanlarda, nasıl ulaşabiliriz? Yine bu sorunun klasik anlatımı olarak; bilgimizin sınırı nedir, kaynağı nedir? Tüm bu sorular Sofistlerin girişiminde üstü açık ya da örtük olarak içerildiği gibi, bilgibilimsel sorunların çözümü adına, yüzyıllar boyunca filozofları uğraştırıp durmuştur. Bunlar gerçek felsefe sorunsalları olarak halen sorgulanıp araştırılmaya devam edilen konulardır.

Sofistlerin bilgi konularına geçişlerini o dönemdeki Atina sitesinin kültür yapısı da kolaylaştırdı ve ön ayak oldu. Kültür tarihi açısından bu konuya da kısaca değinmekte yarar olabilir: O dönemde Atinalılar, Perslerle yapılan savaşları kazanmışlar, devlet son derecede zenginleşmiş, ayrıca tüm vatandaşların site yönetiminde söz sahibi olabileceği bir yönetim biçimi –demokrasi yönetimi– de işbaşına gelmiştir. Ancak yönetimde gerçek anlamda söz sahibi olabilmek için son derece bilgili olmak, bilgi ile öteki insanların önüne geçebilmek gerekmektedir. Böylece yurttaşların her alanda gereken bilgileri öğrenmeleri ciddi bir gereksinim olarak kendini göstermiştir. Bu durumda yurttaşların, bu bilgileri kendilerinden öğrenebilecekleri kişilere gereksinimleri olmuştur.

O dönemde, bu önemli görevi kendilerine *'Sofist (Sophistes)'*, adı verilen gezgin öğretmenler üstlenmiştir. Grek dünyasının çeşitli kentlerinden gelerek özellikle Atina sitesinde konuşlanmışlar ve yurttaşlara gereksinim duydukları her türlü bilgiyi öğretme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca bu görevlerinden dolayı çok büyük bir itibar ve saygı da görmüşlerdir. Yaptıkları işi para karşılığı ya-

pıyorlardı. Bu nedenle kendilerine dünyanın tanıdığı ilk profesyonel öğretmenler gözüyle bakabiliriz. Sofistler öğrencilerine, bilgi adına, kuşkusuz bazı teknik bilgilerin yanı sıra, genel olarak söylev sanatının inceliklerini öğretme yolu tutmuşlardır. Çünkü bu yolla insanların duygularını okşayarak, onları kendi inandığınız düşünce ve inançların yanına çekmeniz kolaylaşmaktadır. Bu nedenle siyasetçiler, siyasi görüşlerini insanlara iletirken söylev sanatının inceliklerinden yararlanarak iş görürler. Sofistler de kendilerini büyük ölçüde siyaset sanatını öğreten kişiler olarak nitelemektedirler. Sofistlerin en büyüğü olan Protagoras, 'sofist' terimini bu şekilde tanımlama yolu tutmuştur. Grekçe *'sophistes'* terimi 'bilen kişi, bilgili kişi' anlamına gelmektedir. Bu 'bilen kişiler', siyaset alanı başta olmak üzere retorik, hukuk, ekonomi (ev ekonomisi) vb. alanlarda insanları bilgilendiren kişiler olarak bilinmektedirler.

Ancak yinelemek gerekirse, bu görevi temelde dilin başarılı bir kullanımını kazandırmak olarak gördükleri için, gerçek hizmetleri dil alanında olmuştur. Söylev-retorik sanatının incelikleri ile birlikte, dilin gramer yönünden birtakım özelliklerini belirlemişler; bu açıdan, sözcüklerin doğru kullanımı, adların türleri, fiil çekimleri ve tümce çeşitlerini araştırmışlardır. Bu alandaki en büyük katkıyı Protagoras yapmıştır. Hippias'ın da aynı alanda çalıştığı belirtilmektedir. Prodikos eşanlamlı sözcükler üzerinde, Gorgias ise stil üzerinde durmuştur. Sofistler söylevde bir şey nasıl tanıtlanır, nasıl çürütülür sorularını yanıtlamaya çalıştıkları için, kuşkusuz mantık alanına da katkı yapmışlardır. "Protagoras, 'her soruda birbirinin karşıtı iki önerme gösterilebilir', dermiş. Tartışmanın yöntemini de ilk olarak Protagoras öğretmiştir. Sofistler düşünmenin işleyişini *(logike)* yalnız tartışma, tanıtlama, çürütme tekniği bakımından ele almışlardır; bilmek istedikleri bir konuyu işlerken, göz önünde bulundurulacak genel kurallardır *(topika)*." (Gökberk, 1990, s. 45)

Sofistler, görülebileceği gibi, insanlara, onlara yarar sağlayan bilgileri kazandırmaya çalıştıkları için, felsefi açıdan rölativist (göreli) bir bilgi anlayışını benimsemişlerdir. Çünkü bir kişiye

yarar sağlayan bilgi başka bir kişiye yarar sağlamayabilir. Örneğin mahkemede bir tarafa yarar sağlayan verisel bir bilgi, karşı tarafa yarar sağlamamış olur. Bu oldukça açık bir gerçektir. İşte bu nedenle özellikle pratik yaşam ilişkilerinde mutlak doğru olan bilgileri bulmak çok zor olduğundan, ayrıca daha yukarıda belirtildiği gibi, doğa alanında da bu tür bilgilere ulaşmanın olanaksızlığını kabul etmiş görünen Sofistler, yaptıkları işle tutarlı bir biçimde, bilgide göreliliğin ve öznelliğin savunucusu haline geldiler. Sofistlerin bilgi anlayışını öncelikle onların yaşça da en büyüğü olan ve en ünlüsü olarak kabul edilen Protagoras'ın görüşleri açısından inceleme yoluna gidebiliriz. Ardından yine önemli bir Sofist kabul edilen Gorgias'ın bilgibilimsel söylemleri de bu yaklaşımı tarihsel verilerin sağladığı göreli bütünlük içinde ele almamıza hizmet edecektir.

1. Protagoras (M.Ö. 482-411)

Çok sayıda eser verdiği ve bunlar arasında *Doğruluk Üzerine, Tanrılar Üzerine, Antilogic,* gibi yapıtlarının bulunduğu bilinmekle birlikte, günümüze yapıtlarından hiçbir fragman bile ulaşmamıştır. Felsefi görüşlerini Platon, Aristoteles ve Sextus Empiricus aracılığıyla tanımaktayız. Özellikle Platon, *Theaitetos* adlı diyaloğunda, bilgi nedir, sorusunun yanıtını araştırmak bakımından, bir antitez olarak Protagoras'ın bilgi anlayışını oldukça ayrıntılı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bu yapıttaki açımlama Aristoteles ve Sextos Empeirikus tarafından da Platon'un açıklamalarına benzer bir biçimde sunulmaktadır. Kaldı ki bu düşünürlerin Platon'un *Theaitetos*'undan yararlandıkları pek çok eleştirmen tarafından öne sürülmektedir.

Biz burada Protagoras'ın toplum kuramına ve öteki görüşlerine girmeden, konumuz bilgibilim olduğu için, salt bilgibilimsel görüşleri ile yetineceğiz.

Protagoras, "İnsan, her şeyin ölçüsüdür; varolanların varoluşlarının da, var olmayanların var olmayışlarının da." deyişi ile ünlüdür. Bu ünlü deyişten hareketle bilgibilimsel görüşlerini açımlamaya çalışalım: *Theaitetos*'taki örnekten yola çıkmak uygun ola-

bilir; aynı bir rüzgar bir kişiye serin gelirken, bir başkasına ılık gelebilir. Bu durumda, kendisine serin gelen kişiye göre, rüzgar serindir; ılık gelen kişiye göre ise rüzgar ılıktır. Bundan şu sonuç çıkar: tüm algılar doğrudur; yanlış bir algı olamaz. Böylece herhangi bir şeyin niteliği ile ilgili çatışma durumlarında bu kişi doğruyu temsil ediyor, şu kişi de yanlışı temsil ediyor yaklaşımı yanlış olmaktadır, çünkü, yanlış olabilen hiçbir algı yoktur. Bu temel deyiş Protagoras'ın bilgi anlayışını hem öznel hem de rölativist yapmaktadır. Özneldir; çünkü herkesin doğrusu kendine özgüdür. Her algı doğru olduğuna göre doğru, her bir kişinin kendi doğrusudur. Bu doğru (bilgi) bir başkasının doğrusu ile örtüşebilir ama örtüşmeyebilir de. Yine, insan her şeyin ölçüsü olunca tüm insanlar için ortak bir doğruluk bulmak da olanaksız hale gelmektedir. Şu halde bilgi görelidir (rölatifdir); kişiye, yer ve zamana göre, bir başka deyişle dış koşullara ve algı koşullarına göre, kişinin öznel doğrusu oluşmaktadır.

Protagoras'a göre bir başka önemli nokta da şudur: Tüm bilgiler algılar üzerine kurulur. Başka hiçbir kaynaktan bilgi gelmez. Biricik bilgi kaynağımız duyu algısıdır (sense-perception). Duyu algılarımız üzerinde kanılarımız, sanılarımız ya da inançlarımız oluşur. Bilgi diye ayn bir şey yoktur; bilgi örneklerimiz, dediğimiz gibi, kanılarımız, sanılarımız ya da inançlarımızdır. Böylece herkesin kendi inancı kendisi için doğrudur; çatışan inançlar durumunda bile bu böyledir.

Yukarıdaki açıklamaların ışığında, Protagoras'a göre, nesnel gerçeklik ve nesnelerin nitelikleri söz konusu olduğunda, mutlak, biricik doğru bilgiden söz etmek olanaklı değildir. Bu açıdan Protagoras'ın bilgibilimsel söyleminde mutlak bilginin olanağına karşı açık bir kuşkuculuk kendini gösterir. Çünkü nesnel gerçeklik farklı bakış açılarına göre farklı söylemlere ve doğrulara konu olmaktadır. "Sözgelimi, Plutarkhos'un aktardığı bir mızrak yarışmasında bir seyircinin ölüm nedeninin sorgulandığı bir tartışmada Protagoras, birden çok farklı görüşün belirtilmesinin gerekliliği üstünde durur. Ona göre tek ve mutlak bir bakış açısı olamaz; hekime göre kesinlikle mızrak ölümün doğrudan nedeni-

dir. Yargıca göre ise tersine, mızrağı atan sorumludur. Oradaki resmi görevliye göre de bu nedenle cezalandırılması gerekenler stad komiserleridir. Dolayısıyla çözüm araştırmalarında her şeyden önce tümelci bakış açısının terk edilmesi gerekir." (aktaran Dumont, 2007, s. 37-38). Ayrıca, gerçek ya da doğru biricik olsa bile onu bulmak ya da ona ulaşmak olanaklı değildir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, nesnelerin nitelikleri söz konusu olduğunda, bu nitelikler bireylere nasıl görünüyorsa, o şekilde var oldukları belirtilme yoluna gidilmektedir. Bu durum mutlaklığı ortadan kaldırır. Geriye sadece bilgide göreli bir doğruluk perspektifi kalır. Yinelemek gerekirse, mutlak bir bakış açısına ulaşılıp ulaşılamıyacağı konusunda *kuşkucudur*, bireysel bakış açılarına bağlı bir doğru inancına yer açtığı için gerçekten hem öznelci, hem de göreci (rölativist) olmaktadır. İnanca götüren yolda ise duyu-algısından başka bir kaynak tanımadığından dolayı *duyumcu (sensüalist)* olarak nitelenebilir.

Bir başka önemli nokta da şudur: Duyu algıları üzerinde yükselen inançlar, kişiler tarafından doğru kabul edilmekle birlikte, insanlara yarar sağlama bakımından bu inançların tümü de eşit düzeyde değildir. Özellikle pratik konularda bir inanç başka bir inançtan daha yararlı olabilir. Sözgelimi öksürüğe bu otun kaynatılıp içilmesi değil de, şu otun kaynatılıp içilmesi daha çok yarar sağlayabilir. Bu durumda şu otu önerenin inancı, ötekisinden daha yararlı olduğu için, sonul anlamda doğruluğun ölçütü 'yarar-fayda' kavramı imiş gibi görünmektedir. Kaldı ki bu nokta Protagoras'ın yaptığı iş ile de uyumludur. O, öğrencilerine, başkalarının inançlarına göre çok daha yararlı olduğuna inandığı kendi inançlarını öğretiyordu.

Protagoras'ı göreli bir bilgi anlayışına götüren metafizik temellere kısaca bir göz atacak olursak, öncelikle Herakleitos'un öğretisinden etkilendiğini belirtmemiz gerekir. Herakleitos'a göre varolan şeyler sürekli bir akış içerisindedir. Bu akış içinde her şey sürekli değişime uğramaktadır ve hiçbir şey belli bir şey olarak adlandırılamamakta, ya da kalıcı bir nitelikle nitelenememektedir. Bu durumda bir şeyi ancak belli bir yer ve zamanda ele

alarak, belli bir şeye göre nitelemek söz konusu olabilmektedir. İşte bu nedenle Protagoras'a göre varlıkları görelilik bakışı açısından ele almak ve dile getirmek, varlığın doğasına uygun olmaktadır. Ve yine bu nedenle, varolanlar konusunda mutlak ve tümel nitelikli söylemlere girişmek yanlış olacaktır. Protagoras, insanları her türlü tümelci ve mutlakçı söylem yanılgısına karşı uyarma yolu tutmuştur. Ama genel anlamda köktenci bir kuşkucu sayılamaz. Çünkü göreli bir doğruluğa ve ayrıca doğru inançlardan bazılarının gerçekten yararlı olduğuna inanıyordu.

2. *Gorgias (M.Ö. yak. 483-375)*

"Bir şey yoktur, olsa da bilinemezdi, bilinse de başkalarına aktarılamazdı", deyişi ile ünlü olan sofist Gorgias, Parmenides'in *Varlık ve Doğa Üstüne* adlı yapıtından yola çıkarak felsefi görüşünü oluşturmuştur. O da, *Yokluk ve Doğa Üstüne,* adlı bir yapıt ortaya koymuştur, ne var ki bu yapıt da elimize ulaşabilmiş değildir. Bize aktarılan görüşlerini son dönem kuşkucularından Sextus Empiricus'a borçluyuz. Gorgias'a göre hiçbir şey yoktur; öncelikle yokluk yoktur. Eğer yokluk olsaydı bunun sonucu olarak hem belli bir şey olarak var olacaktı, hem de anlamı gereği yani yokluk olduğu için var olmayacaktı. "Aynı şekilde varlık da yoktur, çünkü eğer yaratılmamışsa sonsuzdur ve eğer sonsuzsa hiçbir yerdedir." Yaratılmışsa ya yokluktan ya da varlıktan yaratılacaktır. Yokluk var olmadığı için yokluktan yaratılamazdı. Varlıktan da yaratılamaz, çünkü o zaman kendisinden yaratıldığı varlık asıl varlık olurdu ki bu da yine sonsuzluğa dayanır. Şu halde varlık da yoktur. Dolayısıyla hiçbir şey yoktur.

Dumont'a göre (2007, s. 36), Gorgias varlık ile düşünce arasındaki ayrımı tam olarak tasarımlayamamıştır. Bu nedenle varlığı düşünmeyi iddia etmenin de mümkün olamayacağını söylemiştir. Buradan hareketle Gorgias'ın ikinci savı şöyledir. "Varlık gerçekten olsaydı bile biz bilemeyecektik. Çünkü varlığı bilebilmemiz için düşünmemiz gerekir ve ayrıca düşündüğümüz şeyin salt düşünmemizden dolayı var olması gerekir." Oysa var olmayan şeyi düşünebilmemiz doğruysa, varolan şeyin düşünülmemiş

olması da olanaklıdır. Böylece düşündüğümüz her şeyin var olduğunu söylemek anlamsız olur. Örneğin deniz üzerinde savaş arabalarının yürüdüğünü düşündüğümüzde, bunun gerçek olmadığı açıkça ortadadır.

Üçüncü olarak; varlığın bilgisini elde edebilseydik bile, bu bilgi başkasına aktarılamazdı. Çünkü "varlığı görme ya da işitme duyularıyla değerlendirdiğimizi farz etsek de, dış gerçek bize sözden başka bir şeyle iletilir. Ama görünür olan, nasıl söz şeklinde tam anlamıyla duyulur olabilecektir? Gerçekten de bizim dışımızda olup bitenleri yansıtan söz değildir, sözü açıklayan dış veridir. Oysa çok daha açık olan şudur: dil gerçeklikten farklıysa eğer, farklı yapıdaki iki şey nasıl birbirinin yerine konabilir? Dil varlığı hiçbir biçimde olduğu gibi aktaramaz." (Dumont, 2007, s. 36-37)

Ayrıca, Gorgias'a göre, her söylem, sürekli bir akış ve devinim içinde olan dünya gerçekliğini daha dile geldiği anda dondurmuş olur. Bu da nesnel gerçekliğe aykırı olduğu için yanıltıcı olacaktır. Bu durumda dünyanın görünümlerine uyum sağlamaya çalışmak en iyisidir. Sofist duruma en uygun düşen söylemi bulmalıdır. Yoksa görünümleri mantıksal ve tutarlı yapacağım diye, Parmenides'in yaptığı gibi, dünyayı durağan hale getiren bir söylem önermek gerçekliğe aykırı olacaktır."En yararlı bilgi fırsatın ve uygun olanın bilinmesidir. Sofist fırsattan yararlanmayı ve dünyanın görünümlerini kendi yararına kullanmayı kesinlikle bilir." (Dumont, 2007, s. 37)

Görüldüğü gibi gerek Protagoras gerekse de Gorgias, görünümlerin arkasında değişmeden hep kendi kendisiyle aynı kalan, mutlak bir varlık ve bu varlığın kalıcı bilgisini aramanın anlamsızlığına inanırlar. İnsan sadece görünümlere açıktır ve görünümlerle yetinmelidir. Bize kalan sadece görünümlerdir. Buradan da bakış açılarına ya da söylem tarzlarına dayalı olarak, duyu temelli ve göreli birtakım doğru inançlar ortaya çıkar. Bunların yararlı olanları insan açısından değer taşır. Bu bilgibilimin doğal sonucu olarak Sofistler göreli dünya görüşlerini etik alana, hukuk alanına, siyaset alanına, daha doğrusu pratik yaşam alan-

larının tümüne yaymışlardır. Şu anda bu konular inceleme alanımızın dışında kalmaktadır. Ne var ki Sofistlerin bu her alana yaygınlaştırılmış göreceliği, insanlar arasında tam bir değer anarşisine ya da kargaşasına yol açabileceği düşüncesiyle, bazı kişiler ve düşünürler, Sofistlerin öğretilerine karşı çıkarak, onlarla kıyasıya bir savaşıma giriştiler. Bu tür düşünürlerin en başında ise Sofistlerin çağdaşı olan Sokrates gelmektedir.

4. SOKRATES'İN BİLGİ ÖĞRETİSİ

Sokrates (M.Ö. 469-399), gerek yaşamı ve kişiliğiyle gerekse felsefi görüşleriyle İlkçağ'ın en ilgi çeken ve etkili düşünürlerinin başında gelir. Yazılı hiçbir yapıt bırakmamış olan Sokrates'i öğrencisi ve en büyük hayranı olan Platon'un yazdıkları aracılığıyla tanıma olanağı bulmaktayız. Gerçekten yaşayıp yaşamadığı gibi bir polemiğin süregelen olgusallığına karşın, Platon'un yapıtlarının büyük bir bölümünde konuşan / tartışan kişi olarak yer alması olgusuna dayanarak ve dönemin diğer bazı yazarlarının da –Ksenophon ve Aristophanes gibi– tanıklıklarına güvenerek, tarihsel bir kişilik olarak yaşadığını kabul ediyoruz ve yaşayıp yaşamadığı gibi bir yılan hikayesini kendimize sorun yapmıyoruz. Sokrates'i M.Ö. 5. yüzyılda Atina'da yaşamış, çarşı-pazar dolaşarak bazı felsefi sorunları karşısındaki kişi ya da kişilerle tartışmak suretiyle felsefesini sözlü olarak kotarmış tarihsel bir kişilik olduğunu kabul ediyoruz.

Konuya bu açıdan baktığımızda, felsefi görüşlerinin, tartışmalarını dikkatle izleyen öğrencisinin, Platon'un, gençlik diyalogları olarak adlandırılan yapıtlarında açımlandığı konusunda genel bir kanı vardır. Bu nedenle bunlara Sokratik diyaloglar da denir. Bu yapıtlar şunlardır: *Sokrates'in Savunması (Apologia)* başta olmak üzere, *Lakhes, Kharmides, Ion, Euthyphron, Devlet I (Politeia I), Kriton; Lysis, Protagoras*. İşte bu yapıtlarda Platon'un yazarlığı aracılığıyla, Sokrates'in görüşleriyle tanışıklık kurduğumuz kabul edilir. Gerçi Platon'un diyaloglarının çok büyük bir bölü-

münde baş konuşmacı yine Sokrates'dir; ama bu diyaloglarda Sokrates'in ağzından aktarılan görüşler, artık Platon'un kendi görüş ve düşünceleri olarak karşımıza çıkar.

Bilgibilimsel görüşleri: Sokrates yaşamını ve bilgi arayışını, Sofistlerin göreci ve kuşkucu karakterli bilgi anlayışlarını etkisiz hale getirme amacına adamıştır. Bu açıdan denebilir ki tüm insanlar tarafından doğruluğu kuşku götürmez nitelikte olan bilgilerin bulunabileceğine inancı vardır. Bir başka deyişle mutlak bilgi, tüm zamanlar için doğruluğu kesin bilgi *(episteme)* olmalıdır. Yoksa insanlar için ortak yaşamın bir anlamı kalmazdı. Ancak Sokrates bu bilginin ne olduğunu başlangıç olarak kendisi de bilmemektedir. Öteki insanların da (Sofistlerin) bunu bilmediğini çelişik konuşmalarından, tutarsız tutum ve yaklaşımlarından kolayca anlayabilmektedir. Bu nedenle mutlak bilgi, *episteme* bir ülkü olarak peşine düşülecek, kendisine ulaşmak için çok büyük çaba ve emek harcanacak olan bir yaşam idealidir. Ayrıca bu bilgi, bir kişinin tek başına yapacağı araştırmalarla elde edilebilecek türden bir bilgi de değildir. Kişilerin bir araya gelerek ortak araştırmaları sonucu doğruluğuna ortak olarak karar verebilecekleri türden bir bilgidir.

Sokrates'i bu konuda rahatsız eden çelişik bir tutum söz konusudur. Bu da Sofistlerin, mutlak bilgi olmadığını, bilginin göreli olduğunu ve kişinin işine yaradığı sürece bir bilginin doğru olarak kabul edileceğini ve bunun da öznel bir inançtan başka bir şey olmadığını öğretmelerine karşın, ders verme amaçlı olarak öteki insanlarla yaptıkları tartışmalarda sahip oldukları inançlarını biricik doğru imiş gibi öne sürmeleri ve dediğim-dedik bir tutum içinde savunmayı sürdürmeleridir. İşte Sokrates öncelikle bu büyük yanılgının ya da tutum ve davranışların ortadan kaldırılması gerektiğine inanır. Daha doğrusu kişilerin neyi bilip neyi bilmediklerinin öncelikle su yüzüne çıkartılması gerektiğine inanmaktadır. Sokrates bu tür bir araştırmayı kendisine adeta misyon, kutsal bir görev edinir. Çünkü Sokrates kendisinin hiçbir şey bilmediğinden emindir. İşin ilginç tarafı Delphoi Tapınağı kahini Pythies, kendisini insanların en bilgesi olarak ilan et-

miştir. Sokrates'e göre bunun bir anlamı olmalıydı. Sokrates bu durum üzerine düşünüp taşındıktan sonra, bir insanın hiçbir şey bilmediğini bilmesinin de bir bilgelik olabileceği sonucuna vardı. Şu halde gerçek bilgiye ulaşabilmek için öncelikle öteki insanların da hiçbir şey bilmediklerini bilmelerini sağlamak gerekiyordu. Sokrates, en bilge ilan edildiğine göre, bu kutsal görevin kendisine düştüğüne ya da verildiğine kanaat getirir. Bu amaçla çarşı-pazar dolaşarak insanlarla bilgi üzerine karşılıklı konuşmalara / diyaloglara girişir. Buradaki amaç çift yönlüdür: Öncelikle gerçekten bir şeyler bildiğini sanan kişiye durumun hiç de öyle olmadığını göstermek ve kişiyi söz konusu alandaki bilgisizliğine ikna ettikten sonra, artık gerçek bilgiyi aramaya hazır hale geldiğini ve asıl araştırmanın bundan sonra başlayacağını telkin ederek, kişiyi bu yöne yönlendirmektir. Bütün bunlar aslında hiç de kolay değildir. Sokrates bakımından hem riskli hem de oldukça sabır gerektiren bir süreçtir. Nitekim Sokrates bu yaşam görevini uyguladığı sürece hem kendisine özellikle gençlerden oluşan çok büyük bir hayran kitlesi oluşturmuş, hem de yine özellikle bilgisizliklerini ortaya çıkardığı kişiler arasından çıkan pek çok ve sürekli düşmanlıklar kazanmıştır.

Sokrates gerçek bilginin insan yaşamına bir değer ve anlam kazandıran türden olması gerektiğine inandığı için, araştırmaya konu olacak kavramı etik alandan seçmeye özen göstermiştir. Gerçekte bütün kargaşa ve uzlaşmazlıkların da etik değerler çerçevesinde odaklaştığını görmektedir. Oysa bu değerler toplum yaşamının ve devlet düzeninin temelini oluşturmaktadır. Onun için bu değerlerin neliği üzerinde uzlaşmak son derecede yaşamsal görünmektedir. Sokrates, bu nedenle 'adalet', 'cesaret', 'ölçülülük', 'dindarlık', 'dostluk' ve 'bilgelik' gibi etik değerler üzerine sorgulamalarını yoğunlaştırmıştır. Bunun böyle olduğunu Sokratik diyaloglardan açıkça anlayabiliyoruz.

Sokrates ele alınan etik kavramın gerçek bir tanımı yapılabilirse, ulaşılması amaçlanan mutlak doğru bilginin böyle bir tanım önermesinde dışlaşacağına inanır. Bu nedenle, böyle bir sorgulamaya giriştiğinde, öncelikle karşısına irdelenecek olan kavramın

tanımını gerçekten bildiğine inanan bir kişiyi oturtur. Bu araştırmada az çok bilinçli ve tekdüze bir yöntem uygulanır. Bu, en genel anlamda Sokratik yöntem olarak bilinir, buna diyolog yöntemi de denir: Sokrates öncelikle kavrama ilişkin olarak kendisinin hiçbir şey bilmediğini belirtir, zaten yukarıda da belirtildiği üzere bilge ilan edilmesinin nedeni de bilmediğini bilmesi yani bilmediğinin bilincinde olması idi. Oysa karşısındaki kişi ele alınan kavramın neliğini çok iyi bilmektedir ve bilgisini öteki kişilerle paylaşmaya hazırdır. Kendinden emin bir biçimde kavramın tanımını yapar. Ne var ki Sokrates bu tanımdan çıkan sonuçları bir bir gözler önüne serer ve karşısındaki kişiye de bunları kabul ettirir; ancak gelinen sonul nokta başta verilen tanımla çelişir. Böylece tanım düşer. Bunun üzerine Sokrates kişiyi biraz daha farklı bir tanım yapması konusunda cesaretlendirir. Kişi bir başka tanım daha yapar; ancak bunun sonucu da bir öncekinden farklı olmaz. Birkaç tanım denemesi daha yapılsa da sonuç değişmez. Bu durum karşısında, kişi bu alanda aslında hiçbir şey bilmediğini onaylamak zorunda kalır. Sokrates, "Ben bilmediğimi zaten söylemiştim ama sen çok iyi bildiğini sanırken, aslında senin de hiçbir şey bilmediğin ortaya çıktı ve sen bunu onayladın, yani bilmediğini bilir hale geldin", der ve böylece inceden inceye bir alay da ortaya çıkmış olur (ironi; alay aşaması da böylece gerçekleşmiş olur).

Bu noktaya gelinceye dek Sokrates sürekli olarak öne sürülen savları çürütme yoluna gitmiştir *(elenchos)*. Bu çürütmeci tutum Sokrates'in araştırma yönteminin olmazsa olmazıdır. Radikal bir bakışla belki de yöntemi salt buna indirgemek bile olanaklı olabilir. Çünkü Sokrates için birincil amaç bilgili gibi görünen bilgiç insanların, bu arada Sofist nitelikli kişilerin, bilgisizliğini ortaya çıkarmak ve bu kişilerin bilgisizliklerinin farkına varmalarını sağlamaktır. Çünkü asıl bilgiye giden yolda alanı derme-çatma ve asılsız kanı ve sanılardan temizlemek birincil görevdir.

Elenchos (çürütme sanatı) yoluyla sorgulanan kişi bilgisizliğini ilan ettikten sonra her iki taraf arasında belli bir uzlaşı sağlanmış olur. Bu arada Sokrates'e neden kendisinin bir tanım ortaya

koymadığı sorulduğunda Sokrates, bir şey bilmediği yanıtının yeterli olmayacağını düşünerek, kendisinin kısır olduğunu ve ruhunda hiçbir bilgi nüvesinin bulunmadığını ama tıpkı annesinin ebelik mesleğine benzer şekilde, kendisinin de verimli ruhlardan bilgi doğurtabileceğini öne sürer. (*maieutike-doğurtucu yöntem*). Bunun üzerine kişiyi bilgi konusunda kendisinden daha avantajlı durumda olduğuna inandırarak bir kez daha kavramın gerçek tanımını bulması konusunda ikna eder. Ve ayrıca kendisinin de onaylayacağı bir tanım denemesini varsayım olarak, yani işin doğrusu bu imiş gibi kabul ederek, bundan çıkabilecek sonuçları görmelerini önerir. Böylece iki taraf da birbirine az çok eşit bir düzeyde olarak yeni bir araştırma süreci başlar. Ne var ki sonuç yine değişmeyecektir. Ele alınan varsayımsal tanım denemelerinin doğruluğu hep bir *diyalektik meydan okumayla* karşılaşır; tanımdan çıkarılan sonuçlar ya birbiriyle ya da tanımın kendisiyle çelişir. Yani p gibi bir önermeden –p gibi bir sonuca ulaşılır. Bu durumda –p, p'den çıktığına göre bunu kabul etmek zorundayızdır. Böyle olunca da p yine çürütülmüş olur. Bir iki tanım denemesi daha yapılır ama yine bir çelişkiyle ya da açmazla karşılaşılır. Son bir denemede de tam anlamıyla bir çıkmaz sokağa girildiği açıkça görülür. İleriye bir adım daha atmanın hiçbir olanağı yoktur. Yani bir *aporia* ile karşı karşıya kalınmıştır (bir çıkışın olmaması; bu nedenle Sokratik diyaloglara, *aporetik diyaloglar* da denir). Bu şekilde diyalog sona erer. Bir başka sefere konuyu yeniden araştırma sözünü vererek birbirlerinden ayrılırlar.

Ne var ki bu noktada Sokrates'in bilgi araştırması sona ermiş olmuyor. Aslında bilgibilim adına gerçek beklenti de buradadır. Bu da *epistemeye* / gerçek-mutlak bilgiye ulaşmanın hiç de kolay olmadığı, pek çok araştırma yapılması gerektiğidir. *Episteme* öyle kolayca, bir çırpıda kendisine ulaşılacak türden bir bilgi değildir. *Epistemeye* giden yol zorludur, sabırlı ve derin araştırmaları gerektirir. Bu araştırmaları yapabilmek için önceki bilgi sanılarının tümünü terk etmek, bir tarafa atmak gereklidir. İşte Sokrates bu bilgiye giden yolun birinci aşamasını gerçekleştirme görevini üstlenmiştir; alan temizliği yapma ve sanki daha ileriye gitmeme.

Bunun nedeni ne olabilir diye düşündüğümüzde, hiçbir şey bilmediğini bilmesinin bilge ilan edilmesine yeterli olmasını değerli bir durum olarak kabul etmesi sonucu, öteki insanları da bu noktaya getirme çabasına yol açmış görünüyor. Şu halde öteki insanlar da bilgisizliklerini kabul edince; kendilerini bilmiş, bir tür bilgeleşmiş ya da bilgeliğe adım atmış oluyorlar.

Ancak Sokrates kendisine bilgelik payesi verilmesinin bu olumsuz anlam içinde durup kalamayacağını düşündüğünden, insanları gerçek bilgeliğe yani bilgi sahibi olmaya da yönlendirmesi gerektiğine inanır ve gerçek bilgi / *episteme* araştırmasına bu nedenle yönelir. Ama *episteme* adına hiçbir belirleme yapmamasının nedeni, Delphoi'deki Apollon Tapınağı bilicisinin, kehanetinde bu noktaya değgin hiçbir ipucunun bulunmamasıdır. Bu durumda *episteme*nin neliğine karar vermek, Sokrates için çok zor görünüyor, çünkü araştırmaları da göstermiştir ki, *episteme* adına ne tür bir fikir öne sürerse sürsün, bir çelişik nokta ortaya çıkması son derece olanaklıdır. Bu nedenle bu çok önemli konuyu açıkta bırakmış olabilir. Yani her savı bu denli güçlü bir biçimde çürütebilen bir insan, çürütmenin ne anlama geldiğini de çok iyi bilerek, kendi bilgi saptaması da aynı sonuca uğrayabilir düşüncesiyle, bu noktadan bile bile uzak durmuş olabilir. Gerçek bilginin ne olduğu konusunda artık daha fazla duraksamayacak olan öğrencisi Platon, hocasının açtığı yolda hızla ilerleyerek, özellikle Sokrates sisteminde tam yerini bulamayan *maieutike-doğurtucu* ilkeyi de devreye sokarak oldukça iddialı bir çözüme ulaşmayı başarmıştır.

Sokrates'in uyguladığı diyalog yonteminin, şu ana dek açık açık değinemediğimiz, ancak literatürde yer alan öteki özelliklerine de kısaca değinmek yararlı olabilir.

Sokrates'in yönteminin en azından başlangıç aşamasında *kuşkucu (septik)* olduğu öne sürülür. Buna kanıt olarak Sokrates'in hiçbir şey bilmediğini öne sürerek diyaloğa başlaması ve savları hep karşısındaki konuşmacıya söyletiyor olması gösterilir. Ancak Sokrates hiçbir zaman Sofistler gibi mutlak bilginin olanaksızlığını öne sürmüş değildir. Bu yönden gerçek anlamda kuşkucu

olmak bir yana, mutlak bilginin olanağına inandığını ve bunun peşinde olduğunu zaten hep söyleyip durduk. Şu halde Sokrates'in kuşkuculuğunun –eğer böyle bir şey söz konusu ise– bir yöntem kuşkuculuğu olduğunu görmemiz gerekir. Bir başka deyişle kuşku burada bir amaç değil sadece bir araç durumundadır. Tıpkı Yeniçağ'da Descartes'in yaptığı gibi. Bu açıdan Sokrates, Descartes'ı öncelemiş oluyor.

Zaman zaman bazı düşünürler tarafından, Sokrates'in yönteminin *diyalektik* olduğu öne sürülür. Bununla öncelikle yöntemin tartışmacı, sorgulayıcı niteliği anlatılmak istenir. Bu çok açık bir noktadır ve üzerinde hiçbir kuşku yoktur. Ayrıca şu nokta vurgulanır. Sorgulama içinde öne sürülen savların kendileriyle çelişik ya da uyuşmaz sonuçlara gitmesi uslamlamanın genelde diyalektik bir nitelik taşıdığının kanıtı olarak gösterilebilmektedir. Aslında bu, bir bakıma, yöntemin savların çürütülmesi *(elenchos)* özelliğine de karşılık gelmektedir. Çünkü savların çürütülmesi demek, kendilerinden çıkan çelişik sonuçlar nedeniyle, geçersizliklerinin kanıtlanması demektir.

Sokratik yöntem her şeyden önce, kavramsal ve tanımsaldır: Yukarıdaki açıklamalarda da belirtildiği gibi, ele alınan kavramın geçerli / doğru bir tanımı elde edilmeye çalışılır. Sokrates'in amacı özellikle kavram bilgisine ulaşmaktır. Ona göre bir kavramın doğru bilgisi ancak bir tanım önermesinde dile gelebilir. Çünkü tanım önermesi ele alınan kavramın özünü, özsel doğasını ya da gerçek, kalıcı anlamını yansıtır. Böylece kavramın açık, net ve sabitleşmiş bilgisinden söz etmek olanaklı olur. Bu önemlidir çünkü doğru bilgi olguların basit gözlemlenişinden daha fazla anlam taşır. Bilgi akıl gücü ile olguların içindeki kalıcı öğeleri keşfetmelidir. Bu öğeler olgular yok olduktan sonra da var olmaya devam ederler. Çiçek solduktan sonra güzelliği geriye kalır. Yetkin olmayan bir üçgen insan zihnine üçgen kavramının kendisini telkin eder. Sokrates tanımlama süreci ile görünen olgusal farklılıkları bir tarafa bırakıp, kendisi olarak bir kavramın sınırını çizmeye çalışmıştır. Bu nedenle de soru tipi "İnsan nedir?" gibi bir soru tipidir. Bu tür soruların doğru yanıtı ideal olarak bir tanım

önermesinde verilebilir ancak. En azından Sokrates buna inanıyordu. Daha sonra tümel kavramların doğru bilgisinin ancak bir tanım önermesinde dile gelebileceğini Aristoteles de öne sürmüştür. Aristoteles bu açıdan belli bir tanım kuramı da geliştirmiştir.

Sokratik yöntemin aynı zamanda *tümevarımsal* olduğu söylenir. Bu noktaya da ilk kez Aristoteles dikkati çekmiştir. Ona göre Sokrates tek tek örneklerden yola çıkarak, belli bir olgu ile ilişkili olarak genel bir açıklamaya, bir başka deyişle de kavramın tümelliğine ulaşmaya çalışıyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi tek tek örnekler az çok birbirinden farklı olabilir ama onlar bir yönden ortak bir nitelik ya da özellik taşıyorlardır. İşte bu özellik olgunun özünü yani kavramı dile getirecektir. Ancak Sokrates'in yöntemindeki bu tümevarımsal niteliğin, bugünkü anlamında bir tümevarım sürecini yansıtmadığı da öne sürülür. Çünkü Sokrates, ele alınan örneklerden hareketle belli bir genellemeye ulaşmamıştır, ayrıca örnekleri çoğu kez rastgele alanlardan seçmiştir ve bu nedenle örneklemeler bilinçli bir gözlemleme sürecine de dayandırılmış olmamaktadır.

Yöntemin aynı zamanda tümdengelimsel olduğu da öne sürülmektedir. Çünkü Sokrates, şu ya da bu şekilde varsayımsal olarak doğruluğu kabul edilen bir tanımdan ne tür sonuçlar çıktığını irdelemekte ve çıkan sonuçlardan biri ya da birkaçı başlangıç olarak kabul edilen tanımla çelişiyorsa, tanımın böylece geçersizliği kanıtlanmış olmaktadır. Tümelden tekile ya da tikellere doğru giden bu tarz bir uslamlama biçimi tümdengelimi ifade eder. Sokrates gerçekten, diyaloglarda zaman zaman bu tarz sorgulamalar yapmaktadır.

Sokratik araştırmanın aynı zamanda *etiksel* olduğu da sık sık vurgulanan bir noktadır. Bu nitelik aslında araştırma yönteminin amacı ile ilgilidir. Yukarıda da açıklandığı üzere Sokratik araştırmanın birincil amacı, adalet, cesaret, ölçülülük, dindarlık, erdem gibi etik değer kavramlarının özünü, neliğini anlamaya yöneliktir. Çünkü bu kavramların gerçek bilgileri elde edilebilirse, bu bilgiler ışığında insanlar arası ilişkiler de iyi, doğru ve istenilir nitelikte olabilecek ve bu durum herkese mutluluk getirecektir. Bir

başka deyişle etik değer kavramlarının gerçek bilgisine ulaşmak, insanları ruhsal eğitim bakımından olması gereken en ideal konuma getirebilirdi. Bu da hem kişinin kendi ruhsal esenliği, hem de toplumun iyiliği ve esenliği bakımından gereklidir. Sokrates'e göre etik erdemler, ideal bir insan ruhunun da gerçek anlatımı ya da niteliği demektir. İyilik, güzellik, doğruluk, adalet, ölçülülük, ılımlılık gibi değerlerin gerçek doğasını bilen kişiler bu bilgilere göre davranmaktan daha başka türlü bir yol tutamazlar.

Bu yaklaşıma etik ya da *entelektüel belirlenimcilik* denmektedir. Çünkü bir şeyin gerçek doğasını bilmek, insana beğeni, zevk ve mutluluk verir. Ve böylece insan en iyi ve ideal olana daima sahip olmak ister, ona uygun davranmak ve hep onunla olmak ister. Hiç kimse eksik gedik olana bağlanıp, o doğrultuda çalışmak ya da davranmak istemez. Bu, yaşamın özü ve eşyanın doğası gereği böyledir. Etik değerlerin özünü bilen insan da ona uygun davranacaktır. Yani hep iyi ve erdemli davranacaktır. Kötü davrananlar etik değerlerin neliğini bilmeyenlerdir. Sokrates'in bu alandaki ünlü sözünü anımsayalım: "Hiç kimse bile bile kötülük yapmaz; kötülük bilgisizlikten doğar." Sokrates'in bu yaklaşımına gerçek anlamda 'etik entelektüalizm' denmektedir; yani etik belirlenimciliğin bir türü ile karşı karşıyayız. Yinelersek, etik değer kavramlarının gerçek anlamlarını bilen bir kişi bunlara göre davranmaktan başka bir seçeneğe sahip değildir. Yani bilgi kendisiyle ilişkili olan eyleme kılavuzluk etmektedir. Bu tür bir bilgi, kişinin ruhunda ya da zihninde ekstra olarak bulunur, ama kişi bu bilgi ile ilgili eylemi bambaşka ya da bilinmeyen etkenlerin etkisi altında yapıyor diyemeyiz. Bu kurama göre, doğru bilginin doğru eylemi sonuç olarak doğurması, kaçınılmaz olmaktadır. Tersi olanaklı değildir. Yanlış eylem doğru bilgiden gelemez. Bu etik ilkeye içtenlikle bağlı olan Sokrates etik değer kavramlarının doğru bilgilerine ulaşmayı adeta kutsal bir görev olarak görüp yerine getirmeye çalışmıştır. Bu değerlerin gerçek anlamını, yaşamın içinden hareketle ve yaşamı sorgulayarak bulmaya çalışmıştır. "Sorgulanmayan yaşam yaşamaya değmez", deyişinin gerçek anlamı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Ortak ya-

şamın ortak değerlerindeki ortak bilinçlenme, toplumsal sıkıntıların giderilebilmesinde ve çekilen acıların en aza indirgenebilmesinde birincil koşul olarak karşımıza çıkmaktadır.

Etik değerleri gereğince özümseyen kişi kendi bireysel yaşamına ilişkin kararları da olması gerektiği şekilde alır. Ruhun gerçek kazanımları, yani erdemler bedenin iyiliklerini de doğurur; beden sağlığı, güçlülüğü ve güzelliği erdem bilgisinin yol göstericiliğinde olması gerektiği şekilde gerçekleşir. Ayrıca erdem bilgisi zenginlik, şan, şöhret, başarı gibi dışsal kazanımları da kişinin en iyi ve yararlı bir biçimde yönetmesini ve bunlardan dengeli bir biçimde pay almasını sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi, Sokrates'in bilgi ideali hem bireyin erdemli olması hem de toplumun erdemli işler yapması ve mutluluğu amaçlarına yönelik olarak kotarılmak istenmiştir. Sokrates'in bilgi kuramının en büyük eksikliği, etik erdemlerin gerçek tanımlarını önermemiş olmasıdır. Bu nedenle entelektüel işlevin negatif tarafı gerçekleşmiş, yani yerleşik inanç ve kanaatler eleştirilmiş, bunların işe yaramaz olduğu kanıtlanarak, gerçek doğru bilgiyi devreye sokmak için alan temizlenmiş ama alan boş kalmış, yeni baştan ve hızla gerçek değerlerle bezenememiştir. Bu boşluktan yararlanan ve eleştirel sorgulamada yenilen bazı kişiler, Sokrates'i bir tür bozguncu ve yerleşik değerlere hakaret eden bir kişi olarak gösterip, bu açıdan gençleri de yanlış yönlendiriyor (baştan çıkarıyor) diye savlarına güçlü bir ek yaparak mahkemeye verme cesareti bulmuşlardır. Bir bakıma Sokrates yerleşik değerleri eleştirmesinin ve yeni bilgi sistemini kuramamış olmasının bedelini yaşamıyla ödemiştir.

Ne var ki Sokrates'in tamamlayamadığı bu görevi, onu ölümsüzleştirmede çok büyük pay sahibi olan öğrencisi Platon, fazlasıyla yerine getirmiştir. Tıpkı hocası gibi gerçek bilgiyi tinsel-ruhsal dünyada arayarak, soyut kavramların bilgisini mutlaklaştırarak, hem Sokrates'in bilgibilimde bıraktığı boşluğu doldurmuş, hem de soyut kavramları özellikle etik kavramlarını tıpkı Sokrates'in yaptığı gibi bilgi kuramının tam orta yerine oturtarak, bireysel ahlaka ve ardından toplumsal ahlaka giden yolları oluş-

turma ve izleme kararlılığı göstermiştir. Böylece sistematik bir felsefi öğreti kurma açısından gerekli olan tüm öğelere, gereğince yer vererek İlkçağ'ın en kapsamlı ilk felsefi sistemini oluşturmuştur. Şu halde şimdi de Platon'un bilgibilimsel görüşlerine gelmiş olduk.

5. PLATON'UN BİLGİBİLİMSEL GÖRÜŞLERİ

Platon'un (M.Ö. 427-349) bilgi felsefesine ilişkin görüşleri genelde çeşitli diyaloglarına serpiştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece *Theaitetos* adlı diyaloğunda bilgi nedir, sorusunu sorarak, bu soruya yanıt aramıştır. Baştan sona kadar bilgi konusuna ayrılan tek diyalog budur. Bunun dışında kalan diyaloglarında farklı konu ya da kavramlar işlenirken, bağlamın gerektirdiği durumlarda bilgi konusuna geçiş yaparak bu alandaki görüşlerini açımlama yoluna gitmiştir. Bu açıdan bilgi konusunu en geniş olarak ele aldığı yapıtı 10 kitaptan oluşan *Devlet* diyaloğudur. *Devlet*'in özellikle VI. ve VII. kitaplarında gerçek bilginin neliği ve bu bilgiye nasıl ulaşılabileceği konuları, filozof-yöneticilerin nasıl bir eğitim sürecinden geçmeleri gerektiği bağlamında açımlanma yolu tutulmaktadır. Bunun dışında *Menon, Phaidon, Kratylos* gibi diyaloglarda da bilgibilimsel açıklamalar dikkati çekmektedir.

Platon, hocası Sokrates gibi gerçek bilginin peşindedir. Bu bağlamda temel inancı şudur: Gerçek bilgi, gerçek varlığın bilgisi olmalıdır. Kuşkusuz bu inancını Sokrates'in mutlak bilgiye ulaşma çabalarının bir sonucu olarak benimsemiş ve ayrı yolda yürümeye inançla devam etmiştir. Gerçek varlık yaklaşımı, Parmenides'in varlık görüşleriyle örtüşür. Buna göre gerçek varlık, kendi kendisiyle hep aynı kalan, değişmeyen, bölünüp-parçalanmayan, yok olmayan, bu nedenle sürekli olarak varolan, varlıkla dolu olan, boşluksuz ve asıl önemlisi yokluk, hiçlik kavramları

ile bağdaşmayan, böylece sonsuzca varolan bir varlıktır. Kısacası varlık, mutlaktır. Şu halde bu mutlak varlığın bilgisi de mutlak olacaktır ve asıl bilginin, gerçek bilginin bu tür bir bilgi olacağı da ortadadır.

Ne var ki Parmenides'e ve onu bu açıdan izleyen Platon'a göre ortada bir değişim olgusu olduğu da açıktır. İçinde yaşadığımız şu ortamda kendimiz de dâhil olmak üzere, çevremizde bulunan her şeyin değiştiğini, hızla bir kılıktan bir başka kılığa girdiğini, hatta bir süre sonra bozulup, çürüyüp, yok olduğunu görüyoruz. Şu halde bunlar Parmenides'in ilk söylediklerine göre gerçek varlık değildirler. Çünkü gerçek varlığın niteliklerine tümüyle zıt bir görünüm içinde oldukları açıkça ortadadır. Parmenides'e göre duyularımızla algıladığımız bu değişen varlıklar sistemi, gerçek varlığı anlatmıyor. Bunlar duyularımızın yanılgılı sonuçlarından başka bir şey değil. Kısacası duyularımızla algıladığımız dünya gerçekdışı bir sistemdir. Bu sistemden duyularımızla elde ettiğimizi sandığımız, duyusal bilgi diye kabul ettiğimiz bilgiler de gerçek bilgi değildir. Sadece duyusal yanılmaları dile getiren birtakım inançlardır. Bu yanılmalar ve yanılsamalar niye var? Bunun yanıtını Parmenides'te bulamıyoruz. Sadece gerçek varlığın bilgisi duyularla değil 'akıl' ile kavranır, akıl ile bilinir dediğini biliyoruz. Parmenides'i burada bırakabiliriz. Çünkü, daha ileriye giden açıklamalar yapmadığını daha önce kendisini ele aldığımız bölümde de görmüştük.

1. Platon'da Bilgi Türleri

Platon, mutlak bilgiye konu olması bakımından Parmenides'in yukarıda betimlediğimiz asıl-gerçek varlık kavramını kabul eder. Ancak değişen, duyusal varlıkların dünyasını salt bir yanılsama-illüzyon olarak da görmek istemez. Çünkü tüm bir doğa dünyası bu kategoride yer almaktadır. Onun bu konuya getirdiği açıklama kısaca şöyledir. Bu duyusal varlıklar olgusal olarak vardırlar, ama özleri bakımından gerçek varlık kategorisinde yer almayıp, gerçek varlığın dünyasının bir tür taklitleri-kopyaları ya da yansımaları olarak vardırlar. O nedenle gelip geçici ve

değişken bir yapıya sahiptirler. Onun için bu taklit-imitasyon varlıkların da bir tür bilgisi söz konusudur. Bu bilgiye *'duyu bilgisi'* ya da *'duyusal bilgi'* diyoruz. Ancak bu bilgi gerçek varlığın ya da varlıkların bilgisine göre oldukça aşağı düzeyde, bir başka deyişle düşük düzeyde bir bilgidir. Kaldı ki Platon'a göre bu bilgi türüne bilgi nitelemesi bile yapılamaz. Peki ne tür bir niteleme yapılır ya da bunlara ne denir? Bunu biraz sonra göreceğiz.

Bu bilgi türlerini daha yakından ele almadan önce Platon'un, gerçek varlık üzerine Parmenides'ten farklı olarak neler söylemiş olduğu konusunu öncelikle ele almak zorundayız. Hemen şunu belirtmekte yarar vardır. Platon, Parmenides'in "gerçek varlığın bilgisi salt akılla kavranır" deyişinden oldukça etkilenmiş görünür ve bu nokta yaklaşımında belirleyici bir rol oynar; çünkü akılla kavranan varlığın ya da varlıkların duyusal nitelikli yani somut olmaktan daha çok soyut yapılı, tinsel varlıklar olması gerektiğine hükmederek, bu asıl varlığın ya da varlıkların birtakım kavramlar, fikirler olduğunu ilan etme yoluna gider. Bunları kendi deyişiyle, *İdealar-Formlar* olarak adlandırır. Bu kavramlar, bu dünyadaki imitasyon varlıkların özünü anlatan, ya da aynı gruba giren varlıkların tümünde de ortak olarak bulunan nitelikleri bir bütün olarak dile getiren 'tümel' nitelikli kavramlardır. 'İnsan', 'hayvan', 'bitki', 'masa', 'ev' gibi cins / tür kavramları; ayrıca soyutlukları kolayca görülebilen, 'adalet', 'cesaret', 'iyilik', 'güzellik' türlü değer kavramlarıdır. Şu halde değişmeden, ne ise o olarak kalan asıl varlıklar, yani İdealar-Formlar bu türden varlıklardır ve gerçek bilgi, asıl bilgi de işte bunların bilgisi olacaktır ya da olmak zorundadır. Çünkü Platon'a göre değişmeden, hep doğru olarak kalacak olan bilgiler, yine değişmeden, hep ne ise o olarak kalan varlıkların bilgisi olabilirdi ancak. Değişen, kılıktan kılığa giren varlıklar üzerine doğruluk değeri, doğru olarak hep aynı kalan bilgiler ya da yargılar ortaya koymak, hemen hemen olanaksız olarak görünmektedir.

Böylece Platon'a göre, insan için birbirinden farklı yapıda iki varlık alanı söz konusu olur; bunlar (1) soyut, tümel kavramların dünyası. Kendi deyişiyle İdealar-Formlar dünyası; düşünülür

dünya. (2) İdealar-Formlar dünyasının taklidi ya da yansıması durumunda olan geçici varlıkların dünyası; duyulur dünya. Görüldüğü gibi bu varlık dünyaları birbirine bütünüyle karşıt olarak duruyorlar. Birinin özelliği süreklilik, sonsuzluk, değişmezlik iken, öbürüne ise değişim, devinim, gelip geçicilik egemen. Bu nedenle bu farklı dünyalara ait bilgi türlerinin de birbirinden çok farklı yapıda ve değerde olmaları doğal bir sonuçtur.

Görüldüğü gibi Platon'un varlık-metafizik öğretisinin ve bilgi kuramının birbirine paralelliği kaçınılmaz olduğu için, her iki alan da düalist / ikili bir yapıda karşımıza çıkmaktadır; yani ikili dünya yapısı ve bu dünyalara karşılık olarak ikili bilgi yapısı söz konusudur: Birincisi gerçek bilgi-mutlak bilgi *(episteme)*. İkincisi, duyusal bilgi-sanı, kanı, inanç, *(doksa)* olarak adlandırılan duyu temelli bilgi türü. Gerçek varlık alanının yani İdealar dünyasının bilgisinin, bir başka deyişle de gerçek bilginin nasıl sağlanacağını ele almadan önce, duyulur dünyanın gelip-geçici varlıklarının bilgisi ile işe başlamakta yarar vardır. Çünkü aşağı düzeylerden başlayıp yukarılara doğru tırmanmak her zaman için uygun görülen bir yoldur.

Bizim nesnellik adına konuyu duyu bilgisi olarak ele almamız uygun olacaktır. Ne var ki Platon'un 'bilgi' nitelemesini, bu düşük düzeydeki bilgi türü ya da türleri için kullanmadığını bir kez daha yineleyerek işe başlayalım. O bu bilgi türlerini '*doksa*-inanç' terimiyle karşılamaktadır. Ancak bu alandaki tüm *doksa* türlerini Türkçe'de 'inanç' terimiyle karşılamak da pek yeterli olmamaktadır.

Platon duyu bilgilerini kendi içinde iki düzeyde ele alarak incelemektedir. Bu konuyu aşağı bilgi türlerinden yukarı bilgi türlerine doğru yükseliş sürecini betimleyebilmek amacıyla, *Devlet* diyaloğunda, altıncı kitapta; *'bölünmüş çizgi'* benzetmesi çerçevesinde açımlama yolu tutmuştur. Bu açıdan en aşağı, en düşük duyusal bilgi türü, yansıların, gölgelerin, imgelerin bilgisi olarak belirlenir. Bu bilgi türüne Grekçe terim ile *'eikasia' (sanma, tahmin)* adını vermektedir. Bu bilginin nesnesi, genel olarak yansılar dünyasıdır; yansı deyince Platon, öncelikle 'gölgeleri' ve ikinci

olarak da 'suda ya da parlak yüzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntüler'i anlar. Katı düz parlak nesnelerdeki yansımaları ve bu türden olan her şeyi örnek olarak gösterir. Buna göre bir genelleme yapmak gerekirse, imgesel olan her şey bu kategoride yer almaktadır. Şu halde, bu en düşük duyusal aşamada, gölgeler, görüntüler, yansımalar ve birtakım imgelerin şu ya da bu şekilde üzerimizde bıraktığı izlenimlerin bir bilgi türü imiş gibi ele alınışı söz konusu edilmektedir. Aslında, burada, bilgi terimini çok genel bir anlamda kullandığımızı bir kez daha belirtmek gerekir. Yoksa Platon'a göre, *doksa* / sanı, kanı, kategorisinde yer alan, son derecede sallantılı, gelip-geçici ve yanıltıcı bir sanı, öyle-sanma durumu vardır ortada. Örneğin, yarı karanlıkta gördüğümüz bir şeyi, bir insana, bir hayvana ya da herhangi bir şeye benzetebiliriz ve buna bağlı olarak da belli bir tutum içine girebiliriz. Ancak imgesel benzetme tümüyle yanıltıcı da olabilir ve beklentimiz boşa çıkabilir.

Spinoza, bırakalım bu en düşük duyu bilgisi tarzını, tüm duyu bilgisini imgelem bilgisi ya da karanlık bilgi olarak adlandırma yoluna gitmiştir ve bu bilgi türüne hiçbir değer ve önem atfetmemiştir. Duyu bilgisini bu şekilde ele alışta hiç kuşkusuz Platon'un duyu bilgisine karşı takındığı olumsuz ve hatta küçümseyici tavrın çok büyük rolü olmuştur. Ancak *eikones*'i / imgeleri konu alan bu *eikasia* türünde dikkate değer bir belirleme daha yapar, Platon. Sanat yapıtlarını bu kategori içinde ele alarak değerlendirir. Ona göre bunların gerçeklikle hiçbir ilgileri yoktur; bunlar salt imgeleri ya da gölgeleri yansıtırlar. Daha doğrusu varoluşları gölge ya da imge durumundadır. Neden?

Burada varlıkbilimsel temelden hareketle bir açıklama tarzı dikkati çeker; çünkü bu dünyada varolan şeyler varlıksal bakımdan gerçek varlıklar değildirler, bunlar asıl ve biricik gerçeklik olan İdeaların birer yansısı durumundadırlar ya da İdeaların eksik-gedik birer kopyasıdırlar *(mimesis)*. Yani ikinci dereceden varlıklar söz konusudur. Sanat yapıtları ise sanatçılar tarafından bu dünyadaki varlıklar örnek alınarak yapılır (*mimesis* kuramı). Böyle olunca da yansımanın yansıması ya da kopyanın kopyası

durumuna düşerler. İşte bu nedenle bunlar varlıkbilimsel özleri bakımından salt bir imge, salt bir gölge durumundadırlar ve eğer verdikleri bir bilgi varsa, bu da gölgenin, imgenin bir bilgisi olacaktır; yani *eikasia* türünden bir bilgi söz konusu olacaktır. Bu da gördüğümüz gibi *doksa*nın en düşük türünden başkası değildir.

*Doksa*nın yani duyu bilgisinin bir üst düzeyde yer alan türüne gelince; Platon'a göre bu alanda *'pistis- inanç'* söz konusudur. Platon 'inanç' olarak adlandırılan doksa-sanı türünün konu alanı olarak 'canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesneler'i anlar. Bu alanı betimleyen Grekçe terim, *'zoa'* bugünkü anlamıyla 'canlılar' demektir. Ancak Platon'un betimlemesinden anlaşılıyor ki bu terim bugün bilinen anlamından çok daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Aslında algıya açık olan tüm somut varlıklar söz konusu edilmektedir. Şu halde anladığımız kadarıyla nesnesi somut olan, olgusal olarak varolan canlı, cansız varlıkların bildiğimiz duyu bilgisidir bu aşamada sözü edilen; *doksa*nın gerçek temsilcisi, Platon'un seçtiği terimle *pistis*-inanç iş başındadır. Platon bu bilgi türüne neden inanç demiştir? Çünkü, çıplak duyusal algı ile varlıkların özüne ulaşılamayacağı kanısıyla, insanların algı yoluyla tanıdıkları şeyler üzerine ancak şöyle ya da böyle oldukları, şu şu özelliklere sahip oldukları yollu bir inanca sahip olabilecekler ve bunun ötesine, gerçek bilimsel bilgiye bu aşamada geçemeyeceklerdir; onun inancına göre, salt duyusal algılama yoluyla, varlığın özünü kavramak demek olan gerçek bilgiye ulaşılamaz.

Gerçekten de gündelik hayhuy içindeki biz insanlar, duyularımızla algıladığımız varlıklarla ilgili olarak şu ya da bu şekilde oldukları konusunda bir inanç sahibi oluyoruz ve daima buna bağlı olarak konuşuyoruz. Bu nedenle bizim bilgilerimizin çoğunluğu inanç düzeyindedir. Çünkü biz tikel varlıklara bakarak; örneğin tekil atlara bakarak, tekil atları izleyerek, atlarla ilişkili deyim yerinde ise yüzeysel bilgi sahibi oluruz. Ancak bu bilgi, Platon'a göre, gerçek atın yani at ideasının bilgisini ifade etmiyor; hatta onunla karşılaştırıldığında, gerçek bilginin öykünmesi-tak-

lidi durumunda bir bilgidir. İşte bu nedenle gerçek bilgi-*episteme* olmayıp, salt bir inanç-*pistis* durumu söz konusudur.

Ancak, Platon'a göre işin kötü tarafı, insanlar çoğunlukla bunun farkında olmazlar ve bilgilerini gerçek sanırlar, ama değildir ve bunun farkında bile olmamaları da bir yanılgı içinde yaşadıklarını gösterir. Oysa bir insan duyuların sağladığı ile yetinmeyip, görünenin ötesine, öze doğru gidebildikçe *pistis* ile *episteme* arasındaki gerçek farkı daha iyi görebilecek ve *pistis*in yetersizliğini fark ederek *epistemeye* doğru özlemle yola devam edecektir. Gerçekte bunu yapabilen kişilerin bilge kişiler yani filozof nitelikli kişiler olduğu da açıktır. İnsanların büyük çoğunluğu *doksa* / sanı, kanı türünden, bir başka deyişle, kanaat ya da inançlar toplamı türünden bilişsel kazanımları ile yaşamaya devam ederler, daha fazlasını istemezler, hatta daha fazlası olabileceğini düşünmezler bile. O nedenle de tam bir cehalet içinde yaşam sürdürürler. Bundan dolayı, Platon hiç olmazsa yönetici konumuna gelecek olan kişilerin, bilge kişiler olarak yetiştirilmelerini yani bilgi düzeylerini *epistemeye* doğru yükseltmelerini ve gerçek anlamda İdeaların, tümel kavramların bilgisine ulaşmalarını ister. Çünkü ancak o zaman gerçek doğruyu, iyiyi, güzeli, adil olanı tanıyarak, kavrayarak, devleti buna göre yerinde kararlarla yönetebilecekler, böylece hem devlet hem de toplum mutluluğu yakalayabilecektir.

Platon *Devlet-Politeia* diyaloğunda, bilge, yani filozof nitelikli yöneticilerin nasıl yetiştirilmeleri gerektiğini betimler: buna göre gerçek eğitim, gerçek öğrenim, ancak *doksa*ların, inançların, kanıların tutsağı olmaktan çıkmaya karar vermekle ve asıl bilginin / *epistemen*in dünyasına adım atmakla olanaklı olacaktır. İnsanların büyük çoğunluğunun içinde bulundukları cehalet durumunun farkında bile olmadıkları düşünülürse, bunun hiç de kolay bir şey olmayacağı açıkça görülebilir. Platon bu durumu yine *Devlet* diyaloğunun yedinci kitabının hemen başında yer alan mağara benzetmesi ile açıklamaya çalışmıştır. Bunu çok kısa olarak ve biraz da kendimize göre açıklarsak durum şöyle: Bir mağara içinde yüzleri mağaranın duvarına bakan, sırtları da tam

mağaranın girişine denk gelen birtakım tutsaklar, bu konumlarını değiştiremeyecek biçimde zincirlenmiş olarak çok küçüklüklerinden beri yaşamaktadırlar. Mağaranın dışından gelip geçen canlıların ve bunların taşıdıkları nesnelerin yansımaları dışarıdaki ışık ya da aydınlık nedeniyle tutsakların yüzlerinin dönük olduğu duvara düşmektedir, tutsaklar da sürekli olarak bu yansımaları yani duvar üzerinde oluşan imgeleri izlemektedirler. Başka bir şey göremediklerinden göre, onlar bu imgeleri biricik gerçek olarak kabul ederler ve tüm bilişsel kazanımlarını bunlar üzerine oluştururlar. Onlar bu kazanımlarını hiç kuşkusuz gerçek bilgi sanacaklardır. Ama gördüğümüz gibi salt birtakım gölgelerin üzerine oturtulmuş bir sanılar dünyası içinde yaşamaktadırlar ve bu açıdan tam bir aldanış içerisindedirler. Platon burada belirtir ki insanlığın büyük çoğunluğu bu tutsaklara benzemektedir. Çünkü bu insanlar da yaşamları boyunca gerçek varlıkların-İdeaların gölgelerini seyretmekte, olgusallığın gerçek sesinin yankılarını işitmektedirler. Kendilerinin ve hatta başkalarının sanıları, tutku ve önyargıları üzerine oturtulmuş inanç, kanı ve kanaatlerine biricik gerçek gözü ile bakarak yaşamlarını sürdürürler ve taşıdıkları görüşlerine sımsıkı sarılırlar. Bu görüşlerini asla bırakmak istemedikleri gibi zorlanınca da içinde bulundukları konumu terk etmek istemezler ve hatta bunun için ellerinden geldiğince mücadele ederler.

Ancak Platon'un imgesi devam eder: Varsayalım ki bu tutsaklardan birisi, bir şekilde, zincirlerinden kurtuluvermiştir. Bu durumda ne yapacaktır? İster istemez, devinim serbestisini daha geniş bir alana yayacaktır. Yerinden zorlukla da olsa kalkacak, ayakları onu ışık kaynağının bulunduğu yöne, mağaranın çıkışına doğru yöneltecek, dışarıya çıkıp gözleri güneşten kamaşınca, çok acı çekerek gerisin geri mağaranın içine doğru kaçacak, belki de eski konumuna dönmek isteyecektir. Ancak gerçek varlıkları ve gerçek ışık kaynağını bir kez görüp tanıdığına göre, artık bu yeni durumdan vazgeçemeyecektir. Bundan sonra çok daha kararlı olarak gerçek varlıkların ve gerçek ışık kaynağı güneşin dünyasına adım atacak, bunları yakından görüp tanıdıkça, şaş-

kınlığı ve hayranlığı artacak ve asıl gerçekliğin burada olduğunu anladıktan sonra, artık mağaraya, o yarı karanlık dünyaya asla geri dönmek istemeyecektir. Bundan böyle, hep bu yeni tanıştığı dünyanın varlıklarını deneylemek durumunda olduğu için, bunları daha yakından tanımaya, bunların bilgisini elde etmeye çalışacaktır. Böylece şimdiye dek nasıl bir aldanış içinde yaşadığını da anlayacaktır ve artık öteki tutsaklara da bunu anlatmaya çalışacaktır.

Tutsağın zincirlerinden kurtularak tanıştığı bu yeni dünya İdealar dünyasını, gerçek bilginin, *episteme*nin konusu olan gerçek varlıkların, gerçek dünyasını temsil etmektedir.

Bu benzetmede bilge yönetici-filozof kral adayı olarak eğitilmek istenen kişi ya da kişiler zincirlerinden kurtulan tutsak ile sembolize edilmiş oluyorlar. Bu kişiler, duyu bilgisi ile, *doksa* ile yetinmeyip, duyulara ve gölgeler dünyasına sırt çevirerek, aklın dünyasına-akılsal varlıkların dünyasına ve sonul anlamda İdealar dünyasına bir sıçrama yapmayı başarmak zorundadırlar. Platon bunun zor olmakla birlikte olanaksız olmadığını söyler. Bilge yönetici adayı bunu yine duyulur dünyanın sürekli değişen, göreli ve belirsiz yapısının kafa karıştırıcılığını görerek başarabilir. Pek çok varlık kesin nitelemelere uygun değil. Örneğin yüzük parmağı serçe parmağa göre büyük ama orta parmağa göre küçük olarak niteleniyor. Peki bu parmağın gerçek durumu nedir? Küçük mü? Büyük mü? Buradaki belirsizlik kesin bilginin peşinde olanları şaşırtıyor ve bu türlü bilgilere güveni azaltıyor. Böylece kesin ve şaşmaz doğrulukları arayan bilge adayları duyulur dünyaya sırt çevirerek, gerçek bilginin-*episteme*nin ardına düşüyorlar. Bu şekilde duyulur dünyadan düşünülür dünyaya bir sıçrama yapmak kaçınılmaz bir yazgı olarak gerçekleşmiş olur.

Episteme yolcusu için, düşünülür dünyadaki, bu asıl gerçeklikler dünyasındaki ilk ana durak matematiğin dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır. *Episteme* öğrencisi, *episteme*nin ilk örneği olarak matematiksel varlıkların / *matematika* bilgilerini elde etmek zorundadır. Bu bağlamda Platon önce aritmetik işlemler üzerinde çalışmayı, daha sonra geometrik varlıkların ele alınma-

sını ve en son olarak da astronomi konularının işlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak burada astronomiden anladığı, hiçbir duyusallıkla ya da gözlemle ilişkilendirilmeyen tümüyle soyut yapıda bir bilim ve düşünme alanıdır.

Görüldüğü gibi *matematika* alanı üzerinde çalışmak, hiç de kolay bir şey değildir. Uzun yıllar sabırla bu aşamalı çalışmaları gerçekleştirmek gerekmektedir. Duyusallıkla hiçbir ilişkisi olmayan, tümüyle düşünce alanında iş görmeyi gerektiren bu etkinlik, kuşkusuz yıllar boyunca gölgeler dünyasında duyularıyla ve haz duygularıyla yaşayan kişiye zor gelebilir ve hatta yola devam edip etmeme konusunda duraksamalara düşmesine de neden olabilir. Ama matematik gerçekleri adım adım keşfeden öğrenci gerçek bilginin tadını aldıkça artık bundan vazgeçemez bir duruma gelecektir.

Platon bu alanda iş başında olan yetiyi de özelleştirmiş görünüyor. Burada varsayımsal düşünme / *dianoia* söz konusudur. Bu düşünme biçimini Platon öncelikle şu şekilde betimlemektedir: "Bilirsin ki, geometri, aritmetik ve onlara benzer bilimlerle uğraşanlar tek, çift diye, üçgen, dörtgen diye, üç çeşit açı diye birçok şeyleri varsayarlar. Bunları bilinen şeyler gibi ele alırlar. Bunlardan ne kendilerine ne de başkalarına hesap vermeyi gerekli bulurlar artık. Sonra bu varsayımlardan kalkıp basamak basamak yükselir, bir sonuçtan ötekine geçerek, önceden kafalarına koyduklarını ispat ederler." (*Devlet*, 2002, s. 181). Görüldüğü gibi bu alanda gerçekten doğru olup olmadıkları araştırılmadan doğru olarak kabul edilen birtakım varsayımlardan hareketle, bunlarla tutarlı olan, çelişmeyen, mantıksal olarak zorunlu doğru sonuçlara ulaşılmaktadır. Şu halde matematiksel doğruluklar alanı böyle bir bilgi sistemidir. Ancak bu *dianoetik* düşünme tarzının bir başka önemli özelliği de şudur. Bu alanda çalışan insanlar, görünen biçimleri ele alıp bunlar üzerine varsayımlar ışığında fikir yürütürken asıl düşündükleri kendi çizdikleri üçgen, dörtgen ya da köşegenler değil, soyut olarak üçgen, soyut olarak dörtgen ya da köşegendir. Bir başka deyişle düşüncedeki üçgen, dörtgen ya da köşegendir. Şu halde bu düşünme biçiminde görünen bi-

çimlerden hareketle soyut varlıklara, kavramlara geçiş sağlanmaktadır. Platon'un eğitim sürecinde yıllarca aritmetik, geometri ve astronomi ile uğraşılmasını istemesinin asıl nedeni de budur. Ancak matematik eğitiminden geçerek soyut düşünmeye geçmek ve alışmak olanaklı olmaktadır.

Böylece varsayımsal / *dianoetik* düşünme öğrencinin asıl ve gerçek düşünme biçimi olan *noetik* düşünmeye / ussal düşünmeye geçişi sağlayacaktır. Ussal derin düşünme kavramlar üzerine ve kavramlar aracılığıyla düşünmedir. Bu düşünme biçiminde duyusal olan hiçbir veriden yararlanılmaz, tersine bu tür veriler tümüyle dışlanır. Platon bu tarz düşünme yetisine *noesis* adını vermektedir; *noesis*in, yani Türkçe en yakın anlatım olarak düşündüğümüz ussal derin düşünmenin konusu sadece soyut varlıklardır. Bir başka deyişle İdealar-Formlar dünyası bu en yüksek ve derin düşünme biçiminin konu alanını oluşturmaktadır. Bunlar, *ai arkai* (arketipler) olarak da adlandırılırlar. Ancak Platon'un açıklamalarından çok iyi bilindiği üzere İdealar, soyut varlıklar olarak tümel nitelikli kavramlardır. Böylece *noesis* bağlamında tümel kavramlar üzerine düşünme, duyusallıktan mutlak anlamda bir sıyrılmayı ifade etmektedir.

Bu temel özelliği taşıyan *noetik* düşünmenin işleyiş biçimi, bir başka deyişle özsel yapısı *diyalektik*tir. Diyalektik düşünme, *dianoetik* düşünmeden biraz farklı bir yol izler; burada ussal derin düşünme gücü varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak birer basamak, dayanak olarak alır. Bu varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı sonul yere ulaşır. Bu arada görülen duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek sonunda yine bir kavrama varır. (Platon, *Devlet*, s. 181-182). Platon'a göre bu şekilde ulaşılan kavram bilgisi, varsayımlara dayanan bilimler yoluyla elde edilen bilgiden daha açıktır. Çünkü burada varlık, varlık olarak doğrudan doğruya, açıkça kavranmakta, geometri gibi varsayımsal bilimlerde ise kabul edilen varsayımlardan sonuçlar çıkarılmaktadır. Ancak burada varsayımların neliği soru konusu yapılmamaktadır.

Buna göre *epistemenin* en yetkin örnekleri, İdeaların-tümel kavramların bilgisidir. Kuşkusuz, matematiksel varlıkların bilgisi de *epistemeyi* temsil etmektedir. Ama aşağıdan yukarıya doğru giden bilgilenme çizgisinde en yüksek alan İdeaların bilgisini anlatan alan olduğuna göre, en yüksek ve en değerli *episteme* türü de İdealara yönelik olan bilgi olmuş olmaktadır.

Bu bilginin, *noetik* düşünmeyi anlatan diyalektik işleyiş biçimi ile elde edilebileceğini belirlemiş bulunuyoruz. Platon, *Devlet*'in VII. kitabında öncelikle şunu söyler: "İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da." (*Devlet*, 2002, s.199).Platon, bunun hemen ardından diyalektiği bilimlerle karşılaştırarak şu belirlemede bulunur: "Bilimler, dediğimiz gibi, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysaki bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar bilinmeyenle örülü olacak: Bunları ne kadar düzene soksak hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız. Yalnız dialektika metodu varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir." (*Devlet*, s. 200) Bu iki alıntıda söylenenleri birleştirirsek diyalektik üzerine şunları söyleyebiliriz: (1) Bir şeyin, bir kavramın eğer özüne ulaşmak istiyorsak bunu ancak diyalektik düşünme ile başarabiliriz. (2) Çünkü diyalektik, bilimlerin tek yanlı bakışını aşarak varlığı ya da kavramı özünden yakalamasıyla bir bütün olarak kavramış olur; yani varlık parçalı olarak değil bütüncül bir bakışla kavranmış ve bilinmiş olur. (3) Diyalektik bakış bunu varsayımsal düşünmeyi bir yana bırakarak ve varsayımların üstüne yükselerek ve tüm varolanların asıl ilkesine ulaşarak gerçekleştirir. Şu halde diyalektik düşünme varsayımsal düşünmeyi bir tarafa bırakarak dosdoğru ilkeye ya da ilkelere (İdealara) yönelme ile kendisini var etmiş oluyor. Bu şekilde kavramın özüne ulaşma süreci başlamış

olmaktadır. Bunun tam olarak nasıl uygulanacağını Platon'un açıklamalarında pek bulamıyoruz. Kavram üzerinde derin düşünme, kavramın neliğini zihin gözüyle görmeye çalışma süreci tam olarak nasıl bir şey? Farklı diyaloglarda şu tür açıklamalarla da karşılaşmaktayız: "*Phaidros*'ta 'En büyük iyinin tanrısal bir yeti vasıtasıyla, esrime *(mania)* ile bizim olduğu' kabul edilir; *Symposion*'da akla, güzel ve hakikatin dünyasına yükselebileceği kanatları bahşeden Eros'tur. Dahası yedinci mektupta (341C) nihai ve en temel bilginin öğretilemeyeceği ve yazıyla iletilemeyeceği fakat ancak doğrudan aydınlanma ile tecrübe edilebileceği yönündeki ifadelerle karşılaşıyoruz." (aktaran; Zeller, 2008, s.199, 200). Sonuç olarak, bu yollardan hangisiyle olursa olsun, "her şeyin özünün bilgisine ulaşana diyalektikçi denir." Platon'un bu ifadesine yine *Devlet* diyaloğunda rastlıyoruz. Ve yine Platon'un ısrarla belirttiğine göre herkes diyalektikçi olamaz. Bir başka deyişle herkes her şeyin özüne yani İdeaların bilgisine ulaşamaz. Bu eşsiz kazanım; İdeaların bilgisine ulaşma ya da diyalektikçi olma, en aşağıdan başlayarak en tepeye varıncaya dek bilgilenme ve aydınlanma sürecini, bir başka deyişle *diyalektika yürüyüşünü* başarıyla tamamlayan kişilere nasip olacaktır sadece. Bu kişiler ise filozoflardan başkası değildir. Daha doğrusu, Platon'a göre, geleceğin yönetici adayları bu tür bir eğitim sürecini başarıyla tamamlayınca hiç kuşkusuz filozof-yönetici olma niteliğini kazanmış olacaklardır.

Bilgisel aydınlanma sürecinde, özellikle matematik bilginin tam bir kazanımını sağladıktan sonra bu bilginin de üstüne yükselen öğrenci, yani filozof-yönetici adayı artık aklın tam bir kullanımını başarabilecek yetkinliğe ulaşmış demektir; bu aşamada, diyalektik düşünme-derin düşünme *(noesis)* süreci içinde, soyut tümel kavramların-İdeaların gerçek özünü şu ya da bu şekilde karşısında bulacak, bunları zihin gözüyle tanıyacak ve kavrayacaktır; *noetik* düşünmenin Platon'a göre gerçek işlevi kavrayış sağlamaktır, *dianoetik* düşünmeninki ise çıkarım yapmaktır.

Bu şekilde filozof yönetici adayı, İdeaları dile getiren tümel kavramların bilgisini elde etmiş olacaktır; bu İdeaları dile getiren

tümel kavramlar öncelikle toplumu ve insanları iyi ve ahlaklı yapacak olan kavramlardır. Bir başka deyişle etik kavramlardır. Örneğin 'iyi', 'güzel', 'adalet', 'erdem', 'yasa', 'insan-olma' gibi kavramlar İdeaların en başta gelen örneklerini oluşturmaktadır. Bunların gerçek neliğini bilen, yani *episteme* sahibi olan ve bu nedenle de filozof nitelikli diyebileceğimiz yöneticiler, hiç kuşkusuz, tüm yönetim işlerini olması gerektiği şekilde gerçekleştireceklerdir. Çünkü *episteme* bunlara yol gösterecek, bunlar da *episteme*nin ışığı altında adaletle, dirayetle yönetecek, özellikle toplum için en gerekli yasaları çıkararak, bu yasaları en iyi biçimde uygulayacaklardır. Karışıklıkları, eksiklikleri kolayca görüp giderme başarısını gösterecekler ve böylece toplum, düzen ve huzur içinde yaşayacaktır. Platon şu ünlü sözünü gerçek bilginin önemine vurgu yapmak için söylemiştir aslında. "Filozoflar yönetici olmadıkça ya da yöneticiler filozof olmadıkça toplumların acıları sona ermeyecektir." Şu halde tüm insanlar değil ama en azından yöneticilerin gerçek bilgi ile donanmış olmaları, gerçek bilgilere sahip olmaları toplum ve devlet adına iyilik getirmiş olacaktır.

2. *Anımsama (Anamnesis) Kuramı*

Platon, *noetik* ya da diyalektik yolla bilgisel kavrayışı, duyusallıkla hiçbir ilişkisi olmayan bir düşünme tarzı olarak belirleyince; kişinin, kavramın (İdeanın) neliğini dış dünyadan hiçbir yardım almaksızın sadece kendi zihninin içinden bulup çıkarmaktan başka bir seçeneği kalmamış oluyordu. O halde bu kavramların zihnin içinde bulunuşu nasıl mümkün olabiliyordu? Bu sorunun inandırıcı bir yanıtının verilebilmesi oldukça ivedi bir sorun olarak Platon'un önünde duruyordu. Bu nedenle Platon, "anımsama kuramı" diye bilinen bir sav öne sürdü. Buna göre tümel kavramların yani İdeaların gerçek bilgisi biz insanların zihninin derinliklerinde zaten bulunmaktaydı. Bu noktada konunun açıklanabilmesi adına iki soru sorarak işe başlamak uygun olacaktır: Birincisi bu kavramların bilgisi neden ve nasıl zihnimizde yer alıyor? Ve ikincisi, o zaman neden biz bunların kolay-

ca farkında değiliz? Tersine bu bilgileri elde etmenin zor olduğu söylenip duruyor. Birinci sorunun yanıtı ile başlarsak: Platon'a göre, İdealar bu dünyada yer almıyorlar; onlar bu dünyanın dışında kendi ideal dünyalarında bulunuyorlar. Bu nedenle bu dünyadaki varlıkların duyusal bilgilerinden kalkarak, bunları temele koyarak, bunların üstünde bu bilgileri oluşturamıyoruz. Çünkü bu dünyadaki varlıklar, İdeaların silik, sönük, eksik, yetersiz kopyalarından başka bir değildirler. İşte bu nedenle bu yetersiz kopyalardan kalkarak, ideal varlıkların-İdeaların gerçek neliğini, gerçekten ne olduklarını keşfedemeyiz. Bu dünyanın bilgisi zaten *doksa*dır; *doksa*yı ise İdea haline dönüştüremeyiz. Bu çelişik olur. Bunlar kökeninden birbirine karşıdırlar. Bu nedenle *epistemey*i daha başka bir yerde aramak gerekir.

Bu da insanın kendi zihninden ya da aklından başkası olamazdı. Peki insanın zihni bu dünyada yer almıyor mu? Bir bakıma evet, bir bakıma hayır. Bedenimizle bağlantılı bölümü bu dünyanın malı sayılır ama bir de bedenden tümüyle bağımsız olan ve ayrıca ölümsüz olan bir bölümü var ki, işte bu bölüm İdealar dünyasını temsil ediyor. Bu bölüm İdealar dünyasının bir üyesi olarak, insanın çok önemli ve hatta ayrıcalıklı bir kazanımı durumundadır. Bu, insan zihninin *nous-akıl* adı verilen parçasıdır ve tüm İdeaların bilgisini bağrında taşımaktadır. *Nous* İdealar dünyasının bir üyesi olduğuna göre, tüm öteki İdeaları tanımış olması da pek şaşırtıcı olmasa gerek. Bir başka deyişle İdealar dünyasının bir evladı olan *nous* İdeaların bilgisini bu dünyada yaşayan insanın zihinselliğine bir miras olarak getirmiş görünüyor. Bu noktada ikinci sorunun yanıtına da yaklaşmış oluyoruz. Ama biz ikinci soruyu bir kez daha yineleyelim: Neden zihnimizdeki bu mirası kolaca bilemiyoruz ve bundan yararlanamıyoruz? Platon bunun yanıtını biraz da söylencesel bir yolla açıklar. Ama biz işin bu yanını yontarak, genel ve kısa bir açıklama ile yetiniyoruz.

Ölümsüz akıl-*nous*, şu ya da bu nedenle İdealar dünyasından bu dünyaya düşüp ölümlü bir bedenle birleşerek, bir doğum süreci yaşanınca miras olarak getirilen İdea bilgilerinin hiçbir aktüelliği kalmamış, bir başka deyişle bunlar tümüyle unutulmuş-

lardır. İşte bu nedenle bunları yeniden anımsayarak bilince getirmek ve bu şekilde İdeaların bilgisini elde etmek gerekiyor. Ama bunlar zihinde zaten varolan bilgiler oldukları için, bir başka deyişle daha önceden öğrenilmiş oldukları için, bunları yeni baştan öğrenmekten söz etmek anlamsız olacaktır. İşte bu nedenle İdeaların bilgisi yani gerçek bilgi / *episteme* öğrenilmez, sadece anımsanır *(anamnesis)*. Platon'un bilgi kuramına atfen, kısaca *"bilgi anımsamadır"*, deyişinin anlamı da buradan gelmektedir. Ancak buradaki sorun şudur:

Bu anımsama edimi öyle kolayca gerçekleşebilecek olan bir şey değildir. Uzun yıllar boyunca süren bir eğitim sürecini anlatır. Yukarıda betimlediğimiz matematik eğitimi bu anımsama sürecinin bir basamağını oluşturur. Daha sonra ise *nous*'un etkinliği artarak *noesis* / ussal derin düşünme bir başka deyişle diyalektik düşünme yolu ile anımsama gerçekleşerek adım adım İdeaların bilgisine ulaşılır. Daha doğrusu sürecin böyle olduğu betimleniyor. Ama bu süreci gerçekleştirmek yukarıda da açıklandığı gibi, hiç de kolay değil. *Noesis* adına, diyalektik düşünüşün yanı sıra kendinden geçme / *ekstase*, coşku hali gibi betimlemelerin de Platon tarafından yapıldığına yine yukarıda değinilmişti. Ama bu sürecin bir bakıma gizemli kaldığı da söylenebilir. Ne var ki gizemli kalması gerçekleşmesine engel değildir. En azından bu anımsama işini, filozof nitelikli kişilerin başarabileceğini Platon öne sürmüş olmaktadır. Çünkü, bu bağlamda, derin düşünmenin ya da diyalektik düşünmenin ve anımsamanın hemen hemen bir ve özdeş süreçler olduğunu anlamış oluyoruz. Bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, insanların doğuştan akıllarında getirmelerine karşın, çok büyük bir bölümünün gerçek bilgiyi, *epistemeyi* anımsama başarısı gösteremedikleri anlaşılıyor. Bundan unutulmuş bazı şeyleri anımsamanın kolay olmadığı sonucunu da çıkarabiliyoruz. Bu nedenle, Platon'un betimlediği anımsama süreci çok uzun yıllara yayılan zorlu bir eğitim sürecine dönüşmektedir. Bu tür eğitim süreçlerinde ise herkesin aynı ölçüde eşit şeyleri öğrenmeleri ya da eşit başarı göstermeleri beklenemez. Bu aşamada şu noktayı açıklamakta da yarar var; *episteme* öğrenilmez.

3. *Episteme Öğrenilmez*

Platon İdeaların bilgisini anımsama olayına bağlayınca, eğitim açısından öğrenme olayını toptan yadsıma yoluna gitmiştir. Bu konuyu *Menon* diyaloğunda ele aldığını görmekteyiz. Ona göre öğrenme diye bir şey yoktur. Daha doğrusu *episteme* niteliğindeki bilgi, öğrenme yoluyla kazanılmaz. Bunun böyle olduğunu *Menon* diyaloğunda hiç geometri bilmeyen bir kölenin, bir geometri teoreminin doğru yanıtını vermesini sağlayarak göstermeye çalışmıştır. Buradaki mesaj kölenin doğru yanıtı anımsadığıdır: Bazı konularda kişiye uygun sorular sormak suretiyle yardım edilirse, kişinin doğruyu ruhunun derinliklerinden çıkarabilmesi yani anımsayabilmesi olanaklı olmaktadır. Ama yine de bu konunun bu denli basit olmadığını, tüm matematik konularının birkaç yardımla kolayca anımsanamayacağını, Platon'un *Devlet* diyaloğunda bu konu ile ilgili yaptığı açıklamalar gözler önüne sermektedir. Düşünülür dünyadaki diyalektik yürüyüşün çok büyük bir bölümünün matematik eğitimine ayrıldığını anımsamamız pek de zor olmayacaktır.

Platon, öğrenme konusunun genel anlamda hiçbir biçimde gerçekleşmediğini gösteren bir uslamlama da öne sürmüştür. Buna göre; öğrenme diye bir şey yoktur. Çünkü öğrenme anı üzerine bir bilgimiz olamıyor; biz bir şeyi ya biliriz ya da bilmeyiz. Eğer biliyorsak onu yeniden öğrenme diye bir şey olamaz; ancak bildiğimiz şeyi unutabiliriz, eğer bildiğimiz şeyi unutmuş isek daha sonrasında anımsama söz konusu olabilir. Eğer bir şeyi hiç bilmiyorsak, öğrendiğimiz şeyin bilmemiz gereken şey olduğunu nereden anlayacağız? Bunun için öğrenme anımız üzerine açıklayıcı bir bilgimizin olabilmesi gerekir; ama böyle bir bilgimiz olduğunu gösteren herhangi bir kanıt var gibi görünmüyor. Şu halde öğrenme olanaklı değildir.

Ancak Platon'un öğrenmenin olanaksızlığı uslamlamasını özellikle *epistemeye* konu olan varlıkların, yani İdeaların bilgisi açısından öne sürdüğünü de unutmamamız gerekir. Oysa bir de duyu algılarımıza dayalı *doksa*larımız var. Bunlar öğrenme sonu-

cu kazanılmış kabul edilebilir mi acaba? Çünkü her duyu algısı duyu nesnesini bir yönüyle tanımak ise, o nesneyi en azından bir yönüyle öğrendiğimiz söylenemez mi? Tartışmaya açık görünen bu konuda Platon, net bir şey söylememiştir. Ne var ki duyu nesnelerinin duyu algısı yoluyla az çok öğrenilmiş olabileceğini kabul etsek bile, yine de Platon'un bilgi kuramı yönünden bir çelişki ortaya çıkmış olmuyor. Çünkü, Platon, *doksa*ları, inançları zaten gerçek bir bilgi olarak görmüyor. *Doksa* ile *episteme* arasında keskin bir ayrım yaptığı ortadadır ve bilgi adına göz önünde bulundurduğu *episteme*den başkası değildir. *Episteme* ise gerçek varlıkların gerçek bilgisi olarak *nous*'un derinliklerinde hazır bulunmaktadır, ama unutulmuş durumda olduğu için, insanlar bunun bilincinde değildir. Bu nedenle, eğer bu bilgilerden yararlanılmak isteniyorsa bilince çıkarılması yani anımsanabilmesi gerekir. Bu da yukarıda da belirtildiği gibi çok uzun ve sancılı eğitim yıllarını gerektirmektedir.

Ancak şu da var ki, tüm insanların *episteme*ye ulaşmak gibi bir kaygıları da yoktur. Bu Platon'a göre de böyledir. Onların pek çoğu zorlu eğitim süreçlerini göze alamıyorlar; acı ve sıkıntı çekmek istemiyorlar; ve büyük çoğunluğunun *episteme* süreci için yeti ve yetenekleri de yeterli değil. Bu nedenle insanların büyük çoğunluğu, kolay olana ve hazza yöneliyorlar ve salt bu türden şeylerle yetiniyorlar. Platon'un benzetmesine başvurursak, onlar yarı karanlık mağaralarında gördükleri imgelerle oyun oynamayı seviyorlar. Alıştıkları bu ortamın dışına çıkmak istemiyorlar. Gerçek bir aldanış içinde olduklarını bilmeden, mağaralarındaki imgelerden edindikleri *doksa*larına sarılarak, yani basit ve yüzeysel bilgilere dayalı olarak yaşamlarını sürdürmeye devam ediyorlar. Sokrates gibi bir at sineği onları dürtüklemedikçe, bu *doksa*larla yetinmeyi sürdürecekler. Ama aslında dürtüklenmeyi isteyen kim? Çoğu zaman dürtükleyenin başına da iş açmaktan geri kalmıyorlar. Tıpkı Sokrates'e yapıldığı gibi. Şu halde insanları *doksa*yı-inancı sevenler ve *episteme*yi-bilgiyi sevenler diye ayırt etmek uygun olacaktır.

4. Diyalektik Kavramının Anlamı ve İşlevi Üzerine

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, Platon bilgibiliminde gerçek bilgiye ulaşabilme bakımından diyalektik yöntemin ya da düşünme biçiminin çok önemli bir yeri ve işlevi vardır. Yukarıdaki açıklamalarda 'diyalektik' teriminin Platon açısından ne anlama geldiğini zaten görmüş bulunuyoruz. Terimin ilk ve en temel anlamı, her şeyin özünün bilgisine götüren, bir başka deyişle İdeaların bilgisine ulaştıran düşünme şekli olduğudur. Ancak bu tanımı dar ve geniş anlamda almak olanaklıdır; İdeaların bilgisine götüren sürecin son aşaması olan *noetik* düşünme ile şeylerin özüne ulaşıldığı için dar anlamda diyalektik, *dianoia*nın üzerindeki düşünme alanı yani *noetik* düşünme *(noesis)* olmaktadır. Ama bir de bu aşamaya gelebilmek için en aşağıdan en yukarıya doğru daha düşük düşünme biçimlerini ve bunların sağladığı, gerçek bilgiyi anlatmayan kazanımları adım adım aşarak, temizleyerek *noesis* aşamasına ulaşabilmek de diyalektiğin bir parçası olmaktadır. Çünkü, Platon, *Devlet*'te sık sık bir diyalektik yürüyüşten söz etmekte ve bu yurüyüşü neredeyse mağaranın içinden başlatmakta ve mağaradan çıkış, aydınlanma yolunda daha yukarılara doğru yükseliş olarak betimlemektedir. Ve bu diyalektik yürüyüşün çok çetin ve zor olduğundan da söz etmektedir. Şu halde 'diyalektik' terimini çok daha geniş bir anlamda ele alarak değerlendirmek uygun olacaktır.

Kaldı ki Platon bu terimi farklı diyaloglarında az çok birbirinden farklı biçimlerde ele alma ya da tanımlama yoluna gitmiştir. Tüm yapılan tanımları birleştirerek diyalektiği genel bir düşünme biçimi ya da yöntemi olarak görme yoluna gittiğimiz zaman, kişinin gerçek bilgiye ulaşabilmek için uyguladığı bir tür bilimsel yöntem karşımıza çıkmaktadır. Bunun nasıl böyle olduğunu, Platon'un bu kavramla ilgili yaptığı farklı tanımları ele alarak görmeye çalışalım: Örneğin Platon, *Kratylos* diyaloğunda 'diyalektikçi'den söz eder. Diyalektikçi "soruların nasıl sorulacağını ve nasıl yanıtlanacağını bilen kişi" olarak betimlenir. Bu tanıma *Devlet* diyaloğunda yukarıda değinmediğimiz şu söylemi de ekleyebiliriz: "bugün hayalgücüyle yetiştirdiğin çocukları günün bi-

rinde gerçekten yetiştirme durumunda kalsan... onlara öyle bir eğitim vereceksin ki, sonunda en akıllıca soru sormasını ve cevap vermesini bilecekler...demek ki dialektika bilimlerin doruğu, tacıdır. Onun üzerine koyabileceğimiz başka hiçbir şey yoktur." (*Devlet*, 2002, s. 209). Bu sözlerden diyalektiğin gerçek bilgiye götüren biricik yol ya da yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöntemin genel adı Platon için de bilimsel yöntemden başkası değildir. Bu tanıma göre gerçek diyalektikçi Platon'un kendisinden başkası olamaz. Tüm diyologlarında soruları nasıl yetkin bir biçimde sorarak ve yine nasıl yetkin bir biçimde yanıtladığına tanık olabilmekteyiz. Bu açıdan İdealar bilgisine götüren bilgilenme ya da aydınlanma yolunu bir kez daha gözlerimizin önüne getirmemiz yeterli olacaktır. Ama doğru bilginin, bilimsel bilginin yöntemi olarak çok daha genel anlamda bu terimi ele aldığımızda, 'diyalektik' terimi giderek mantık konularını da işin içine katan genel, teknik bir terim haline dönüşmüştür. Nitekim bilgi, dil ve mantık konularıyla uğraşan kişilere Ortaçağ'ın sonlarına dek mesleksel açıdan diyalektikçi dendiğine tanık olmaktayız. Yine bu iki tanımdan yola çıkarak tartışma sanatını iyi bilen ve uygulayan kişilere de diyalektikçi denebileceği açıktır. Bu açıdan, Sokrates'in kavram araştırmalarında izlediği yol sorunları ya da kavramları, soru-yanıt diyaloğu içinde irdelemek ya da sorgulamak olduğu için Sokrates tartışma sanatını yani diyalektiği en iyi biçimde uygulayan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Sokrates tüm felsefi araştırmalarını soru sorarak, verilen yanıtları sorgulama biçiminde yürütmüştür. Sokrates bu sorgulama süreci içinde verilen yanıtları yeterli bulmayıp genelde çürütme yoluna gitmiştir. Hatta buna dayanarak bazı kişiler Sokrates'te diyalektiğin çürütme *(elenchos)* sanatı olduğunu öne sürerler. Ama Platon'a bağlı kalarak asıl belirleyici kısmın soru-yanıt diyaloğu olduğunu da belirtmemiz gerekir. Asıl bu çürütme işleminden çıkan sonuca göre, diyalektiğin anlamı içine yerleşik inanç ve kanaatlerin sorgulanması, eleştiri süzgecinden geçirilmesi ve sonuç olarak bunların geçersizliğinin gösterilmesi girmektedir diyebiliriz. Görüldüğü gibi diyalektiğin geniş anlamdaki kullanımı, şu

halde *Kratylos*'daki ve *Devlet*'teki tanımlamalara çok büyük ölçüde yaslanıyor olarak görünmektedir.

Phaidros diyaloğunda diyalektikten varsayımlar üzerinde bir tür işlem yapmak olarak söz edilir. Böylece matematiğin en temel özelliği olan varsayımsal düşünmenin ötesine geçilerek varolanı kavramsal düzeyde anlamaya-kavramaya çalışma çabası devreye girmiş olur. *Sophist* diyaloğunda ise kavramları sınıflama sanatı olarak karşımıza çıkar: Tümel kavramları özellikle cins kavramlarını türlerine ayırmak, yani doğru sınıflamak diyalektikçinin işi olmaktadır ki bu hiç de öyle sanıldığı gibi kolay bir iş değildir. Bir cins kavramının hangi türleri içerdiği, hangilerini dışladığı önemlidir. Burada karşımıza çıkan sınıflama edimine Platon diyalektik bilimi adını vermektedir. Görüldüğü gibi bu iki diyalogdaki tanımlamalar, artık Sokrates'e atfedilen diyalektik ediminin büyük ölçüde dışına çıkan yeni bir yaklaşım olmaktadır ve bu tanımlamalar *Devlet* diyaloğunda karşımıza çıkan 'diyalektik' anlayışı ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Daha doğrusu *Sofist* diyaloğundaki açıklama, kavramı daha da genişletir görünmekte ve böylece kavramın sınırları belirginleşmektedir, ayrıca Platon'un kendine özgü olarak öne sürdüğü bir bilgi yöntemi olarak da özgünlüğünü kazanmaktadır. Buna göre en üst düzeyde, bizi her şeyin değişmeyen özüne götüren yöntemdir. Bir başka deyişle gerçek varoluşa, görünenin ardında yer alan asıl varlığa ya da varlıklara götüren yöntemdir.

"İyi İdeası"nın bilgisine ulaşması gerektiği düşünülen filozof-kralların alması gereken eğitimin diyalektik eğitimi olduğunu öne süren Platon, bu yöntemle varsayımsal düşünmenin aşılarak, kesin düşünmeye, kesin varlıklara-İdealara, özellikle de İyi İdeası'na ulaşılabileceğini söyler. Bu yöntemle artık filozof kralın göreceği, İyi'nin benzeri değil düpedüz kendisi olacaktır. (*Devlet*, 2002, s. 200)

Platon, *Devlet* diyaloğunda diyalektiği, zihnin ilk ilkelere doğru yükselişini anlatan bir yöntem olarak belirtiyor. Ancak zihin bir ilk ilkeye ulaşma başarısını gösterince, bu kez bundan çıkarılabilecek sonuçları çıkararak bir sonul noktaya ulaşıncaya dek bu

çıkarımlama işini gerçekleştireceğini de eklemektedir. Böylece bu işlemin de diyalektiğin bir parçası olduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Ancak Platon'un *Devlet*'te asıl şu önemli tanımı yaptığını unutmayalım; "diyalektik bizi varolanların gerçek özüne götüren yöntemdir". Şu halde diyalektiğin sonul anlamda amacı ve işlevi ortadadır. Varolanların gerçek özü yani İdealar, bunların neliği, bilgisi sadece diyalektik yöntemle elde edilebilecektir.

Platon'un varlıkbilimsel yaklaşımına göre görünüşler gerçek varlık olmadığına göre, bu görünüşlerin kendisine benzediği varlığın-İdeaların neliğinin anlaşılması gerekmektedir. Bu varlıklar, görünüşler düzeyinde algılanamadığına göre, görünüşlerin aşılması gerekir. Bir başka deyişle görünüşler düzeyinde oyalanmamak, bunlardan yüz çevirmek gerekir. Böylece ruhun duyulardan kopuk yaşayabilmesi için kendi içine kapanması ve salt içsel, derin düşünme sürecine girmesi gerekir. Bu noktada uzun süren bir mücadele ya da çabadan sonra, duyulur gerçekliğin tümüyle yok edildiği bir yolun sonunda, "bilgelik ve aklın ışığı insani güçlerin katlanabileceği tüm yoğunluğu ile parlayacaktır. O halde kendinde-nesneden geçen bu dolambacı gerçekleştiren, gerçeğin çeşitli basamaklarını kat eden, diyalektik güzergâh boyunca mevcut tüm nesneleri kucaklayan" diyalektikçi, görünüşlerden özetümele yükselmiş oluyor.

Dumont, *Antik Felsefe* adlı yapıtında, Platon'un VII. Mektup'ta ele aldığı şu örneği bize anımsatır; 'çember', başlangıçta sadece bir addır. Adlardan ve fiillerden oluşan tanımı, merkezden eşit uzaklıktaki noktalarla sınırlanmış bir objenin tanımıdır. Ama burada ikinci bir varlık düzeyi vardır. Bu da anlam boyutudur. Bu da ad gibi objeyle karışmaz. Üçüncü olarak, çizilen ve silinen çember biçimi de kendinde çemberin ya da çember düşüncesinin kendisine indirgenebileceği bir şey değildir. Buna karşılık dördüncü bir gerçeklik düzeyi vardır ki bu düzey çemberle ilgili gerçek bilgiyi / *epistemeyi*, bir bakıma bilimi temsil eder. İşte bu düzeye sadece derin düşünme, *noesis* ile ulaşılabilir. Burada çıkarılan bir ses ya da görülür bir figürden daha ziyade ruhun içinde

bulunan bir şey, yani çember İdeasının neyse o olarak kendisi keşfedilir. İşte bu yol Platon'a göre diyalektik yoldur. Ancak bu yolun sonunda –eğer tam olarak yürünebilirse– İdeaların bilgisine, *episteme* denilen gerçek bilgiye ulaşılabilir.

Yine Dumond'un yorumuna göre, Platon'da diyalektiğin anlamı Sokrates'de olduğu gibi *elenchos* / çürütme değil, analojidir. a/c=b/d olsun: buradaki analoji, c'ye göre d ne ise a'ya göre de b odur. Dumond'a göre, Platon bu tür bir analojiye dayalı düşünme biçimini *Devlet*'in VI. kitabında uygulamıştır. (Dumond, 2007, s. 48-52). Buradaki analoji nesnelerin göreli anlamda yarı karanlık ve aydınlık oluşundan hareketle, duyu dünyası ve düşünülür dünya arasında kurulmuştur ve düşünülür dünya ötekine göre çok daha aydınlıktır; çünkü model kopyasına göre çok daha açık seçik, aydınlık ve parlaktır. Bu analojiden hareketle yukarıda açıkladığımız *doksa* ve *episteme* türü bilgilerin hem nasıl elde edildildiği, hem de nitelikleri betimlenir. Analojiye dayalı böyle bir bilgibilimsel süreçle en üst düzeyde –*noesis* düzeyi– elde edilen İdeaların kavramları aynı diyalektik bakış içinde ele alınarak, yine hiyerarşik bir düzen içinde sıralanırlar. En üstte İyi-Güzel İdeası'nın kavramı yer alır; daha sonra öteki etik İdeaların kavramları gelir. Onların altında ise en genel varlık cinsleri ve türleri sıralanır. Kısacası sıralanma soyut nitelikli İdealardan somut varlıkların İdealarına, ahlak kavramlarının İdealarından, ahlakın dışında kalan varlıkların İdealarına göre sıralanır. Üstteki İdea bir bakıma alttakini içerir. Aralarında büyük ölçüde cins, tür ilişkisi vardır; cinsten türe ve daha alt türlere doğru inilir. En üstte İyi-Güzel İdeası yer alır demiştik. Bu idea tüm İdeaların ideasıdır. Böyle olunca da bir tür tanrı gibi görülmüştür. Görüldüğü gibi diyalektik yoluyla tüm İdeaların kavramlarına ulaşılınca, bunların kendi aralarındaki ilişkileri, sıra düzeni, özellikle cins, tür ilişkisine göre doğru olarak düzenlenmeleri, sınıflanmaları, çıkarılabilecek tüm mantıksal sonuçların çıkarılması, bir başka deyişle de İdeaların sistematik bir dizgesinin oluşturulması, yine filozof-kralın ya da *Sophist* diyaloğundaki deyişiyle "diyalektikçinin" keşif gücüne, derin görüşüne ve bilgisine gereksinim gösterecektir.

5. Theaitetos'ta Bilgi Tanımsal İrdelemeler

Platon, bilgi ideali olarak bel bağladığı mutlak bilgiyi, İdea bilgisini / *epistemeyi* son bir kez daha savunabilmek adına, yaşlılık diyaloğu olan *Theaitetos*'da duyularla sağlanan veriler üzerinde oluşan sanı, inanç ve kanıların hiçbir bilgi değeri taşımadığını, bu kez de analitik bir tutumla, oldukça güçlü kanıtlar öne sürerek çürütme yoluna gitmiştir. Platon'un bilgibilimsel görüşlerini sona erdirmeden önce, tümüyle bilgi konusuna ayrılmış olan bu diyalogdaki görüşleri ele almak bilgibilim adına bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu diyalogda Platon'un duyusal bilgiye duyduğu antipatiyi bir kez daha vurgulamayı bir yana bırakırsak, öne sürdüğü bilgi tanımlamalarının ve bunlarla ilgili irdelemelerin günümüz bilgibilimsel incelemelerine çok büyük katkılar yapmış olduğunu da göreceğiz.

Sözü edilen diyalogda Sokrates, konuyu Theaitetos adlı matematik öğrencisi ile tartışır ve ona "Bilgi nedir?" sorusunu yöneltir. Theaitetos, duyu-algısının biricik bilgi kaynağımız olduğunu öne süren Protagoras'ın tanımını duymuştur; yanıt olarak bunu öne sürer: "Bilgi algıdır." Algının duyum demek olduğu ya da duyumun farkına varılmasından başka bir şey olmadığı konusunda anlaşırlar. Bunun üzerine duyumun bilgi olup olmadığı konusuna bakılır. Daha çok da görme duyumu üzerinde durulmaktadır. Duyumun, bir şey insana nasıl görünüyorsa o görüngüden başka bir şey olmadığı konusunda da anlaşırlar. Bunun üzerine Platon'un sözcüsü Sokrates, duyum olayının kişiden kişiye değiştiğini öne sürer; örneğin esen bir rüzgar birisine ılık gelirken bir başkasına serin gelebilir, yani öyle görünür. Bu durumda rüzgar ılık mıdır yoksa serin midir? Bu yargılardan hangisini rüzgarın bilgisi olarak kabul edeceğiz? Şu halde aynı nesnenin ya da olgunun duyumu ya da algısı hiçbir kimsede özdeş ya da aynı değildir. Duyumlar görelidir. Kişiye göre, kişinin duyum gücüne göre, yere ve zamana göre farklı sonuçlar ortaya koyarlar. Ama gerçek bilginin değişmez ve yanılmaz ve ayrıca her zaman varolan ve aynı kalan bir şeyin bilgisi olması gerektiğini Theaitetos da ka-

bul etmektedir. Konuya bir de bu açıdan bakınca Sokrates algı nesnelerinin hiçbir zaman kendi kendileriyle aynı olarak kalmadıklarını, sürekli bir akış içinde ve değişim içinde olduklarını dile getirir. Bir başka deyişle bunlar hiçbir zaman olmuş bitmiş şeyler değil de hep olmakta olan şeylerdir. Bu açıdan gerçek anlamda vardırlar bile diyemeyiz. Burada görüldüğü gibi Platon, Herakleitos'un akış kuramından yararlanır görünmektedir. Şu halde bu açıklamalardan çıkan sonuca göre, algı bilgi olamaz. Herkesin algısı kendisi için yanılmaz yani doğru olabilir ama buradaki sorun şudur ki kimin algısı olguya ya da akış halinde de olsa varolana uygun olandır? Sonuç olarak bilginin algı olduğu çok kuşkulu görünüyor.

Ancak Platon, görüşünün haklılığını bir tek bu uslamlamaya dayandırmayı ya da bağlamayı uygun bulmaz. Daha başka açılardan uslamlamalar üreterek, bilginin algı olmadığı görüşünü pekiştirmeye çalışır. Kitaptaki sıraya göre ikinci uslamlama şöyledir: Eğer bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler doğru oluyorsa ve bunlar üzerine başkalarının doğru ya da yanlışlık açısından hüküm verme hakkı yok ise, bir başka deyişle herkes kendi bilgeliğinin ölçüsü ise, o zaman nasıl oluyor da Protagoras'ın bilge olduğuna karar verip ve kendi bilgisizliğimizi kabul edip, ondan büyük paralar karşılığı ders alıyoruz? Bu çelişik olmuyor mu?

Yine, eğer bilgi ile algı aynı şey ise, bir şeyi gören biri aynı zamanda onu biliyor demektir. Ama bir de anımsama diye bir şey var. Bu durumda gördüğümüz şeyi daha sonra anımsadığımızda bunu bilmiyor muyuz? Çünkü o anda onu görme yoluyla algılamıyoruz. Buna göre şu da söylenebilir: Bir şeyi görürken bildiğimizi kabul edersek gözlerimizi kapatınca bilmediğimize göre gözlerimizi kapatınca o şeyi derhal unutuyoruz demektir. Oysa bizler gördüğümüz şeyleri, gözlerimizi kapatınca derhal unutmayıp onları anımsadığımızı kabul ederiz. Bu durumda anımsanan şeyler bilgi olmuyor mu? Ya da görmediğimiz için bilmediğimiz halde anımsanmış mı oluyorlar? Bu da çok tuhaf olmuyor mu? Şu halde bilgi tamı tamına algıdır, diyemeyiz.

Bundan sonra Sokrates, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür; varolanların varoluşunun da var olmayanların var olmayışının da", deyişini sadece duyusal olanlarla değil tüm gerçeklik ile ilişkili olarak ele almak gerektiğini Protagoras da kabul ederdi diyerek, bu açıdan da bir çürütme işine girişir. İnsanların çoğunluğu bilgiye de bilgisizliğe de inanırlar. Hem kendilerinin hem de başkalarının gerçek olmayan bir şeyi gerçek olarak aldıklarını da kabul ederler. Bu durumda Protagoras'ın öğretisini yanlış olarak gören herhangi birisi Protagoras'ın söylemine göre gerçeği görmektedir. Eğer her şeyin ölçüsü bireysel olan insanın kendisi ise, böylece o kişi kendisi açısından haklı ya da doğru olmaktadır. Haklı ve doğru olarak öne sürdüğü şey ise Protagoras'ın öğretisinin doğru olmadığıdır ve bu sonucu Protagoras'ın kendisi de kabul etmek zorunda kalırdı.

Ayrıca, sadece algı bilgiyi tüketici bir biçimde anlatamaz: Örneğin bir şeyin varlığı yokluğu, şeyler arasındaki benzerlik ya da farklılık ve yine şeyler arasındaki özdeşlik ve başkalık, daha küçük olma, daha büyük olma. Dikkat edilirse, bunlar salın bir algıda kendisini açığa koyabilen şeyler değildir ve yine şeylerin sayılarla ifade edilmesi, tek ve çift olma durumları da salın algı ile verilemez. Çünkü bu sayılanlar ve bunlara benzer olan daha başka şeyler, algıya bir başka deyişle de bedene ait olan şeyler değildir; bunlar ruhun, ruhun bir edimi olan düşünmenin algılanana eklediği öğelerdir. Gerçek bilgide düşünsel öğelerin payını ya da katkısını yadsımak olanaklı değildir. Bu açıdan sayısal konular algıya değil, tümüyle düşünme edimine bağlı olan konulardır. Ayrıca insanların kişilik özelliklerini de onları salt algılamış olmak yoluyla keşfedemeyiz. Bu konuda şunu da ekleyebiliriz: bir insan bazen hayal gördüğünü kabul eder. O gördüğü şeyin gerçek olmadığını algısıyla değil düşünme yolu ile keşfeder.

Sonuç olarak duyu algısı, gerçeklik üzerine hüküm verme işinde tek başına yetersiz kalır. Bu açıdan düşünme ediminin katkısına gereksinim vardır. Salt duyum bize bir mavi yüzeyi ve bir başka mavi yüzeyi verir. Ama bunlar arasındaki benzerliği, düşünme gücü ortaya koyar. Kısacası duyusal veriler arasındaki öz-

deşliği, benzerliği, ayrılığı, büyüklük ve küçüklüğü ve buna benzer nitelik özelliklerini yargılayıcı düşünsel etkinlik ile bulup öne süreriz. Platon'a göre, tüm bu uslamlamalar ışığında salt algının bilgi olma özelliği taşımadığı açıkça kanıtlanmış kabul edildiğinden dolayı, diyalogda bilgi için daha başka bir tanım denemesinde bulunma yoluna gidilir.

Bu kez Theaitetos, "Bilgi doğru sanıdır; inançtır", tanımını öne sürer. Ancak yanlış sanıların da bulunduğu bir gerçek olduğuna göre bu aşamada söz hızla yanlış sanılar konusuna çekilir ve Sokrates de kendisini alamayarak uzun uzun yanlış sanıların nasıl ortaya çıkabileceği konusuna bir açıklık getirmeye çalışır. Aslında bu, bir çeşit konudan sapmadır. Çünkü zaten yanlış sanının bilgi olduğunu öne süren yoktur. Ancak buradaki sorun kanımca şudur ve Sokrates de bu nedenle bu konuya sapmış olabilir. İnsanların büyük çoğunluğu inançlarının, sanılarının doğru olduğuna inanır ya da doğruluğunu savunur ve ona göre bir tavır alırlar ya da alınmasını isterler. Ama bir insanın belli bir konudaki inancının daha sonra yanlış olduğu anlaşılabilir. Kaldı ki bu durum sık sık yaşanır. İşte bu nedenle doğru inanç olarak öne sürülen bir inancın-bilginin gerçekten doğru olup olmadığını nasıl anlayacağız? Bunun ani ve dakik bir ayracı var mıdır? Var gibi görünmüyor. Tersine Sokrates'in açıkladığı gibi çok çeşitli nedenlerle sürekli yanlış inançlara saplanılabiliyor. Bu nedenle doğru inancın gerçekten doğruluğu ortaya konmadıkça, bilgi olarak alınması tam bir yanılgı olacaktır. Ayrıca doğru inanca ilişkin şu tür sorunlar da vardır: Bir kişinin inancının doğruluğu tümüyle bilgisi dışında gerçekleşebilir. Örneğin bir kişi, rastgele arkadaşının şu anda çarşıda olduğunu söyleyebilir ve bu inancı doğru da olabilir. Ama bu durumda inancının gerçek bir bilgi değeri taşıdığını söylemek hiç de kolay olmayacaktır. Çünkü rastlantısal olarak doğrudur; bilerek değil.

Başka bir durum: Bir insan gerçekte işlemediği bir suç ile yargılanmaktadır. Ama suçsuzluğunu kanıtlaması hemen hemen olanaksızdır. Çünkü eldeki kanıt ya da kanıtlar tümüyle aleyhinedir. Aslında buna göre hüküm giymesi doğal olur. Ancak avu-

katı kendisini çok başarılı bir biçimde savunarak yargıçları suçsuzluğuna inandırır ve kişi beraat eder. Bu durum hakçadır çünkü gerçekte de suçsuz idi. Ama yargıçlar doğru inanç sahibi olmuş olsalar da bu durum doğru inançlarının bilgiye dayalı olduğunu göstermez. Çünkü kanıtlara değil, retorik yoluyla inandırılmaya dayanarak karar verme yoluna gitmişlerdir. Şu halde bilgi doğru inanç da olamaz.

Sokrates, Theaitetos'dan bir tanım denemesi daha yapmasını ister. Theaitetos da "Bir *logos*a (açıklamaya-kanıta) dayanan doğru sanı-inanç bilgidir", tanımını öne sürer. Bunun üzerine Sokrates bizleri ve tüm öteki varlıkları oluşturan ilk öğelerin bir *logo*su, yani açıklaması olamayacağını, onların sadece adları olduğunu belirtir. "Kendinden ve kendiliğinden varolan her şeye sadece bir ad verilebilir; hakkında başka bir şey söylenemez. Ne var olduğu iddia edilebilir ne de var olmadığı. Zira böylece onlara varlık veya yokluk bağlanmış olur; halbuki yalnızca onu söylemek istiyorsak, kendisine başka hiçbir şey katmamalıyız." (*Theaitetos*, 1995, s. 257, 258). Her şeye eklenen 'bu', 'şu', 'kendisi', 'her biri' gibi sözcükler kendilerine eklenen şeylerden farklıdırlar. Oysa bir şeyin *logos*u-açıklayıcı öğesi kendi doğasından gelmelidir. Oysa bu ilk öğelerin adlarından başka hiçbir nitelikleri yoktur. Onun için bir *logos*a-açıklayıcı öğeye bağlanmaları da olanaksızdır. İşin ilginç tarafı Platon'a göre, bu öğelerin birleşerek oluşturdukları bileşik varlıkları bu öğelerden her birini *logos* olarak göstererek açıklama yoluna gidiyoruz. Ama öğelerin kendisini bir logosa bağlayamıyoruz. Sokrates bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Heceleri harflerle açıklıyoruz. Ama harfleri herhangi bir şeyle açıklayamıyoruz. Şu halde ilk öğelere *logos* gösterilemediği için bilinemez duruma düşüyorlar.

Sokrates, bundan sonra yaptığı birtakım usa vurmalarla, 'toplam' terimi ile 'bütün' teriminin aynı şey olduğunu göstermeyi başarır. Bundan sonra 'hece'nin de hem bir toplam hem de bir bütün olduğunu, bütünün ise anlamı gereği parçalanamaz bir tek bütün olduğunu, bu nedenle de tıpkı harfler gibi tek bir yekpare varlık olduğunu öne sürer. Bu durumda hece de tıpkı harfler

gibi sadece bir ad durumuna düşer. Sonuç olarak ona da *logos* gösterilemez. İşin ilginç yanı hem oluşturucu öğeler hem de öğelerden oluşan varlık (bütün) aynı şekilde bilinemiyor.

Bunun üzerine Sokrates '*logos*'un tam olarak ne olabileceğini yeni baştan araştırmayı önerir. Buna göre, bir şeyin özünü sorana onun öğelerini saymakla cevap vermek yetisi olabileceğini öne sürer. Çünkü örneğin Hesiodos, arabadan söz ederken, onun yüz parçası olduğunu söylemiştir. Oysa bizler, daha başka pek çok kişi bu açıdan ancak beş altı parça sayabilirdi. O halde bizler arabanın bilgisine sahip değiliz ama Hesiodos sahiptir. Ne var ki bunu kabul etmek hiç de kolay görünmüyor. Altı-yedi parça sayabilmiş olanlar neden arabanın bilgisine sahip olmuş olmasınlar? Bu nedenle, Sokrates, bu uslamlamadan yukarıdaki gibi bir sonuç çıkmakla birlikte, böyle bir sonucu kabul etmenin çok zor olduğunu söyler. Çünkü her şeyi öğeleri-parçaları aracılığıyla betimlemeyi bir *logos*-açıklama, kanıt olarak kabul ederek, bileşenlere ve daha büyük parçalara göre olanları *logos* yani açıklama olarak kabul etmemek, hiç de mantıklı olmamaktadır.

Logos'un bir başka tanımı ne olabilir? Acaba "konuyu bütün başka şeylerden ayıran bir işaret göstermek" olabilir mi? Bunun üzerinde durmaya değer görünüyor: Sokrates bu duruma Güneş örneğini verir ve şöyle ifade eder: "Güneş gökte Dünya etrafında dönen cisimlerin en parlağıdır." Bu yargıyı yadsımak olanaksız görünüyor. İyi ama bizim zaten Güneş'e ilişkin doğru sanımız bu değil mi? Güneş'i zaten en parlak cisim olarak tanımıyor muyuz? Sonra da bu doğru sanımızı ayırt edici özellik olarak, bir başka deyişle, *logos* olarak öne sürüyoruz. Sokrates bu duruma şu örneği de verir: Ben Theaitetos'u öteki insanlardan tüm ortak özelliklerimize ek olarak, ayırt edici nitelik ya da nitelikleriyle tanıyorum. Böylece bu kişinin bir doğru sanısını-inancını sağlıyorum. Sonra da tutup bu ayırt edici nitelik ya da niteliklerini onun bilgisini elde etmek için *logos*, yani açıklama olarak öne sürüyorum. Şu halde bu öne sürüm yeni bir şey getirmiyor, salt kendi kendisini bir tekrar oluyor. Buna mantık diliyle totoloji denir. Sonuç olarak; Sokrates'in, yani aslında Platon'un inancına göre

bilgi, ne algıdır ne doğru sanıdır ne de bir *logos*a dayalı doğru sanıdır. Bunların hiçbirinin gerçek bilgi, yani *episteme* olmadığı Platon'a göre kanıtlanmış olmaktadır.

Daha önce uzun uzun açıklandığı üzere, gerçek bilgi gerçek varlıkların, yani kendi kendisiyle hep aynı kalan, değişmeyen, öncesiz-sonrasız olan varlıkların; İdeaların / Formların bilgisidir. Böyle bir bilgiye nasıl ulaşabileceğini daha önce zaten görmüş bulunuyoruz.

Görüldüğü gibi Platon bu dünya varlıklarının, bir başka deyişle değişen, gelişen ama aynı zamanda eksilen, bozulan ve hatta yok olan varlıkların gerçek bir bilgisi / *epistemes*i olamayacağına inanmaktadır. Bu dünya bilgileri gelip geçici ve değişken, doğru inançlar / sanılar, *doksa*lar olabilir ama bunlar da bu nitelikleriyle sahici-gerçek bilgi olamıyorlar. Gerçek bilgiler İdeaların bilgisi olarak bu dünyadan devşirilemez, bu nedenle bunların barınakları ruhumuzun derinlikleridir. Vaktiyle İdealar dünyasında bulunarak İdeaları tanıyan ruhumuzun ölümsüz parçası, onların kavramlarını beraberinde getirmiştir ve ruhunun derinliklerinde saklamaktadır. Önemli olan bunları anımsayarak bilince çıkarabilmektir. Bu da sanıldığı gibi kolay değildir, tersine son derecede zor bir iştir. Bu gerçek bilgi ile aydınlanmayı sıradan insanlar pek başaramaz. Bunu, bilgeler-bilgi aşıkları bir başka deyişle ancak filozoflar başarabilir.

Platon'un bilgibilimi üzerine birkaç değerlendirme sözü söylemek gerekirse, öncelikle şu belirtmemiz gerekir. Bilgiye çok büyük değer yüklendiği bu nedenle de bilginin son derecede idealize edildiği derhal görülebilmektedir; bu bağlamda bir tür ideal varlıkların ideal bilgisi söz konusudur. Bu ideal bilgi de öznenin kendisinde yani bireyin ruhunun derinliklerinde yer almaktadır. Bu nedenle nesnel idealizmin bir türü karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bilgiye konu olan varlıklar-tümel kavramlar insan zihninin dışında da gerçekten vardırlar. Varlıkbilimsel açıdan bakışla bu duruma aşırı kavram realizmi denmektedir. Tümel kavramlar, Platon'un deyişiyle İdealar-Formlar, insan zihninin dışında, zihinden bağımsız olarak bulundukları için, real-gerçek var-

lıklar olmaktadırlar. Ama aslında kendileri soyut varlıklar-tümel kavramlar oldukları ve bunların bilgisine ulaşılabilmesi bakımından da insan zihninin derinliklerinden çıkarıldıkları için gerçekte neresinden bakılırsa bakılsın bir idealizm söz konusudur.

Ayrıca bu gerçek bilgi nesneleri dış dünyaya, yani deneyim ve izlenimlere bağlı kalmadan, zihnin ya da ruhun kendi derinliklerinden devşirildikleri için bu açıklama, köktenci *a priorizmin* de katıksız bir örneğini oluşturmaktadır. *A priori* deyim olarak deneyim ya da deneyden bağımsız olarak var olmayı anlatır. İdealların bilgisi doğduğumuzda zihnimizin derinliklerinde zaten hazır bulunduğu için ve deneyimle kazanılmaları da asla söz konusu olmadığı için, bunlar *a priori* bilgiler olmuş oluyor. Ayrıca Platon'un bilgibilimini ussalcılığın / rasyonalizmin bir örneği olarak da niteleyebiliriz. Çünkü zihin ve ruh kavramları yerine felsefi terminolojide akıl-us sözcüğü de oldukça sıklıkla kullanılır. Bazı filozoflar bu terimi kullanmayı yeğlerler. Buna göre mutlak bilgiler / *episteme,* dış dünyadan ya da deneyimden gelmeyip, usumuzdan ya da us yoluyla elde ediliyorsa ussalcı bir yaklaşım benimsenmiş olmaktadır. Bu bağlamda us sözcüğünün yalın ruh ve de zihin sözcüğünü de aşmış olduğunu görüyoruz. Çünkü bilgi elde etme yetisi olarak görüldüğünde zihnin ya da ruhun en üst düzeyden bir bilgi yetisini anlamış oluyoruz. Platon buna *noesis* diyordu. Ayrıca bu bilgi yetisi duygu, tutku ve heyecanlardan da arınmıştır. Bu şekliyle de ussalcılık kendine özgü *a priorizmle* tam özdeş olmayan ama onunla çok sıkı bir ilişki içinde olan bir anlam taşımaktadır.

6. ARİSTOTELES'İN BİLGİBİLİMİ

Aristoteles (M.Ö. 384-322) mantığın kurucusudur. Platon'un öğrencisi olmasına karşın, hocası Platon gibi bilgibilim ile doğrudan ilgilendiği pek söylenemez. Bilgi üzerine yazılmış herhangi bir yapıtı olmadığı gibi, üstüne üstlük, bilgi konularını mantık konularına dolayımlamıştır. Bundan dolayı, bilgi sorununa ilişkin olan görüşlerini mantık üzerine olan görüşlerinden ya da onlarla olan ilişkisi içinde çözümleyerek ortaya çıkarmamız gerekiyor. Bu nedenle bilgibilim sorunları bakımından ana kaynağımız kuşkusuz mantık üzerine yazılmış olan kitapları olacaktır. Aristoteles mantık üzerine yazdığı kitapların tümüne birden *Organon* adını vermiştir. Bu genel ad altında altı kitaptan söz edebiliyoruz. Bunlar: 1- *Kategoriler*, 2- *Önerme Üzerine*, 3- *I. Analitikler*, 4- *II. Analitikler*, 5- *Topikler*, 6- *Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine*. Belki bu bağlamda *Metafizik* adlı yapıtının da sözünü etmek kısmen doğru olabilir.

Bu durumda önce şunu vurgulamak gerekir ki, Aristoteles'in bilgi üzerine olan görüşleri, mantığa ilişkin görüşlerinden tümüyle bağımsız değildir. Kaldı ki Aristoteles, mantığı, insanı doğru bilgiye götüren bir araç olarak tasarlayıp oluşturmuştur. *Organon* sözcüğü de araç, alet anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bu araçla tek tek bilim dalları söz konusu olduğunda Aristoteles, doğru bilgiyi elde etme ya da türetme işinde onlara yol gösterebilmenin olanaklı olacağını düşünmüştür; bu bilim dallarında, tekil ya da tikel varlıklarla ilişkili olarak doğru sonuçlar türe-

tebilmek için, genelden özele ya da tümelden tekile doğru giderek çıkarım yapma yolunu (tümdengelim-deduktion) önermiş ve bunu tasım (kıyas-syllogism) modelinde somutlaştırmıştır. Bunun yanı sıra, çıkarım şemaları önermelerden oluştuğunu göre, önermelerin yapısı, birbirleriyle ilişkileri, doğru düşünmenin ve doğru önermeler ortaya koyabilmenin ilkeleri ve önermelerin yapıtaşları olarak karşımıza çıkan *kavramlar* üzerinde durmuştur. Böylece doğru bilgiye ilişkin kaygıları daha çok bilim dallarında doğru bilgiye ulaşmanın yöntemini gösterebilmek açısındandır. Bu nedenle onun doğru bilgi ve doğruluk adına arayışları, bir tür bilim mantığı ya da bilim yöntemi şeklinde olmuştur diyebiliriz. Bu şekilde konuya soyut olarak baktığımızda, doğru bilginin neliği, hangi alanlarda bulunduğu, nasıl elde edileceği konularında kuramsal, önemli bazı görüşler öne sürmüş olduğunu kabul etmeliyiz.

Aristoteles bilim dallarında tekil varlıkların doğru bilgilerini kıyas yoluyla türetebilmek için tümel kavramların evrensel doğruluklarına gereksinim olduğunu gördüğünden, doğru bilgilerin, öncelikle tümel kavramların doğru bilgileri olması gerektiğine inanmıştır. Bu nedenle doğru bilginin, tümelin bilgisi olduğunu ve ayrıca tümel kavramlar arasındaki doğru ilişkilerin kurulabilmesinden çıktığını kabul eder. Onun için Aristoteles'te bilgibilimsel söylemlerin araştırılması adına öncelikle tümel kavramlar konusunun araştırılması uygun olacaktır. Şu halde tümel kavram nedir? Hocası Platon açısından baktığımızda bunlar İdealar-Formlardır. Ancak Aristoteles bu İdeaları, Platon'un kabul ettiği biçimiyle ele almaz. Platon'a göre, önceki bölümde ayrıntılı bir biçimde gördüğümüz gibi, İdealar insan zihninin dışında ve ayrıca bu dünyanın da dışında gerçekten vardırlar ve kendi aralarında bir dünya oluştururlar: "İdealar Dünyası." Bunu şu şekilde daha iyi anlayabiliriz: İnsanlar onları bilse de bilmese de onlar kendi dünyalarında hep vardırlar ve var olacaklardır. Varlıkbilimsel açıdan bakışla, bu yaklaşıma, aşırı kavram realizmi dendiğini, Platon'un bilgibilimini açıklarken zaten belirtmiştik. Aristoteles öncelikle bu aşırı kavram realizmini yumuşatır. Onun yak-

laşımı ılımlı kavram realizmi adını alacaktır. Bunun ne anlama geldiğini de açıklamak gerekli olmaktadır.

Aristoteles'in inancına göre, içinde yer aldığımız bu dünyanın dışında bir de İdealar dünyası diye başlı başına bir dünya kabul etmenin hiçbir anlamı yoktur; çünkü dünyaların sayısını arttırmanın gereği de yararı da yoktur. Ancak Aristoteles'e göre de İdealar vardır ama onları bu dünyadan başka bir yerde aramak yersiz olur. Şu halde onlar nerededir? Onlar bu dünyadaki varlıkların içinde yer almaktadırlar; onlar bu dünyadaki varlıkların içinde yer alan *özdür (ousia)*. Öz nedir? Birbirine benzeyen varlıkları benzer yapan ya da bir grubun üyesi olan bireyleri o grubun üyesi yapan ortak nitelik ya da nitelikler toplamıdır. Bu öz yani ortak-nitelik ya da niteliklerin bir aradalığı nesnenin kendisi kadar gerçektir. İşte ılımlı kavram realizmi terimi buradan doğmaktadır. Aristoteles bu İdeaları metafizik açıdan *'form'* terimiyle, kimi zaman da *'töz, ikincil töz'* terimleriyle ifade etme yoluna gider. Dil ve mantık açısından görüldüğünde, bu nesnelerin içinde bulunan öz, birbirine benzeyen varlıkları bir *cins* ya da bir *tür* kavramı altında ifade etmek demektir. Örneğin ister kadın olsun ister erkek, tek tek insan bireylerini biz 'insan' terimi altında topluca ifade etmiş oluyoruz. Kısacası insan bireylerinin özü, insan-olma denen niteliktir ve biz bunu 'insan' terimiyle ifade etme yoluna gideriz. Dolayısıyla bu 'insan' adı verilen bireylerin ortak yönü "insan-olma" özelliğini taşımalarıdır. Şu halde "insan-olma" onları birleştiriyor, onların ortak özü-formu olmuş oluyor. Dikkat edilirse tek tek bireylerin kavramı tekil kavramdır. Ama bu bireylerin tümü düşünüldüğünde bunların tümü de insandır; bu nedenle insan kavramı da tümel kavramdır. İşte düşünme ya da mantık açısından görüldüğünde idea ya da form 'tümel kavram'dır. Şu halde olaya bilgibilimsel açıdan baktığımızda idea yerine tümel kavramdan söz etmemiz uygun olacaktır. Zaten Platon için de İdealar, soyut varlıklar yani tümel kavramlar idi.

Platon açısından İdeaların bir başka deyişle tümel kavramların bilgisi gerçek bilgiyi ifade ediyordu. Aristoteles'de de tümel kavramın bilgisi, başta da söylediğimiz gibi, çok önemlidir: Tü-

mel kavramın bilgisi tüm öteki tikel ya da tekil kavramların bilgisi için bir başlangıç noktası ya da dayanak oluşturur. Daha açık konuşmak gerekirse tikel ya da tekil kavramların bilgisi sadece kendi tümellerinden çıkarılabilir. Çünkü mantıksal olarak tümel, tikeli ya da tekili içerir. Tikelin ya da tekilin bilgisi elde edilince, bu bilgi, özel bilim alanı içindeki bir bilgi ardışıklığı içine yerleşmiş olur. Şu halde tümelden tikele gidiş yolu-tümdengelim (deduction) bilimsel bilgi elde etmenin en temel yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles tek tek bilimler kavramını ilk gündeme getiren kişidir. Gerçek bilgi bu özel bilimler alanında tümdengelimin en ideal uygulanma yolu olan tasım-kıyas yöntemi ile elde edilir. Bu, doğru öncüllerden yola çıkıldığında, bu öncüllerden çıkarılması gereken zorunlu ve kesin sonucun ortaya çıkmasını sağlayan bir yoldur. Bir başka deyişle öncüller doğru ise ve tasım kurallarına da uyulmuş ise, bunlardan zorunlu ve kesin doğru sonuç, adeta neden-etki arasındaki ilişki gibi, kendiliğinden çıkar. Örneğin; "Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates bir insandır. O halde, Sokrates de ölümlüdür." Bu yol bilgi türetmenin en kesin ve şaşmaz yoludur. Aristoteles kesinlik ve doğruluk uğruna oldukça kısır olan bu usa vurma yolunu yeğlemiştir. Özellikle tek tek bilim dalları alanında tekil varlıklara ilişkin birtakım doğru bilgiler, tekilin bağlı olduğu tümelden tümdengelimsel olarak türetilir. Aslında bu yol bir yöntemsel zorunluluktur. Ayrıca bilim dallarında bir bilginin doğruluğu tümdengelimsel-tasım yoluyla tanıtlanma yoluna gidilir. Tanıtlama konusu daha sonra ele alınacaktır.

1. Tümelin Bilgisi ve Zihinde Oluşumu

Şu aşamada tümelin-tümel kavramların doğru bilgisi nasıl elde edilebilir sorusunu sormamız zorunlu olmaktadır. Aristoteles'e göre tümel kavramların doğru bilgileri tanım önermeleri içinde dile gelir. Ancak burada söz konusu olan tanım rastgele bir tanım olmayıp 'tam tanım' olarak nitelenen türden bir tanımdır. Çünkü eksik tanım olarak nitelenebilecek türden tanımlar da

her an karşımıza çıkabilir. Bu nedenle tümelin gerçek bilgisi sadece tam tanım önermelerinde ortaya konabilir. Şu halde tam tanım nasıl elde edilir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, tümel kavramlar konusunda daha fazla bilgiye gereksinimimiz vardır. Bu da, tümel kavramların kendi aralarında sınıflandırılmış olmaları bilgisidir. Aristoteles, tümel kavramları; *cins, tür, ayrım, hassa ve ilinek* olmak üzere kendi aralarında beş gruba ayırmıştır. Bu konu felsefe tarihinde beş tümel olarak anılır. Bu sınıflamanın tanımlama konusunda önemi vardır. Ayrıca tekil kavramların betimlenmesi bilgisi alanında da bu kavramların bilinçli seçimine ve kullanılmalarına gereksinim olacaktır.

Tanım konusuna gelince; bunların ışığında tam tanım nasıl gerçekleşmektedir? Tam tanım bir tümel kavramı tanımlarken, öncelikle onun *yakın cinsini* bulup buna başvurmayı, bunu yaparken de tanımlanan kavramı o cinsin içindeki öteki türlerden kendi ayrımı ile ayırarak, yani ayrımsal niteliğini ya da kavramını ortaya koymayı gerektirmektedir. Örneğin; "insan akıllı hayvandır" dediğimizde, hayvan insanın yakın cinsi olarak yüklem görevi görmüştür, 'akıllı' terimi ise insanın hayvan tümeli içinde bulunan öteki türlerden ayırt edici bir ayrım noktası olarak hayvan terimini nitelemekte ve bu şekilde insan türü elde edilmektedir. Böylece Aristoteles'e göre bir *tam tanım* ortaya çıkmaktadır; böyle bir tam tanım önermesinde ortaya konan bilgi doğrudur. Bu kurala uymayan tanımlar eksik tanım olurlar, gerçek bilgiyi yansıtmazlar. Örneğin bir tanım yakın cins yerine uzak cinse başvurularak ya da türsel ayrım yerine hassa ya da ilinek durumundaki terimlerle yapılabilir. Bu durumda eksik tanımlar karşımıza çıkıyor ve kuşkusuz bunlar da doğru olmuyorlar. Aristoteles tam tanımı öylesine tam ya da yetkin bulur ki, bir tanımda iki bölüm vardır; bunlar da *tanımlanan ve tanımlayandır* der; buna göre de tam tanımda tanımlanan ile tanımlayan kısımlar birbirleriyle yer değiştirince tanımın değeri bozulmaz. Yani anlam bozulmaz; bunlar birbirlerini tanımlayabilirler. "İnsan akıllı hayvandır", demiştik. Burada 'insan' tanımlanan, 'akıllı hayvan' ise tanımlayandır; bu tanımı evirerek, "akıllı hayvan, insandır", de-

diğimizde tanımın geçerliliği değişmemektedir. Şu halde tümellerin doğru bilgileri tam tanımlarda dile gelir. Tümellerin kendileri ise tekil kavramların doğru bilgilerini, doğru betimlenişlerini sağlarlar.

Bir tümel kavramla ilişkili olarak yakın cinsi, türsel ayrımları, hassa ve ilinekleri nasıl saptayacağız, yani nasıl bileceğiz? Bunun bir tek yolu var; gözlem. Daha doğrusu gözleme dayanan *tümevarım (induction)*. Ancak Aristoteles, tümevarımsal düşünme yolunun tümdengelim kadar kesin olmadığını belirtir. Ama bunun sadece tümdengelimle soyut bir karşılaştırma açısından öne sürüldüğü de açıktır. Elbette ki tümel kavramların oluşumunda dış dünyaya bakarak bunları keşfettiğimiz için başka bir yol da yoktur. Çünkü bu kavramları biz Platon'un öne sürdüğü gibi zihnimizde ya da aklımızda hazır bulundurmuyoruz. Bunlar nesnelerin özsel yapılarını oluşturan nitelik ya da nitelikler oldukları için, yine nesnelere bakarak ve bir süreç içinde keşfediyoruz.

Tümel kavramların oluşumu diyebileceğimiz bu olguyu Aristoteles şu şekilde açıklamaktadır: Önce duyularımız aracılığıyla dış dünyadaki varlıkların imgelerini alırız. Bu imgeler *edilgin akıl-da* korunurlar. Daha sonra *etkin akıl* bunlar üzerinde düşünmeye, işlem yapmaya başlar; öncelikle birbirine benzer olanları gruplandırır, ardından belli bir grubun üyelerinin hepsinde de ortak olarak bulunan yönleri görerek bunları ötekilerin arasından çekip çıkarır, bir başka deyişle soyutlayarak bir araya getirir, birleştirir ve böylece yeni bir kavram olarak tümel bir kavram oluşmuş olur. Bu şekilde biz bir bakıma, birbirine benzeyen varlıkların özünü yani ideasını-formunu keşfetmiş oluruz. Bu öz zihnimizde kavramlaştığı anda, yani tümel kavram haline geldiği anda bilincine de ulaşmış oluruz. Ardından, bu kavram dilin bir sözcüğü şeklinde dillendirilir ve böylece dilin bir öğesi (sözcüğü) haline gelmiş olur. Örneğin; 'insan', 'hayvan', 'bitki', 'çiçek' gibi terimler ilgili oldukları cins ve tür kavramlarını dile getiren terimlerdir. Ayrıca, ayrım, hassa ve ilinek kategorilerine giren tüm kavramlar da tümel kavramdır. Şu halde tümel kavramların bilgisi doğru tanım önermelerinde bu kavramların kendi araların-

daki ilişkileri doğru olarak anlatan önermelerde dile gelir. Tümellerin en başta gelen işlevlerinden birisi de şudur; bunlar tekil ya da tikel varlıkları betimlemeye yönelik önermelerin yüklemi olarak görev görürler ve bu şekilde bu varlıklara yüklenmiş olurlar.

Bu açıdan doğru bilgi, doğru önermelerde dile gelir. Önerme nedir? Önerme bir özne ve yüklemden oluşan ve yüklemin özneде onaylandığı ya da olumsuzlandığı bir söylem biçimidir. Tekil, olgusal önermelerin doğruluğu bir tür olguya karşılık gelmesinde aranır. Bu açıdan Aristoteles, "varolan bir şeyin var olmadığını, var olmayan bir şeyin de var olduğunu söylemek yanlış olur", demektedir. Buna göre varolan bir şeyin var olduğunu, var olmayan bir şeyin de var olmadığını dile getirmek doğru olacaktır. Örneğin, bir adamın varoluşu, onun varoluşunu öne süren önermenin doğruluğunun nedenidir. Bunu bir başka şekilde dile getirecek olursak; bir adamın var olduğunu dile getiren bir önermenin doğruluğunun nedeni, o adamın gerçekten var olmasıdır ya da var olduğunun gösterilebilmesidir. Görüldüğü gibi tekil önermelerde doğruluk, önermede dile gelen iddianın olguya karşılık gelmesi ile sağlanır. Ancak yukarıda açıklandığı gibi, tekil varlıkların tür, ayrım ve hassa kategorilerine giren özellikleri, tümdengelimsel bir sonuç halinde bilimsel olarak elde edilebilir. Ne var ki bu bilimsel sonuçları ancak o bilim alanında uzmanlaşmış kişiler kolayca ortaya koyabilecektir. Bu açıdan Aristoteles "doğruyu uzmanından öğrenebilirsiniz" demiştir.

2. *İfade, Varlık Formları*

Aristoteles önermelerde dile gelen bilginin hangi açılardan ortaya konabileceği konularına da bir açıklık getirmeye çalışmıştır: Çünkü, tekil varlıkları betimlemenin farklı yolları vardır. Aristoteles, bunları *ifade-deyi formları-kategoriler* olarak adlandırır ve sayıca on ayrı *kategori* olduğunu öne sürer. Bunlar; *töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, etki, edilgidir*. Töz kategorisi hariç bu kategorilerde yer alan terimler genelde önermenin yüklemi olurlar. Töz kategorisi ise önermede özne duru-

munda olur. Ama Aristoteles bu alanda belli bir karışıklık yaratmıştır. Mantığının birinci kitabi olan *Kategoriler*'de deyi formlarını açıklarken, töz kategorisini ele aldığında, tözleri, birincil töz ve ikincil töz olarak ayırmıştır. Birincil tözler somut bireysel varlıklardır. 'Şu masa', 'şu kitap' ya da 'Sezar' gibi. Ama ikincil tözlerin, bir önermenin hem öznesi hem de yüklemi olabileceğini dile getirmiştir. Bunlar 'insan', 'hayvan', 'bitki', 'çiçek' gibi cins, tür kavramları ya da basit anlatımla tümel kavramlardır. Örneğin "insan akıllıdır", diyebildiğimiz gibi, "Ayşe insandır" da diyebiliyoruz. Öteki kategoriler aracılığıyla, biz bir öznenin, yani tözün-birincil tözün, tekil bireysel varlıkların sayısal özelliklerini, renk, güzellik, çirkinlik gibi birtakım niteliklerini, öteki varlıklarla nasıl bir ilişki içinde olduğunu, yerini, zamanını, konumunu, nelere sahip olduğunu, neleri etkilediğini ve nelerden etkilendiğini dile getirebiliriz. Bir başka deyişle geri kalan dokuz kategoriyi, birincil tözlerin özne olduğu önermelerde yüklem olarak kullanırız. Ancak bu önermelerde ikincil tözleri de yüklem olarak kullanabiliriz. Örneğin 'Ayşe insandır, 'şu yavru hayvandır' da diyebiliriz ve hatta 'şu yavru kuzudur' diyebildiğimiz gibi 'kuzu hayvandır' da diyebiliriz. Görüldüğü gibi töz kategorisinde yapılan birincil ve ikincil tözler ayrımı 'töz kategorisi önermenin öznesi olur' öne sürümünü geçersiz hale getirmiştir. Açıklandığı üzere ikincil tözler hem özne hem de yüklem olabilmektedirler. Buradaki sorun şudur; birincil tözler dünyada gerçekten varolan bireysel varlıkları gösterdikleri için bir önermenin sadece öznesi olmaktadırlar. Çünkü bu bireysel varlıklar başka hiçbir şeye yüklem olarak yüklenemezler. Oysaki ikincil tözler de önermelerin öznesi olabilmektedirler. Bu durumda bunlar, birincil tözlerle aynı varoluşsal düzlemde mi yer almaktadırlar? Yani bunlar da tıpkı birincil tözler gibi evrende gerçekten var mıdırlar? Bu soruya bir çırpıda evet diyemiyoruz. Çünkü işaret parmağımla gösterdiğim 'şu insan'ın varlığı ile genel olarak 'insan'ın varlığı hiç de birbirinin aynı olarak görünmemektedir. Felsefedeki tümel kavramların varlığı sorunu buradan doğmaktadır ve bu sorun halen çözülebilmiş değildir.

Aristoteles'e göre, kategoriler aynı zamanda bizim düşünme yollarımızı da nitelemektedirler. Bir başka deyişle bunlar varolan üzerine hangi açılardan düşünebileceğimizi gösteren düşünme kategorileridir: Biz bir tözü niceliği, niteliği, öteki varlıklarla olan bağıntısı ve tüm geri kalan öteki varlıklar açısından düşünebiliriz. Sonrasında, bu düşündüklerimizi ifade ederken de aynı kategorilere başvurmuş oluyoruz. Böylece de önerme çeşitlerini ya da deyi-ifade çeşitlerini elde etmiş oluruz.

Yine Aristoteles'e göre bu kategoriler tözlere ve tözlerin olgusal durumlarına yönelik olduklarına göre, bunlar aynı zamanda varlığın da kategorileri olmaktadır. Buna göre varolan bir şey ya bir töz ya da bir nicelik, bir niteliktir. Bu şey bir yerdedir, bir zaman aralığındadır. Bir bağıntı, bir durum içindedir, bir şeye sahiptir, bir şeye etki ediyordur ya da kendisine etki ediliyordur. Böylece varoluş tarzları denebilecek şeyleri Aristoteles on kategori içinde belirlemiş oluyor. Ancak kategorileri varlığın kategorileri olarak gördüğümüzde, ikincil tözlerin gerçek varoluşu bu açıdan da bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü biraz yukarıda da belirtildiği gibi, evrende gerçekten, 'şu masa', 'şu kitap' türünden somut bireysel varlıklar bulunur. Ancak 'insan', 'hayvan' gibi cins ya da tür gösteren varlıkların bulunup bulunmadığı kuşkuludur. Aristoteles de bu konuda şu noktayı ısrarla vurgulamaktadır: Tüm bu sözü geçen varoluş tarzları töz denen varoluş tarzında gerçekleşim buldukları için sonul anlamda evren tözlerden, daha doğrusu birincil tözlerden oluşmuş olarak görünmektedir. Oysa genel olarak 'insan' dediğimizde, somut bir töz değil de sadece birincil tözlere yüklenen bir *yüklem (kategorema, praedicatum),* ama olgusal bir yüklem ortaya çıkmış oluyor. Neden bu tümel kavram, ikincil töz, tekil varlığa yükleniyor? Çünkü onun bir niteliği durumundadır; ama onun özünü oluşturan, onu o yapan özsel bir niteliğidir ve bu nedenle de olgusaldır yani gerçektir. Bu açıdan Aristoteles'in tümellerin varlığı sorununda ılımlı kavram realisti olduğunu zaten söylemiştik. Yinelemek gerekirse, bu tümel kavramlar Aristoteles'e göre gerçekten vardır ama, tekil, birincil tözlerin içinde bulunan, olmazsa ol-

maz bir nitelik ya da nitelikler topluluğu olarak vardır. Bu açıdan şunu da belirtmeden geçmeyelim: Kategorilerle ilişkili olarak ele aldığımızda, doğru düşünmenin dile geldiği doğru önerme, sözü edilen varoluş kategorilerinden herhangi biri içinde bulunan bir *olgusallığa* işaret ettiğinden dolayı, bunlar birbirini karşılamaktadır. Bu şekilde doğruluğun olguya karşılık gelme ölçütünü, ister istemez bir kez daha karşımızda buluyoruz.

3. Tanıtlama Yoluyla Doğru Bilgi Elde Etme

Gerçekte Aristoteles bu kategorileri öncelikle düşünmenin kategorileri olarak ele almıştır. Çünkü onun tüm amacı doğru bilgiye götüren doğru düşünmenin yollarını, kurallarını ortaya koyabilmektir. Bu amaca yönelik arayışlarından formel mantık ortaya çıkmıştır. Mantık, onun için hangi bilim dalı olursa olsun tüm bilim dallarında doğru bilgiye ulaştıracak olan genel bir araç, genel bir yöntem görevi görmektedir. Öncelikle formel mantık doğru düşünmenin kurallarıyla ilişkili olmasına karşın asıl kaygı geçerli bir bilim dilini-mantığını ortaya koyabilmek idi. Bunun en önemli yansıması ise bilim dallarındaki kanıtlama ya da tanıtlama formlarının ortaya konmasıdır. Böylece de gerçeklik üzerine kesin bir dille nasıl konuşabileceğimiz konusunun aydınlatılmasıdır. Çünkü bilim dalları doğru önermelerden oluşan bir sistem oluşturur. Aristoteles'e göre, doğru önermelerin bir görevi de nesnenin ya da olan-bitenin nedenini gösteren önermeler olarak iş görmektir. Böylece ilgili alanda bilimsel bilgiye ulaşılmış olur. Bilimsel bilgi tözlerin nasıl var olduğu ve niçin onların oldukları gibi oldukları konusunu, bu anlamda gerçekliği aydınlatmaya çalışır. Oysa, Aristoteles'e göre bilimsel bilginin salt algı edimi aracılığıyla bir başka deyişle duyumlara başvurarak elde edilmesi olanaklı değildir. Bu konuya *II. Analitikler*'de değinmiştir. Ona göre duyum yoluyla gelen bilgi bütünü kapsamamaktadır. Parçalı ve tikel nitelikli bir bilgidir. Oysa bilimsel bilgi bütüncüldür, bir türün bütün durumlardaki tüm örneklerine uyandır ve aynı zamanda doğruluğu kesin olan bir bilgi türüdür. Bu tür tümel nitelikli kesin bilgi, bir başka deyişle bilimsel bilgi

ancak *tanıtlama* yoluyla elde edilebilir. Çünkü, tanıtlama yoluyla elde edilen bilgi, doğruluğu zorunlu öncüllerden hareketle elde edilen bir bilgidir; sonucun zorunluluğu-doğruluğu ilişkili olduğu öncüllerin zorunlu doğruluğundan dolayıdır. Tanıtlama aracılığıyla, Aristoteles'e göre, ele alınan şeyin *nedeni* gösterilmiş olur. Bir şeyin nedenini açıklayarak bilgisini elde etmek demek, öncül ilkelere dayanarak onun özünü göstermek demektir. İşte bu da bilimin görevidir. Bu öncül ilkelere dayanarak ele alınan tözün özünü gösterebilme işlemi, tümdengelimsel düşünme ya da uslamlama yolu ile kesin bir biçimde gerçekleşmektedir.

Bu nedenle Aristoteles mantığının belkemiğini bu tümdengelimsel uslamlama yolu oluşturmaktadır. Bunun da en yetkin örneğinin tasım denilen uslamlama biçimi olduğunu daha önce belirtmiştik. Aristoteles bu kuramı *I. Analitikler* adlı yapıtında açımlamıştır. Onun kendi terimiyle *'syllogismos'*, önermeleri bir *logos*, bir kavram aracılığıyla birbirine bağlayarak yeni bir önerme ortaya koymaktır. Bir başka deyişle tasım-kıyas, verilmiş önermelerden çıkarılması gereken zorunlu sonucu çıkarmaktır. Elbette bunun da birtakım kuralları vardır. Aristoteles'in tüm kaygısı zaten doğru düşünmenin kurallarını belirlemek değil midir? Burada daima daha tümel karakterli önermelerden daha az tümel karakterli önermeler, bir başka deyişle tikel ya da tekil bir sonuç çıkarılır. Daha doğrusu öncül durumunda olan önermelerden birisi mutlaka tümel önerme olmak zorundadır. Çünkü iki tikel önermeden sonuç çıkarılamaz. Benzer olarak, iki olumsuz önermeden de sonuç çıkarılamaz; eğer öncüllerden birisi olumsuz yapıda ise öteki zorunlulukla olumlu olmak durumundadır. Öncüllerden biri tikel ise, öbürü tümel olmak zorundadır; sonuç tikel olacaktır ve yine öncüllerden birisi olumsuz ise sonuç olumsuz önerme tipinde olacaktır. Kavramlar bakımından da kurallar söz konusudur. Buna göre düzgün bir tasımda en az üç terim bulunur; bunlar, büyük terim, küçük terim ve orta terimdir. Büyük terim kapsamı en geniş olan, küçük terim kapsamı en dar olan, orta terim ise kapsamca ikisinin ortasında yer alandır. Orta terim sadece öncüllerde yer alır. Orta terim en az bir kez tüm kapsamı

ile ele alınacaktır. Sonucun yüklemi büyük terim, öznesi ise daima küçük terim olacaktır. Ayrıca oluşturulan tasımlar dört tasım şeklinden herhangi birinde yer almalıdır ve önermelerin tipleriyle ilişkili olarak, sayısı belli olan kıyas modlarına da uygun olmalıdır. Aslında bu konular mantık çalışmalarında zaten tüm ayrıntılarıyla ele alınarak işlenmektedir.

Biz burada daha çok bir usa vurma türü olarak, tasım konusuna bilgibilimsel açıdan bakmakla yetiniyoruz. Buradaki ilgimiz bilimde tanıtlama yollarıyla ilişkilidir. Bilimde bir önermenin doğruluğu ancak tanıtlanmış olması ile savunulabilir. Bu nedenle bilgide doğruluk açısından tanıtlama işlemi çok önemli bir konudur. Tanıtlama işlemi sonucun öncüllere dayandırılması ile gerçekleşir. Öncüller ise daha tümel nitelikli başka bir tasımın sonucu olmaları nedeniyle, o tasımın öncüllerine dayandırılarak tanıtlanır ve bu tanıtlama işlemi geriye doğru zincirleme olarak gidebildiği yere kadar gider. Ama Aristoteles'e göre bu geriye gidişin bir sınırı vardır. Aristoteles sonsuza dek gerilemeyi kabul etmez. Ona göre, artık daha tümel yapılı bir tasımın sonucu olamayacak öncüllerle ya da bir öncülle karşılaşılır: Bunlar kendiliklerinden doğruluğu kesin olan önermeler yani aksiyomlardır. Aristoteles'in belirlemesine göre burada söz konusu olan mantığın temel ilkeleridir. Bunların içinde en önemlisi de çelişmezlik ilkesidir. Bunu şöyle ifade edebiliriz: "a, a-olmayan olamaz." Çünkü eğer a, a-olmayan olursa hem a hem a-olmayan olacaktır ki bu da görüldüğü gibi çelişiktir. Bu ilkelerin doğruluğu *sezgisel / intuitif* olarak bilinebilir; bunlara belirtiğimiz gibi herhangi bir tanıt gösterilemez. Bunların doğruluğu sadece örneklerinde daha açıkça görülebilir. Aristoteles bu bağlamda, "her şeye bir neden aramak aptallık olur" demektedir. Aristoteles bu sözü, tüm bilgilerin kendisine dayandığı ilk neden olması, ancak doğrulanamaması yani kendisine bir tanıt gösterilememesi nedeniyle çelişmezlik ilkesini ya da onunla eşdeğer öteki temel mantık ilkelerini düşünerek söylemiştir. Ne var ki bu ilkenin ya da ilkelerin doğruluklarının apaçık ortada olmasına karşın, tanıtlanamazlığı

çok ciddi mantıksal bir sorun olarak belirmektedir ve ayrıca nedensiz doğruluklar da olabilirmiş düşüncesine yol açmaktadır.

Kaldı ki insanlar tanıt göstermeksizin bir önermeyi öncül olarak kabul edip bundan bir sonuç çıkarma yoluna sıklıkla giderler. Aristoteles bu şekilde herhangi bir tanıta dayanmayan öncüllerden hareketle yapılan çıkarımlara *diyalektik çıkarım* ya da *diyalektik tanıtlama* adını vermektedir. Sıradan diyalektik tanıtlamada, Aristoteles'in belirttiğine göre, genellikle herkes tarafından geleneksel olarak kabul edilen ya da filozofların büyük çoğunluğunun onay verdiği fikirlerden herhangi biri büyük öncül olarak alınmakta ve bundan sonuç çıkarma yoluna gidilmektedir. Daha sonra sonucun doğruluğunun nedeni ya da tanıtı sorulduğunda, kendisinin tanıtı olmayan ama geleneksel olarak doğruluğu kabul edildiği söylenebilecek olan bu öncül sonuca tanıt olarak gösterilmektedir. Oysa bu durumda tanıtın doğruluğu da sonucun doğruluğu da tartışmalı olmaktadır. Bu tür tartışmaya açık yapıdaki bir tanıtlama, gerçek anlamda diyalektik tanıtlama olmaktadır. Aristoteles kavramı biraz daha açımlayarak "eğer öncüller sadece olasılı görünüyorsa ya da usa vurma yanlış ise bu tür bir uslamlama, *'eristik'* (didişme) niteliğini alır" demektedir.

Ne var ki yine de bu diyalektik tanıtlama yolunu kabul edince, birisi tümüyle keyfi bir öncülden işe başlayarak "bu diyalektik tanıtlamadır" diyebilir. Aristoteles bunu önlemek için, bu iddianın çelişmezlik ilkesini yadsıdığını, bu durumda söylenen şeyin yasayı içermesi gerektiğini iddia sahibine göstermenin yeterli olacağını söyler. Bu durumda diyalektik tanıtlama da sonul anlamda düşünmenin birincil aksiyomları ile çelişmemek durumundadır. Bu nedenle Aristotelesçi diyalektiği olasılık mantığı olarak tanımlayanlar bile çıkmıştır. Ancak böyle bir betimleme yanıltıcı olmaktadır. Çünkü gerçekte diyalektik tanıtlama tümevarımsal uslamlamayı hiçbir biçimde içermemektedir. Diyalektik tanıtlama bilim ya da gerçek bilgiye ulaşmak için yeterince iyi bir yöntem değildir. Aristoteles'e göre gerçek tanıtlamada geçerli usa vurma, doğru ve doğruluğu sezgisel olan öncüllerle işe başlar. Bu durumda mantığın temel ilkeleri tanıtlanamadıkları için

şekilsel olarak diyalektik olmalarına karşın, doğrulukları apaçık ortada olduğu ve bu nedenle de tanıta gerek göstermedikleri için, gerçek anlamda diyalektik öncüller değildir. Bunun dışında kalan ve seçilerek kabul edilenler diyalektik olmaktadır.

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki diyalektik en genel anlamda tartışma sanatıdır. Aristoteles'e göre diyalektiğin üç yararı vardır. Entelektüel eğitim için, kendi kişisel öncüllerinden hareket eden kişilerle tartışmak için ve de bilimlerin kanıtlanmamış ilk ilkelerini gözden geçirmek için yararlı olabilecek bir yöntemdir. Kısacası, bir eleştiri süreci demek olan diyalektik her tür araştırma biçiminin ilk ilkelerine doğru giden yolu içermektedir. (bkz. *Topikler*)

Aristoteles bu kavramı *Topikler* adlı yapıtında gündeme getirmiştir. Bu yapıt, ele alınan şekliyle diyalektik kavramının neliğine ilişkin açıklamalara bir katkı sayılabilir. Burada, verilen konuları ya da tezleri temellendirmek ya da yıkmak için uslamlama formları kullanılır ve bunlar aynı formdaki her türlü teze uygulanırlar. *Topikler* bundan dolayı diyalektik kavramı üzerine ilk sistematik açıklama olma özelliği taşımaktadır. Aristoteles, daha önce böyle bir şey yapılmadığını kendisi de ifade etme yoluna gider. Çünkü Sofistlerin bu işi sistematik olmayan bir biçimde öğrettiklerini öne sürer. Bu söylenenlerden de anlaşılıyor ki diyalektik en genel anlamda bir tartışma sanatıdır. Oysa Aristoteles'in genellik ve sistematizasyona yönelik arayışları *Topikler*'de, formel mantığın pek çok temel ilkesini keşfetmesine neden olmuştur. Aristoteles'in formel mantığı kendi diyalektiğine bir alternatif olarak geliştirmiş olduğu ve bu nedenle formel mantığın büyük ölçüde bu diyalektiğin içinden doğduğu öne sürülmektedir. Çünkü *Topikler*'in çok büyük bir bölümünü, tasım kuramını keşfetmeden önce yazdığı bilinmektedir. Aristoteles, tasım kuramını *I. Analitikler*'de açımlamıştır. Ne var ki buradaki asıl sorun formel mantığın bu ilkelerine nasıl ulaşıldığı sorunudur. Aristoteles buna *"epagoge-tümevarım yoluyla"* yanıtını verir. Bu konuyu da *II. Analitikler*'de incelemiştir. Ama tümevarımda ulaşılan sonucun tasımda olduğu gibi zorunlu bir çıkarımın sonucunu göstermе-

diğini kendisi ifade etmektedir. Bu durumda yukarıda söylediklerileriyle kendisi de çelişmiyor mu? Bu soruya bir yanıt vermek hiç de kolay görünmemektedir.

Doğa alanından hareketle mutlak bilgi arayışları, görüldüğü gibi, İlkçağ'ın büyük düşünürleri Platon ve Aristoteles'te de kesin bir çözüme ulaşamamış, pek çok çelişik noktaları ve aşılamayan sınırlanmaları içerdiği için, Aristoteles'ten sonra ve hatta onun döneminde mutlak bilgiye ve bu bilgiyi kazanım yollarına karşı çok büyük ölçüde bir güvensizlik ve kuşkuculuk ortamı doğmuştur. O dönemde bu kuşkuculuğu ilk kez felsefi bir kuram haline getiren kişi Elisli Pyrrhon olmuştur.

7. İLK KUŞKUCULAR

1. Pyrrhon (M.Ö. 361-270)

Aristoteles sonrası döneme "Helenistik Dönem" denir. Pyrrhon Helenistik dönemin ilk düşünürlerinden birisidir. Kaynaklarda yaşamına ve görüşlerine ilişkin ayrıntılı bir açıklamaya rastlanamamaktadır. Platon ve Aristoteles'in evren görüşlerinde doğruluğu keşfetmekte başarılı oldukları konusunda kuşkularını açığa vurmuştur. Aynı kuşkuları Epikürosçu ve Stoacı bilgi ve evren görüşlerine karşı da sergilemiştir. Tüm bu kişi ve okulları dogmatik olarak nitelendirmiştir. Dogmatizm burada özellikle fizik alanında öne sürülen fikirlerin gerçek anlamda doğrulanmamış olmalarına karşın, kesin doğruluklar olarak düşünülmelerini anlatmaktadır. Böylece dogmatizme köktenci bir tutumla savaş açmış ve kuşkuculuk / septisizm olarak adlandırılan görüşü oluşturmuştur. Gerçekte, Grekçede *'skeptikoi'* terimi arayan, araştıran anlamına gelmektedir. Bu terimden türetilen 'septik' terimi ise kuşkucu anlamına gelmektedir. Böylece Pyrrhon, kuşkuculuğu okul haline getiren ilk filozoftur.

Pyrrhon'a göre, yukarıda sözü edilen kişi ve okulların görüş ve açıklamaları da göstermektedir ki hangi alanda olursa olsun, mutlak doğru bilgiye ulaşılabilmenin herhangi bir yolu ya da olanağı yoktur. Örneğin metafizik açıdan konuya bakarsak; nesneler bize sadece belli bir görünüm içinde ulaşırlar; bu görünüm, nesnenin kendisi demek değildir. Bu şekilde nesne bize hiçbir biçimde kendi salt doğası içinde verilmez. Böyle olunca nesneleri

salt doğaları içinde algılamanın ve dolayısıyla bilmenin de bir olanağı yoktur. Duyular ve akıl yoluyla da görünümü aşarak nesnenin salt yapısına ulaşılamayacağına göre, salt bilgi ya da mutlak bilgi diye bir bilgi olamaz.

Ayrıca bilişsel açıdan; her önermeye, onu onaylayan ve onu yadsıyan iki önerme ile yanıt verilebilir; bunlar birbirleriyle çelişik olmakla birlikte, mantıksal güçleri bakımından birbirlerine eşittirler. Bu durumda bunlardan hangisini hangi gerekçe ile kabul etmeliyiz? Böyle bir seçim pek de olanaklı görünmüyor. Bu nedenle *yargıdan kaçınmak (epokhe)*, tutulması gereken en uygun yol olarak görünmektedir. Ayrıca, yargıdan kaçınmak kişiyi her türlü eleştiriden, görüşlerin çatışmasından doğan gerginlik ve sıkıntıdan uzak tutacak böylece kişinin ruh sarsılmazlığını ve güçlülüğünü oluşturacaktır; bu da gerçekte ruh dinginliğine ve huzuruna ulaşılması demektir *(ataraxia)*. Şu halde ister düşünme ister algı yoluyla olsun, nesnelerin gerçek yapısını aramaktan vazgeçerek, görünümlerle yetinmek kişi için huzurlu ve dingin bir yaşamın kapılarını açacaktır. Bu da bilgece bir yaşayış için yeterlidir; yaşamın asıl amacı nesnelerin özünü bilmek değil, dingin, huzurlu ve erdemli bir yaşam sürmektir.

O dönemde Stoacılık ve Epikürosçuluk gibi felsefe okulları da felsefenin asıl amacının insanlara mutlu yaşamanın yollarını öğretmek olduğunu söylüyorlardı. Böylece felsefe daha çok ahlak felsefesi olmaya doğru yönelmiş idi. Bu nedenle Pyrrhon ve öğrencisi Philiuslu Timon'un asıl amaçlarının etik kaygılar, yani bilgece bir yaşam sürmenin önemine dikkat çekmek olduğu söylenebilir.

2. Phliuslu Timon (M.Ö. 320-230)

Aslında Pyrrhon'un öğretilerini, öğrencisi Timon'un yazıları aracılığıyla tanıma olanağı bulmaktayız. Pyrrhon'un düşüncelerini, Timon, üç soru ve bunlara verilen yanıtlar çerçevesinde sistematize etme yoluna gitmiştir. Sorular ve bunlara verilen yanıtlar şöyledir: 1- Nesnelerin gerçek yapısı nedir? Yanıt; *akatalepsia* (kavranamaz). 2- Nesnelerle gerçek ilişkimiz nasıl olmalıdır? Ya-

nıt; *epokhe* (yargıdan kaçınma). 3- Nesneler karşısındaki gerçek duruş bize ne kazandırır? Yanıt; *ataraxia* (ruhun sarsılmazlığı). Bu sarsılmazlık, bir başka deyişle ruh dayanıklılığı, ruhu boş imgelerin tetiklediği tutku, heyecan, endişe ve gerginliklerden arındırmış olmak ve böylece bu tür olumsuz duygu ve düşüncelere karşı bağımsız kalabilmektir.

Bilginin olanaksızlığını öne süren bu kuram, düşünce tarihinde agnostisizmin / bilinemezciliğin ilk ve en köktenci biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka yoruma göre Pyrrhon kendi kuşkucu ilkelerine göre "negatif dogmatik" olmaktadır. Çünkü dünyadaki nesnelerin nasıl olduğunun bilinemeyeceği ile ilgili görüşü onu dogmatik yapmaktadır. Bilginin olasılığını yadsıması, dogmasını olumsuz (negatif) dogma haline getirmektedir.

Bilginin olanağına ve güvenilirliğine karşı Helenistik dönemde Pyrrhon tarafından ortaya konulan kuşkuculuk, yine o dönemin etkili okulları olan Epikürosçuluk ve Stoa okulu gibi deneyci okullar karşısında çok etkili olamamış; Pyrrhon ve Timon'dan sonraki kuşakta etkili bir sonuç ortaya koyamamıştır. Ancak üç yüzyıl sonra, Pyrrhoncu kuşkuculuk, Pyrrhoncular Okulu adı altında tekrar tarih sahnesine çıkmıştır. Okulun kurucusu olan ve Pyrrhonculuğun ilkelerini belirleyen Aenesidemos, bu ilk kuşkucu akıma yeniden can vermiştir.

Ancak Pyrrhoncu Okula geçmeden önce belirtmeliyiz ki Pyrrhon ve Timon ile aynı dönemde ve aynı coğrafyada etkili olan Epikürosçuluk ve özellikle Stoa okulunun bilgi ve bilginin ölçütü konusundaki öne sürümleri; Sokrates'in bilgi araştırmalarından belirgin birtakım sonuçlara ulaşılamamış olması; Platon'un İdeaların bilgisi olan *episteme* konusundaki tıkanmışlığı ve yine Aristoteles'in tümelin bilgisi konusunda doyurucu bir sonuca varamaması, Platon'un kurduğu Akademia'da kuşkucu bir akımın işbaşına geçmesine yol açmıştır. Bu nedenle tarihsel sürecin akışı bakımından öncelikle Akademia kuşkuculuğunu ele almak gerekir. Ne var ki uslamlamalarını özellikle Stoa okulunun bilgibilimsel tezleri ile bir hesaplaşma biçiminde yaptıkları için, önce bu okullara yer vermek, tarihsel akıştaki düzeni bozmak pahasına, uygun olacaktır.

8. EPİKÜROSÇU OKUL

Bu okulun kurucusu Epikûros (M.Ö. 341-270); okulunu Atina'da M.Ö. 306 yılında kurmuştur. Okulun adı *Kepos-Bahçe*'dir, çünkü derslerini bir binanın içinde değil de satın aldığı bir bahçe içinde verirmiş.

Bilgibilim açısından İlkçağ'ın en tutarlı empirist okullarından birisidir. Epikûros'un bilgi anlayışını anlayabilmek için evren görüşüne kısaca değinmekte yarar var. Epikûros, Demokritos'un atomculuğunu benimsemiştir: Ona göre evrende bulunan her şeyin ana maddesi atomdur, atomlardır. Somut ya da soyut, nasıl nitelelersek niteleyelim tüm varlıklar atomların belli bir düzenlenişinden oluşmuştur. Bu şekilde özü bakımından evrendeki her şey madde türünden bir kumaşa sahiptir. Bu açıdan insan ruhu dediğimiz şey de belli türden atomların –en ince ateş atomlarının– belli türden yapılaşmasını anlatır. Evrendeki tüm devinim de aslında nesnelerin atomları arasındaki vurma, çarpma biçimindeki bir etkileşiminden başka bir şey değildir.

Epikûros'a göre, bilgi denilen kazanım sonul anlamda ruhu oluşturan atomların dış dünyadan gelen atomlarla etkileşmesinin bir sonucudur: Bunun için öncelikle duyu organlarımızı oluşturan atomların etkilenmesi gerekir. Duyu organlarını etkileyen dışsal atomlar duyumlara neden olur, bunların bir yargı olarak ifade edilmesi duyu deneyimi türünden bir bilgiyi ortaya koyar.

Dış dünyadaki nesneler aracılığıyla duyu organının kütlesel etkilenimi ruhta bir *imge (phantasia)* oluşmasına yol açar. Aynı türden duyumların tekrarlanmasının sonucunda *phantasia*nın genel ve soyut bir kavrama ya da *tasarıma (prolepsis)* dönüşmesi, duyu deneyimi denen şeyi ortaya koymuş olur. Bu aşamada da bilgi ya da yargı ortaya konur. Bu tür bir bilgi Epikûros'a göre yanlış olamaz. Çünkü doğruluğun ölçütü nesnelerden doğrudan doğruya edindiğimiz duyumlar ve bunların yinelenmesinden doğan genel tasarımlardır, kavramlardır. Doğruluk için başka bir kaynak aramak boşuna olur. Ancak nesnelerden duyu organlarına gelen uyarıcılar başka birtakım etkilerin sonucunda az çok değişmiş olabilirler. Bu nedenle bizim duyu deneyimimiz, nesnesine tam uygun olmayabilir. Yani kişiye göredir; görelidir. Ama yine de kişinin kendisi açısından doğrudur. Çünkü hiçbir duyumun algısı yanlış olamaz; duyumlar algılandığı, yaşandığı biçimiyle gerçektir ve gerçek olan bu duyumun bir kanıta gereksinimi yoktur. Hatta bu açıdan imgeler, rüyalar, ilüzyonlar ve bir akıl hastasının halüsünasyon ve hezeyanları bile duyum temelinde gerçektir ve doğrudur.

Bu son noktadan da anlaşıldığı gibi Epikûros, bilgide doğruluk ile nesnelerden sağlanan duyumun gerçekliğini, yani yaşandığı biçimiyle gerçek oluşunu birbirine karıştırmış görünüyor. Oysa bilgi duyum üzerine verilen bir yargı ya da önerme olmak durumundadır. Görüldüğü gibi buradaki sorun, nesnelerden sağlanan duyumlar üzerine verilen yargının salt duyumların bir yansıması olup olmaması sorunudur. Eğer yargı duyumları olduğu gibi yansıtıyorsa doğrudur, ama eğer yansıtmıyorsa yanlıştır. Şu halde bilgide birincil doğruluk ölçütü duyumdur. İkincisi ise *prolepsis* olarak nitelenebilecek türden *genel kavramlardır*. Kavram sadece bir bellek imgesidir. Örneğin bir insanın bu şekilde kavramını yani bellek imgesini edindikten sonra insan sözcüğünü duyduğumuz zaman, insanın bu bellek imgesi zihnimizde canlanır. Dolayısıyla bu imge yani bu türden kavramlar her zaman doğrudur. Şu halde bizi yanlışa götüren duyumlar değil, duyumlar üzerinde işlem yapan ve genelde düşünme diye adlandır-

dığımız zihinsel ya da ruhsal edimdir; düşünmenin gerçeği yansıtmayan yargısıdır. Epikûros açıkçası düşünme ve yargıda bulunma ediminin nasıl işlediğine ilişkin olarak yeterli açıklamada bulunmamıştır. Onun bilgibilimi, bilgiyi duyumlara indirgeme, duyumların bir yansıması olarak ele alma denemesinden başka bir şey değildir.

9. STOA OKULU

Stoa okulu, İlkçağ'ın ikinci önemli empirist okulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264) tarafından Atina'da *Stoa Poikile* denen mekânda kurulmuştur. Stoa adı buradan gelmektedir. Ancak burada Zenon'un kendine özgü görüşlerinden söz edebilecek durumda değiliz. Çünkü elimizde yeterli veri yoktur. Burada bütün olarak Stoa okulunun üyelerinin ortak görüşleri denebilecek olan görüşler dile getirilecektir.

Stoacılara göre zihnimiz başlangıçta üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış bembeyaz bir kağıt gibidir, yani boştur. Ancak karşı karşıya gelinen nesneler duyu kanallarımız aracılığıyla etki yaparak, zihnimizde birtakım izler ya da izlenimler bırakırlar. Bu izlenimleri zihin almamazlık edemez. Çünkü bunlardan etkilenecek bir yapıdadır. Sözgelimi nasıl ki bir mühürü balmumu ya da bir kağıt üzerine bastırırsak ister istemez izi çıkacaktır, işte tıpkı bunun gibi nesnelerden gelen etkiler de zihnimizde izlenimler (izler) yaratırlar; şu halde ilk farkındalık ya da bilgi, bu izlenimlerin bilgisidir. Ancak bu ilksel bilginin doğruluğu konusunda Stoacılar ısrarcı değildirler. Zihne gelen aynı türden izlenimler tekrarlandıkça bunların bellek izleri iyice derinleşir; bu şekilde zihnimiz için iyice açık seçik hale gelir ve zihin tarafından tam olarak kavranmış olurlar. Bu şekilde ruhumuzda derin iz bırakarak açık ve net bir biçimde kavranan izlenimlerin bilgisi doğru bilgi olmaktadır. Stoacılar böylesine açık seçik olarak kavranan izlenimlerin bellek versiyonlarına *kataleptik kavramlar* adını ve-

rirler. Bu tür objesini tam olarak kavrayan ve zihin tarafından da açık seçik olarak kavranan kavramlar doğruluğun ölçütü kabul edilir. Bunlar bir tür tümel ya da genel karakterli kavramlardır. Ama bu nokta tam açıklıkla ortaya konabilmiş değildir. Örneğin genel bir ağaç kavramı kataleptik olduğu gibi bir tekil olgunun ya da nesnenin kavramı da kataleptik olabilir olarak gözükmektedir. Zaten bu kataleptik kavramların ne olduğu konusu çağın kuşkucu okulları tarafından oldukça eleştiri almıştır. O okulları ele aldığımızda bu eleştirileri görme olanağı bulacağız. Burada sorulabilecek olan soru şudur: Bir izlenimin zihinde derin iz bırakmasının ya da tam olarak kavranılmış olmasının ölçütü nedir? Nesnelerin etki gücüne ve içinde bulunulan ruhsal koşullara göre kataleptik kavramın oluşum süreci farklı olabilir gibi görünüyor. Bazı kavramlar ani bir yaşantı ile bazıları da aralıklı tekrarlar sonucunda zihinde derin iz bırakarak kataleptik hale gelebilirler. Ani iz bırakanlar içinde illüzyon, halüsünasyon ve hatta rüyalar da bulunabilir. Ancak bunlar *katalepsis* yapısında oldukları halde, nesnelerine uygunlukları açısından doğru oldukları söylenemez. Bu son eleştiriyi Stoacılara özellikle Akademia kuşkucuları yöneltmiştir. Ayrıca bu tür yanılsamalar ve rüyalar da tıpkı öteki nesnelerin kataleptik kavramları gibi zihin tarafından hem açık ve seçik olarak hem de aracısız-sezgisel olarak bilinen tasarımlardır.

Yine bu yaklaşıma göre, Stoacıların yüz yüze geldiği bir başka önemli sorun da şudur: Bir genel 'ağaç' kavramını oluşturabilmemiz için öncelikle ağaçları görmemiz gerekir. Yani bu tür somut varlıkların kataleptik kavramlarının oluşabilmesi için, başlangıç olarak ağaçların duyulanmasına gereksinim vardır. Peki ama 'iyilik', 'adalet' gibi duyu organlarının ötesinde yer alan, soyut genel kavramların oluşumunu nasıl açıklayabiliriz? Bu noktada Stoacılar pek de doyurucu bir açıklama yapamamışlar ama bu kavramların da bir şekilde duyularla ilişkili olduğunu vurgulamakla yetinmişlerdir. Onlara göre tüm zihinsel edimler duyularımızın sağladığı verilerle bir biçimde bağlantılıdır. Tüm formlarıyla düşünme dediğimiz şey, dış dünyadan alınan izlenimlerle

başlar ve ayrıca düşünmelerimizin bir kısmı da içimizde oluşan izlenimler ya da yaşantılar üzerine kurulur. Bu şekilde oluşanlar duygulardır ve Stoacılara göre duygular da bize bilgi verebilir. Onlar karşı konulamaz kavramların kaynaklarıdır ve böylece kesinlik duyumuzun temelinde bunlar da yer alır. Böylece gerek duygular gerekse de tüm düşünme türleri, yargılar, çıkarımlar, objelerin duyularımıza yaptığı basınca ya da etkiye verilen bir tür tepki olarak oluşmuş olan edimlerdir. Şu halde Platon'un tam tersine olarak, Stoacılar, ister içsel yaşantılarımızın isterse de dışsal varlıkların bilgisi olsun, tüm bilgiyi duyusal algı üzerine oturtmakla, bilgilerimizin kaynağı sorunu bakımından tıpkı Epikûros okulu gibi, empirizmin ilk tutarlı savunucularından oldular.

10. AKADEMİA KUŞKUCULUĞU

1. Arkesilaos (M.Ö. 316-241)

Akademia kuşkuculuğunun kurucusudur. Arkesilaos, Platon'un okulu Akademia'ya 268 yılında başkan olmuş ve Pyrrhon'un kuşkuculuğunu benimsemiş birisi olarak Akademia'ya kuşkucu yaklaşımın girmesine ve yerleşmesine neden olmuştur. Onun dönemine genelde Orta Akademia adı verilmektedir. Ancak kuşkuculuk Yeni Akademia denilen dönemde de devam etmiştir. Bu dönemin ilk önemli temsilcisi ise Karneades'dir. Bu iki düşünürden de elimize herhangi bir yazılı metin kalmamıştır. Bunların görüşlerini Diogenes Laertios, Cicero ve Sextos Empeirikos'un yazılan aracılığıyla tanıyoruz.

Arkesilaos, kuşkucu yaklaşımını Platon'un görüşleri aracılığıyla yansıtmaya çalışmıştır. Daha çok Sokratik yöntemdeki kuşkucu öğeleri ön plana çıkararak, konuşmalarında tıpkı Sokrates gibi bir sorgulama yöntemi uygulayarak, insanlara kuşkucu yaklaşıma geçişin kaçınılmaz olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü kendinden önceki kuşkucuların temel savı olan 'bilgi olanaksızdır' görüşüne bağlı bir kişi olarak, bu görüşü, temelde dogmatik kabul edilen Sokrates'in kendisinin hiçbir kesin sav öne sürmemesi ve ayrıca öne sürülen savların irdelenmesinden de herhangi bir kesin sonuç bilgisine ulaşamamış olması olgusu ile temellendirmeye çalışmıştır. Ancak Arkesilaos tutarlı bir kuşkucu olarak, hiçbir şeyin kesin olmadığını öne sürerken, aynı za-

manda hiçbir şeyin kesin olmadığı olgusunun da kesin olmadığını söylemek zorunda kalmıştır. Bu yargı kendisinden sonra Karneades tarafından ortaya konacak olan olasılık öğretisine giden yolu açar gibi görünmektedir.

Arkesilaos, kuşkucu uslamlamalarını, dönemin dogmatik yapılı en etkin okulu olarak görünen Stoacılığın bilgibilimsel savlarına karşı yöneltmiştir. Özellikle de bunların doğruluk ölçütü olarak kabul ettikleri kataleptik tasarım-kavram düşüncesine saldırmıştır. Stoacılara göre tüm bilgilerimizin kaynağı duyu algısıdır. Ne var ki tüm algılarımız değil, katalepsis haline gelenler, yani tekrarlar sonucunda zihnimizde derin iz bırakarak kavranmış ve kökleşmiş olan tasarımlar doğru bilginin ölçütü kabul edilirler. Ancak Arkesilaos bu katalepsis olarak adlandırılan tasarımları doğruluğun ölçütü olarak kabul etmez. Çünkü ona göre duyu yanılmalarında, halüsünasyonlarda ve hatta rüyalarda bile duyusal tasarım çok güçlü bir biçimde zihinde derin iz bırakır ve artık kolay kolay unutulmayacak biçimde kendini bilince kabul ettirir, yani gerçek anlamda kataleptik bir tasarım haline gelir. Ama bunlar, nesnesi olmayan ya da nesnesini olduğundan farklı aktaran tasarımlardır. Yani yanlış tasarımlardır. Şu halde kataleptik diye nitelenebilen tasarımlar da yanlış olma olasılığından uzak değildirler. Gerçekte yanlış olmaktan muaf olabilecek hiçbir tasarım bulunamaz. Ayrıca kataleptik olan ile olmayan arasında kesin bir sınır çizgisi de yoktur. Aşırı ajitasyon ve heyecan durumlarında olduğu gibi bir tek deneyimle derin iz bırakan algıların yanı sıra, çok sayıda tekrarlanmakla birlikte, hiçbir iz bırakmayan ya da derin iz bırakmayan duyu deneyimleri de olabilir. Ayrıca kataleptik olmayanlardan kataleptik olanlara doğru dereceli geçişler de söz konusu olabilir. Gerçekte kataleptik tasarımın ölçütü nesnel olmaktan daha çok öznel bir kesinlik duygusu olarak görünmektedir. Böyle olunca, kataleptik tasarımlar nesnel gerçekliğe işaret etme bakımından insanlar arasında ortak nesnel bir olgu olamazlar. Öyleyse hiçbir zaman hiçbir şey konusunda kesin bir öne sürümde bulunamayız.

2. Karneades (M.Ö. 214-129)

Üçüncü ya da Yeni Akademia'nın kurucusu olarak adı geçen Karneades, bizim için Akademia kuşkuculuğunun Arkesilaos'tan sonra en önemli temsilcilerinden birisidir. Arkesilaos birincil olarak Stoa okulunu kendisine hedef tahtası olarak seçmişti. Oysa Karneades çerçeveyi biraz daha genişleterek hem Epikürosçuluk hem Stoa felsefesi ile hesaplaşmaya girişmiştir. Ama özellikle çağdaşı olması bakımından Stoacı Chrysippos'un uslamlamalarını çürütmeye çalışmıştır. Karneades, mutlak bilginin olanaksızlığı savından yola çıkarak bir olasılık kuramı geliştirmesiyle ünlüdür.

Stoacılar ya kendi yapısı gereği ya da gerçekliğin doğasının simgeleri olarak yanlış olması mümkün olmayan bazı algılarımız olduğunu öne sürüyorlardı. Arkesilaos gibi Karneades de bu türden bir algıyı, böyle görünenden ya da böyle olduğu düşünülenden ayırt etmenin hiçbir ölçütünün olamayacağına işaret etmiştir. Ayrıca gerçek algıların sahip olduğu ama gerçek olmayanların sahip olmadığı özsel birtakım simgelerin bulunamayacağını da belirtmiştir. Böylece genelde bir kategoriyi bir diğerinden ayıran güvenilir bir ölçüt olamazdı.

Karneades, bu bilgibilimsel kuşkuculuğunu hem duyu bilgisine hem de aklın işlemlerine uygulamıştır; her iki alanda da geçerli bir doğruluk ölçütü bulunamayacağı konusunda diretmiştir. Ona göre duyu izlenimlerimiz yanılma, yanlış olma olasılığından arınabilmiş değildir; bir duyu tasarımı yanlış olduğu halde gerçek olandan ayırt edilemeyecek bir durumda olabilir. Örneğin rüyalarda, duyu yanılsamalarında ve akıl hastasının sanrılarında, kişi, bu duyu tasarımlarını gerçekmiş gibi algılamaktadır. Örneğin duyu yanılmalarında yakından dört köşeli olan bir kule uzaktan bakana yuvarlak yüzeyli görünecektir. Müzmin akıl hastası sanrılarını ve hezeyanlarını gerçek olarak kavrar, yanlış olabilecekleri onun için bir olasılık bile değildir.

Akıl alanında da mutlak bir doğruluk yoktur. Öncelikle Stoacıların usa başvurmalarının olanaklı olmadığını vurgular. Çünkü kendileri zaten tüm kavramlarımızın duyu-algısı temeli üzerinde oluştuğunu kabul ederler. Ama eğer akıl alanına son bir ça-

re olarak başvuracaklarsa burada da umutları suya düşecektir. Çünkü Stoacılar bu alanda en azından bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır, bu alanda bir kuşku olamaz diyorlardı. Buna karşılık Karneades, "yalancı sofizması"nı örnek olarak gösterir. Bu sofizmaya göre bir önerme aynı anda hem doğru hem de yanlış olmaktadır. Bu sofizma kısaca şöyledir: Kendisi de Giritli olan birisi (Epimenides), "bütün Giritliler yalancıdır" demiş. Bu durumda kendisi de Giritli olduğu için yalan söylemiş oluyor. Yalan söyleyince de söylediği güvenilir olmaktan çıkıyor. Ama eğer yalan söylüyorsa aynı zamanda bu iddiasını doğrulamış oluyor. Yani Giritlilerin bir özelliğini doğru olarak dile getirmiş oluyor. Bu durumda önermesi hem yanlış hem de doğrudur.

Karneades tanıtlama yöntemiyle de mutlak doğruluğa ulaşılamayacağı kanısındadır. Çünkü tanıtlamada bir önermenin doğruluğu, kendisinden önce gelen ve bu alanda doğruluğu kanıtlanmış bir öncül önermeden gelmektedir. Ama onun doğruluğu da bir başka öncül önermeye dayanmalıdır, o öncül de daha başkasına dayanacaktır, bu da böylece sonsuza kadar gider. Ya da bunu önlemek için bilinçli olarak belli bir öncülde durulacak ve ilk başlangıç önermesi olarak o kabul edilecektir; ama bu durumda tanıtlanmamış kabul ile işe başlamış oluyoruz. Ya da bu geriye doğru gitme sürecinde bir kısır döngüye de düşebiliriz. Bunun anlamı şudur: tanıtlanmaya çalışılan önerme, tanıtlayıcı öğe-öncül olarak karşımıza çıkabilir. Bu durumda çıkarım şeması geçersiz olacaktır.

Ayrıca Karneades kuramsal alanda şu kuşkucu sava da inanıyordu: Bir soruya birbiriyle çelişen iki yanıt verilebilir, ama her iki yanıt için de eşit ölçüde iyi ya da kötü nedenler bulunabilir. Şu halde bunlardan herhangi birisini doğru kabul etmenin de haklı bir nedeni olmayacaktır. Sonuç olarak doğruluğun ölçütünü ne duyu alanında ne de us-düşünme alanında bulabiliyoruz. Böylece bu iki yetersiz kaynak bir araya geldiklerinde de yeterli bir ölçüt ortaya koyabilmeleri düşünülemez. Şu halde ister duyu temelinde olsun, ister düşünme ya da us temelinde olsun mutlak bilginin varlığına inanan tüm dogmatik felsefeler bir yana bırakıl-

malıdır. Bu durumda kuşkucu tutumu benimsemek en gerçekçi yol olacaktır.

Ancak Karneades, her iki alanda da sağlam bir doğruluk ölçütü bulunamamakla birlikte, yargının tümüyle askıya alınmasının da hiç kolay olmadığını görüyordu. Bu nedenle bir *olasılık kuramı* geliştirmekten kaçınamamıştır. Çünkü bir Stoacı, "Sen doğru bilinemez diyorsun ama hiç olmazsa bu doğru bilinemez, sözünün doğru ve bilinebilir bir şey olması gerekir", deyince kendi sözünün de kural dışı kalamayacağını ama olasılıkla doğru olduğunu söylemek zorunda kalmıştır. Olasılık kuramına göre, 'olasılıkla doğru olma', 'mutlak olarak doğru olma'nın yerini alır. Çünkü elde edebileceğimiz en iyi kanıt sadece akla uygun olanı ya da olası olanı bize söyleyen kanıttır, ama doğru olanı değil. Karneades'e göre algılar bakımından olasılığın başlıca üç derecesi vardır. (1) Basit olarak olası olan: Eğer tanıdığım birisini sadece şekil olarak görüyorsam bu bir sanrı da olabilir. (2) Olası ve birbirine eşlik eden verilerin uyumu ile pekiştirilen daha yüksek düzeyde bir olası doğruluk durumu: Eğer tanıdığımız kişiyi sadece şekil olarak görmekle kalmayıp, onun konuştuğunu duyuyorsam, ona dokunuyorsam, oturmuş yanımda bir şeyler yiyorsa, o zaman tüm pratik amaçlar uğruna bu tasarımı gerçek olarak kabul edebilirim. Bu tasarımın gerçekliği oldukça yüksek bir olasılık derecesi göstermektedir. (3) Olası ve ait olduğu sistemle tutarlı olup olmadığı yönünden test edilerek doğrulanmış olanların içinde bulunduğu en üst düzey: Bu sonuncu düzey aslında sıradan olarak bildiğimiz şekliyle bilime karşılık gelmektedir. Karneades az çok bugünkü anlamda bilimsel bilgiyi karşılayan bu olası-doğruluk aşaması ile 20. yüzyıl pragmatistlerinin ve pozitivistlerinin bu alanda öne sürdükleri doğrulama ve olasılık kuramlarını bir bakıma öncelemiş olarak görünmektedir. Bu durumda olasılık öğretisini kabul etmiş bulunan bir kuşkucunun, ihtiyatlı olmak, tüm olasılıkları hesaba katmak, her şeyi her yönüyle görmeye çalışmak ve olasılıkla bilinen ve bilinmeyenlerin sınırını açık ve net çizebilmek gibi erdemleri olması gerektiğini belirtir.

3. Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43)

Roma Dönemi düşünürlerinin en ünlülerinden birisi olan Cicero, Karneades'in olasılık kuramını benimseyen düşünürlerin başında gelir. Ahlak öğretisi bakımından Stoa ahlakına bağlı olan Cicero, bilgi anlayışı bakımından kendisini Akademia kuşkuculuğuna çok daha yakın bulmuştur ve özellikle de Karneades'in olasılık kuramını içeren kuşkucu yaklaşımını bilgibilimine temel olarak almıştır. Cicero, *De Academica* ve *De Natura Deorum* adlı yapıtlarında kendi kuşkucu görüşlerinin yanı sıra, hem eski kuşkucuların hem de daha yeni olanların görüşlerini açımlamıştır. Daha sonra 4. ve 5. yüzyıllarda yaşayan Aziz Augustinus, *Contra Academicos* adlı yapıtında Cicero tarafından betimlenen kuşkuculuğa bir yanıt verme denemesinde bulunmuştur.

Cicero Karneades'in yolundan giderek eklektik bir öğreti oluşturmuştur. Ona göre Yeni Akademiacı bir filozofun üstünlüğü, bir sisteme katı bir biçimde bağlanmaması, olasılı olanla yetinmesi, kesin yargılardan kaçınarak daima olasılı olanı seçmesi ve savunmasıdır. İnsan için mutlak doğruluklara ulaşmak olanaklı olmadığına göre geriye sadece olasılı olana bel bağlamak kalmaktadır. Tüm canlılıklarıyla bize kendisini kabul ettiren algılar olasılıdır, nesnelerin bu algılara dayanarak edindiğimiz kavramları da olasılıdırlar. Bu nedenle kavramlar ve bilgi konusunda 'olasılıkla doğru' demenin dışında başka bir yol tutmaktan, özellikle de dogmatik yönelimden kaçınmak gerekmektedir. Kaldı ki Cicero'nun döneminde Stoa okulu da eski dogmatizmini yumuşatarak, eklektik bir tutum içine girmiş ve böylece bu okul da Karneades'in ılımlı kuşkuculuğuna yaklaşmış idi. Bu tutuma "okullar arasında uzlaşma (eklektisizm)" denmektedir.

4. Antiokhos

Ancak Karneades ve Cicero'da karşımıza çıkan bu eklektik tavır, kuşkucu Akademia'ya o dönemde başkanlık yapan Antiokhos (ölümü M. Ö. yaklaşık olarak 68) tarafından neredeyse dogmatizme geri götürülmüştür. Antiokhos'a göre her alanda ve her

koşulda, kuşkucu tutum içinde kalmak olanaklı değildir. Örneğin normal koşullar içinde insanın apaçık algıları vardır; bunlardan kuşkuya düşersek, bunlar üzerine kurulu olan tüm genel tasarım ve kavramlarımız yıkılır. Bu durumda insanın tüm pratik, sanatsal ve bilimsel davranışları kısacası tüm yaşamı olanaksız hale gelir. Bundan dolayı, Karneades'in olasılık kavramını tüm bilgiye ve yaşama temel olarak almak yetersiz kalmaktadır: "Bilgiye sağlam, apaçık bir temel gerekir. Çünkü doğrunun ne olduğu bilinmeden doğru'ya benzeyenin (doğru olması olası) ne olduğu bilinemez; olasılıkta o aranan güvenilirlik, sağlamlık yok; her türlü aramanın, araştırmanın amacı da, ancak sağlam bilgidir." (Gökberk, 1990, s. 117)

Antiokhos'un sağlam bilgi arayışı kendisini Stoacılığın ilk dönemlerindeki dogmatizmine büyük ölçüde yaklaştırmaktadır. Ona göre, Platon ve Aristoteles felsefeleri de aynı şeyin farklı anlatımlandırlar ve bu nedenle hem öz bakımından birbirlerinden pek farklı değildirler, hem de dönüp dolaşıp Stoa ile birleşirler.

Bu açıklamalar gösteriyor ki, bilgi konusunda kuşkucu tutumu terk ederek, Stoa okulunun yaklaşımına sığınması, Antiokhos için Akademia'nın Platoncu özüne bir dönüşü temsil ediyor ve böylece Akademia'nın tüm kuşkucu filozofları adına da bir anlamda günah çıkarmış oluyordu.

11. YENİ KUŞKUCULUK

Yeni kuşkuculuğun kurucusu olan Aenesidemos olasılıkla Girit-Knossos doğumludur. Yaşamı üzerine pek bir şey bilinmemektedir. Bir yaklaşıma göre M.Ö. 3. yüzyılda, bir başka yaklaşıma göre M.Ö. 1. yüzyılda yaşadığı kabul edilmektedir. Ancak bir süre İskenderiye'de ders verdiği iyi bilinmektedir. Felsefesi üzerine olan bilgilerimizi Sextus Empeiricos'un ayrıntılı betimlemelerine borçluyuz. Kuşkucu Akademia'da öğrenim görmesine karşın, Akademia kuşkuculuğunu yadsıma yoluna gider, çünkü ona göre, Akademiacılar hem dogmatizme hücum etmekte hem de dogmatik bir biçimde olası olan ile olası olmayan arasında çok keskin bir ayrım yapmaktadırlar. Böylece bir tür eklektisizme kaymışlardır. Bu durumda Atina'dan ayrılarak Doğu Akdeniz'deki İskenderiye kentine gelmiş ve orada kendi okulunu kurmuştur.

Kuşkucu yaklaşımında ilk kuşkucuların –Pyrrhon ve Timon'un– görüşlerine geri döndüğü için öğretisi "Yeni Pyrrhonculuk" adını almıştır. Pyrrhoncu kuşkuculuğun ana tutumu olan yargıdan kaçınma *(epokhe)* davranışına geri dönüşü önermiş ve neden yargıdan kaçınmak gerektiğini sayıca on tane olan *troposları* (Grekçe, *Tropos*, çoğul, *tropoi*) ya da kuşkucu uslamlama oluşturma davranışının tarzlarını öne sürerek temellendirmeye çalışmıştır. Pyrrhon ile arasındaki en önemli fark, Pyrrhon'un *epokhe*yi mutlu ya da dingin bir yaşam sürmek adına öne sürmesine karşın, Aenesidemos'un iyi yaşam kavramıyla pek de ilgilenmemesi, *troposları* (bunlara İng. Fr. gibi batılı dillerde tropeler

denmektedir) daha çok kuşkuculuğu kuramsal açıdan ya da diyalektik bir bakışla temellendirebilmek amacıyla öne sürmesidir.

Aenesidemos, *troposlarını Pyrroncu Konuşmalar* adlı yapıtında açıklamıştır. Daha sonra bunlar Sextus Empeiricos tarafından *Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri* adlı yapıtında, kuşkuculuğun temel ilkeleri olarak ilan edilmiştir. Bunlar, aslında daha önceki kuşkucular ve Sofistler tarafından organlarımızı uyaran ve duyu algılarına neden olan nesneler üzerine kesin bir yargıdan kaçınmak bakımından şu ya da bu biçimde kullanılmış olan uslamlama biçimleridir.

Bu *troposların* beş tanesi özne ile ilişkili, beş tanesi de nesne ile ilişkili uslamlamalardır. Bunların tümüne bugün *"yanılsama uslamlaması"* adı verilmektedir. Çünkü *epokhe* eyleminin nedeni olarak; doğru bilgiye ulaşmak bir yana, özne ve nesneye bağlı çeşitli koşullar sonucu daima yanılsamalı sonuçlara ulaşılabileceği olanağının işbaşında olduğu iddia edilmektedir. Bu bakımdan *troposlar* genelde varolan yanılsama tarzlarını ortaya koymaktadır. Şu halde Aenesidemos'a göre, algılarımızdaki yanılsama ve hata paylarını dikkate aldığımızda nesnelerle ilgili gerçek doğruluğun herhangi bir bilgisini elde ettiğimizi düşünebilmek için hiçbir nedenimiz kalmamaktadır. Temel savı, algılarımızın daima dış koşullara ve ayrıca algılayanın koşullarına bağımlı olarak oluştuğudur. Böylece hiçbir *phantasia* / imge ya da herhangi bir tasarım, doğruluğun ölçütü olamaz.

Bu *troposlar* Aenesidemos tarafından şu şekilde sıralalanmıştır: (1) Canlı varlıkların tipleri arasındaki ayrımlar, aynı nesnenin ayrı –böylece göreli– kavranışını ve tasarımlarını imler. (2) Bireysel insanlar arasındaki farklılıklar da yine farklı kavrayış ve düşüncelere yol açacaktır. (3) Duyularımızın farklı yapıda olması ve farklı veriler sağlaması da aynı nesne ile ilgili farklı sonuçlara götürecektir. (4) Değişik durumlar içinde olmamız farklı sonuçlar getirecektir. Örneğin sağlıklı ya da hasta olmak; genç ya da yaşlı olmak gibi. (5) Nesnenin şu ya da bu ortamda olmasına bağlı olarak görünüm farklılıkları: Örneğin nesnenin havada ya da suda

bulunması algıyı farklılaştıracaktır; suya batırılmış bir çubuk kırık görünür. Havadaki bir varlık küçük görünür. (6) Nesnenin özneye olan durumunun ya da konumunun değişmesi; örneğin uzakta, yakında, aşağıda, yukarıda olması gibi. Dörtgen bir kule uzaktan yuvarlak görünür. (7) Verilen bir nesnenin nitelik ve nicelik yönünden farklı şekillerde kompoze olması durumu. Örneğin gümüş parçaları etrafa dağıldığında siyah, ama bir kütle oluşturduklarında parlak beyaz görünürler. Bu durumda gümüşün rengi hangisidir? Ve yine bir kum tanesi göze pürüzlü görünürken, kum parmakların arasından dökülmeye başlayınca düz ve yumuşak gelir. Bu algılardan hangisi geçerlidir? Şu halde nesneler üzerine olan yargılarımız daima görelidir. (8) Birtakım niteliklerin daima göreli olmaları; sağda ya da solda bulunma gibi. Bu durum nesne ile ilgili algı ve kavrayışın mutlak olamayacağını gösterir. (9) Nesnelerin sık sık ya da seyrek görünmeleri de algıda farklılıklar yaratır. Seyrek görülen şeyler sık sık görülenlere göre daha güçlü izlenim yaratırlar. Bazen de tersine bir şeyin seyrek görülmesi sık sık görülene göre tanınmayı zorlaştırır. (10) Değişik yaşam tarzları sürmeleri, farklı ahlak ve hukuk sistemlerine bağlı olmalar, insanların dünyaya ve nesnelere bakışlarında ve düşüncelerinde çok büyük farklılıklar yaratacaktır.

Görüldüğü gibi bu *troposların* ilk dördü algılayan özne ile ilişkili, bunları izleyen beşi algılanan nesne ile ilişkili, onuncusu ise toplum ve kültürel yapı ile ilişkili olarak sıralanmıştır. Ama düzenlemenin doğal ve akla yatkın olması bakımından 10. *troposu* (5) olarak numaralama yoluna literatürde sıkça başvurulmaktadır. Çünkü onuncunun da özneye ilişkin bir *tropos* olduğu açıkça görülebilmektedir. Bu şekilde Aenesidemos beşi özneden, beşi de nesneden kaynaklanan toplam 10 tane yanılsama tarzı belirlemiş oluyor. Aslında bunların sırasının nasıl düzenlendiğinin pek de önemi yok gibi görünmektedir. Böylece bu tür yanılsama tarzlarının her an devrede bulunduğunu düşündüğümüzde, Aenesidemoscu bir bakış açısıyla, mutlak doğru bilgi savının tümüyle bir tarafa bırakılması ve bu açıdan *epokhenin* / yargının as-

kıya alınmasının, desteklenmesi sanki doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Agrippa (Yak. M.Ö. 3. yüzyıl)

İlkçağ'ın önemli kuşkuculardan birisi olan Agrippa'nın yaşamı üzerine pek fazla şey bilinmemektedir. Paul Edwards'ın *Felsefe Ansiklopedisi*'ndeki açıklama yazısında sadece Grek olduğunun ve M.Ö. 3. yüzyılın ilk yarısında yaşadığının bilindiği belirtilmektedir. *Tropos*larla ilgilenmesi Aenesidemos ile çağdaş olabilecekleri olasılığını güçlendirir gibidir; ama yine de bu konuda kesin bir şey söylenemez.

Aenesidemos'un *troposlar*ına koşut olarak, daha ileri düzeyde ve geniş kapsamlı uslamlamalar sistematize etmiş ve böylece yanılsama türlerini sayıca beşe indirmiştir. Bunları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: (1) Aynı nesneleri ve olguları ilgilendiren kanı ve kanaatlerin başka başka oluşları ve çatışmaları. (2) Algılayanın duyusal ve zihinsel koşullarına ve öteki nesnelerle girdiği ilişkilerine göre, nesnelerin insanlara farklı görünmeleri olgusunda dile gelen görelilik. (3) Bir tanıtlamada, tanıtlayıcı öncüller bakımından sonsuza dek geri gitmek. (4) Sonsuza geri gitmekten kaçınmak için tanıtlanmamış öncülleri öne sürmek. (5) Tanıtlanacak şeyi tanıtlamanın dayanağı olarak kullanmak, bir başka deyişle kısır döngü içine düşmek.

Dikkat edilirse bu *troposlar* Agrippa tarafından ilk kez keşfedilmiş gibi görünmüyor. Daha önce öne sürülen kuşkucu uslamlamaları yeniden formüle ederek beş *tropos* halinde sunması kuşkucu duruşun kısa ve öz anlatımı olmuştur ve etkisi de bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Agrippa'ya göre bu uslamlamalardan çıkan sonul form şudur: "Hiçbir şey kendi başına bilinemez ama ötekilerle ilişki içinde bilinebilir." Şu halde bir şey öteki şeylere göreli olarak bilinebilmelidir, ama bu söylenen durum, eğer öteki şeyler mutlak olarak bilinebiliyorsa olanaklıdır, ancak bunun olanaksız olduğunu birbiriyle çatışan metafizik öğretiler zaten kanıtlamaktadır. O halde hiçbir şey bilinemez.

2. Menodotos (M.S. 2. Yüzyıl)

Aynı zamanda deneyci hekimler okulunun da başkanı olan Menodotos, *troposları* yeniden formüle ederek, sayıca ikiye indirgemiştir. Bunlar bilginin duyusal ve ussal yönünden ele alınarak kuşkucu bakışa nasıl konu olduğunu gösterir. Buna göre: (1) Bilgi ya duyular aracılığıyla doğrudan doğruya ya da düşünme yoluyla dolaylı olarak kazanılır. (2) Dolaysız bilgi olamıyor; çünkü duyusallıkla ilgili her durum ve koşulda sorunlar yaşanıyor ve bu alanda tam bir görelilik hüküm sürüyor. Bilgi dolaylı da olamıyor; çünkü bilginin dayanağını elde etmede sorun var: bilgiyi bir temele dayandırabilmek için ya sonsuz olarak geri gitmek zorunda kalıyoruz *(regressus ad infinitum)* ya da tanıtlanması gerekeni tanıtlamanın içine alarak kullanma yolu tutuyoruz. Bir başka deyişle tanıtlamada *dialeller* (kısır döngüler) yaratıyoruz.

3. Sextos Empeirikos (M.S. 2. yüzyıl)

Deneyci hekimler okulunun başkanlığını da yapan Sextos Empeirikos'un yapıtlarında kuşkucu öğretiyi bir bütün olarak görmek olanaklı olmaktadır. *Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri* adlı yapıtında, kuşkucu öğretinin insan için *epokhe*'yi kaçınılmaz kılan öznel ve nesnel koşullarını, *troposları*nı düşünürlerin sunumlarına göre açımlamaktadır. Böylece bu yapıt aracılığıyla, Yeni Kuşkucuların kuşkucu yaklaşımlarını düzenli bir biçimde tanıma olanağı bulabilmekteyiz.

Sextos Empeirikos'un sözü edilen yapıtındaki *troposları*, sırasıyla filozof adlarına göre, biraz yukarıda zaten vermiş bulunuyoruz. Söz konusu yapıtta kuşkuculuğun genel bir açımlanması da yapılmakta ve adeta slogan haline gelmiş temel tezleri de kuşkuculuğun bir özeti olarak gözler önüne serilmektedir.

Sextos Empeirikos'a göre kuşkucu felsefenin açıklamaları iki ana bölümde ele alınabilir. Birincisi genel açıklamalar; bunlar kuşkuculuğun ana fikri, kaynakları, uslamlamaları, ölçüt ve amacı ve hatta *epokhe*'nin tarzları / *troposları* gibi temel konuların açıklanması ile birlikte kuşkuculuk ile rakip felsefeler arasındaki

ayrımın ortaya konmasıdır. İkinci bölümde ise özel olarak, rakip durumda olan bu sözde felsefelerin her bir parçasına yapılan itirazların bir dökümü yer alır.

Kuşkusuz burada bizi, ilk bölüm olarak karşımıza çıkan ana savların açımlanışı ilgilendirmektedir. Kendi deyişleriyle sözümona felsefelerin özel savlarına verilen özel yanıtlar bir tarafa bırakılacaktır. Önce bu sözümona felsefeler ile kuşkuculuk arasındaki ayrımla işe başlamak uygun olacaktır. Örneğin Aristotelesçilik, Stoacılık ve Epikürosçuluk gibi felsefe okulları genelde dogmatik yapılıdırlar. Bunun anlamı şudur; bu okullar doğruluğu-hakikati bulmuş olduklarını iddia ederler; bir başka deyişle doğruluğun ölçütünü bulduklarını ve bu ölçüte uyan önermelerin doğru olacağını iddia ederler. Buna karşılık Akademia kuşkucuları doğruluğun kavranılabilir-anlaşılabilir bir şey olmadığını öne sürerler ve bu kesin yargılarıyla onlar da dogmatik bir tutum sergilemiş olurlar. Aslında Yeni Kuşkucuların tutumu en gerçekçi tutumdur; bu tutum şimdilik yargıdan kaçınılmasını ya da yargının askıya alınmasını ve araştırmaya devam edilmesini öngörür. (Yeni Kuşkuculuğun üyelerinin genelde hekim olmaları ve hekimliğin gelişmesinin insan doğası üzerine sürekli araştırma yapılmasını gerektirmesi, bu düşünürlerin az çok bilimci bir yaklaşımı yani pozitivizmi benimsemelerinde etkili olmuştur).

Bu söylenenlerin ışığında Yeni Kuşkucu bakış, Empeirikos'a göre; soru soran, sorgulayan, araştıran tutumundan dolayı öncelikle sorgulayıcı (questioning-zetetic) olarak nitelenir. Araştırma konusuna ilişkin olarak doğabilecek olan her tür duygulanımdan (*pathos*) kaçınma anlamında efektik (ephectic-suspensive) olarak adlandırılır. Her şeyi soru konusu ya da bilmece konusu yapmasından dolayı –onaylamayı ya da onaylamamayı kaybetmesinden dolayı– açmazlara eğilimli-*aporetik*dir (inclined to aporiai). Ve nihayet Pyrrhoncudur; çünkü ilk kez Pyrrhon, kendi öncellerinden çok daha şiddetle ve açıkça görülebilir bir biçimde kendisini kuşkuculuğa adamış olarak dikkati çekmektedir.

Şu halde kuşkucu yaklaşım, fenomen ve numenlere her ne durum ve koşulda olursa olsun karşı olma tutumudur. Bu şekil-

de karşı çıkılan şeyler ya da yargılar arasında mantıksal güç olarak eşitlik sağlayan bir noktaya ulaşılmış olur; bu nokta öncelikle yargıdan kaçınmadır ve bu yargıdan kaçınma da sonuç olarak insanı *ataraxia*'ya ulaştırmış olur. Burada Sextos Empeirikos, fenomen ile duyu algısı objelerini anladığını ve bunun da numenler ile zıtlık içinde olduğunu ifade eder. Numenle de salt düşünme nesneleri anlatılmak istenmektedir. Bunlara karşı oluş; fenomenden fenomene, numenden numene ya da fenomenden numene gidişi onaylamamak anlamına gelmektedir. Bu durumda fenomenler nasıl görünüşe gelir, numenler nasıl düşünülür sorularının yanıtlanmasının hiç de kolay olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda sonuç olarak önerilen *epokhe*, herhangi bir şeyi ne yadsımak ne de onaylamak tarzında bir düşünme biçimidir. *ataraxia*, ruhun dertsiz ve sakin bir durum içinde olmasıdır. Böylece *epokhe* ve *ataraxia* kavramları kuşkuculuğun amacını ve nedensel kaynağını da açığa koymuş olmaktadır.

Sextos Empeirikos'un belirlemelerine göre, kuşkucular hiçbir şeyi dogmatikleştirmezler: burada dogma bir şeyi salt kabul etme anlamında değildir. Örneğin bir izlenim *(phantasia)* tarafından etkilenmeleri sonucu oluşan duygu ve heyecanları kuşkucular kabul ederler. Bunları yadsımak kimsenin aklından bile geçmez. Ancak bazı kimseler bilimler tarafından araştırılan ama henüz açık-olmayan konulardan birine onay verirler. İşte konuyu dogmatikleştirmek budur. Pyrrhonistler ise açık-olmayan hiçbir şeye onay vermezler ve hatta kuşkuculuğun sloganı haline gelmiş olan fikirleri bile mutlak doğru olarak öne sürmezler. Dogmatik kişi, dogmasının içeriğini doğru olarak postülalaştıran kişidir, buna karşılık kuşkucu, kuşkucu sloganlarını kendisinin uyguladığı şeyler olduğunu ima ederek sunar. Bundan dolayı kuşkucu kişinin herhangi bir şeyi dogmatikleştirdiği söylenmemelidir.

Böylece kuşkucu düşünürün, birtakım dogmaların bir araya getirilişinden oluşan bir bütünlük anlamında bir felsefi sistemi olamaz. Ama eğer sistem deyince, görünümlerle uyum içinde, belirli bir ussallığı izleyen bir yaşam biçimi anlaşılıyorsa, o zaman kuşkucu bir düşünürün de bir felsefi sistemi vardır: Sözü edilen

ussallık; nasıl doğru bir biçimde yaşıyor görünmenin mümkünlüğünü gösteren, bunun için sadece erdemliliğe işaret etmekle kalmayan ama aynı zamanda yargıdan kaçınma yatkınlığını imal etmeye yarayan bir düşünme biçimidir. Sözü edilen bu ussallık bize görünümlerle barışık olarak, memleketimizin gelenekleri, yasaları ve kurumlarıyla uyuşum içinde ve yine bizim kendi duygularımızla uyumlu olan bir yaşamı gösterir.

Bu yaklaşım gösteriyor ki kuşkucu düşünür, doğa üzerine dogmatik bir tutum içinde herhangi bir kuram oluşturma yoluna da gitmez. Ancak sözde felsefelerin bu alanda ortaya konan her önermesine eşit mantıksal değerde bir önerme ile karşı konulabileceğini belirtip, *ataraxia*'ya giden yolu göstererek, bu felsefelerin mantıksal ve etik parçalarına da bir yanıt vermiş olur.

Sextos Empeirikos bazı kişilerin, "kuşkucular görünümleri yadsıyor" suçlamalarını da kabul etmeyerek, yukarıda açıklandığı üzere, görünümleri yadsımadıklarını bir kez daha vurgulama yoluna gider ve şunu belirtir: "Biz edilgin bir biçimde alınan *phantasia* yani izlenimle uyum içinde olarak istenç dışı bir biçimde onaylamaya sevk edildiğimiz şeyleri yadsımıyoruz. İşte bu şeyler görünümlerdir ve dışsal şeylerin görünen olarak böyle olup olmadıklarını sorduğumuz zaman, biz onların göründüğünü doğruluyoruz. Ama biz görünüm üzerine sormuyoruz, daha çok görünüm hakkında söylenen şey üzerine soruyoruz. Bu ise görünümün kendisi üzerine bir soru sormaktan farklıdır. Örneğin bal bize tatlı olarak görünür. Biz onun tatlı olduğunu kabul ediyoruz, çünkü tatlılığı duyu yoluyla alıyoruz. Ama balın kendisinin tatlı olup olmadığı sorusunun yanıtı, felsefi (metafizik) bir kuram olur. Çünkü kuram bir görünüm değildir, ama görünüm üzerine söylenen bir şeydir." (Cooper, David E, 1999, s. 48).

Şu halde kuşkucuların görünümleri kabul ettikleri açıktır. Buradan hareketle kuşkucu düşüncenin ölçütü üzerine de birkaç şey söylemek olanaklı olabilir. Görünümlerle yetinerek yaşamın sıradan düzeni içinde inançlara sarılmaksızın yaşamak olanaklıdır. Çünkü bütünüyle devinimsiz bir yaşam geçirmek olanaklı değildir ve yaşamın bu sıradan düzeni bize dört ölçüt sunar. Bi-

rincisi, doğanın yol göstericiliğinde davranmak gerekir. İkinci olarak, kendi doğamızın istek ve istemlerine kulak vermek önemlidir. Bir diğeri, toplumdaki gelenek görenek ve yasalara uymak gerekmektedir. Güzel sanat ve zanaatlar alanında eğitim öğretim görmek de yararlı olacaktır. Doğanın yol göstericiliği ile doğal olarak duyum, algı ve düşüncelerimizi ortaya koyabiliriz. Kendi doğamızın istemleri olarak açlık bizi yemek yemeğe, susuzluk ise su içmeye yöneltir. Toplumun alışkanlık ve yasalarını kabul edersek, merhametli olmak iyi, merhametsiz olmak kötüdür. Sanat ve zanaatlar alanında yetişmek ise bizi etkin ve dinamik yapacaktır; tüm bunlar inanca dayandırılmadan söylenmektedir.

Şu halde tüm bu söylenenlerin ışığında bir kez daha kuşkuculuğun amacı nedir diye sorarsak, kuşkuculara göre yanıtın ne olması gerektiğini özet olarak şöyle belirleyebiliriz: Bu amaç, inanç açısından görüldüğünde daha önce de belirtildiği gibi *ataraxia*'dır. Ancak, amacı nesnelerle ilişkili olarak düşündüğümüzde ise ılımlı duyguya sahip olmak kaçınılmazdır. Çünkü kuşkucu düşünür izlenimlerine *(phantasia)* değer biçmek –yani *ataraxia*'ya ulaştırmak açısından hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu kestirmek– amacıyla felsefe yapmaya başladığı zaman, eşit güçlerin konumları arasında bir tartışmalı durum olduğunu görür ve bir çözüme ulaşamadığı için, yargıda bulunmayı geciktirir, yani yargıdan kaçınır ya da yargıyı askıya alır. Ama bu şekilde yargıyı askıya aldığı esnada arayıp da bulmak istediği şey –inanç açısından *ataraxia*– şans eseri bu durumu izlemiştir. Çünkü bir şeyin doğası gereği iyi ya da kötü olduğunu düşünen insan sürekli olarak endişelidir; iyi görünen şeylere sahip olmadığı zaman, doğası gereği kötü olan şeyler tarafından acı çektirilmekte olduğunu düşünür ve iyi olduğunu kabul ettiği şeyleri kovalar. Ancak bu şeyleri elde ettiği zaman, irrasyonel ve aşırı bir zafer sarhoşluğundan dolayı daha büyük endişeler içine düşer ve korkudan ona iyi görünen şeyleri kaybetmemek için her şeyi yapar. Ama doğası gereği iyi olan ve kötü olan konusunda herhangi bir pozisyona girmeyen birisi ne bunlardan kaçınır ne de şiddetli bir

biçimde bunları kovalar. Sonuç olarak *ataraia*'ya ulaşır. Gerçekte, kuşkucular fenomenlerin ve numenlerin neliğini çözümleyerek ataraia'ya ulaşmayı umuyorlardı, ancak bunda başarılı olamayınca, yargıyı ertelediler. Ama şans eseri böyle bir şey olunca, yani yargıyı askıya aldıkları zaman, bunu ataraia izledi, tıpkı bir gölgenin insan bedenini izlemesi gibi.

4. Kuşkucu Sloganlar

Sextos Empeiricos, *Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri* adlı yapıtında kuşkucu sloganlara da yer vermektedir. Bir konuda kuşku göstermenin ya da kuşkucu bir tavır içine girmenin genel ipuçlarını sağladığını düşünürsek, bunları da kısa kısa ele almanın yararı olabilir.

1) **"Daha Fazla Değil" Sloganı:** Bazen bunu bazen de bununla aynı anlamda imiş gibi "daha başka hiçbir şey" ifadesini kullanırız. Ama genelde, özel araştırmalarla ilgili durumlar için ikincisi, her türlü genel durum için de birincisi kullanılır. Ama burada sanki onlar özdeş imiş gibi düşünerek genel konuşmak daha pratik olacaktır: "Daha fazla değil" sloganıyla "bu şundan, yukarısı aşağısından daha fazla değil", denmek istenmektedir; tersi de aynı şekilde ifade edilebilir. Bu nedenle bu sloganın dairesel olduğu söylenebilir.

   "Daha fazla değil" sloganı, aynı zamanda bizim duygularımızın zıt şeylerin eşitliği aracılığıyla bir denge durumuna ulaştığını da anlatır; buradaki denge durumu alternatiflerden herhangi birini onaylamamak anlamına gelir. "Daha başka hiçbir şey" sloganı da bir onaylama ya da yadsıma niteliği taşısa da biz bunu daha çok belirsiz ya da açıkça doğru olmayan bir anlamda ele alıyoruz; "bu durumda bunlardan hangisini onaylamam ya da onaylamamam gerektiğini bilmiyorum" anlamında bir deyişle, sorulan bir soruya yanıt veriyoruz. Çünkü bizim amacımız bize görü-

nen şeyi açık hale getirebilmektir ve ne tür bir anlatımla bunu yapabileceğimizi de doğrusu pek merak etmiyoruz. Ve ayrıca bu sloganı kullandığımızda, onun da bütünüyle doğru ve sağlam olduğunu iddia etmiyoruz. Ama bu durumda da bize görünen şeye göre konuşuyoruz.

2) **"İddia yok" *(Aphasia)* Sloganı:** Bu konuda öncelikle şunlar söylenmeli: İddia terimi daha geniş ve daha dar olmak üzere iki anlamda kullanılır. Daha geniş anlamda iddia terimi onaylamayı ya da yadsımayı belirten bir anlatım olarak karşımıza çıkar. Örneğin: "Bugün Salı'dır", "Bugün Salı değildir" iddialarında olduğu gibi. Oysaki daha dar anlamında sadece onaylama belirten bir anlatım olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda insanlar olumsuz önermeleri "iddialar" olarak kullanmazlar. Şu halde daha geniş anlamında "iddia yok" hem onaylamayı hem de yadsımayı kapsayacak şekilde herhangi bir iddiadan sakınımı dile getirir. Bu şekilde "iddia yok" sloganı herhangi bir şeyi onaylamadığımızı ya da yadsımadığımızı söylediğimiz bir bakış açısı içindeki duygusal durumumuzu da anlatmaktadır.

3) **"Belki", "Olasıdır", "Olabilir" Sloganları:** "Belki" ve "belki değil", "olasılıkla" ve " olasılıkla değil", "olabilir" ve "olmayabilir" sloganları açısından; "belki gerçektir", "belki gerçek değildir", "olasılıkla gerçektir", "olasılıkla gerçek değildir", "gerçek olabilir", "gerçek olmayabilir", anlamlarına gelen deyişler söz konusudur. Burada da yine sözcüklerle savaşmak yerine açık olmayan durumlar için bu sloganlar kullanılmaktadır. Ancak bu sloganlar "iddia yok"a göre daha anlatımcıdır. Çünkü, "belki gerçektir" diyen kişi, gerçek olduğunu sıkı bir biçimde iddia etmeksizin, "belki gerçek değildir" ile görünürde uyuşmayan bir iddiada bulunuyor. Öteki sloganlarla ilişkili olarak da durum aynıdır.

4) **"Onay Vermiyorum"**: Bu sloganı bizler genellikle şu ifadenin yerine kullanırız: "Öne sürülen alternatiflerden hangisine inanmam gerekiyor, hangisine inanmamam gerekiyor söyleyemiyorum." Burada alternatifler, güvenilirlik ya da güvenmeme açısından kişiye eşit görünmektedir. Eşit olup olmama açısından da kişinin kesin bir görüşü yoktur. Ama fenomen bizi etkilediği zaman, bize görünen şeyi bir olgu olarak belirtiyoruz. Ve onay vermeme *(epoche)* öyle bir şey ki konuyu ne olumluyoruz ne de yadsıyoruz, çünkü soru konusu yapılan konular her bakımdan eşit düzeydedirler.

5) **"Hiçbir Şeyi Belirlemiyorum"**: Bu konuda şunlar söylenebilir: Belirlemek, bir şeyi basit tarafından söylemek değildir ama daha çok, açık olmayan bir şeyi öne sürmek ve onaylamaktır. Böylece kuşkucu düşünür, herhangi bir şeyi belirlenebilir olarak bulmayacaktır ve hatta bu sloganın kendisini bile. Çünkü bu slogan dogmatik bir fikir değildir; yani açık olmayana bir onay değildir. Ama o daha ziyade bizim duygularımızı açık hale getirir. Bir kuşkucu her ne zaman "hiçbir şeyi belirlemiyorum" derse, şunu söylemektedir: "Şimdi öyle bir zihinsel durum içindeyim ki tartışma konusu olan şeyi ne dogmatik bir tutumla onaylıyorum ne de yadsıyorum." Aslında konuyla ilgili ona görüneni rapor eden bu sözü dogmatik olarak ve güvenle söylemiyor ama içinde bulunduğu zihin durumunu ya da duygusunu anlatıyor.

6) **"Her Şey Belirlenemez Durumdadır"**: Belirlenemezlik aklın bir duygusudur; bu durumda dogmatik araştırmaya konu olan, yani açık olmayan durumlarda olumlu ya da olumsuz bir pozisyon içine girmemektir. Her ne zaman kuşkucu bir düşünür "her şey belirlenemez durumdadır", derse, burada "bana öyle olarak görünmektedir", yerine

"dır" eki ile kategorik bir ifade kullanmaktadır; "her şey" terimi ile varolan tüm şeyleri değil ama daha çok, dogmatiklerin kendi bakış açıları altında ele aldıkları açık-olmayan konuları kastetmektedir. "Belirlenemez" terimi de karşıt ya da uyuşmaz şeyler arasında güvenilirlik ya da güvenilmezlik açısından daha yüksekte olan-üstün olan herhangi bir şeyin göze çarpmadığı anlamındadır. Ayrıca bu deyimi kullanan kişi "bana göre", "bana göründüğü üzere" anlamları içinde "her şey belirlenemez durumdadır", demek istemektedir.

7) **"Her Şey Kavranılabilir-Olmayandır"**: Yine bu sloganı söylediğimizde yukarıdaki sloganda olduğu gibi, dogmatik araştırmadaki tüm açık-olmayan konuları "her şey" deyimiyle ifade etme yolu tutulmaktadır ve "dır" eki ile bize kavranılamaz olarak göründüğü söylenmek istenmektedir. Bu, dogmatiklerin araştırdığı şeylerin doğası bakımından kavranılamaz olduğunu kesin bir dille öne süren bir kişinin iddiası değildir, daha çok kendi duygusunu rapor eden birisinin öne sürümüdür; buna göre yine "karşıtların denge durumundan dolayı şimdilik bunları böyle görüyorum, böyle ele alıyorum; onlardan herhangi birini kavrayamıyorum" demek istemektedir ve sonuç olarak çürütme yoluyla öne sürülen her şey, bana benim rapor ettiğim şeyle tutarsız olarak görünmektedir.

8) **"Ben Kavrayabilir-Olmayanım"** ve **"Ben Kavrayamam"**: Bu sloganların her ikisi de kişisel bir duyguyu *(pathos)* yansıtmaktadır. Buna göre kuşkucu kişi, araştırmanın açık-olmayan konularından herhangi biri üzerine olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı herhangi bir konum almak bakımından daha önceki kuşkucu sloganları da dikkate alarak, şu an için başarısız olduğunu dile getirmektedir.

9) **"Her Uslamlamaya Eşit bir Uslamlama ile Karşı Çıkılır"**: Bu sloganın anlamı şudur: Burada "uslamlama", bir şeyi dogmatik bir biçimde kurgulamış olmak anlamındadır, yani açık olmayan bir konuyu öncüllerden zorunlulukla çıkan sonuca gitmek suretiyle bir uslamlama yapmak anlamındadır. "Eşit" terimi, "güvenilirlik yokluğu bakımından eşit" anlamında kullanılmaktadır. "Karşı çıkılır" terimi ise, sıradan anlamı olarak "çatışan" anlamında ve yine üstü kapalı olarak "bana göründüğü üzere" anlamını da içerecek biçimde kullanılmaktadır. Böylece bu uslamlamayı kullandığımız zaman, sonuç olarak şu söylenmiş olmaktadır; araştırdığımız ve bir şeyi dogmatik olarak yapılaştırdığımız her uslamlama için bana, yine bir şeyi dogmatik olarak yapılaştıran bir başka uslamlama ile karşı çıkılabilir olarak görünmektedir ve bu uslamlama güvenilirlik ve güvenilirlik yokluğu bakımından ilk uslamlamaya eşit görünmektedir. Böylece bu slogan dogmatik bir öne sürüm olmayıp daha çok bir kişinin deneyimlediğini hissettiği insansal bir duyguyu rapor etmektedir.

Ama bazı kişiler bu uslamlamayı şu anlamda kullanmaktadırlar: "Bir şeyi dogmatik bir biçimde yapılaştıran her uslamlamaya onunla çatışan, dogmatiklik niteliği aynı olan, güvenilirlik ve güvenilirlik yokluğu bakımından eşit olan bir uslamlama ile karşı çıkalım." Kuşkucular "karşı çıkalım" yerine "karşı çıkılır", deyimini kullanmalarına karşın, bunu kuşkuculara hitaben söylerler. Ve onlar, uslamlamalar üzerine sorular sormayı kesen dogmatik tarafından bir şekilde aldatılmasın ve her konuda yargıyı askıya almayı izleyen ve onlara görünen *ataraxia*'yı elinden kaçırmasın diye, bu öğüdü kuşkucuya verirler. (Cooper, 1999, s. 54-59).

Bu kuşkucu sloganları her ne kadar Sextos Empeirikos'un yapıtında yer almış olarak bulsak bile, bu fikirler ilk kuşkuculuk-

tan son kuşkuculuğa dek her türlü kuşkuculuğun temel tezleri olarak belirginleşmektedir. O nedenle bunları salt Sextos Empeirikos'un görüşleri olarak kabul etmek konuyu dar bir açıdan ele almak anlamına gelecektir. Bu yanlış olmasa da eksik bir girişim olacaktır. Bu nedenle kuşkucu sloganları, kuşkucu bir tavrın olmazsa olmazları olarak görebiliriz.

Sextos Empeirikos'un yukarıda özet bir açımlamasını yaptığımız görüşleri ile İlkçağ kuşkuculuğunun da sonuna gelmiş bulunuyoruz. Kuşkuculuk, fenomenlerin ötesinde gerçek bir bilgi alanı olmadığı düşüncesinden hareketle, salt fenomenlerin deneylenmesi ve deneyimlenmesi temelleri üzerinde gelişmeye başlayan bir bilimsel tutuma yol açmış, özellikle tıp kökenli düşünür ya da bilim adamları olgular üzerinde inceleme ve araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bu ise bilim alanında kısmen bir gelişme demektir.

Ama öte yandan aynı kuşkuculuk, mutlak bir bilgi ya da gerçeklik alanının varlığına karşı tüm kapıları kapattığı için, insanların bilgiden uzaklaşarak bir tür inanca sığınmalarına da etki etmiş gibi görünür. Bu olguda birkaç yüzyıl öncesinden doğarak, gelişmeye başlayan Hıristiyanlığın da oldukça büyük bir rolü olduğu söylenebilir. Bu gelişmelerin ışığında İlkçağ'ın görkemli felsefi zenginliği artık tarihte kalarak, felsefenin çok büyük ölçüde etkisiz hale getirildiği yepyeni bir dönem başlıyordu. Bu dönemin birincil özelliği, insanların dinsel inançlarına gömülüp, felsefe, bilim ve sanatın dinamik yaratıcılığından uzaklaşarak, son derece kalıplaşmış, durağan, yüzünü bu dünyadan çok öteki dünyaya çevirmiş, içe dönük bir yaşam biçimini benimsemiş yaşamaya başlamış olmalarıdır. Onun için artık bu dönemde yeni, özgün felsefeler beklemek bir yana, felsefe etkinliği çok büyük ölçüde geri plana çekilmiştir. Ya da başka bir anlatımla, felsefe artık bağımsız bir etkinlik olmaktan çıkmış, din kurumunun emrine girerek, dinsel inanç ve dogmaları felsefi yöntemle akla uygunluğu bakımından temellendirme çabasında, salt bir araç durumuna düşer hale gelmiştir. Bu tür çabalar daha çok Hıristiyan

felsefesi bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hıristiyanlığın kendisini henüz var etmeye çalıştığı ilk dönemlerde, kuşkuculuk karşısında inanca yönelmenin bir sonucu olarak, Hıristiyanlık dışında dinsel nitelikli bir felsefi yaklaşım kotarıldığına da tanık olunmaktadır.

12. İLKÇAĞ SONU: DİNSEL DÖNEM

1. Yeni Platonculuk: Plotinos'un Bilgibilimsel Görüşleri

Kurucusu Plotinos (M.S. 203-270) olarak kabul edilir. Bu felsefi yaklaşım, 'Yeni Platonculuk' olarak adlandırılan, daha çok Platon'un metafizik görüşlerinin etkisi altında oluşturulmuş, ama Aristoteles felsefesinden de önemli izler taşıyan, dinsel renkli, mistik yönleri ağır basan bir yaklaşımdır. Plotinos'un yapıtı, *Enneadlar* adını taşır. Bu yapıt öğrencisi Porphyrios tarafından elli dört yazısı dokuzar dokuzar bir araya getirilerek altı kitap halinde düzenlenerek oluşturulmuştur. '*Enneadlar*' teriminin anlamı 'Dokuzluklar' demektir. Plotinos'un öğretisi genelde metafizik bir öğretidir. Ancak *Enneadlar*'ın içinde bilgi konusuna değgin kavramlara ilişkin açıklamalar bulunmaktadır. Özellikle dördüncü kitabın ana konusu olan ruh kavramı bağlamında duyum, algı, anımsama ve düşünme gibi konularda açıklamalar bulunmaktadır. Biz de Plotinos'un metafizik ve mistik yapılı öğretisinden çıkarılabilecek bilgibilimsel içerimlere bu noktadan başlayarak girmek istiyoruz.

Plotinos'a göre varoluş skalasında ruh bedenden daha yüksek bir düzeyde yer alır ve bedenden, yani maddeden daha önce varlığa gelmiştir. Bu nedenle ruhun bedene bağımlı olmayan kendine özgü işlevleri vardır. Sözgelimi farkına varmak (algılamak), anımsamak, düşünmek ve bilgi üretmek ruhun kendi içinde gerçekleştirdiği edimlerdir. Yani algı, bellek ve düşünme yetileri ruhta bulunan yetilerdir. Ruh, varoluş skalasında kendisinden

önce gelen evrensel usun (*nous*'un) idealarını düşünerek bilgi türetebilir. Burada bilgi üretiminde bellek çok önemli bir yer tutar. Ayrıca beden aracılığıyla gelen izlenimleri de ruhun kullanması söz konusudur. Ruh bu izlenimlerin farkına varmak, yani onları algılamak suretiyle bilgiye çevirir. Ancak ruhun gerçek işlevi, kendisinin de us kaynağından türemesi nedeniyle, usta bulunan ideaları, formları düşünmek ve bunları işlemektir. Plotinos'un belirlediği idealar genelde cinsler ve türler olarak karşımıza çıkar: Cinsler *(genes)* bütün varolanların genel varoluş tarzlarını anlatır; bunlar varlık *(on)*, aynılık *(tautotes)*, farklılık *(eterotes)*, durgunluk *(statis)* ve devinim *(kinesis)* olarak sıralanır. Türler *(eides*-tekili *eidos)* ise birtakım bireysel varlıkları kapsamları içinde barındıran ilk şematik örneklerdir. Aslında Plotinos'a göre hem bu türlerin hem de tüm bireysel varlıkların ayrı ayrı idealarını *nous*'da bulunmaktadır. Bundan, ne kadar birey varsa o kadar idea olacağı, ideaların sayısının sonsuz olduğu sonucu çıkmamalıdır. Aksi takdirde evren Plotinos'a göre, tümlenmiş bir varlık *(zoon pantales)* olamazdı. Çünkü tüm idealar Tanrı'dan ilk çıkan *'nous*'ta belli ve değişmez sayıda bulunurlar.

Ruh, bedenle olan ilişkilerinden ne denli özgürleşebilirse, us bilgisine –bu sözü geçen ideaların bilgisine– ulaşmada o denli başarılı olacaktır. Bir başka deyişle dışsal varlıkların bulanık izlenimlere dayalı algısal bilgilerine bağımlı kalmaktan kurtularak, ideal varlıkların bilgisine yükselecek ve bu bilgi sayesinde varlığının ve ruhunun gerçek özünü tanıma mutluluğuna erişecektir. Varlık skalasının en üstünde Bir, yani her şeyin biricik kaynağı ve varoluş nedeni olan, ama hiçbir şey onun nedeni olamayan mutlak, aşkın varlık olarak Tanrı yer alır. Tanrı ya da Bir ile birleşmek ruhun sonul amacıdır.

Bu açıklamaların ışığında Plotinos'un ruhu üç parçalı ya da üç evrede iş gören olarak düşündüğü kolayca görülebilmektir: Birinci aşamada duyu algısı işbaşındadır ve ruh beden ile olgusal bir birliktelik içindedir; ama o ölçüde de kirlenmiştir, bir başka deyişle çirkindir. Çünkü beden varlık skalasında ruhun altında bir başka deyişle de en aşağıda yer alan maddenin bir türevidir

ve tek başına alındığında özü ruh gibi tinsel olmayıp maddesel olduğu için kirlidir, çirkindir; bu son söylenen sıfatlar genelde madde tözünün sıfatlarıdır. Bu nedenle bu evrede ahlaksal bir yükseliş zorunluluğu ortaya çıkar. Bu süreçte *katharsis* (arınma) gerçekleştirilir; yani ruh, bedenin ve duyuların denetiminden kurtularak en yükseği *phronesis* (bilgelik) olmak üzere dört en yüksek erdemi kazanmaya çalışır, bunlara, *'politikai aretei'* (politik erdemler) denmektedir. Öteki üç erdem ise adalet, cesaret ve ölçülülükdür. Bu konuda Aristoteles'in etkisi açıkça görülebilmektedir.

İkinci evrede ruh, duyu algısının üstüne yükselir ve yüzünü *nous*'a doğru çevirerek *nous*'un kendisine sağladığı İdealar üzerinde düşünür; bunların özünü ya da neliğini kavramaya çalışır. Bu evrede, bilim ya da felsefe olarak adlandırılan kuramsal öğretiler gerçekleştirilir. Bununla birlikte bu aşama kendi içinde daha yüksek bir aşamaya da sahiptir; kendini bu aşamaya taşıyabilen bir ruh artık genel uslamlama düzeyinin de ötesine geçerek, *nous* ile gerçek bir birliğe ulaşır. Plotinos bunu *'protos kalos'* olarak adlandırmaktadır. Yine de bu birliktelikte ruh kendi özbilincini korumaktadır. Bir başka deyişle *nous*'un içinde eriyerek kendi olgusal varlığını yitirmemektedir.

Ama tüm bu evreler, Plotinos'a göre, son evre, Tanrı ya da Bir ile gizemli bir birlik-bütünlük sağlama evresi için bir hazırlıktan başka bir şey değildir. Çünkü ruh için en yüce ve sonul evre Bir ile birlik olunan, tek vücut haline gelinen evredir. Bu birlik, tüm ikiliğin ortadan kalktığı bir esrime yaşantısı içinde oluşur. Genelde *nous* düzeyindeki Tanrı'ya ilişkin düşüncede, özne, nesneden ayrılır ama bu esrimeli birliktelik halinde böyle bir ayrımlaşma yoktur. "Orada görme gökte nasıl olabilirse, bir insan hem Tanrı'yı hem de kendisini görecektir: kendisine ışıma verilmiş, anlaşılır ışıkla dolmuş, daha doğrusu hiçbir yük ya da ağırlık olmaksızın kendi anlığı içindeki o ışıkla bir olmuş, Tanrı'ya şekillenmiş, hayır, özde Tanrı olmuş olarak. Çünkü o saat tutuşur; ama bir kez ağırlaştığında sanki ateş sönmüş gibidir." (Copleston, 1996, s. 89-90).

Görüldüğü gibi bu sonuncu ve en yüksek aşamada, algısal ve kavramsal bilgi söz konusu değildir. Burada mistik bir yaşantı aracılığıyla bilen varlık, bilinenle adeta özdeşleşerek, bilineni, bilinir hale getirmektedir. Şu halde gerçek Tanrı bilgisi Plotinos'a göre, kavramsal bir bilgi olmayıp, ancak mistik yaşantı yoluyla kendisine ulaşılabilen bir bilgidir. Bu aslında bilinen anlamda bir bilgi de değildir; daha çok kendine özgü bir yaşantı türüdür. Bu yaşantıyı ya da deneyimi herkes gerçekleştiremez. Çok özel bir yaşam sürdürenler; kendini Bir'e adayanlar, bir başka deyişle ancak mistikler bu deneyimi gerçekleştirme şansına sahip olabilirler. Kaldı ki bu deneyim ya da yaşantı, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılabileceği gibi, sürekli değildir. Plotinos'un kendisi de bu esrime haline, yaşamında üç kez girdiğini söylemektedir. Genelde ruhun bedenle birlikteliği bu yaşantının gerçekleşmesine engel olur. Onun için herkes kolay kolay bu evreye yükselemez. Ölüm sonrası ruhun bedenden özgürleşmesi, bir başka deyişle cisimsizleşmesi bu süreci kolaylaştırabilir. Ama ölüm sonrası, herkesin ruhunun Tanrı ile bütünleşeceği noktası da açık değildir. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Neden Tanrı bilgisine kavramsal bilgi ile değil de mistik bir yaşantı sonucunda ulaşılabilmektedir? Bu sorunun yanıtını Plotinos'a göre biricik ve asıl gerçeklik olan Tanrı ya da Bir kavramına biraz daha yakından bakarak anlayabiliriz.

2. *Plotinos'ta Tanrı'nın Varlığı ve Bilgisi*

Tıpkı Platon'da olduğu gibi Plotinos'a göre de gerçekten varolan şey değişmeyen, hep kendi kendisiyle aynı kalan şeydir. Oysa nesnelerin bir çokluğu olarak karşımıza çıkan ve varlık derecelenmesinde en aşağıda yer alan maddesel dünya sürekli değişim içinde olduğu için, gerçeklikle hiçbir ilişkisi yoktur. Şu halde değişmeyen gerçeklik, bu maddesel dünyadan farklı bir şey olmalıdır. Bu farklı yapıdaki asıl gerçeklik Tanrı'dır, Bir'dir. Tanrı bu dünyadaki her şeyin ötesinde yer alır, bir başka deyişle bu dünyaya aşkındır. Bu nedenle Tanrı maddesel, sonlu, bölünebilir değildir; madde, ruh ve zihin gibi özel bir formu da yoktur;

çünkü bu söylenenlerin her biri değişime uğrarlar. Tanrı, insan zihninin herhangi bir ideası ya da ldeaları olarak da belirlenemez. Bundan dolayı herhangi bir insansal dil ile de betimlenemez. Tanrı ya da Bir, mutlak yalınlıktır, Mutlak Birliktir. Bir, Tanrı'nın değişmez, bölünmez, çeşitlenmez, yaratılmamış ve hiçbir biçimde değiştirilemez oluşuna işaret eder. Bir var olmamıştır ama tüm varolanlara önceldir. Bir'e atfedebileceğimiz hiçbir olumlu nitelik yoktur, çünkü bizim tüm nitelik kavramlarımız sonlu fiziksel şeylerden türetilmiştir. Onun için 'Tanrı budur ve şu değildir' demek olanaksızdır. Çünkü böyle bir niteleme Tanrı'yı belirli sınırlar içine sıkıştırmak anlamına gelecektir. Bir, tüm sınırlamalara aşkındır. Bir anlamda Tanrı bilinçli bir etkinlikle de uğraşmaz. Çünkü bu, önce ve sonra yer alan özel düşünceleri düşünme aracılığıyla ortaya çıkan bir karmaşıklığı, bu da değişimi ima eder. Şu halde Tanrı hiçbir biçimde insana benzemez. O yalınlığı içinde Bir'dir, Mutlak Birliktir. Tüm bu söylenenlerin ışığında, Tanrı'ya duyuların hiçbirisi ile ulaşılamaz, sadece, ussal ya da duyusal deneyimden bağımsız olan mistik bir kendinden geçme (esrime-ekstaz hali) ile ulaşılabilir.

Görüldüğü gibi Plotinos, varlıkbilimsel açıdan biricik ve asıl gerçeklik olarak Tanrı'yı kabul edince, Tanrı bilgisi de tüm bilgi türleri içinde, değeri ve önemi en yüksek olan bilgi türü haline gelmiş oldu. Bu sıralarda gelişmeye ve yerleşmeye çalışan Hıristiyanlık dininin birkaç yüzyıl içinde kendi teolojik, felsefi ve kültürel sistemini oluşturması sonucunda Tanrı bilgisi, 15. yüzyılda başladığını kabul ettiğimiz Rönesans dönemine dek, bilginin biricik prototipi olma özelliğini sürdürmüştür. Tanrı bilgisinin önemi aynı zamanda Tanrı'ya adanmış bir yaşam tarzını da beraberinde getiriyordu. Ortaçağ'ın karanlık yüzyıllarında ve Skolastik dönemde Hıristiyan yaşam biçimi tümüyle, Kilise'nin yönlendiriciliği altında Tanrı'nın istek ve buyruklarını yerine getirmekten başka hiçbir amaç gütmeyen kapalı ve durağan bir yaşam biçimi idi. Bu bağlamda Tanrı bilgisinin temellendirilmesi Skolastiğin en parlak döneminde Aziz Thomas Aquinas tarafından doruk noktasına ulaşmıştır. Ancak 14. yüzyıldan başlayarak Hıris-

tiyan felsefesi etkisini yitirmeye başlayıp da Rönesans ufukta görününce, Tanrı bilgisi giderek birincil değer olmaktan çıkacak ve yerini yepyeni bir anlayışın ürünü olan bir tür bilgiye, doğa bilgisine bırakacaktır.

Kuşkusuz bu oluşumda, Ortaçağ felsefe sahnesinde gündemde kendisine hep bir yer bulacak olan tümeller sorununun da çok büyük bir payı vardır. Bu sorunun ortaya çıkışında olgusal anlamda Plotinos'un öğrencisi Porphyrios büyük rol oynamıştır. Daha sonra felsefe sahnesinde yerini alan Boethius'un, Porphyrios'un *Isagoge*'sine el atmasıyla, Tanrı bilgisinin yanı sıra, bu Tümeller, tümel kavramlar sorunu birdenbire ilgileri üzerine çekmiş ve Erken Skolastikten başlayarak tüm Skolastiği meşgul etmeye devam etmiştir.

3. *Porphyrios (M.S. 232-301)*

Zamanımıza *Isagoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş)* adlı yapıtı ulaşmıştır. Bu yapıt Hıristiyan patristik dönemin sonlarına doğru Boethius tarafından Latinceye çevrilmiştir ve yalnız Helenistik çağda değil, Skolastik dönemde de etkisi büyük olmuştur. Bu nedenle üzerine pek çok yorum çalışmaları yapılmıştır.

Yapıt Aristoteles'in 'Beş Tümel'ine yer verir. Bunlar daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, cins *(genos)*, tür *(eidos)*, ayrım *(diaphora)*, özellik *(eidion)* ve ilinek *(sümbebekos)* diye bilinen kategorilerdir. Porphyrios, yapıtında bunların neliğine değgin geniş bir açımlama getirirken, aynı zamanda varlıklarının ne ifade ettiği sorusunu da sormuştur. Özellikle cins ve tür kavramlarının varoluşu konusu merak uyandırmaktadır. Örneğin bir 'insan' kavramı, 'hayvan' kavramı ya da 'bitki' ve 'çiçek' gibi kavramlar gerçekten bir varolana işaret eder gibi görünüyorlar, ama bunlar bir birey kavramı gibi somut bir varlığa işaret eder gibi de görünmüyorlar. Şu halde bunlar insan zihni tarafından tasarlanan şeyler midir? Yoksa zihnimizdeki kavramlarının dışında gerçekten evrende varolan şeyler midir? Eğer evrende gerçekten var iseler bunların varlığı soyut mudur yoksa somut mudur? Bu soruların yanıtlanması bağlamında, tüm Ortaçağ boyunca sonu gelmez tar-

tışmalar yapılmış ve birbirine zıt kuramlar öne sürülmüştür. Böylece felsefe tarihinde *'tümeller sorunu'* olarak bilinen sorunsalın temellerini atan ilk kişi Porphyrios'dur denebilir ve felsefe tarihindeki yeri ve önemi de büyük ölçüde bundan kaynaklanmaktadır.

Yeni Platonculuğun Porphyrios dışında pek çok temsilcisi vardır ve bunların her biri genelde ortaya çıktıkları yerin ya da bölgenin adıyla anılmaktadır. Bu okullar, Suriye Okulu, Bergama Okulu, Atina Okulu ve İskenderiye Okulu gibi okullardır. Ancak bu okullarda Plotinos'un öğretisi sadece metafizik-teolojik boyutları içinde ele alınıp işlendiği ya da bize kadar gelen belgelerde salt bu yön baskın olduğu için bilgibilimsel bağlamda bunlarla ilgili olarak söylenebilecek pek bir şey bulunamamaktadır. Sadece Latin-Batı'nın Yeni Platoncuları arasında yer alan Boethius'u, aynı zamanda bir Hıristiyan olduğu için ve tarihsel sıra düzenine de uyarak, Hıristiyan felsefesi döneminin ilk büyük düşünürü olarak kabul edebileceğimiz Aziz Augustinus'dan sonra ele alacağımızı belirterek bu bölümü kapatma yoluna gidiyoruz.

13. ORTAÇAĞ HIRİSTİYAN FELSEFESİ DÖNEMİ

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde, bilgi felsefesi sorunları, Hıristiyan felsefesinin dogmalarını ve inanç öğelerini ussallaştırma çabalarının güdümünde gerçekleşmiş olan bir konudur ve kendi öneminden dolayı asli olarak ele alınmış değildir. Gerçekte tüm geleneksel felsefe konuları ya da sorunları, Hıristiyan felsefesinin sorunlarına alt güdümlü kılınmış ve felsefe, dinin özü bakımından usa yatkın ya da usla uyuşur bir olgu olduğunu kanıtlama işinde bir tür araç ya da yöntem haline getirilmiştir. Bu dönemde *"philosophia anchilla theologia"* ("dinin emrinde olan felsefe") söz konusudur. Bu durumda, felsefe özgürce kotarılan bir uğraşı alanı olmaktan çıkmıştır. Dinin gölgesinde ve ikinci planda kalan bir uğraş olarak, İlkçağ'da gerçekleştirdiği entelektüel ve toplumsal işlevini çok büyük ölçüde yitirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak, bu dönemde din adamı kimliği taşımayan, salt, katıksız bir filozof kimliği ile karşılaşmak hemen hemen olanaksız gibidir. Daha çok büyük din adamı kimliğindeki kişiler salt dinsel sorunları usa uygun bir yapıya büründürerek çözümleyebilmek için felsefi düşünme biçiminden ya da felsefi yöntemden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bundan dolayı bu kişiler aynı zamanda bir tür filozof kimliği ile de karşımıza çıkmış oluyorlardı. Bu din adamı ve aynı zamanda düşünür nitelikli kişiler, bilgibilimsel ya da genel anlamda her türden felsefi konu ve sorunların işlenişini, asıl amaçlan olan dini hedeflerin gerçekleştirilmesine

katkı sağladıkları ölçüde ve bunlarla ilişki içinde ele alarak irdeleme yoluna gitmişlerdir.

Genel anlamda yapılan şey, iman ile us, din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarından başka bir şey değildi. Çünkü bilindiği gibi dinsel dogma ve esaslar imanın nesneleridir; bunlara salt inanılır. Ama inanılmaları doğru olduklarını gösterir mi? İşte bu nedenle bunların aynı zamanda usla da kanıtlanabilir olduklarının gösterilmesi gerekir. Yani dinsel dogmaların ve esasların, akıl yoluyla da kanıtlanabilir, anlaşılabilir türden bir mantıksallık taşıdıklarının gözler önüne serilebilmesi beklenir. Hıristiyanlık ilk ortaya çıktığında, dinsel dogma ve inançlar açısından "saçma olduğu için inanıyorum" *(credo quia absurdum)* deyişi ile genel yaklaşım ifadesini bulurken, yani iman esaslarının asla usla bağdaşmadığı ve buna gerek de olmadığı savunulurken, çok kısa bir süre sonra bu yaklaşım terk edilerek, "anlayayım diye inanıyorum" *(credo ut intelligam)* deyişi genel duruşu ifade eder hale gelmiştir. Özellikle Hıristiyan dinini öteki dinlere ve inanışlara karşı savunabilmek ve yerleştirebilmek için ilk dönem (patristik dönem) düşünürlerinin önemli bir bölümü, imanın usla uzlaştığını göstermeye çalışmışlardır. Bunu, öncelikle Hıristiyanlığın temel ilkelerinin Platon'un, Aristoteles'in ve hatta Stoa'nın felsefeleriyle bağdaştığını gösterme yoluna giderek kanıtlamaya çalışmışlardır.

Grek patristiğinden Clemens (yaklaşık; 150-215), "anlamak için inanıyorum" deyişinin ilk temsilcisidir. Ona göre inanmak, bilmekten önce gelir ve ona temel oluşturur. Ama, asıl erek, önce iman olarak benimsenmiş olanı anlamak ve kavramaktır. Bir başka deyişle inanılanı usun da kavrayabilmesi gerekir. Bu nedenle inanç konularının us yoluyla da temellendirilebilmesi gerekir. Clemens'in ardından gelen ve Augustinus'dan önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Origenes, yapıtında Hıristiyanlığın temel görüşlerini, Platon'un düşünceleriyle harman etme yoluna gitmiştir. Çünkü bunların aslında iç içe olduğuna, bu nedenle de birbirleriyle bağdaştığına inanmaktadır.

Tüm Ortaçağ boyunca devam edip gidecek olan bu çabalarla iman ile akıl, din ile bilim bağdaştırılabilmiş midir? Çok kuşkulu. Hatta kesin bir dille bu soruya hayır da diyebiliriz. Çünkü bunlar özü bakımından pek birbirleriyle bağdaştırılabilecek şeyler değildir. Aslında bu alanda gösterilen tüm çabalar sonuç olarak Hıristiyanlığın kendi sistematiğini oluşturma bakımından bir gelişim ve katkı süreci görevini görmüştür. Hıristiyanlık hem din olarak, hem de kendi üzerine kurulu bir din felsefesi olarak, Origenes'ten sonra gelen Aziz Augustinus aracılığıyla, kendisini daha fazla savunmak zorunda kalmaksızın, gelişimini ve sistem bütünlüğünü kazanmış olacak ve bir Hıristiyan felsefesi de tam anlamıyla devreye girmiş olacaktır. Bu nedenle Hıristiyan felsefesinin ilk büyük düşünürü Aziz Augustinus'tan başkası değildir. Bu açıdan, Yeni Platonculuğun etkilerini de içinde barındıran bir Hıristiyan felsefesi bireşimi ortaya koyma başarısı göstermiştir.

Ve yine, dinsel bir dönem olması nedeniyle Yeni Platonculukta olduğu gibi, özellikle ilk ve yetkin örneğini Aziz Augustinus'ta görecek olduğumuz Tanrı bilgisi, dönemin bilgi modelini oluşturmaktadır. İlkçağ felsefelerinde çok önemli bir yer tutan tüm öteki bilgi türleri Tanrı bilgisine giden yolda sadece bir araç durumuna düşmüşlerdir. Kendi yapılarından gelen bağımsız bir ele alınışları ve değerleri yoktur. Bu nedenle Tanrı bilgisi dışında her tür bilginin neliği, işlevi ve değeri, bunun yanı sıra tümellerin varoluş biçimleri üzerine ortaya konulan söylemler, bilgi felsefesi adına biraz da zorlayarak ele alabileceğimiz konular olacaktır.

Şimdi artık, dönemin ilk büyük Hıristiyan filozofu, Hıristiyanlığı her yönden sistematize eden büyük din adamı ve düşünür Aziz Augustinus'un bilgi felsefesi üzerine olan görüşlerine geçebiliriz.

1. Aziz Aurelius Augustinus'un (354-430) Bilgibilimsel Görüşleri

Önce bazı yapıtlarından söz ederek konuya girmemiz uygun olacaktır. Oldukça fazla sayıda yapıtı bulunduğundan dolayı, burada bilgi felsefesi ile az çok ilişkili olanları belirtmekle yetiniyo-

ruz: *Contra Academicos* (Akademiacılılara Karşı) Akademia kuşkucularının kuşkucu savlarına verdiği yanıtları içermektedir. *De Beata Vita* (Mutlu Yaşam Üzerine); bu yapıtta gerçek mutluluğun ancak Tanrı bilgisine sahip olmaktan geldiği işlenmektedir. *Confessiones* (İtiraflar); yaşam öyküsü olan bu yapıtta pek çok konuya değinilmektedir. *Retractiones* (Geriye Bakışlar); araştırmalarının bir gözden geçirilmesini içermektedir.

Aziz Augustinus için, Hıristiyan dininin dogma ve inançlarına felsefi bir temel ya da görünüm kazandırmak, felsefi çabalarının en başta gelen amacı olmuştur. Aslında kendisi felsefeye önem veren, Hıristiyan dinine girmeden önce felsefe ile çok yakından ilgilenmiş ve uğraşmış bir kişidir. Önce kuşkucu felsefe içinde yer almıştır; daha sonra bu yaklaşımın savlarını temelsiz bularak, Yeni Platoncu dini-mistik felsefeyi benimsemesi, o sırada yayılma süreci içinde bulunan Hıristiyanlık dinine geçişini kolaylaştırmıştır. Bundan sonra bu dine inanmayanlara karşı dini savunma girişimlerinde etkin rol almış, din adamlığı görevini de üstlenerek, ulaşabileceği en üst noktaya dek gelebilmiştir. Aziz Augustinus, yukarıda da kısmen belirttiğimiz gibi, Hıristiyan dininin felsefesini oluşturma sürecini tamamlayan ve Hıristiyan felsefesi dönemini başlatan kişidir ve bu yönüyle en önemli kilise babası olma niteliğini de taşımaktadır.

Öncelikle, Hıristiyan dininin temel savlarını kuşkuculuğa karşı savunma yoluna gitmiştir. Bu konudaki temellendirmeleri *Contra Academicos*'ta yer almaktadır.

Kuşkucuların tüm yadsımalarına karşın, Augustinus, bazı temel evrensel doğruluklar (hakikatler) bulunduğu fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre, örneğin, canlı bir varlık olmanın temel olgularını, düşünme edimini, kendi varoluşumuzun bize doğrudan verilen farkındalığını kim yadsıyabilir ki? Çünkü algılarımız, deneyimlerimiz ve düşüncelerimiz var ve biz bunların tümünün de doğrudan farkındayız. Şu halde en azından bir *"ben"*imiz (bir *"ruh"*umuz) olduğu kuşkuya yer vermeyen apaçık bir gerçekliktir. Onun ünlü önermesi şudur: "Kuşkulanıyorum, demek ki varım." Daha sonra Descartes, bu önermeyi "Düşünüyorum, o hal-

de varım" biçiminde kullanacaktır. Buna göre, Augustinus, kendi varlığımızın doğrudan farkındalığına dayalı bilgisini, hiç kuşku kaldırmaz en güvenilir bir bilgi olarak öne sürer. Bunun yanı sıra bizim varlığımızın, ruhumuzun varlığının dışında evrensel mutlak bir doğruluk olduğunu da öne sürer. Çünkü bizim varlığımızın temeli olan evrensel bir doğruluk (hakikat) da olmalıdır. Öyle ise, bu doğruluğa karşılık gelen mutlak bir varlık, yani Tanrı da olmalıdır.

Demek ki ruhumuz var, Tanrı var ve bunların bilgisi olarak hiç kuşku kaldırmayacak bir biçimde mutlak doğruluklar var. Dikkat edilirse burada kendi benimizin doğrudan bilgisi hariç, Tanrı'nın mutlak varlığı ve bilgisi aslında imana dayalı olarak öne sürülmüş görünüyor. Bu da dönemin temel özelliği gereği hiç şaşırtıcı olmayan bir durumdur. Bu dönem artık Hıristiyanlık dininin Batı dünyasına egemen olmaya başladığı, gerçek anlamda dini bir dönem olduğu için, insan yaşamını belirleyen tüm değerler sistemi Hıristiyanlık dininin dogma ve inançlar sisteminin egemenliği altına girmeye başlamıştır. Augustinus da Hıristiyanlığı kabul etmiş birisi olarak, tüm evrenin yaratıcısı kabul edilen Tanrı'nın hiç kuşkusuz, biricik gerçek ve mutlak varlık olduğunu kabul etmiştir.

1. 1 Bilgi Türleri

Şu halde Augustinus için de, Plotinos'ta olduğu gibi, biricik mutlak bilgi, salt bilgi Tanrı bilgisidir. Öteki bilgi türleri sadece, insanı Tanrı bilgisine götüren basamaklardır. Ama basamaklar olmadan da yukarılara nasıl çıkılabilir ki? Augustinus'a göre, Tanrı bilgisine giden yolda daha aşağıda bulunan bilgi türleri geçilmesi gereken aşamalar olarak görev görürler. Augustinus, Tanrı bilgisine götüren yolda en başta yer alan duyu bilgisinin varlığını kabul eder. Duyularımız bize bir tür bilgi sağlarlar. Ama bu bilgi türü en aşağı düzeyde yer alır, bunun nedeni, bu bilgi türünün gerçek anlamda kesin bir bilgi olmayışıdır. Duyu bilgisi bize bir tür izlenim sağlar o kadar; ayrıca bu izlenim kesin de değildir. Duyu bilgisinin kesinliğini azaltan iki noktaya işaret eder.

Bunlardan birincisi, duyu nesnelerinin sürekli değişiyor olmasıdır. İkincisi, duyu organlarımızın duyusal gücünün de hep aynı kalmayıp değişiyor olmasıdır. İşte bu iki nedenden ötürü duyum zamandan zamana, farklı koşullarda ve kişiler arasında değişiklik gösterir. Bir şey birisine tatlı gelirken, başka birisine acı gelebilir, bir esinti birisine ılık gelirken başka birisine soğuk gelebilmektedir.

Bu nedenle bilgi söz konusu olduğunda, duyuların bize sağladığından daha fazlasının gerekli olduğunu öne sürmüştür. Nedir bu daha fazla olan şey? Duyularımızdan gelmediğine göre kendi zihinselliğimizin bir katkısı olmalıdır, bu şey. Augustinus'a göre; biz insanlar, duyuların bize sağladığı yalın verilerle yetinmeyiz; genelde duyuların bize sağladığı veri ya da veriler üzerine bir yargıda bulunma, bir *yargı verme* yoluna gideriz. Yargı verme konusu ise salt duyumun ötesine geçen zihinsel ya da ussal bir öğedir. Aslında bilgi zaten salt bir duyum aşamasında değil, bir yargıda bulunma aşamasında karşımıza çıkar, ona göre. Yargıda bulunma ve dolayısıyla bilgi, ruhun-aklın bir edimidir. Bu açıdan bakıldığında salt bir duyu bilgisinden zaten söz edilemeyecektir. Çünkü her bilgi bir yargı-önerme içerdiğine göre duyu bilgisinde de yargıda bulunma anlamında aklın bir girişimi bulunmaktadır. Aslında duyu bilgisi gelenekten gelen bir terimdir. Augustinus'a göre duyular sadece veri sağlar; bunları kullanarak varlıklarla ilgili bir yargıda bulunan ruhtur. Çünkü yargıda bulunmak bir bilinçlilik halidir; bilinçli olan ise sadece ruhtur.

Duyusal nesnelerle ilgili bilginin oluşum mekanizmasını Augustinus, şu şekilde açıklamaktadır: Bir nesneyi gördüğümüz zaman ruh, nesnenin imgesini kendi kumaşından üretir. Bazı okulların öne sürdüğü gibi nesne zihin üzerinde fiziksel bir iz bırakamaz. Çünkü ruh ya da zihin, tinsel bir varlıktır; maddesel bir şey değildir. Ek olarak imgeyi üreten de ruhun kendisidir. Ruh imgeyi oluşturur oluşturmaz bunun üzerinde bir yargıda bulunur. Örneğin biz karşımızdaki kişiye bakıyoruz, onun imgesi ruhumuzda oluşur oluşmaz, ruhumuzdaki bu imgeye bakarak onun güzel biri olduğunu söylüyoruz.

Bu yargıda bulunma eylemi, dikkat edilirse, sadece duyularımızla bir kişiyi görmediğimizi ama aynı zamanda onu bir standartla karşılaştırdığımızı ifade eder. Bu standart belli bir alan için geçerli olan bir ölçüttür. Aynı şekilde beş çocuk gördüğüm zaman ve ayrıca üç çocuk daha gördüğüm zaman, onların beşe eklenip sekiz çocuk olduğu yargısını da verebiliyorum. Öteki şeylerin doğası gereği değişmesi gibi, bu sekiz çocuk ölümlü varlıklar olarak sonunda geçip gidecektir. Ama biz, ruhun bir işlevi olarak sayıları çocuklardan ayırabiliyoruz, beş ve üçün çocuklara ve daha başka şeylere de bağımlı olmadığını ve onların birbirlerine eklenince sekiz yaptığını da biliyoruz ve bunun daima ve zorunlulukla sekiz yaptığını da keşfedebiliyoruz.

Duyum o halde belirli bir bilgi sağlar: ama onun temel işlevi algılanan şeyin ötesine, yani ruha ve ruhun işlevlerine işaret etmesidir. Suya batırılan bir çubuk duyumundan, dümdüzlük ve eğrilik ölçütlerine hareket ediyoruz ve bu ölçütleri işin içine sokarak, çubukla ilgili olgusal bir yargıya varabiliyoruz. Bir insan algısından güzelliğe, oyun oynayan çocuklardan sayılara, bir başka deyişle matematiğin öncesiz sonrasız doğruluklarına geçiyoruz. Bu açıdan, Augustinus, tıpkı Platoncu gelenekte olduğu gibi, insan zihninin duyu deneyiminden bağımsız olarak sahip olduğu bilgi türleri içine matematik ve mantık doğruluklarını yerleştirir. Çünkü ona göre doğruluğun temel işaretleri olan tümellik, zorunluluk ve değişmezlik niteliklerini bu tür bilgiler kesinlikle taşımaktadırlar. Bunların yanı sıra Tanrı bilgisine ek olarak, yine Platon'da olduğu gibi etik-estetik değer kavramları da doğru bilginin ussal ölçütleri olarak insan zihninde duyu deneyiminden bağımsız olarak bulunma ayrıcalığını yakalamış olmaktadırlar.

Şu halde, bu noktada bilginin yeniden nitelenmesi gerekir: Nesneleri duyulamak için belli bir fiziksel organ gerekli oldukça, duyum bedeni gerektirmektedir. Ama hayvanlardan farklı olarak, insanlar sadece nesneleri duyulamakla kalmazlar. Bu nesnelerin ussal bilgisine de sahip olurlar. Yani onlar üzerine ussal yargılarda da bulunurlar. Ussal insan böyle yargılarda bulunduğu zaman, o sadece duyularına bağımlı değildir; o artık duyuların

ötesine geçerek, zihnini, güzellik gibi, doğruluk-düzgünlük gibi, matematiğin doğrulukları gibi, daha farklı yapıda konulara da yöneltmiş olur. Bundan dolayı dikkatli bir çözümleme, insanın duyum etkinliğinin belli bir ölçüte göre bir yargı ile ifade edildiği zaman, onun artık bir duyu bilgisi olmaktan çıkarak, bir ussal bilgiye dönüşmüş olduğunu gösterir.

Bu çözümlemeden ortaya çıkan önemli sonuç şudur: İnsanların yüz yüze kaldığı en az iki nesne türü vardır. Bunlar bedensel duyumun nesneleri ve zihnin nesneleridir. İnsanlar fiziksel gözleri ile nesneleri görür; zihinle de öncesiz sonrasız doğrulukları kavrarlar.

Augustinus'a göre, bu farklı nesneler ussal kesinliğin farklı derecelerini ortaya koyar. Çünkü değişen duyu organları değişen nesnelere yöneldiği zaman, zihnin öncesiz-sonrasız hakikatleri ortaya koymasından farklı olarak, daha az güvenilir bir doğruluk düzeyi ortaya çıkacaktır. Belki burada "duyularla bize verilen nesnelerin bilgisi"nden söz etmek uygun olacaktır, ama bu bilgi türü ussal kesinliğin en düşük düzeyini oluşturacaktır. Çünkü duyu nesneleri değiştiği gibi duyu organlarımız da değişmektedir.

Ama duyum, bilginin yönünü insanların ruhundaki daha üst bir etkinliğe doğru yönlendirir; dışsal şeylere doğru değil. Böylece, bilgi duyumla elde edilen şeylere ilişkin yargıların düzeyinden hareketle, genel doğrulukların daha yüksek olan bir düzeyine doğru ilerler. Bu düzey salt ussal bilginin alanıdır. Biraz yukarıda sözünü ettiğimiz mantık ve matematik bilgileri ve etik-değer kavramlarının bilgisi gibi. Ancak bu yükselme çabası burada kalmaz; daha yukarılara doğru devinimini sürdürerek Augustinus'a göre, en yüksek bilgi düzeyi olan Tanrı bilgisine ulaşmak ister: Tanrı'ya ulaşmak için de duyumla başlayan dışsallıktan, ruhun daha içlerine-içselliğe ve ayrıca, daha aşağılardan daha yukarılara doğru yol alabilmek gerekir.

Ancak bu noktada Tanrı bilgisine geçmeden önce, zihnin bu öncesiz sonrasız doğrulukları nasıl bildiği ve yargılarda nasıl kullanabildiği konusuna da bir açıklık getirebilmek gerekir. Augus-

tinus, duyumla gelen veriler üzerine, zihnin öncesiz-sonrasız ölçütleri kullanarak, yargıları nasıl oluşturabildiği sorusunu açık bırakmıştır. Ama şu soru da açık bir yanıt beklemektedir: Nesnelerle yüz yüze gelindiğinde, beş artı üçün daima ve zorunlulukla sekiz yaptığını zihnin bilmesini sağlayan şey nedir? Çünkü burada şu tür bir sorun vardır: Bilgiye konu olan, yani duyulanan nesneler değişebilir türdendir ve sonludurlar. Ayrıca zihnin kendisi de yaratılmış bir varlıktır, sonludur ve kusurludur. Bu durumda zihin öncesiz-sonrasız doğrulukları-ölçütleri keşfedecek şekilde kendisini nasıl düzenleyebilmektedir? Üstelik zihin bunların doğrulukları konusunda hiçbir biçimde kuşkuya düşmemektedir. Zihin bunların kesinliğinden ve değişmezliğinden nasıl emin olabilmektedir? Platon bu sorunu "bilgi anımsamadır" kuramıyla çözümlemişti. Aristoteles bu öncesiz-sonrasız hakikatlerin, yani tümel kavramların özel nesnelerden usla yapılan soyutlamalar olduğunu öne sürmüştü. Oysa Augustinus bu iki çözümü de kabul etmemiştir. Şu halde bu konuda Augustinus'un çözüm önerisi nedir? Biz bu tümel kavramları, öncesiz-sonrasız doğrulukları nasıl biliyoruz?

1. 2. Augustinus'un Tümellere Yaklaşımı

Augustinus, tümeller sorununu Platon'un bir başka analojisine giderek çözmeye çalışmıştır. Bu Güneş ile görülür dünya arasında nasıl bir ilişki varsa, düşünülür dünya ile İyi ideası arasında da aynı ilişkinin kurulabileceği fikri idi. Augustinus bu uslamlamanın benzerini tümel kavramları ayırt etme ya da bilme konusuna uygulamıştır. Buna göre, insan denen varlık o şekilde yaratılmıştır ki, bu varlık bedeninin gözleriyle dış dünyada Güneş ışığı ile aydınlatılan dışsal varlıkları görebilir, zihninin içindekileri de Tanrı'nın ışığı tarafından aydınlatılmaları nedeniyle görebilir; bu görülenler içinde nesnelerin zihin-ruh tarafından oluşturulan imgeleri olduğu gibi, mantık matematik doğrulukları ve tümel kavramlar da vardır. İşte zihin, zihninin içindekileri bu şekilde, yani bir tür *zihin gözüyle* görür ve ardından bunları

somut nesnelerin imgeleri üzerinde kullanarak, ussal yargılarda bulunur. Augustinus, bu noktayı şu şekilde dile getirir: Ussal zihnin doğası o şekildedir ki, yaratıcının düzenlediği şekliyle, ussal gerçekliklerin doğal olarak öznesi durumundadır ve bu doğrulukları (sözgelimi matematiksel doğrulukları) özdeksel olmayan, zihinsel bir ışık içinde görebilir ve bunlarla birtakım işlemler yapabilir. Kısacası insan zihni aydınlatmayı ya da aydınlanmayı başararak, öncesiz-sonrasız ve zorunlu doğrulukları görebilir. Güneş ışığı olmaksızın dünyadaki şeyleri nasıl göremiyorsak, zihnin bir tür aydınlanması olmaksızın, zihinsel varlıkları ya da doğrulukları da göremezdik. Bu ışık bizim öncesiz-sonrasız usumuzun içinde vardır; bu ışık değişmeyen doğrulukların görülmesini sağlayan ışıktır.

Bu aydınlatmayı sağlayan ışığın kaynağı ise Tanrı'dan başkası değildir; nasıl ki dış dünyadaki aydınlatmayı sağlayan ışığın kaynağı da Güneş'tir. Zihnimizde varolan tanrısal ışık, kavramlarımızın kaynağı olmaktan daha çok kavramlarımızdaki doğruluk ve öncesiz-sonrasızlık niteliğini ayırt etmemizi ya da kavramamızı sağlayan bir işlev görmektedir; bir başka deyişle, zorunlu ve ebedi doğruluğu içeren kavramları ayırt etmemizi sağlayarak, bunların doğrultusunda yargılarımızı oluşturmamızı olanaklı kılmaktadır. Bu doğruluklar ise başlangıç olarak, bu ışığın kaynağı olan Tanrı'da bulunmaktadırlar. İnsan zihni, Tanrı'nın bu öncesiz-sonrasız kavramlarının öncülüğü altında işlemde bulunur. Tanrı, insan zihnine verdiği ışıklı olma –bir tür fosforlu olma– niteliği ile, zihnimize yerleştirdiği bu tümel kavramları bilinir hale getirir. Bununla, insan zihninin Tanrı'yı da bilmiş olduğu söylenmiş olmuyor; daha çok, *aydınlatma kuramı* ile insan zihninin sınırlılığı aşılarak, fiziksel nesnelerin değişkenliğinin neden olduğu bilginin sınırlarının ötesine nasıl geçilebildiği gösterilmek istenmektedir. Sonuç olarak bu kuram ile Augustinus, insan zihni duyu nesnelerinin ötesine nasıl gidebilir, zorunlu ve öncesiz-sonrasız doğruluklar üzerine nasıl yargılarda bulunabilir sorununu doyurucu bir biçimde çözmüş olduğuna inanmıştır.

1. 3. Tanrı Bilgisi

Augustinus'a göre zorunlu ve öncesiz-sonrasız doğrulukların kaynağı olan Tanrı'nın kendisi de zorunludur, öncesiz-sonrasızdır ve yetkindir. Bir başka deyişle Tanrı'nın kendisi mutlak doğruluktur. Şu halde insan bu bilgiye, bu mutlak doğruluğa nasıl ulaşabilir? Bu bilgi, içinde sonlu varlıkların yer aldığı, sürekli değişim halinde olan bir dünyadan elde edilemez; kişinin kendi sınırlı ve sonlu olan zihni tarafından da tam olarak oluşturulamaz. Şu halde bu değiştirilemez bilginin kaynağı Tanrı'nın kendisi olmalıdır. Bunun nedeni kişinin belli türden bilgisinin nitelikleri ile Tanrı'nın sıfatları arasındaki benzerliktir. Yani her ikisi de öncesiz-sonrasız ve mutlak doğrudurlar. Öncesiz-sonrasız doğruluğun / hakikatin varoluşu öncesiz-sonrasız Tanrı'nın varoluşu demektir. Bu şekilde Augustinus, kişisel deneyimin ve ruhsal istemin çeşitli derecelerinden hareketle, Tanrı'nın varoluşunun bir "kanıtını" oluşturmuş oluyordu.

Bu durumda şu soruyu sormamız uygun olur: Tanrı'yı neden bilmek zorundayız? Bu bilgi bize ne sağlar? Bu bilgi, Augustinus'a göre, bilgeliği ve ruhsal barışı sağlar. Tensel ve duyusal hazlar ruhun gerçek ve kalıcı barışını sağlayamaz. Aynı zamanda Tanrı bilgisi, bilgide kesinlik istemini de mutlak olarak karşılamış olur. İnsan dış dünyanın varlıklarının değişken ve gelip geçici olduğunu görebilmektedir. Bunun yanı sıra zihnimizin de yetkin olmadığını ve yanılgıya açık olduğunu keşfedebiliyoruz. Ama aynı zamanda ebedi olan bazı doğrulukları bildiğimizi de fark edebiliyoruz. Doğrulukları temaşa etme deneyimi ile haz ve duyumlar alma deneyimi karşılaştırıldığında, zihnin doğrulukları kavrama etkinliği, ruha çok daha kalıcı ve doygunluk veren bir barış sağlamaktadır.

Tanrı, varlığını kendi kendisine borçlu olan, değişmeyen, öncesiz-sonrasız bir varlıktır. Yetkindir ve aynı zamanda yalındır; ona yüklenen çoğul sıfatlar, onunla özdeş olur ve bu nedenle Tanrı yalın doğasını yitirmez. Onun bilgisini oluşturan bilgelik, iyilik ve güçlülük gibi sıfatların tümü onda birlik halindedir ve

özünü oluştururlar; yine bu dünyadaki her şey onun varlığını ve etkinliğini yansıtır. Gerçi bu dünyadaki şeyler değişir ve giderek yok olma sürecine girerler, ama onların belli bir formu vardır. İşte bu form öncesiz-sonrasızdır ve Tanrı'nın bir yansımasıdır. Tanrı da mutlak formdur ve bu nedenle zaman-uzam boyutunda yer almaz. Kısacası Augustinus'a göre, Tanrı değişmediği için yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa doğru gitmez. Bu nedenle Tanrı, varlığın, doğruluğun ve biricik öncesiz-sonrasız gerçekliğin kaynağıdır. Buna karşılık, düşünce ve duygulanım insan için doğal ve yasal şeylerdir. Tanrı, zihni aydınlatarak öncesiz-sonrasız gerçeklikleri insanın kavramasını sağlarken istence de güç verir. İnsanın özü var olmaktır, var olmak eylemde bulunmaktır, eylemde bulunmak ise, hem öncesiz-sonrasız doğrulukları hem de bilinmesi gereken her şeyi bilmektir. Tanrı her tür bilginin doğruluğu için ölçüt durumundadır. Her şey Tanrı'nın öncesiz-sonrasız düşünmesinin sonlu yansımalarıdır. Dünyadaki çok çeşitli varlıkları şekillendiren çeşitli formlar, Tanrı'da ilk örnekler olarak bulunur. Bu nedenle dünyadaki her şey bu ilk örneklerin yani Tanrı'nın öncesiz-sonrasız düşüncelerinin ya da doğruluklarının, bir başka deyişle de tümellerin sadece yansımalarıdır. Bu dünya varlıkları değişken ve gelip-geçici olsalar da, bu dünya ile Tanrı arasında içsel bir bağ vardır; her ne kadar Tanrı bu dünyaya aşkın olsa ve onunla özdeş olmasa da dünya Tanrı'nın öncesiz-sonrasız düşünmesini yansıtır. Bunun anlamı; birini bilmek, ötekinde bir şeyi bilmektir. Bu nedenle Augustinus'a göre, bir kişi, Tanrı'ya ilişkin ne denli çok şey bilirse, dünyanın gerçek doğasını ve özellikle insanlığın gerçek doğasını ve kaderini derinden kavrayacak ya da anlayabilecektir.

Tüm bu söylenenlerden anlaşılabildiği gibi, Tanrı bilgisi söz konusu olduğunda, bilgibilimsel saptamalar aynı zamanda metafizik temellendirmelere dönüşmektedir. Çünkü dünyada bulunan her şeyin varlığını ve geçici ya da kalıcı tüm bilgi türlerini, Tanrı'nın varlığına ve bilgisine dayandırmak kaçınılmaz olmaktadır. Kuşkusuz bu durum Augustinus için de Plotinos için de değişmez. Şu nokta da önemli görünüyor: Augustinus'a göre,

Tanrı'nın düşünmesi ve bilgisi sonsuzdur ama insanlar, hiç değilse bu dünyaya ya da bu dünyada bulunun şeylere bakmakla, Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşabilirler; duyusal varlıkların algılanışından, hem evrensel hakikatlerin bilgisine hem de Tanrı bilgisine ulaşma olanağına sahip olmuş olurlar. Bu da, en başta açıkladığımız duyusal bilginin daha ötesine işaret etme özelliğine ve bunun sonucu olarak ussal bilgiye ve evrensel doğruluklara ulaşabilme noktasına göndermede bulunmaktan başka bir şey değildir.

Augustinus'un bilgi açıklamalarından çıkan sonuca göre, Ortaçağ Hıristiyan patristiğinde, bilgi deyince, ilk akla gelen bilgi türünün Tanrı bilgisi olduğu ve öteki bilgi türlerinin Tanrı bilgisine ulaştırma bakımından işlevleri bulunduğu; Tanrı bilgisiyle bağlantılı olarak bunların bir anlam ve değer taşıdıkları açıkça görülebilmektedir. Buna göre dünyada ve yaşamda, Tanrı bilgisinden daha değerli ve önemli olan hiçbir bilgi türü yoktur. Bu durumda gerçekte en soyut ve en problematik olan bilgi türü, tüm bilgibilimsel araştırmaların odağına yerleşmiş olmaktadır.

2. *Sahte Dionysios Areopagite*

5. yüzyılın sonlarına doğru ve 6. yüzyılın başlarında yaşadığı kabul edilen Dionysios Areopagite, Yeni Platoncu bir Hıristiyan düşünür olarak, Hıristiyanlıkla Yeni Platonculuğu birleştiren bir eserler bütünü oluşturmuştur. Bunlar, *Kutsal İsimler, Göksel Hiyerarşi, Kilise Hiyerarşisi, Mistik Teoloji* ve on mektuptan oluşan bir bütündür. Bunların arasında özellikle *Mistik Teoloji* adlı yapıt, bundan sonra ortaya çıkacak olan mistik akımlar üzerinde çok etkili olmuştur. Yapıtında dünya ile Tanrı arasındaki ilişkiye, Yeni Platoncu türüm (emanation) kuramını Hıristiyan yaratma öğretisi ile birleştiren bir açıklama getirmektedir.

Ancak bizi burada Tanrı bilgisi üzerine söyledikleri ilgilendirmektedir. Çünkü Plotinos ve Augustinus'tan sonra, Tanrı'ya ilişkin öne sürülen bilginin ne tarz bir bilgi olabileceği konusunu çok tipik bir biçimde açıklamıştır. Ona göre Tanrı bilgisine baş-

lıca iki yolla ulaşılabilir. Bunlardan birincisi olumlu (pozitif) yol, ötekisi ise olumsuz (negatif) yoldur.

Zihin olumlu yola başvurduğu zaman, yaratılanların incelenmesi sonucu keşfedilen tüm yetkinlik sıfatlarını Tanrı'ya atfeder. Bu yolla Tanrı'ya verilen adlar, iyilik, ışık, varlık, birlik, bilgelik ve yaşamdır. Bu adlar onun yetkinliğinin adlarıdır ve insanlığa ancak türetimsel olarak yüklenebilir. Yani yaratılanlar bu yetkinliklere ancak dereceli olarak katılabilirler. Bu nitelikler sözcük anlamıyla, olgusal olarak sadece Tanrı'da bulunurlar, çünkü Tanrı gerçekten iyiliktir, yaşamdır, bilgeliktir ve bu şekilde devam eder. Ama yine de Tanrı ile insanlık arasında bir benzerlik vardır. Çünkü biz, sözgelimi, iyi, bilge ve canlı gibi nitelikleri cansız bir varlığa yükleyemeyiz ama insanlara yükleyebiliriz.

Olumsuz yola gelince; bu yol Dionysios'a göre çok daha önemlidir. Dionysios bu yolu, Yeni Platoncu Suriye okulunun en büyük düşünürü olan Proclos'un etkisi altında geliştirmiştir ve olumlu yola göre çok daha anlamlıdır. Aziz Thomas da 13. yüzyılda bu yolu kullanmıştır. Bu yol içinde zihin, Tanrı kavramı ile uyuşmayan tüm sıfatları ondan uzaklaştırma yolu tutar. Dionysios, insanların hiç sakınmaksızın insan-biçimli bir Tanrı kavramı oluşturduğunun farkındadır. Bu nedenle önce en olumsuzlardan başlayarak, ayıklaya ayıklaya yaratılanların taşıdığı tüm sıfatları Tanrı'dan uzaklaştırır. Çünkü ona göre Tanrı'yı nitelendiren şeyler, asla sonlu yaratıkların sıfatları olamazdı. Şu halde biz hepimiz yaratılanların dünyasını bildiğimize göre, ayıklamanın bu negatif süreci, insan zihnini Tanrı'nın açık bir kavramına değil, sadece bilinmezliğin kavramına götürür. Bilmenin güvencesi olan tek olumlu görünüm, Tanrı'nın neye benzemediğidir. Çünkü Tanrı obje değildir; O, bilginin ötesinde yer alır.

Bu görüş, kendilerini Tanrı'ya daha yaklaşmış olarak hisseden mistikler arasında çok büyük bir etki yarattı. Çünkü onlara göre bilginin hiçbir formu Tanrısal ışığı betimlemeye yeterli değildir. Görüldüğü gibi Dionysios'un Tanrı bilgisi bakımından önerdiği *via negativa* (olumsuz yol) Tanrı'yı bilmek derken Tanrı'yı bilmemek-bilememek gibi bir noktaya ulaşmış olmaktadır ve bu bir

tür Tanrı bilgisidir. Bu yol mistisizmin yoludur. Mistiklere göre Tanrı'yı kavramsal bilgi düzeyinde bilemeyiz. Sadece yaşayarak, yaşantı yoluyla onunla bütünleşebiliriz. Bu da Tanrı'yı görmek, tanımak anlamına gelir. Ancak bu yaşantı yolunu herkes gerçekleştiremez. Bu yaşantı yolu öznel ve sürekli değildir. Bu durumda ortada öteki öznelerle paylaşılacak bir bilgi de söz konusu değildir. Bu olumsuz yolu yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Plotinos başlatmış idi. Bir başka Yeni Platoncu olan Areopagita'da doruk noktasına ulaşmış oldu.

3. Boethius (Yak. 480-524)

Ne var ki Augustinus'un ardından tarih sahnesinde yerini alan Boethius adlı düşünür, ilgiyi Tanrı bilgisinden yine onunla çok yakından ilişkili olan tümel kavramlar konusuna çevirme başarısını göstermiştir. Boethius, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında tümeller sorununun felsefi gündemi yüzyıllar boyunca işgal etmesinin Porphyrios'a göre daha etkin bir nedeni olmuştur. Boethius, Porphyrios'un *Isagoge* adlı yapıtını Latinceye çevirmiş ve Latin-Hıristiyan dünyasında geniş ölçüde tanınmasını sağlamıştır. Bilindiği gibi bu yapıt, tümeller sorununu ilk kez gündeme getiren yapıt olma özelliğini taşımaktadır. Boethius ayrıca, Aristoteles'in *Organon*'unu oluşturan kitapları (*Kategoriler, Önerme Üzerine, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler* ve *Sofistik Uslamlamalar* olmak üzere) Latinceye çevirmiştir. Aristoteles'in daha başka yapıtlarını da çevirmiş olabileceği düşünülmekle birlikte, bu nokta tam bir kesinlik kazanmış değildir. Ancak şu da söylenebilir ki Aristoteles'in Ortaçağ'da biricik otorite olarak kabul edilmesinde, Boethius'un gerçekleştirdiği bu çeviri hizmetlerinin bir sonucu olarak, çok iyi tanınan bir düşünür durumuna gelmesinin de büyük payı olsa gerektir.

Boethius'un tümeller sorununa ilişkin kendi görüşlerine gelince; bilindiği gibi, Porphyrios'un *Isagoge* adlı yapıtında tümellerin, yani cins ve tür kavramlarının nasıl var oldukları üzerine üç önemli soru sorduğunu biraz yukarıda zaten belirtmiş idik: (1)

Cins ve türler doğada gerçekten var mıdırlar, yoksa bunlar sadece zihnin yapılaştırdığı şeyler midir? (2) Eğer onlar gerçek iseler, maddesel mi yoksa maddesel olmayan şeyler midir? (3) Onlar duyulanabilir şeylerden ayrı mı, yoksa bir şekilde onların içinde mi var olurlar? Porphyrios'un *Isagoge*'de tümellere değgin sorduğu yaşamsal sorular bunlar idi. Yapıt bu şekliyle, Boethius'un özellikle ilgisini çeker. Çünkü Boethius da bu tümeller konusunun çok büyük bir güçlük içerdiğinin farkındadır: Eğer sorun insan düşüncesinin zihnimizin dışında yer alan gerçekliklerle uyuşup uyuşmadığını keşfetmek ise, biz derhal zihnimizdeki bazı kavramların dış dünyada herhangi bir karşılığı olmadığını keşfedebiliriz. Örneğin biz bir denizkızı düşünebiliriz ama bir kızın ve bir balığın kombinasyonu diye bir şey evrende gerçek anlamda yoktur. Yine bir geometricinin ele aldığı tarzda bir çizgiyi düşünebiliriz. Bu iki örnek arasındaki gerçek fark nerededir? Doğada bir kızın ve balığın birleşiminden meydana gelen bir varlık bulunmadığı için, biz, denizkızı kavramının gerçek dışı yani yanlış bir kavram olduğunu, buna karşılık çizgi kavramının evrende pek çok çizgi örnekleri bulunduğu için doğru bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak birincisi, tümüyle imgesel bir kavram olduğu halde, ikincisi dünyada bulunan birtakım somut örneklerin cins ya da tür kavramı olarak belirginleşmektedir ve bu tür kavramlar olgusal tekil varlıklardan soyutlanarak oluşturulmaktadırlar.

Tümellerin somut bireysel örneklerden soyutlanarak oluşturulması, Boethius'u bunların bir biçimde bu somut bireysel varlıklar içinde bulundukları düşüncesine götürdü. Şu halde cins ve türler bireysel nesneler içinde var olurlar ve onlar insan zihninde düşünüldükleri zaman tümel kavramlar haline gelirler. Bu şekilde tümeller (sadece cins ve türlerle sınırlanmış olarak değil, aynı zamanda haklı, iyi, güzel gibi kavramlar da dâhil olmak üzere) eşzamanlı olarak nesnede töz ve zihinde düşünce olarak bulunurlar. Örneğin, bireysel olarak varolan iki ağacı ağaç yapan şey nedir? Onların birbirine benzemesidir; çünkü onlar aynı tümeli içerirler ya da varoluşları bakımından aynı töze ya da teme-

le sahiptirler. Aynı zamanda onların her ikisi de ağaç olarak düşünülürler. Çünkü zihin aynı tümeli her ikisinde de keşfeder. Bu şekilde Boethius'un tümellerin doğada var olup olmadığı ya da sadece zihinde mi var olduğu sorusuna yanıtı, bunların hem doğada yani nesnelerin içinde, hem de zihinlerde var olduğu biçimindedir. Tümellerin somut mu yoksa soyut yapıda mı oldukları sorusuna yanıtı ise, nesnelerin içinde somut olarak var oldukları, zihinlerin içinde ise soyut, yani tinsel olarak var oldukları biçimindedir. Tümellerin bireysel nesnelerden ayrı olarak mı var oldukları, yoksa onların içinde mi gerçekleştikleri biçimindeki soruya yanıtı ikinci sorunun yanıtına benzer biçimdedir. Yani tümeller nesne içinde nesne ile birlikte var olurlar, zihinde ise nesnedeki somutlaşmalarından ayrı olarak var olurlar. Görüldüğü gibi tümeller sorunun çözümü bakımından Boethius'un duruşu, Aristoteles'de ilk kez karşımıza çıkan ılımlı kavram realizminin bir örneğini oluşturmaktadır.

14. SKOLASTİK DÖNEMDE BİLGİBİLİM SORUNLARI

Boethius'un zamanından sonraki birkaç yüzyılı Ortaçağ'ın en karanlık dönemi olarak kabul edersek, 9. yüzyıldan başlayarak bu karanlık biraz olsun aydınlanmaya ve entelektüel yaşam canlanmaya yüz tutmuştur. Böylece 9. yüzyıldan itibaren Hıristiyan Ortaçağ'ında yeni bir döneme girildiği kabul edilir. 14. yüzyılın sonlarına dek sürdüğü kabul edilen bu yeni dönem Skolastik dönem olarak adlandırılır. Gelinen döneme dek Hıristiyan öğretisi iyiden iyiye oturmuş, bundan böyle geriye sadece geniş kitlelere bu öğretinin doğru düzgün öğretilmesi konusu kalmıştır. Bu nedenle adını Latince *"schola"* (okul) teriminden alan bu dönem, tam bir okul dönemi, üniversitelerin de –örneğin Paris Üniversitesi– ilk kurulduğu dönemdir. Yepyeni inceleme ve araştırmalar yapılması yerine, elde bulunanların yorumlanması ve insanlara sistematik bir biçimde öğretilmesi, kazandırılması bu dönemin en dikkati çeken özelliğidir.

Yine de ortada felsefi sorunsallar yok değildir. İlkçağ'dan beri sürüp gelen ve bir türlü çözüme kavuşamayan tümeller sorunu, Patristiğin sonlarına doğru Boethius'un yaptığı *Isagoge* çevirisi ile bu dönemde yeniden dikkatleri üzerine çekmiş ve felsefece sorgulamanın ilgi odağına oturmuştur. Erken Skolastikte (800-1200 arası) öncelikle tümeller sorununa bir yönelme vardır: Hıristiyan teolojisinin temellerini sarsmamak ve bu temel ilkelerle uyumlu kalmak bakımından, Boethius'un ılımlı kavram realizmini önermesine karşın, bu dönemde, Patristiğin büyük düşünürü Augus-

tinus'un izinden giderek aşırı kavram realizmini savunanlar ön planda dikkati çekmektedirler. Ancak aşırı kavram realizmine köktenci bir tepki olarak, "adcılık / nominalizm" adı verilen yepyeni bir yaklaşım ilk kez yine bu dönemde felsefe sahnesinde yerini aldı. Ve yine "kavramcılık / konseptüalizm" olarak adlandırılan bir yaklaşımın yanı sıra, özellikle Yüksek Skolastikte (1200-1300 arası) yeniden ılımlı kavram realizminin canlandırıldığını ve ön plana çıktığını, Geç Skolastiği (1300-1400) ise adcı bakış açısının belirlediğini söyleyebiliriz.

Tüm bu sözü edilen yaklaşımlar, birbirlerine bir antitez olarak öne sürüldüğüne göre, felsefe adına gerçek eleştirel ve tartışmacı ortamın bu sorunsal çerçevesinde oluştuğunu ve bu sorgulayıcı ve eleştirel tutumun Skolastiğin kendi mezarını kazmasına da yol açtığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, Skolastik dönemin en temel sorunlarından birisi de hiç kuşkusuz Tanrı'nın varlığı ve bilgisi sorunudur. Plotinos'un döneminden bu yana iyice belirginleşen ve Augustinus'da biricik ve en yüksek amaç haline gelen Tanrı'nın varlığının bilgisi sorunu, tüm Skolastik düşünürlerini çok yakından ilgilendirmeye devam etmiştir. Yine de özellikle, Erken Skolastikte, ateşli tartışmaların odak noktasında tümeller sorunu yer almaktadır. Bu nedenle öncelikle bir sorunsal olarak bu konuyu ele almak hiç de abartılı bir yol tutmak anlamına gelmeyecektir.

1. Erken Skolastik Dönemde Tümeller Sorunu

1. 1. Aşırı Kavram Realizmi

Platon'un İdealar öğretisi, ortaya konuş biçimiyle aşırı kavram realizminin tipik örneklerinden birisini oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Platon'un İdeaları soyut kavramlardır. Ama soyut yapılı kavramlar olmakla birlikte, bunlar genelde, insan zihninin dışında ve insan zihninden bağımsız olarak vardırlar; kendi aralarında soyut ve ideal yapılı bir dünya oluştururlar. Bu dünyanın, şu içinde yer aldığımız somut nesneler dünyası ile doğrudan ve olgusal bir bağlantısı da yoktur: Bu dünyanın dışında yer alan, so-

yut kavramların kendilerine özgü olarak oluşturdukları dünyaya Platon, "İdealar-Formlar Dünyası" adını vermiştir. 'İdea' terimi bu tümel kavramların tözleştirilmiş durumlarını anlatan bir terimdir. Bu açıdan, İdealar-Formlar bu dünyadaki varolanların İlk Örnekleri-Prototipleri durumundadır. Bu dünyadaki varlıklar, İdealar dünyası ile bu dünyanın sınırında yer alan bir melek *(daimon)* diyebileceğimiz Demiourgos tarafından, İdealar örnek alınarak oluşturulmuştur. Bir başka deyişle bu dünyanın mimari Demiourgos'dur.

Gerçi bu İdeaların bilgisi, yani kavram olarak varlıkları, biz insanların zihinlerinin derinliklerinde de yer almaktadır ve biz bunların anımsama yoluyla bilincine vararak, bunların ne anlama geldiğini bilmiş ve anlamış oluruz; bir başka deyişle bilgilerine ulaşmış oluruz. Ancak bunlar zihinlerimizde yer almadan önce de var oldukları için ve aynı zamanda soyut kavramlar biçiminde de olsalar, evrende gerçekten var oldukları için, aşırı kavram realizmi söz konusu olmaktadır. Ortaçağ'da belirlenen biçimiyle, bu konudaki klasik formülasyon, *"universalia sunt ante rem"*, biçimindedir. Yani, "tümeller nesneden önce vardırlar."

Platon'dan sonra, İlkçağ sonu düşünürlerinden Yeni Platoncu Plotinos, *nous*'un özgün kazanımlarından olan tümel kavramların-İdelerin varlığını postülatlaştırmakla, aşırı kavram realizmi ortaya koymuş oluyordu. Daha sonra bu kavramlar evren ruhuna ve insan ruhlarına aktarılmakta ancak bundan sonra, bunlar örnek alınarak doğadaki somut varlıklar varlığa gelmektedirler. Buradan da anlaşılabileceği gibi, Plotinos'a göre, varoluşun mihenk taşı, İdeaların varlığı ve bunların prototip olarak görev görmeleridir. Bir başka deyişle Plotinos felsefesinde İdeaların ya da tümel kavramların öncelliği ve temelde bulunuşları, Platon felsefesinde İdeaların varlık skalasına karşılık gelmektedir.

Hıristiyanlık dönemine geldiğimizde ise, Yeni Platoncu olduğunu bildiğimiz ve yukarıda bu alandaki görüşlerini az çok aktardığımız ilk büyük Hıristiyan düşünür kabul edilen Aziz Augustinus'un da aşırı kavram realizminden yana bir tutum içinde olduğunu görmüştük. Ona göre, tümel kavramlar öncelikle Tan-

rı'nın zihninde bulunmaktadırlar. Böylece evrende bulunan varlıkların ilk prototipleri olarak görev görmektedirler ve bundan sonra yine Tanrı'nın isteği doğrultusunda insan zihninde de yer almaktadırlar. Ama bu kuşkusuz ayrı bir uzantı durumundadır. Burada Aziz Augustinus'u aşırı kavram realisti yapan, tümellere eşyadan önce *(ante rem)* bir varoluş tarzı yüklemiş olmasıdır. İster Platoncu bir bakışla bunlar kendilerine özgü dünyalarında isterse de Tanrı'nın zihninde bulunsunlar, bu nokta, bu konuda hiçbir fark yaratmamaktadır.

Skolastik döneme geldiğimizde ise, aşırı kavram realizmini benimseyenler Hıristiyan dininin temel dogmalarına ve inanç esaslarına ontolojik bir kaynak sağlayabilmek adına bu yaklaşımı benimseme yolu tutmuşlardır.

1. 1. 1. John Scotus Erigena (Yak. 810-877)

Erken Skolastiğin ilk önemli düşünürü kabul edilebilecek olan Scotus Erigena, İskoçyalıdır, Yeni Platoncu Dionysios Areopagita'dan çok büyük olçüde etkilenmiş ve onun yapıtlarını Latinceye çevirmiştir. Temel yapıtı diyalog biçiminde kaleme aldığı *De Divisione Naturae* (Doğanın Bölümlenmesi Üzerine) adını taşır. Bu yapıtta Hıristiyan düşüncesini Aziz Augustinus'un Yeni Platoncu felsefi görüşleri ile birleştirerek bir yaradılış öyküsü sunmaya çalışmıştır. Buna göre dört tip varoluş tarzını birbirinden ayırır:

1) Yaratan ama yaratılmayan varlık; yani evrenin yaratıcısı olarak Tanrı. Tüm yaratılanları yokluktan varlığa getirmiştir.
2) Yaratılan ve yaratanlar; bunlar, Tanrı'da varolan ve yaratılan nesneler için prototip oluşturan tümellerdir. Bir başka deyişle cins-tür kavramları ya da Plato'nun İdealarıdır. Bunlar zamansal olarak değil ama mantıksal olarak Tanrı'nın varlığından sonra gelmeleri anlamında, yaratılmış olarak nitelenmektedirler. Çünkü Tanrı'da her şeyin tam bilgisi bulunmaktadır. Bunlara her şeyin prototip nedenleri, yani kutsal İdealar da dâhildir.

3) Yaratılan ve yaratmayanlar; bunlar prototiplere göre, belirli yer ve zamanda varlığa getirilmiş olan duyusal nesnelerdir. Bir başka deyişle deneyimimize verilen nesneler dünyasıdır söz konusu olan. Bunlar varoluşlarını, kutsal İdealara katılmak suretiyle kazanırlar. Bu nedenle tüm bu yaratılanların Tanrı'yı bir öz olarak taşıdıklarını iddia eder. Erigena'nın tümtanrıcılığı buradan gelmektedir.
4) Yaratılmamış ve yaratmayan Doğa. Tüm tekil bireysel varlıkların kendisine geri dönecekleri en yüce amaç olarak Tanrı. Her şey Tanrı'dan türemiştir ve yine Tanrı'ya geri dönecektir. Tanrı sevilendir ve hareket etmeden sevenleri etkiler ve bu şekilde kendisinden doğan şeylerin çokluğunu kendisine doğru çeker. Görüldüğü gibi evrenin varoluş sürecinde, Tanrı ile başlayan ve yine onda son bulan bir döngüsellik söz konusudur. Bu da panteist bir mistisizmden başka bir şey değildir.

Bu yaradılış süreci, Erigene'nın tümeller sorunu bakımından aşırı kavram realisti olduğunu gözler önüne sermektedir. Çünkü cins ve tür kavramları, tekil bireysel nesneler varlığa getirilmezden önce Tanrı'nın zihninde kutsal İdealar-prototipler olarak bulunmaktadırlar ve daha sonra tüm bireysel nesneler bu prototiplere göre oluşturulmaktadırlar. Buna göre her bir bireysel nesne tümelin içinde kapsanmakta ve tümelin ürünü olmaktadır. Bu nedenle tümeller nesnelerden önce gelmekte ve nesnelerin ötesinde bir gerçeklik ya da olgusallık taşımaktadırlar. Skolastik sloganla dile getirirsek, "*universalia sunt ante rem*; tümeller nesneden önce gelirler."

Erigena'nın Tanrı bilgisi konusundaki görüşlerine de kısaca değinmek gerekirse; Dionysios Areopagita'nın ayrımını izleyerek Tanrı bilgisinin negatif (olumsuz) yoldan olabileceğini dile getirmiştir. Deneyimimize verilen nesnelerden türettiğimiz sıfatların hiçbirisi sonsuzluğu içinde tüm yetkinliklere sahip olan Tanrı'ya gerçek anlamda yüklenemez. Bu bağlamda Aristoteles'in kategorilerinin hiçbiri Tanrı'ya yüklenemez, çünkü bunlar tözlerin yük-

lemleridir. Örneğin "nicelik" kategorisi boyut fikrini ima eder, ama Tanrı tanımlanabilir bir yerde var olamaz. Tanrı'ya bilgelik ve doğruluk sıfatları ancak niteleme dışı olarak verilebilir; buna göre Tanrı bilgelik-üstüdür, doğruluk-üstüdür. Tanrı doğası ve yokluktan yaratma üzerine Hıristiyan bir dille konuşurken, Tanrı ve yaratıkları arasındaki ilişki üzerine Yeni Platoncu bir dille konuşmaktadır. "Her şey Tanrı'dan türediğine göre Tanrı her şeyin içindedir. Ya da her ne herhangi bir şeyin içinde ise, o Tanrı'dır." (Stumpf, 1994, s.158)

Aşırı kavram realizminin Erken Skolastik dönemde ilk güçlü sesi olarak ortaya çıkan Erigena, Yeni Platoncu bir felsefe ve teoloji geleneğini Skolastiğe taşımış oluyordu.

1. 1. 2. Abbey of Aziz Martin (Ölümü 1113)

Skolastik dönemde aşırı kavram realizminin bu inançlı temsilcisi, bu yaklaşımı daha çok Hıristiyan dogmalarının bir doğrulamasını yapmak adına kullanmıştır. Örneğin, Abbey of Aziz Martin'e göre, ilk günah öğretisinin kabulü, insan doğasının aşırı kavram realizmi açısından bir betimlenişini gerektirir. Bu yaklaşım bir insan-olma ya da insanlık denen öz kavramının gerçekten var olduğunu öne sürer. Buna göre bu insan-olma ya da insanlık özü, Âdem ile Havva'nın işlediği ilk günahtan etkilenmiş ya da enfekte olmuştur. Yani kendilerinden sonra gelen tüm kuşaklar onların eylemlerinin sonucunu kalıtımsal olarak almışlardır. Şu halde insan olmak demek, günahkâr olma demektir. Oysa eğer birisi bu kavram realizmini yadsır ise, Âdem ile Havva'nın yaptığı şey salt kendilerini bağlayacaktır. Bu durumda ilk günah öğretisinin gücü ortadan kalkacaktır.

1. 1. 3. Canterburyli Aziz Anselmus (1033-1109)

Aziz Anselmus'un tümeller sorununa yaklaşımını öncelikli olarak ele alırsak; Anselmus da, Abbey of Aziz Martin gibi aşırı kavram realizmini dinsel dogmaların doğrulanması açısından gerekli görür. Erken Skolastiğin bu en büyük düşünürüne göre, üç-

leme dogmasının geçerliliği de, ancak bu tür bir yaklaşımın ışığında temellendirilebilir. Bilindiği gibi, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, özdeş bir tözün üçlemeli anlatımını ortaya koyarlar. Ama eğer kavram realizmi yadsınırsa, üçleme ortadan kalkacak ve üç ayrı Tanrı yani, üç ayrı varlık söz konusu olacaktır. Bu da dinsel dogmaya açıkça aykırı bir durumdur. Aziz Anselmus bu üçleme öğretisine karşı çıkanlara şu yanıtı verir: "Kaç tane insanın özellikle bir tek insan olduğunu anlamayan o kişi, birkaç kişinin her birinin Tanrı olduğunu, bir tek Tanrı olduğunu anlayamaz." (Stumpf, 1994, s.163)

Aziz Anselmus aşırı kavram realizmini benimsemek konusunda çok tutarlıdır ve bir varlığın zaten olgusal olarak varolan kavramından (kavram realizmi) yola çıkarak onun nesnel varlığını kanıtlama gibi bir uslamlama tarzı bulmuş ve bunu Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için kullanmıştır. Onun bu uslamlamasına bu nedenle ontolojik kanıt adı verilmektedir.

Buna göre Tanrı kavramı, tanımı bakımından daha büyüğünü ve daha yükseğini düşünemeyeceğimiz en yetkin varlık *(ens Perfectissimum)* olarak kabul edilir. Bu durumda, zorunlu olarak var olmalıdır. Çünkü yetkinlik-eksiksizlik varoluşu da imler. Tanrı'nın var olmadığını kabul edersek, var olmak niteliği ya da yüklemi kendisinden eksilince, zaten yetkinlik olarak varoları Tanrı kavramının aksine olarak, Tanrı yetkin bir varlık olmaktan çıkarak, eksik, yetersiz bir varlık olacaktır; bu da Tanrı'nın kavramı ile bağdaşmamaktadır, o halde olgusal olarak Tanrı vardır. Ama, Tanrı'nın var olduğunu düşünürsek, yetkinliğinden herhangi bir şey eksilmemiş olacaktır. Şu halde Tanrı vardır.

Marmutierli Gaunilo bu uslamlamaya karşı çıkarak "herkesin olgusal olmayan bir nesnenin –örneğin eksiksiz bir adanın– düşüncesini taşıdığını ve bu düşüncenin onun varoluşunun tanıtı olduğunu öne sürebilir" diyerek karşı çıkmıştır. Anselmus bunu kabul etmeyerek, "Olgusal olmayan bir nesnenin düşüncesinin onun varoluşunu tanıtlamadığı, ama Tanrı düşüncesinin onun varoluşunu imlediği çünkü düşüncenin onu yalnızca imgesel ya da olanaklı bir nesne olarak değil ama eksiksiz, vazgeçilmez, zo-

runlu bir varlık olarak betimlediği" yolunda bir açıklama getirmiştir. (Sahakian, 1997, s.95).

Anselmus, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için ontolojik kanıtın dışında yine aşırı kavram realizmini kabule ve dayalı bir başka kanıtlamasına da *Monologium* başlıklı çalışmasında yer vermiştir. Buna göre, iyilik, güzellik, yetkinlik adalet gibi tümellerin kendilerine uygulanan bireysel şeylerden bağımsız olarak var olduklarını vurgulamaktadır. Böylece güzellik herhangi bir güzel nesneye bakılmaksızın da var olur. Tümeller tikel nesnelerde var olurlar ama onlardan ayrı olarak da var olurlar. Örneğin pek çok iyi şey vardır ama aralarında iyi olmak bakımından derecelenirler. Bu durumda bunların karşılaştırılabildiği mutlak bir ölçütün, yani mutlak bir iyinin de var olması gerekir. Bu mutlak iyi de Tanrı'dan başkası olamaz. İyi ya da daha iyiye göndermede bulunmak, Tanrı'nın en iyiyi bir nitelik olarak taşıdığını imlemektedir.

Anselmus'a göre tümel kavramlar Tanrı'nın zihninde vardırlar. Augustinus'u izleyerek, o da tümel kavramların varlığını doğru yargılarda bulunabilmek, doğru bilgi ortaya koyabilmek için birer ölçüt olarak görür. Ussal bilginin kaynağı, tümel kavramların gerçek ve şaşmaz varoluşlarıdır. Bu kavramlardan biz, tekil varlıkların olgusal koşullarına geçeriz. 'Mutlak İyi'nin varoluşundan dolayı bir bireyin iyi oluşunu anlar ve sonuç olarak türetiriz. Bir mutlak değer yoksa değerli olan herhangi bir şey de olamazdı. Şu halde tümel kavramlar *ante rem* var olduğu için tekil bireylerle bunlar arasında ilişki kuruyoruz ve böylece onların ışığında doğru sonuçlar çıkararak doğru yargılar ortaya koyuyoruz.

2. *Adcılık (Nominalizm)*

Aşırı kavram realizminin bu ateşli temsilcilerine karşı, yine aynı dönemde yaşayan Roscellinus (11. yüzyıl) tarafından çok köktenci bir eleştiri gelmiştir. Roscellinus, tümel kavramların evrendeki nesnel varoluşunu yadsıyarak, "evrende gerçekten var olanlar sadece tekil, somut varlıklardır", şeklindeki temel tezini öne sürmüştür. Tekil bireylerin dışında yer alan cins ve türler

gerçek şeyler değildirler. Şu halde bunlar nedir? Bunlar, birbirine benzediğinden dolayı bir küme ya da bir sınıf oluşturan bireyleri ortak olarak *adlandıran sözcüklerdir*. Bunların, salt bir sözcük olmak dışında, daha farklı bir varlıkları yoktur. Bunlar birer addır *(nomen)* ya da sözel sesdir *(flatus vocis)*. Bu nedenle tümellerle ilgili tartışma gerçekte, sözcüklerle ilgili tartışmaya indirgenmiş olur. Şu halde, doğada tekil bireysel şeylerden başka hiçbir şey bulunmamaktadır. Tümeller olarak bilinen, sadece insan zihninde bulunan terimlerden / sözcüklerden başka bir şey değildirler. Bunlardan insan zihninde bulunan kavramlar diye söz etmek bile doğru olmaz. Skolastik formülasyonu bu açıdan da dikkate alırsak; "tümeller nesneden sonra gelirler" *(universalia sunt post rem)*.

Bu durumda, evrende tümel kavramlar var olmayıp sadece tekil, bireysel şeyler yer aldığına göre, Hıristiyanlığın tanrısal üçlemesi de tehlikeye düşer. Bunun yerine üç ayrı bireysel varlık olarak üç ayrı Tanrı karşımıza çıkmış olur. Yani üçlemenin "üçlükişi"si değil, üç tane ayrı ayrı kişi söz konusu olacağından, bunlar da birer tanrı ise, şu halde sayıca bir değil üç ayrı Tanrı var olmuş olur. (tritheism-üç tanrıcılık).

Roscellinus, aşırı kavram realizminin ilk günah tezini de bu açıdan çürütür. Çünkü bir insan ya da insanlık tümeli olamayacağına göre, bu insan ya da insanlık tümelinin ilk günah gibi bir özü ya da niteliği de olamayacaktır. Âdem ile Havva birer bireydir ve yaptıkları da kendi doğaları gereğidir ve salt kendilerini bağlar; onların gerçekleştirdiği bir günah, onlara benzeyen, geri kalan ve ortak adları 'insan' olan öteki bireylere yüklenemez.

Ayrıca soyut ve tümel bir kilise kavramı da yoktur. İbadet edilen ve 'kilise' ortak adıyla adlandırılan tek tek binalar vardır. Bu nedenle insanların soyut ve tümel bir kiliseye karşı genel yükümlülükleri de olamaz. Bu yıkıcı görüşlerinden dolayı Roscellinus kilise tarafından aforoz edilmiştir. Ancak adcılık Skolastik dönemin sonlarında tekrar sahneye çıkacak ve bu kez gerçekten yıkıcı olacaktır.

3. Kavramcılık (Konseptüalizm)

3. 1. Petrus Abelardus (1079-1142)

Abelardus'un zamanında da tümeller sorunu felsefenin tartışma konusu olma özelliğini sürdürmeye devam ediyordu. Bu kısmen geleneksel tartışmalara bağlı olmakla birlikte, kısmen de Hıristiyanlığın üçleme dogmasının yarattığı sorundan kaynaklanmakta idi. Buna göre Tanrı'da üç kişi bulunmakla birlikte, doğası tek ve birliklidir. Böyle bir şey nasıl olabilirdi? Bu sorunun yanıtı aşırı kavram realizmine göre kolayca verilebiliyordu: Tanrı üç ayrı kişiliğe bölünmesine karşın, Tanrı tümel bir kavram olarak alındığında, bu üç ayrı kişilik Tanrı tümelinde birleşebiliyordu. Oysa konuya adcı yaklaşımla açıdan bakıldığında tümel kavramlar sadece birer sözcük iseler, bu üç ayrı tanrısal kişilik ya bireysel varlıklar olarak ayrı ayrı var olacaklar ya da birer sözcük olmanın dışında hiçbir biçimde var olmayacaklardı; her iki durum da, Hıristiyanlığın genel Tanrı kavramıyla bağdaşmamaktadır ve hatta Tanrı kavramını ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda dogmatik inançlı Hıristiyanların adcı yaklaşımı kabul etmesi hiçbir biçimde düşünülemezdi. Ne var ki aynı varlığın hem üçe bölünmesi hem de tek ve aynı varlık olması aydınlık kafalı insanların kolay kabul edebileceği bir şey gibi de görünmüyordu. Sonuç olarak bu açıdan aşırı kavram realizminin ve adcılığın birbirleriyle kıyasıya kapışma içinde oldukları bir dönemde, Petrus Abelardus, kendince bu iki yaklaşımın da akla yatkın yanlarını alarak yeni bir yaklaşım öne sürdü. Bu yaklaşımın adı kavramcılıktır. Petrus Abelardus "evet-hayır" yöntemi ile karşıt kuramları karşılaştırma yoluna giderek, sonunda bunları uzlaştırıcı bir noktaya ulaştırdığına inanmıştır. Bunu da *Evet Hayır (Sic et Non)* adlı yapıtında gerçekleştirmiştir.

Tümeller konusundaki görüşüne gelince; ona göre de, adcıların kabul ettiği gibi, gerçekten varolan daima bireydir. Bir tümel ise gerçekten varolan şeyleri adlandırır; bunun sonucu olarak o bir *flatus vocis* değildir; bir ses, harf ve hecelerden oluşur, ama bir sözcük bir anlama sahip olduğu için o, bir *vox significativa*'dır. Bu

nedenle bu durumda olan sözcüklere, ad-isim (nomen) demek uygun olmaktadır. Çünkü, tümel bir sözcük pek çok bireysel varlığı adlandırmaktadır.

Şu halde tümel bir sözcük nasıl oluyor da pek çok bireysel varlığı aynı anda adlandırabilmektedir? Abelardus'un bu noktaya verdiği yanıta göre, bu bireysel varlıklar birbirlerine benzemektedirler. Ancak bu benzerlik, bu varolan şeylerin kendilerine tümellik yüklemeyi gerektirmez. Sadece anlamlı sözcüklere bu tümellik atfedilir. Tümel bir terimin birbirine benzeyen şeyleri adlandırması, bu terimin bunlarla ilgili yargıların yüklemini oluşturması şeklinde gerçekleşir. Böylece birbirine benzeyen şeyler bu yüklemi paylaşmış olurlar. Örneğin 'Ayşe insandır', 'Mehmet insandır' ve 'John insandır' gibi.

Şu halde tümel olan öncelikle sözcüklerdir; sözcüklerin bir kısmı tümel bir kısmı da tekildir. Örneğin 'insan' sözcüğü pek çok bireysel varlığa uygulanabildiği için tümeldir. Buna karşılık, 'Sokrates' sözcüğü, bir tek kişiye uygulandığı için tekil bir sözcüktür. Burada Abelardus açısından önemle vurgulanması gereken nokta şudur: tümellik birbirlerine benzeyen nesnelerin tümünde de bulunan ortak bir öz ya da bir nitelik değildir. Yani bu birbirine benzeyen şeylerin içinde gerçekten varolan bir şeyin adı değildir. Bu noktada şu soru sorulabilir: Bu birbirine benzeyen şeyler, neden daha başka şeylere değil de birbirlerine benziyorlar? Abelardus'un yanıtına göre bu şeyler sadece *b*elli bir varoluş tarzından dolayı onları algılayan kişiye birbirlerine benzer olarak görünüyorlar; onları gözlemleyen kişi, belli bir varoluş tarzına sahip olan bu şeyleri birbirlerine benzer olarak algılamaktadır. Bu sözü geçen benzerlik, gerçekçilerin bir öz ya da tözsel nitelik olarak adlandırdığı gerçek bir şeyin varlığından dolayı değildir. Bu, sadece şeylerin benzerlik içinde görünmelerini sağlayan bir varoluş yolunu içerir.

Ne var ki Abelardus, tümellerin gerçekçi yaklaşımından bir ölçüde etkilenmiş birisi olarak, tümellere yine de bir tür varoluş yükleme yoluna gider. Buna göre tümeller dış dünyada, aşırı ya da ılımlı, hiçbir biçimde var olmamakla birlikte, insan zihninde

kavramlaşarak varoluş kazanırlar. Bu nasıl olmaktadır? Bu noktaya da kısaca bir göz atalım.

Biz, bireysel bir varlığı deneyimlediğimiz zaman, onu görürüz ama aynı zamanda onu anlarız, yani düşünürüz. Göz görmek için bir objeyi gerektirir, ama zihin, fiziksel bir nesneyi gerektirmez. Çünkü zihin kavramlaştırmalar yapabilme yeteneğine sahiptir, zihin bu kavramlaştırmaları iki şekilde yapmaktadır. Öncelikle, Sokrates gibi tekil bireylerin kavramlarını oluşturmaktadır, ama aynı zamanda, insan ya da insanlık gibi tümel kavramları da oluşturabilmektedir. Yani tekil kavramları oluşturabildiği gibi, tümel nitelikli kavramlaştırmaları da başarabilmektedir. Tekil kavramların bir bireyi algılama sonucunda oluştuğu açıktır; söz konusu bireyi tekrar tekrar algılamalar sonucunda bu bireyin özel kavramı zihinde iyice belirginleşmiş olur.

Zihin, tümel kavramları objelerin benzerliklerinden yola çıkarak oluşturmaktadır. Bu konuda Aristoteles'in soyutlama kuramına benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ama Aristoteles'in bu görüşlerini birinci elden okuyup incelemediği de öne sürülmektedir. Zihin cisimsel olmayan yapısı ile dış dünyadaki varlıkların benzerliklerini onların zihindeki imgeleri üzerinden görüp fark edebilmekte ve bunları öteki özel olan niteliklerden ayırarak / soyutlayarak bir araya getirip yeni bir kavram oluşturmaktadır. Bu tüm bu varlıklarla ilgili olan tümel kavramdır. Böylece dış dünyadaki varlıklar arasında gerçek benzerlikler olmasına karşın, bu benzerliklere dayanarak oluşturulan tümel kavram sadece bizim zihinlerimizde varlık kazanır. Ama biz bu kavramları benzerliklerini gördüğümüz bireylere yukarıda açıkladığımız biçimde uygularız. Yani tümeller gerçek nesneler değildir. Onlar, nesneleri bu tümeli adlandıran sözcük aracılığıyla yeniden adlandırırlar. Abelardus bu noktada şunu da ekler: bireyler arasındaki benzerlikler pek açık ve net olmadığı için, tümel kavramların anlamları da açık ve net değildir, tersine bulanıktır. Gerçekte onun ne anlama geldiğini bilsek bile, kesin anlamını açık ve net bir biçimde belirleyebildiğimizi söyleyemeyiz.

Şu halde, zihindeki kavramlaştırmalar olarak tümeller, bireysel, duyulanabilir varlıklardan ayrı olarak var olurlar, yani onlar sadece zihinlerde var olurlar, ama sadece, onları adlandıran sözcükler olarak varolan bireylere uygulanabilirler. Aynı sözcük çok sayıda bireylere ortak olarak uygulanabilir, çünkü her birey zaten o şekilde var olmuştur ki, onlar birbirine benzer olarak algılanmaktadırlar. Sonuç olarak tümel, tekilden soyutlanmıştır; tekil varlıklarda gerçekten varolan nitelikleri onlardan soyutlayabildiğimiz ölçüde biz bu tekil varlıkları-nesneleri tam olarak anlarız. Bu bağlamda tümeller için nesnel bir temel vardır, ama onların varoluşu zihinde gerçekleşir. Zihnin dışında başka herhangi bir yerde somut olarak var oldukları söylenemez. Bu alandaki klasik formülasyona gelince: *"Universalia sunt post rem at que universalia sunt in intellectu."*

Ne var ki geride hep şöyle bir sorun kalmaktadır. Tümel kavram sadece zihinde oluşan ve yer alan bir şey olmakla birlikte, yine de oluşum nedenini ya da temelini dış dünyada bulunan bir şey ya da şeylerden almaktadır. Bu ise, tümelin varlığını her şeye karşın dış dünyada bulunan bir şeylere bağımlı kılmaktadır. İşin bu tarafı kavramcılığı ılımlı kavram realizmine göre, sanki savunulması daha zor bir konuma sokmaktadır. Ama yine de, dış dünyadaki her bir varlığın mutlaka daha başka bir varlığa benzediğini fark eden zihin, bu benzerlik olgusunu değerlendirerek, salt bu açıdan yeni kavram üretmektedir, biçiminde bir sonuca gidebiliriz.

15. YÜKSEK SKOLASTİK DÖNEME BAKIŞ

Bu dönemde de bilgibilim adına yine tümeller sorunu, Tanrı'nın varlığının bilgisi üzerine düşünmeler karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem 1200-1300 tarihleri arasına sıkıştırılır. Bu nedenle pek fazla düşünür çeşitliliği ile karşılaşamıyoruz. Gerçekte bir tek düşünür, tüm Ortaçağ Hıristiyan teolojisinin en büyük din adamı olarak kabul edilen Aziz Thomas bu dönemi tek başına simgeleyen teolog ve düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemi Aziz Thomas'ın hocası durumunda olan Albertus Magnus ile başlatmak tarihsellik adına doğal olur. Ancak bu düşünüre değgin bilgibilim adına söylenebilecek çok fazla bir şey yoktur.

1. Albertus Magnus (1193-1280)

Ortaçağ'ın en büyük Alman teolog ve felsefecisi olarak kabul edilir ve yine Ortaçağ'da Aristoteles felsefesini Hıristiyan düşüncesine uyarlayan ilk düşünür olarak dikkati çeker. Aynı zamanda bir Dominiken rahibidir. Yazıları tüm bilgi alanlarını kapsayan dev bir ansiklopedi görünümündedir. En önemlilerinden birisi pek çok yazılarını bir araya getiren *Summa de Creaturis*'dir. Felsefi bakımdan önemli olan bir diğeri *Liber de Causis et Processu Universitatis*'dir.Bugün eserlerinin ansiklopedik görünümü otuz sekiz cilt halindedir. Dönemin en büyük üniversitesi olan Paris Üniversitesi'nde hocalık yapmıştır ve oradaki öğretim üyeleri içinde bilgisi en geniş ve derin olan bir kişi olarak hem *"Albertus Magnus"* (Büyük Albertus) hem de *"Doctor Universalis"* (Ev-

rensel Öğretmen) unvanlarını almıştır. Bu üniversitede Aziz Thomas Aquinas'ın öğretmeni olmuş ve onun entelektüel gelişimi üzerinde çok önemli bir rol oynamıştır.

Albertus Magnus, hem Hıristiyan inancının temellendirilebilmesi, hem de insan zihninin kapasitelerinin geliştirilebilmesi için teolojiden ayrı olarak, felsefe ve bilimin önemini çok iyi kavramış bir düşünür idi. Bu nedenle din dışı eğitim konularına da çok fazla yoğunlaşmış, bu açıdan tüm Ilkçağ Hıristiyan, Yahudi ve Arap düşünürlerini de yakından tanımıştır. Aynı şeyi öteki teologların da yapmasını istemiştir. Albertus Magnus, ayrıca felsefe ile teoloji arasındaki sınırları daha açık ve net bir biçimde ortaya koymak için çok büyük uğraş vermiştir. Aristoteles üzerine yaptığı çalışmalar, Aristoteles'in çok daha iyi tanınmasını ve anlaşılmasını sağlamıştır. 13. yüzyılda Aristoteles'in düşüncesinin teoloji ile uyuşumlu hale getirilmesinde kendisini bu yolda etkilediği Thomas Aquinas ile birlikte etkin bir rol oynamıştır.

Albertus Magnus bir teolog olduğu kadar bir filozof ve bir bilim adamı olarak da betimlenebilir. Öncelikle bilim adamı yönünü kısaca belirtelim: Bilim ve doğal felsefe alanındaki çalışmaları fizik, astronomi (ve astroloji), coğrafya, zooloji, botanik, kimya, mineroloji ve hatta psikoloji alanlarını kapsadığı gibi, genel anlamda evren ve yaşam süreçleri gibi alanları da kapsamaktadır. Bu alanlarda daha çok Aristotelesçi şemayı izlemesine karşın kendisinin yaptığı çok sayıda gözlem ve deneyleri de betimleme yoluna gitmiştir. Kuşkusuz onun yaptığı deneyler bugünkü laboratuar koşullarında yapılan deneyler anlamında değildir. Daha çok ele alınan süreci çok dikkatli ve ayrıştırıcı bir gözlem, betimleme ve sınıflama anlamındadır. Örneğin botanik ve zooloji alanlarındaki çalışmalarının pek çoğunda deneyi doğruluk ölçütü olarak kullandığı görülür; bireysel varoluşa ilişkin olarak sadece deneyimin güvenilir olduğunu belirtmektedir ve ulaştığı sonuçların doğruluğu bakımından "bunu test etmiş bulunuyorum", "ben ve arkadaşlarım bunu deneyimledik", "şunu henüz deneyimlemedim" gibi ifadelere başvurmaktadır. Bu yaklaşımın dinsel bakışa da aykırı olmadığını belirtir. Çünkü ona göre, sonul

anlamda Tanrı doğa olayları içinde doğal nedenler aracılığıyla eylemde bulunmaktadır. Gerçi aynı koşullar içinde kutsal istenci araştırmaya kalkışmamakla birlikte, kutsal araçlar olan doğal nedenleri araştırmak konusunda kendisini özgür hissetmiştir.

Albertus Magnus astronomi anlayışı bakımından yermerkezci Aristoteles-Ptolemaios sistemini sorgulamaksızın kabul edenlerden birisidir. Yeryüzünde işbaşında olduğu düşünülen dört elemente, göksel cisimleri oluşturan bir beşincisini eklemiştir. Nedensel olarak birbirleriyle ilişkili varlıkların oluşturduğu bir evren anlayışı, bu ilişkiyi anlamayı ya da açıklamayı da gerektirir düşüncesinden hareketle, Albertus Magnus, gökcisimlerinin ve yeryüzü cisimlerinin doğal nedenselliği ile insanın istençsel özgür nedenselliğini birbirleriyle uyumlu kılmak gerektiğini düşünmüştür. Ona göre evrende doğal fiziksel nedensellik hüküm sürer; bunun anlamı devinim ve temastır. Ancak evrende kendi merkezlerini içinde taşıyan çoklu sistemlerin varoluşu ve devinimi Tanrı tarafından yaratılmıştır ve korunur. Yeryüzünde yer alan gözlemlenebilir değişim, oluşum, bozulma, başkalaşma gibi olgular, değişip bozulmayan ve sadece lokal devinim içinde olan gök cisimlerinin aracılığıyla açıklanabilir; aynı nedensel açıklama insan bedeni için de geçerlidir. Sadece insanın ruhu Tanrı'dan gelmektedir, bu nedenle insan aklı ve ruhu özgürdür. Ancak bu noktayı tam olarak açıklayabildiği söylenemez. Şu halde insan bir eylemi özgürce başlatabilmek için, doğal olayların en uygun olduğu zamanı keşfetmek bakımından göksel devinimler üzerinde yorumda bulunabilir. Bu noktada Magnus astrolojiye atlamış olduğu için mekanik nedenlerle insanın özgür eylemleri arasındaki uyumluluştırma sorununu pek de uygun olarak açıklamamış olmaktadır. Ona göre astroloji insan eylemlerinin koşulları ile ilgilenir, nedenleri ile ilgilenmez. Görüldüğü gibi Magnus'un astronomi anlayışı giderek metafizik bir evren görüşü haline gelmiştir. Bu şekliyle bilimsel olmaktan daha çok felsefi bir tartışma konusu olmaktadır.

Albertus Magnus'un tümüyle felsefi içerimli görüşleri için de kısaca şunlar söylenebilir: Ona göre varlığın yapısı düşüncenin

düzeni ile parelel gitmektedir. Varlık "ilk yaratılan"dır ve bu nedenle de "ilk bilinen"dir. "İlk yaratılan" demek, kutsal nedenselliğin tam bir etkisi olmak demektir. Yani tüm yaratılmış şeylerde kendini gösteren ve kendine özgü içkin ilkeler tarafından belli bir varoluş tarzı içinde somutluğu belirlenmiş olan bir etki (sonuç) söz konusudur. Varlığın "ilk bilinen" olması da, ötesinde daha fazla bir soyutlama yapılamaması anlamında en basit kavram olmasıdır: Varolanları adım adım çözümleyen insan usu "varlık" kavramında durur; bu kavram şu ya da bu varlığı değil, sadece soyutlamanın sınırını gösterir. Ama bu soyutlama yaratılan varlıkları da ilgilendirdiği için ikili bir varoluş tarzını gösterir. Bunlar da a) yaratıcı ile ilişki içinde varlık, b) özel varolanlarla belirlenmiş ilişkiler içinde varlık. Bundan dolayı varlığın en doğru ve salt olarak yalın kavramı bu soyutlanmış varlığın ötesinde onun nedeni olarak yer alan varlığa gönderimde bulunur. Böylece Birinci Varlık Tanrı'dır. Tanrı'da herhangi bir varoluş tarzı (kompozisyon) yoktur. Onun özü Tanrı olarak söylenen her ne varsa, onunla özdeştir. Tanrı'nın zihni de tüm öteki bireysel zihinlerden farklı olan kendine özgü bir zihinselliktir. Tanrısal zihinden öncelikle Kutsal İdealar çıkar *(ante rem)*. Daha sonra madde aracılığıyla bireyselleştirilen nesnelerin türleri ortaya çıkar *(in re)*. Ardından bunlar soyutlanmış ve kavranılmış tümeller olarak pek çok şeye uygulanırlar *(post rem)*. Böylece ussal türler Kutsal İdeaların etkileri olarak oluşan türlerdir. Tüm evren Tanrı'dan gelen düzenlenmiş ve hiyerarşik bir süreci yansıtır. Bu açıklamalarda Albertus Yeni Platoncu bir söylem sergilemiştir. Çünkü varolanların Tanrı'dan çıkışı açısından 'türüm' *(emanatio)*, 'fışkırma' *(fluxus)* terimlere başvurmaktadır. Ama yine de bu terimlere Hıristiyan anlamlar kazandırmaktan geri durmamıştır. Örneğin varlığı "yaratılan şeylerin ilki" olarak ele alır ve yine yokluktan özgürce bir yaratma söz konusudur, tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi. Ve yine evrenin sonsuz olduğu fikri kanıtlanamaz, ancak Tanrı tarafından yaratma süreci içinde açımlandığı kabul edilebilir. Görüldüğü gibi, Ortaçağ düşünürlerinin Yeni Platoncu etkileri üzerinde taşıyanları bile, felsefi görüşlerini Hıristiyan

inançları ile uzlaştırmak gerekliliğini duymuşlardır. Albertus Magnus, bilime ve bilimsel ilerlemeye önem veren bir düşünür olmasına karşın, bu kuralın dışında kalamamıştır. Gerçi felsefe ile Hıristiyan dininin uzlaştırılması girişimi dönemin en başat tutumu olarak kendini göstermektedir ve dönemin pek çok düşünürünün birincil felsefi çabası bu amaca yönelik olmuştur. Bu yönelimin ya da girişimin en köktenci örneğini biraz sonra ele alacağımız Aziz Thomas Aquinas'ta göreceğiz. Ama ondan önce Yüksek Skolastiğin bir başka ilgiye değer düşünürüne daha yer vermeden geçmeyelim.

2. Bonaventura (1221-1274)

Yüksek Skolostiğin en önemli temsilcilerinden birisi de İtalyan Bonaventura'dır. Dönemin hemen hemen tüm düşünürleri gibi o da hem bir din adamı ve teolog hem de bir felsefeci olma niteliğini taşımaktadır. Kardinallik yapmıştır. Ölümünden sonra kendisine azizlik düzeyine de yükseltilmiştir. Unvanı *"Doctor Seraphicus"*dur. Ortaçağ'da ona ait olduğuna inanılan pek çok yazı şimdilerde Pseudo-Bonaventura adı altında toplanmıştır.

Felsefesi bakımından çağdaşları olan Aziz Thomas Aquinas ve Roger Bacon ile dikkate değer bir zıtlık içinde görünür. Çünkü onun felsefesinde, yüreğin ya da duyguların çok etkisi egemendir, buna karşılık ussal öğe yok denecek kadar azdır ya da çok düşük düzeyde bir yer almış olarak görünür. O da Aziz Thomas Aquinas gibi, Aristoteles'in evrenin öncesiz-sonrasızlığı fikri ile çok sıkı bir savaşım içine girmiştir, ama Patristik dönemin büyük düşünürü Aziz Augustinus, Bonaventura'nın benimsediği Platonculuk için inanılmaz derecede önemli bir kaynak oluşturmuştur. Ancak Augustinus'un Platon'u doğrudan okumadığı, sadece Plotinos ve Iamblichus aracılığıyla tanıdığı da bir gerçektir. Bir başka önemli etki kaynağı ise, kendisini mistisizme götüren yolda Dionysios Areopagita'dır.

Bonaventura, Platoncu öğretideki aşırı kavram realizmini kabul eder. Bunun sonucu olarak da tümel kavramlar Tanrı'nın

zihninde prototip olarak bulunurlar ve Tanrı bunlara göre olgusal şeylerin formunu verir ve onları varlığa getirir.

Skolastiğin tüm öteki düşünürleri gibi o da akıl ve inanç arasındaki ilişkiler üzerine olan tartışma ile işe başlar. Ona göre tüm bilimler teolojinin hizmetçisi olmaktan başka bir şey değildirler. Bu düşünür açısından da felsefe, akıl ilkeleri üzerine kurulurken, teoloji inanç ilkeleri üzerine kurulur. Akıl, Hıristiyan sisteminin temellerini oluşturan etik doğrulukların bazılarını keşfedebilir, ancak öyleleri vardır ki, bunlar ancak kutsal aydınlanma ile alınır ve kavranabilir; böyle bir aydınlanma ise teolojinin alanına girer. Ancak bunları birbirine yaklaştıran en temel kavram Tanrı kavramıdır ve akıl da inanç da Tanrı kavramını doğası bakımından nedenleriyle aydınlatmaya çalışırlar: Felsefede Tanrı, tüm varolanların ilk nedeni olarak açıklanmaya çalışılırken, teolojide yine tüm yaratılanların ilk nedeni ve yaratıcısı olmasının yanı sıra, insanın etik olgunluğunun ve yetkinliğinin de sonul amacı olarak ortaya çıkar. Böylece tüm insanların birincil amacı Tanrı'ya ulaşmak ve bu şekilde Tanrı bilgisini elde etmektir. Bu da gerçek anlamda, salt kutsal aydınlanma ile olanaklı olabilir. Bu aydınlanmayı gerçekleştirebilmek için ruhun en yetkin biçimiyle iş görmesi gerekir. Yani gerçek bir Hıristiyan Tanrı'nın yolunda inançla yürümeli, tüm erdemleri gerçekleştirmeli ve bu şekilde kutsal ışığı almaya uygun hale gelmelidir, ancak o zaman yoğun bir derin-düşünme durumunda Tanrı ile esrimeli (ekstatik) bir birleşme gerçekleşebilir. Yaşamın en yüce amacı böyle bir birleşmedir; derin düşünme ve varlığı içine alan yoğun bir sevgi yaşantısı içinde gerçekleşen Tanrı ile bir-olma, birlik-olma halidir. Ama buna bu dünyada tam olarak ulaşılamaz, ancak öbür dünyada / cennette ulaşılabilir. Çünkü bu dünyada buna bedenin maddeselliği engel oluşturur. Bu nedenle bu birlik-olma hali, gelecek için salt bir umut olarak kalır.

Ne var ki Bonaventura'ya göre akıl ve duyular da Tanrı'nın varlığını bir şekilde fark ederler. Bu açıdan Tanrı bilgisine giden yolda üç aşama olduğunu dile getirir. Birinci aşamada, duyuların sağladığı empirik bilgi rol oynar; bu bilgi aracılığıyla, bu dünya-

da ancak kutsalın izlerini fark etmek olanaklı olur. İkinci aşama olarak ruhun kendi kendisini araştırmasına yarayan akıl (reason) kutsal varlığın bir imgesini, bir kavramını bize sağlayabilir. Bu bir tür felsefi ya da bilimsel Tanrı kavramıdır ve nihayet salt akıl (intelligence) aşkın bir edim içinde Kutsal Varlık'la bir-olma, birlik-olma şansını yakalayabilir.

Bu üç aşamaya üç teoloji türü karşılık gelir. *Theologia symbolica, theologia propria* ve *theologia mystica.* Her bir aşamanın varlık anlayışı birbirinden farklıdır. Birinci aşamada genel olarak dış dünya söz konusudur ve dış dünyayı düşünürken ruhumuz genelde duyuları ve imgelemi kullanır. Dış dünya burada salt mekanik bir varlık olarak, ağırlık, sayı ve ölçme özellikleri içinde varolan bir şeydir. İkinci aşamada, yaratılmış şeylerin bölümlenmesi gelir. Bu açıdan dış dünya, salt fiziksel varoluşa sahip olanlar, yaşama sahip olanlar ve düşünme gücüne sahip olanlar olarak üç ana grup halinde karşımıza çıkar. Bu alandaki bilgi türünde duyulara ek olarak ruhun tüm edimleri etkin rol oynar. Bellek, anlama yetisi (akıl) ve isteme yetileri burada başat durumdadırlar. Bu noktada Bonaventura, teolojiyi gerçek anlamda işin içine sokarak, bu bölümlenmenin bizleri karşı konulamaz bir biçimde üçlemeli Tanrı'nın gücü, bilgeliği ve iyiliği noktasına, bir başka açıdan Hıristiyan erdemleri olarak; iman, umut ve sevinç ve yine bir diğer açıdan, üçlemenin kutsal nitelikleri olarak; sonsuzluk, doğruluk ve iyilik sonuçlarını çıkarmaya götüreceğine inanmaktadır.

Son aşamada ruh, sadece salt akıl ile devinime geçer ve kendini, mutlak varlığı yakalayabilmek için derin ve yoğun düşünme zorunluluğu tarafından harekete geçirilmiş olarak bulur. Bu yolculuğun sonucunda mistik kişi Tanrı'nın özsel varlığını seyre dalar. Bir başka deyişle esrimeli bir aydınlanma anı içinde Tanrı'nın varlığını tanıdığının ve onu kavradığının farkına varır.

Bonaventura'ya göre, varlıktan ayrı olarak varlık-olmayan kavranılamaz. Bu nedenle yetkin ve her şeyin en yücesi olan mutlak varlığın bu kavramına nesnel varoluş yüklenmelidir (aşırı kavram realizmi). Sonuç olarak, etkinliğinin son ve en yüksek

formunda zihin, kendini Tanrı'nın sınırsız iyiliğinde dinlenirken ve dingin olarak bulur.

Dinsel aydınlanmanın bu anlık kıvılcımı mistisizmin tüm formlarında ortak olarak bulunan bir öğedir, ama Bonaventura kendi yaklaşımına Hıristiyan öğeleri yeterince eklemiştir. Buna göre Tanrı'nın kayrası olmadan, Tanrı'ya zihnini ve yüreğini tümüyle odaklaştırabilmek hiç de kolay bir iş değildir; bunun için Hıristiyan yaşam biçimi içinde, derin düşünsel boyutu ağır basan asketik bir yaşam tarzı seçmek, en başta gelen koşul durumundadır.

Daha başka pek çok farklı konu ile ilgilenmiş olmasına karşın, Bonaventura, betimlendiği üzere, Tanrı bilgisi konusunda mistik kanadın en önemli temsilcilerinden birisi olarak belirginleşmiş bir düşünür olma özelliğini taşımaktadır.

3. Aziz Thomas Aquinas (1225-1274)

Skolastiğin bu en büyük ve sistematik düşünürü, çok verimli bir biçimde yazmış ve geride çok geniş bir yapıt toplamı bırakmıştır. Ancak bunlar arasında en çok tanınan ve adeta kendisiyle özdeşleştirilenler, şu iki büyük teoloji yapıtıdır. *Summa Contra Gentiles* ve *Summa Theologica.* Bunlardan birincisi İbni Rüştçülere (Averroists) karşı Hıristiyan Katolik inancının savunulması üzerinedir. Diğeri ise Tanrı'nın varlığı, neliği ve Hıristiyan teolojisinin temel inanışlarına ilişkin tümdengelimsel yapılı bir öğretidir.

3. 1. Felsefe ile Teoloji / Akıl ile İman

Aquinas, tüm sistemini Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkarak, onların ışığında ve onlarla uyumlu olarak oluşturma yolu tutmuştur. Felsefi açıdan Aristotelesçiliği 13. yüzyılda yeniden canlandırmış oluyordu. Teolojik yazılarını da yine çok büyük ölçüde Aristoteles felsefesine dayanarak oluşturmuştur. Felsefe ile teolojiyi birlikte ele alması, bunları birbirine karıştırarak bulanık hale getirdiği anlamına gelmemektedir. Tersine, ona göre insan-

lığın doğruluk (hakikat) isteminde felsefe ile teoloji birbirlerini tamamlayıcı bir rol oynamaktadırlar. Buradaki doğruluk istemi ise Tanrı bilgisinden başka bir şey değildir ve felsefenin de teolojinin de sonul amacının bu olduğunu öne sürer. Aristoteles felsefesinde evrendeki sonul ereğin Salt Form ya da İlk Kımıldatıcı (bir tür Tanrı) olduğu düşünülürse, bu yaklaşımında kendince haklılığı az çok anlaşılmış olur.

Ancak felsefe ve teolojinin farklı yollardan giderek Tanrı bilgisine ulaşması gerektiğini de dile getirir. Felsefe insan usu tarafından keşfedilen ilkelerden yola çıkarak Tanrı bilgisine ulaşırken, teoloji bir inanç konusu olarak açınlamanın otoritesinden alınan ilkelerin ussal bir düzenlenişinden hareketle Tanrı bilgisine ulaşır. Bu nedenle bunlar genelde ayrı ve bağımsız alanlardır. Özellikle yöntem bakımından farklılık gösterirler. Felsefede şeylerin özünün ussal bir betimlenişinden sonuçlar çıkarılır. Buna karşılık, teolojide çıkarılan sonuçların tanıtlanması, açınlanmış (vahyedilmiş) bilginin otoritesine dayandırılır. Felsefenin tartıştığı her şey bir kişinin dinsel hedefi için anlamlı olmayabilir. Teoloji insanla Tanrı arasındaki ilişkileri dinin dogmaları ışığında düzenler ve insanın bu bağlamda kurtuluşu için, neyi bilmesi gerektiği konusuna odaklanır. Aklın bir şeyi bilebilmesi durumunda inanç zorunlu değildir. Buna karşılık, açınlama aracılığıyla sadece inancın bildiği şeyi doğal akıl tek başına bilemeyebilir. Ama bazı açınlama esaslarını akıl yoluyla da tanıtlamak olanaklı olmaktadır. Böyle durumlarda ikisi arasında bir örtüşme olduğunu iddia eder; işte bu nedenle birbirlerini tümleyebilmektedirler. Israrla şu noktayı yineler: Gerek felsefe gerekse de teolojinin sonul amacı Tanrı ve doğruluk kavramlarının aydınlatılmasıdır. Aristoteles felsefesindeki Salt Form ya da İlk Kımıldatıcı bir tür Tanrı'dır ve maddesel varlıkların form almasından sorumludur; yine doğadaki devinimin ilk nedenidir ve ayrıca doğruluğun da ilk kaynağıdır diyebiliriz. Teolojideki Tanrı kavramı ise evrendeki her şeyin nedenidir, çünkü her şeyi Tanrı yoktan yaratmıştır. Ve yine Tanrı'nın varlığı ve bilgisi de evrendeki doğruluğun ana taşıyıcısı olmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve bilgisi konusuna geçme-

den önce, Aquinas'ın insan bilgisinin temelleri ve tümel kavramlar üzerine olan görüşlerini ele almak uygun olacaktır.

3. 2. Ilımlı Kavram Realizmi

Aziz Thomas Aquinas, her konuda olduğu gibi bilgi ve zihnimizde kavramların oluşumu ve tümel kavramların neliği konularında da tümüyle Aristoteles'i izlemiştir. Tümeller sorunu bakımından Aristoteles'in benimsediği ılımlı kavram realizmini Skolastiğin bu en yüksek döneminde etkin bir görüş olarak devreye sokmuştur. Aristoteles'e göre, tümel kavramlar, bu dünyada yer alan somut, bireysel varlıkların özünü oluşturur. Yani o varlıkları öteki varlıklardan ayırt eden, onları o yapan en temel nitelik ya da nitelikler toplamı söz konusu varlıkların özüdür ve bu öz o varlıkların içinde gerçekten vardır. Bir başka deyişle de tümeller bu dünyada var olurlar; ama tek başlarına değil de ilgili oldukları birincil tözün özü olarak onun içinde ve onunla birlikte var olurlar. Platon'da olduğu gibi bu dünyanın dışında başka bir ortamda var olmazlar; Aristoteles'i, Platon'un aşırı realizmine karşıt olarak, ılımlı kavram realisti yapan noktalar bunlardır. Buradaki klasik formülasyon şudur: Tümeller ne nesneden önce ne de nesneden sonra gelirler; onlar nesnenin içinde, onunla birlikte var olurlar. *"Universalia sunt in rebus"*.

Aquinas, Aristoteles'in ılımlı kavram realizmini olduğu gibi benimsemiş ve yine Aristoteles'in tümel kavramların zihnimizde nasıl oluştuğu konusundaki açıklamalarını da Thomist bilgi öğretisinin en önemli parçasını oluşturacak biçimde yeniden serimleme yoluna gitmiştir. O zaman bizim de önce bu konuyu ele almamız uygun olacaktır.

Buna göre; duyular uyarıldığı zaman, ruhsal etkinlik de başlamış olur. Duyu algısına yanıt olmak üzere zihinde / ruhta bir duyusal imge / *phantasia* oluşur. Bu imgeleri oluşturan edilgin akıldır. Edilgin aklın sağladığı bu ürünler etkin aklı da devinime geçirir. Çünkü etkin akıl sadece zihinsel ürünler üzerinde çalışır. Bu açıdan imgelerde ortak olan yanları görür. Yani imgelerin tü-

mel karakterlerini ortaya koyma başarısını gösterir. Çünkü onun potansiyelliği de bu yöndedir. Böylece etkin akıl tümeli ya da cins ve türleri imgelerden ayırır ve soyutlayarak tümel kavramları ortaya koyar ve bunları edilgin akla geri verir. Bu şekilde oluşan bu tümel kavramlar yeni duyu deneyimlerinde rol oynamak üzere dolaşıma sunulmuş olurlar ve ayrıca bu tümel kavramlar bir dilsel simge ile de ifade edilerek, özneler arası iletişimde görev üstlenmiş olurlar.

İşte bu nedenle insan zihni olgusal somut nesnelerle karşılaştığı zaman onların ne olduğunu bilir; bir başka deyişle, onların içinde sabit ve kalıcı olanı yani özü ya da tümeli ayırt eder ve 'bu insandır', 'bu ağaçtır', 'bu kuştur' gibi nitelemelerde bulunur. Bu nesneler çok hızlı bir akış ya da devinim içinde bile olsalar, zihnin onlara ilişkin bildiği şey, şu ya da bu şekilde bir insan, bir ağaç ya da bir kuş olduklarıdır. Tümellere yani cins ve tür kavramlarına sahip olmak şunu gösterir ki biz gördüğümüz nesnelerin, eğer zihnimizde formsal-tümel görünümlerine sahip isek, ne oldukları konusunda hiçbir kuşku duymayız. Ancak burada daha da önemli olan şudur ki, bunlara neden olan nesnel etkenler, dış dünyada nesnelerin yapısında gerçekten, somut olarak bulunmaktadır. Bir başka deyişle tümellerin oluşabilmesi için gerekli olan taban bu dünyanın içindedir. Şu halde tümelleri oluşturan cins ve türler salt zihinsel bir varoluştan daha fazlasına sahiptirler. Platon'un aşırı kavram realizmine karşıt olarak gerek Aristoteles'in gerekse de Thomas Aquinas'ın tümeller yaklaşımını ılımlı realizm yapan bu son söylenen noktadır. Bu nedenle Aristoteles'i izleyerek Aziz Thomas için de sonul anlamda *"universalia sunt in rebus"* (tümeller nesnenin içinde vardırlar), formülü geçerli olmaktadır.

Bu konuda şunu da belirtmek gerekir ki, Aquinas, bir din adamı olarak Augustinus'daki en temel noktayı görmezlikten gelememiştir. Buna göre tümeller bu dünyadaki varoluşlarından önce Tanrı'nın zihninde kavram olarak vardırlar. Ardından bu dünyadaki nesnelerin içinde olgusal olarak vardırlar ve nihayet zihinlerimizde de kavram olarak var olurlar. Ve sonuç olarak ile-

tişimde kullanılabilmek için sözcük olarak da dile getirilirler. Bu şekliyle ılımlı kavram realizmi kavramcılığa göre kendisine daha sağlam bir temel oluşturmuş gibi görünür. Kavramcılık tümel kavramların sadece zihinde var olduklarını kabul ediyor ama bunlara varolanların varoluş biçimlerinin yol açtığını söylüyordu. Bu şekilde yine de dış dünya ile bir bağ kurulmaksızın bunların zihinde oluşamayacağını anlamış oluyoruz.

Tümel kavramların oluşum süreci gösteriyor ki Aquinolunun bilgi öğretisi kendi içinde empirist bir öğretidir. Çünkü tekil ya da tümel tüm kavramların oluşumu ve bunlarla ve bunlar üzerine kurulu olan tüm bilgi duyu algısına bağımlıdır. Kendiliğinden açık seçik görülen doğrulukların bilgisinin bile sonul bir çözümlemeye gidildiğinde, duyu algısına dayandığı görülecektir. Bu da Aquinoluyu katıksız bir empirist yapar görünmektedir. Bu açıdan insan zihni doğuştan getirilen hiçbir kavram ya da bilgiye sahip değildir ama daha çok bilgiyi oluşturacak potansiyele sahiptir. Bir insanın etkin aklı duyu nesnesinin ussal görünümünü ayırt edebilir, bir başka deyişle bireysel nesnelerdeki tümel özü keşfedebilme yeteneğine sahiptir. Bu şekilde akıl kavramları oluşturur ve bilgiyi olanaklı hale getirir. Aquinas'a göre duyu deneyimi olmaksızın hiçbir bilgi oluşamazdı. Şu ünlü sözü ilk önce o söylemiştir; "daha önce duyulardan geçmemiş hiçbir şey zihinde bulunmaz" *(nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu)*. (Stumpf, 1994, s. 195). Ne var ki bilgi deyince Aquinas'ın anladığı da tüm Hıristiyan düşünürler gibi Tanrı bilgisinden başkası değildir.

3. 3. Tanrı'nın Varoluşunun Kanıtları

Aquinas, önce Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Daha sonra da Tanrı üzerine olan bilginin ne tür bir bilgi olduğunu betimleme işine girişir. Aquinas, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarını içinde bulunduğumuz bu deneyim dünyasından hareketle bulmaya çalışır. Bu da doğaldır; bilginin duyu deneyimi ile başlaması gerektiğini öne süren bir düşünürün Tanrı'nın varoluşunu duyular üstü yollara başvurarak açıklaması tutarlılık öl-

çütünü zedeleyici bir durum olabilirdi. Bu nedenle Aquinas, Tanrı'nın varoluşunu doğanın yapısal özelliklerinden yola çıkarak kanıtlamaya çalışmıştır. Bu alanda beş uslamlama öne sürer. Aslında bunların Aristoteles, Aziz Augustinus ve İslam filozoflarından ödünç alındığı söylenebilir.

Birincisi; devinimden yola çıkarak kanıtlanma: Buna göre doğada bazı varlıkların devinim içinde olduğunu ve bu devinimli varlıkların daha başkalarını da devinime geçirdiğini açıkça görebilmekteyiz. Devinimsiz durumdaki bir nesne, bir başkası tarafından devinime geçirilinceye dek bu durgun halini değiştiremeyecektir. Şu halde her devinimin bir nedeni vardır. Buna neden-etki ilişkisi denmektedir, hiçbir etki nedensiz olamayacağına göre, evrende var olduğunu açıkça gördüğümüz devinimin de bir ilk devindiricisi, bu devinimi başlatan bir güç olmalıdır. Bu da Tanrı'dan başkası olamaz. Görüldüğü gibi burada bir ilk kımıldatıcı nedenin gerekliliği fikri söz konusudur.

İkincisi; etkin neden kanıtlaması: Bu evrenin ve evrende bulunan her şeyin olumsal olması ve bu nedenle kendi kendisini var edemeyeceği düşüncesinden hareketle, maddi evreni ve evrende bulunan tüm şeyleri yapılaştıran bir varlığın olması gerektiği sonucu Aquinas'a göre zorunlulukla çıkmaktadır. Bir başka deyişle tüm varolanların, varlığa gelebilmek için bir ilk etkin nedeni olmalıdır. Tıpkı ortada bir heykel varsa onu yapan bir heykeltraşın da bulunmasının zorunlu olduğu gibi. Şu halde doğanın ve doğada bulunan her şeyin, onları varlığa getiren bir ilk sanatçısı bulunmalıdır. Bu da Tanrı'dan başkası olamaz.

Üçüncüsü; olası varlığa karşı zorunlu olan kanıtlaması: Doğada olması ya da olmaması mümkün görünen pek çok varlık vardır. Bunlara olumsal varlıklar denir. Bunlar oldukları gibi olmayabilirlerdi de. Ya da var oldukları gibi bir gün yok olacaklardır. Bundan dolayı olumsal varlıklar olabilir de olmayabilir de. Bundan şu sonuç çıkar ki bir zamanlar hiçbir biçimde var olmayan bu olasılı varlıkların var olmama biçiminde kalmalarına karşıt olarak onların varlığa gelmesini seçecek bir varlığın zorunlu-

lukla var olması gerekir. Eğer bu koşul gerçekleşmese, bunlar varlığa gelemez idi. Şu halde bu zorunlu varlık Tanrı'dan başkası olamaz.

Dördüncüsü; yetkinlik derecelerinden kanıtlama: Deneyimimiz bize doğadaki varlıklar arasında yetkinlik açısından farklar olduğunu göstermektedir. Söz gelimi, kimisine daha iyi, kimisine daha doğru, kimisine de daha asil diyoruz. Eğer bu karşılaştırmaları yapabiliyorsak bunu maksimum olan değerlere göre yapabilmemiz gerekir. Yani en iyi, en doğru, en asil olana göre, bu değerlerin daha düşük düzeylerine sahip olan varlıklardan söz edilebilmektedir. Şu halde tüm değerler varoluş düzeylerini en yüksek değerden ya da onunla kıyaslanmaya göre kazanırlar; tüm varolanlar varlık derecelerini, en yüksek, en yetkin varlıktan almış olmak zorundadırlar. Bu en yetkin varlık ise Tanrı'dan başkası olamaz.

Beşincisi; evrenin düzeninden kanıtlama: Gerek doğada gerekse insan bedeninde bilinçli olmayan pek çok varlık ya da parça görüyoruz. Ancak bunlar bilinçli olmamalarına karşın işlevlerini, bir hedefe ulaşacak biçimde, düzenli olarak yerine getiriyorlar. Mutlaka bir hedefe yönelik olarak işlevlerini gerçekleştirdikleri o denli açık ki bunu hiç kimse yadsıyamaz. Bilinçli olmadıkları halde bu işleyiş düzenliliğini korudukları ve bu düzenin dışına çıkmadıkları da açıktır. Şu halde, bunların daha başlangıçtan belli bir amaca hizmet edecek biçimde planlandıklarını düşünmek son derece akla yatkın olmaktadır. Demek ki belli bir zeki varlık, tüm doğal varlıklara belirli bir hedef belirlemiş ve bunları o hedefe ulaşacak tarzda devinim düzenine sokmuştur. Bu zeki varlık Tanrı'dan başkası değildir.

Görüldüğü gibi bu uslamlamaların tümü de temelini duyu deneyiminde bulmaktadır. Güvenilirliklerini ise nedensellik ilkesinden almaktadırlar. Nedensellik ilkesinin işlevsel varlığı bir önkoyut olarak kabul edilmiştir. Kant bunların ilk üçünü kozmolojik uslamlamalar, dördüncüsünü Platonik uslamlama ve beşincisini teleolojik uslamlama olarak adlandırmıştır. Bu nitelemelerin oldukça yerinde olduğu görülebilir.

3. 4. Tanrı Bilgisi

Bu sözü edilen uslamlamalardan türetilen Tanrı bilgisi, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamaya yönelik olmakla birlikte, Tanrı'nın özünün ne olduğunu olumlu anlamda ortaya koymamaktadır. Gerçi bu uslamlamalardan Tanrı'nın neliğine değgin bazı bilgiler de çıkmıyor değil: Örneğin Tanrı İlk Devindirici olarak değişmez ve öncesiz-sonrasızdır. Yine İlk Neden olarak Tanrı tümüyle yaratıcı güç olarak görülür. Tanrı'nın olası bir varlık değil de, zorunlu bir varlık olduğunu söylemek, onun salt olgusallık olduğunu söylemektir. Sonul doğruluk ve iyilik olarak Tanrı, yetkinliğin kendisidir. Ve evrenin düzenleyicisi ve planlayıcısı olarak Tanrı, nesneleri yönlendiren en yüksek zekâdır. Ama tüm bunlara karşın, Aquinas'a göre, Tanrı'nın doğasını gerçek anlamda bilmek hiç de doğal değildir. Aquinas, öncelikle ilk izlerini Plotinos'da gördüğümüz daha sonra Dionysios Areopagita'nın açık ve net bir biçimde ortaya koyduğu bir yolu kullanma yoluna gider. Bu yol Tanrı'nın doğasını olumsuz yoldan bilmeye çalışmaktır.

Tanrı'nın Doğasını Olumsuz Yoldan Bilmek *(Via Negativa)*: Tüm bu betimlemelere karşın, Aquinas'a göre, Tanrı ile ilgili beş kanıttan çıkarılan bilgi Tanrı'nın özünün ne olduğunu olumlu açıdan aydınlatmış sayılamaz. Biz Tanrı'nın ne olmadığını bilmekle, yani olumsuz bir tarz içinde Tanrı hakkında ne diyebileceğimizi biliriz. Sözü geçen uslamlamalar Tanrı'nın devinimsiz olduğunu ve bundan dolayı da değişmez olduğunu gösterir; bundan şu da çıkar ki Tanrı zamanda ve mekânda değildir. Aynı şekilde devinimi açıklayabilmek için, potansiyelliğe sahip olmayan bir şeyin bulunması zorunludur. Özellikle madde potansiyelliğe sahiptir. Çünkü böyle olmasa bu potansiyellik aktüelliğe dönüşemezdi ve devinim de olmazdı. Oysa ki daha birinci uslamlamada gördük ki deneyim bize maddesel varlıkların devinim içinde olduğunu gösteriyor. Kendisinde potansiyellik bulunmayan, sürekli olarak aktüel olan bir varlık bu devinimin kaynağı olmak zorunda idi ve bu da Tanrı'dan başkası olamazdı. Şu halde potansiyellik sadece maddede bulunup Tanrı'da bulunmadığına göre, Tanrı'da materyal olan hiçbir şey bulunamaz. Tanrı

salt edimdir ve maddesel-olmayandır. Ayrıca ne maddesel ne de potansiyel olduğu için o salt yalın bir varlıktır; onda herhangi bir yapılaşma yoktur. Tanrı'nın bu yalınlığı fikrine doğrudan kavrayış ile ulaşılamaz; ancak *via negativa* yolu ile ulaşılabilir. Çünkü bu şekilde yapılaşma, kompoze olma ve cisimsellik gibi kavramları Tanrı kavramından uzaklaştırmış oluyoruz. Felsefi olarak Tanrı'nın yalınlığı hem potansiyelliğe hem de aktüelliğe sahip olan öteki yaratıklara benzemediği anlamına gelir. Şu halde Tanrı'nın ne olmadığını söylemek, yaratılanlardan farklı bir varlık olduğunu, özü de varoluşu da salt kendisi olan bir varlık olduğunu söylemektir.

Analoji Yoluyla Tanrı Bilgisi: Dil denen olgu tümüyle, bizim duyularımızla yöneldiğimiz dünyadaki şeylerle ilgili deneyimlerimizden türemiştir. Bu nedenle Aquinoluya göre insanların Tanrı'ya uyguladığı sözcükler aynı zamanda insanların kendilerini ve öteki şeyleri de betimledikleri zaman kullandıkları sözcüklerdir. Ancak akıllı ve sevgili gibi sözcüklerin sonlu insanlara uygulandığı zaman taşıdıkları anlam, sonsuz olarak nitelenen Tanrı'ya uygulandıkları zaman taşıdığı anlam ile aynı değildir.

Buradaki analojik ilişkiye göre akıllı gibi bir sözcük hem Tanrı'yı hem de insanları betimlemek için kullanıldığı zaman, burada Tanrı ile insanların tamı tamına aynı anlamda akıllı oldukları kastedilmemektedir, ayrıca tümüyle farklı bir biçimde akıllı oldukları da kastedilmemektedir. Buradaki ilişki ele alınan nitelik açısından insanların Tanrı'nın tamlığı ile oranlandığında belli bir derecede –az ya da çok– Tanrı'ya benzedikleri tarzındadır. Söz gelimi, insanlık belirli bir tarzda ya da derecede varlığa sahiptir. Öte yandan Tanrı Varlığın kendisidir. Şu halde Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkiyi analojik yapan şey her ikisinin de ortak sıfatlarla nitelenmeleridir. Çünkü yukarıda da söylendiği gibi insan, dili kendi deneyimlerinde yola çıkarak oluşturmaktadır.

Ama Aquinas konuya daha çok varlıkbilimsel açıdan bakmaktadır: O, insanlığın varoluşunu Tanrı'ya dayandırır. Bu nedenle hem Tanrı'da hem insanlarda ortak öğeler bulur. Biz akıllı gibi bir sıfatı kullandığımız zaman, bununla Tanrı'da tam bir yetkin-

likle bulunan, buna karşılık insanlarda kısmen açığa çıkmış bir niteliğe göndermede bulunuruz. Şu halde akıl hem Tanrı'da, hem de insanlarda bulunan bir şeydir. Ama bu ikisi arasındaki ilişki analojiktir. Bu tümüyle benzeme (univocal) ve hiç benzememe (equivocal) arasındaki orta yoldur; yani kısmen benzeme (analogical). Aklı insanlarda farklı yapan şey onun fiziksel beden içinde yerleşmiş bulunan bir zihin içinde olması ve duyulara bağımlı olmasıdır. İnsanlar düşündükleri ve konuştukları zaman, sözcükleri ya da fikirleri peşpeşe, ardışık (diskursif) olarak, yani zamana yayılmış olarak düşünüp konuşurlar. Maddesel hiçbir tözü olmayan ve salt bir edimsellik olan Tanrı ise her şeyi aynı anda bilir. Şu halde analojiye göre, insanlık Tanrı'nın bildiği şeyi bilir, ama Tanrı'nın bildiği her şeyi ve Tanrı'nın bildiği tarzda değil. Yine analojik ilişkiyi olanaklı kılan şey, Tanrı'nın yarattıklarının ona bir benzerlik taşımalarıdır. Bunun analojik anlamı, insanların aynı anda Tanrı'ya hem benzemeleri hem de benzememeleridir. İnsanın benzediği şeyi bilmesi demek, onun Tanrı üzerine belirli derecede bilgi sahibi olması demektir. Bu nedenle insanların öncelikle kendileri için, kendileri hakkında bilmek üzere formüle ettikleri isimler ve terimler, Tanrı'ya uygulandıkları zaman belli bir anlam kazanırlar; her bir durumda ortaya çıkan anlamlar, Tanrı ve insanlığın farklı derece ve tarzdaki varlıklarını yansıtmak üzere ayar edilirler.

Görüldüğü gibi Aquinolunun öğretisinde tarihsel bilgibilimsel bir sorun olarak Tanrı bilgisi çok ağırlıklı bir biçimde kendisini belirgin kılmaktadır. Dönemin dinsel bir dönem olması nedeniyle Tanrı'nın varlığını kabul etmek adeta sorgusuz sualsiz bir yükümlülük olarak kendisini gösteriyordu.

Ancak Aquinolunun tüm insan bilgisini duyusal deneyim üzerine dayandırması ve bu konuda, "daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey zihinde yer almaz", deyişiyle oldukça köktenci bir empirist tutum sergilemesi, Tanrı bilgisini kabulu bakımından az çok bir çelişki yaratmaktadır: Deneyimden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına kanıtlamak için birtakım uslamlamalar öne sürmek, yine temelini bu uslamlamalarda dolayısıyla dene-

yimde bulan *via negativa* yolu ve ayrıca analoji yolu elde edilen Tanrı bilgisi ne denli meşru olmaktadır? Çünkü tüm insansal bilgiye deneyimi temel aldıktan sonra, hiçbir deneyimi olmayan bir kavrama yani Tanrı kavramına bir sıçrama yapmak gerçekten meşru bir yol mudur? Tanrı kavramını dosdoğru inanca ya da imana dayandırmak ise deneyimle hepten bağları koparmayı gerektirir. Bu da Aquinolunun insanın sahip olabileceği her türlü bilgi için duyusal deneyimi temel göstermesi ile açıkça çelişen bir durum olurdu. Bu nedenle Aquinolu sadece bu yoldan gitmeyi haklı olarak yeğlememiştir. Bu durumda Aquinolu Aziz Thomas, iki büyük sistem, yani felsefe ile din; Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan dogması arasında bocalayıp kalmış görünmektedir. Bu nedenle özünden bağdaşmaz oldukları halde bu iki sistemi başarıyla bağdaştırdığını düşünmüştür. Gerçi büyük bir din adamı olarak Hıristiyan dinine kuramsal ve uygulamacı düzlemde çok büyük hizmetleri geçmiş olsa da, tüm bilgiyi duyu deneyimine dayandıran bir empirist olarak, doğrudan hiçbir duyusal deneyimine tanıklık edilemeyen bir varlığın, Tanrı'nın bilgisini duyu deneyiminden hareketle dolaylı olarak kanıtlamaya kalkışsa bile, bu yol sonul anlamda çelişik görünmektedir ve sorgulanmaya, eleştiriye daima açıkdır. Ve bu tutumuyla Aquinas, inandığı dinsel olguların belki de bilmeden temelini dinamitlemiştir.

4. Roger Bacon (1214-1294)

Yüksek Skolastiğin bir başka önemli düşünürü *"Doctor Mirabilis"* (Harika Doktor) unvanını almış bulunan İngiliz Roger Bacon'dur. Ortaçağ'da modern bilimsel yöntemin temsilciliğini yaptığı zaman zaman dile getirilen bu düşünür, yazılarında gerçekten, empirizme dikkate değer bir vurgu yapmıştır. Platon'un ve Aristoteles'in yapıtlarından etkilenmiştir. Ancak bu filozofları daha çok İbn-i Sina ve İbn-i Rüşt gibi İslam; Maimonides gibi Yahudi düşünürleri aracılığıyla tanıma olanağı bulmuştur. Yapıtlarından *Opus Maius, Opus Minus* ve *Opus Tertium* başta gelenler arasında yer alırlar. *Opus Maius*'da Aristoteles felsefesinin ve yeni bilimin yeni teolojiye nasıl eklemlenebileceği konusundaki gö-

rüşlerini açıklamaktadır. Genelde tüm Ortaçağ Skolastiklerinin yaptığı gibi teoloji içinde felsefenin yerini göstermeye çalışır.

Bacon'ın gerçekten çeşitli alanlarda çeşitli deneyler düzenlemiş olması ve bunları betimleme yoluna gitmesi bilimsel yöntemi ilk uygulayan kişi olarak görülmesine neden olmuştur. Batı'da modern bilimin doğuşundan birkaç yüzyıl önce, deneysel bilimin ilk örneklerini ortaya koyduğu uzunca bir süre dile getirilmiştir. Böylece Bacon da ilk modern deneyci bilim adamı olarak yorumlanmıştır. Bu konuda 20. yüzyılın pragmatik düşünürü Peirce şunları söyler: "13. yüzyılın ortalarında hemen hemen olağanüstü bilimsel bir kafa olarak dikkati çeken Roger Bacon'a göre Ortaçağ Skolastiklerinin uslamlama kavramı, yalnızca gerçeğe bir engel olarak ortaya çıkmış görünüyordu. Oysa o, deneyimin tek başına bize gerçeği öğretebileceğini gördü...Bütün deneyimlerin içinde en iyisinin içsel aydınlanma olduğunu düşündü, çünkü doğa üzerine dışsal deneyimin asla keşfedemeyeceği pek çok şeyi öğretebilirdi" (Peirce, 2008, s. 39-40). Gerçi burada içsel deneyimin öne çıkarılması bugünkü bakış açısıyla bize pek bilimsel bir yol olarak görünmese bile, kutsal açınıma başvurunun başat olduğu bir dönemde doğru bilgiye götüren yolun deneyim olarak gösterilmesi gerçekten bilimsellik adına önemli olsa gerektir.

Her ne kadar bugünkü bilim anlayışı bakımından onun deneyimsel bilimin savunuculuğunun modern deneysel bilimden farklı olduğu öne sürülmüş olsa da, teoloji ile bilimin savaşımında Ortaçağ koşullarında sürekli olarak suçlanmış ve hatta mahkûm edilmiş birisi olma durumu değişmemektedir. Günümüzdeki bir yoruma göre, Bacon, her ne kadar tümüyle modern biri olmasa da, geleneksel fikirlerin doğru kabul edildiği bir esnada, önemi daha çok felsefi bilgi ile ilişkilendirilen ve gününde kullanışlı olmaya başlayan yeni öğrenimin avantajlarından yararlanmak isteyen, 13. yüzyılın parlak, savaşımcı ve sıra dışı bir öğretmenidir. Bu yeni öğrenim bilimsel eğitim idi; Bacon buna göre, fizik biliminde bilimsel doğrulukların, doğa üzerine yapılan gözlemlerden değil de Aristotelesçi tümdengelimsel yöntemle, otori-

telerin söylemleri temele alınarak sonuç çıkarılması yolunu bir tarafa bırakmış; kendisini dillerin incelenmesine ve bilimsel araştırmaya yöneltmiştir.

Bacon teoloji araştırmalarında da bir reform yapılması çağrısında bulunur; teoloji ile felsefe arasındaki önemsiz ayrımlar üzerinde durmak yerine, İncil'in kendisine dikkatlerin odaklandırılmasını ve İncillerin doğrudan doğruya özgün olarak kaleme alındığı diller üzerinde çalışılması gerektiğini vurgular. Teologlar da tüm bilimleri yakından incelemeli ve tüm bilim dalları üniversite programlarına eklenmelidir. Bilgiyi kazanmanın yolu ile ilgili olarak, otoriteye bel bağlamak yerine deneyimsel araştırmanın yolundan gitmek gerekir. Tüm bu görüşleri Bacon'ı şöyle ya da böyle Ortaçağ'da bilimselliğin ve bilimsel araştırma yönteminin bir ilk temsilcisi yapmaktadır.

5. Ockhamlı William'ın Adcılığı

Ockhamlı William (1285-1349); Geç Dönem Skolastik düşünürlerinden birisi olarak, tümel kavramların varlığı konusunda, iki yüzyıl geride kalan Roscellinus'dan sonra, adcılığı bir kez daha devreye sokmuş ve öne sürdüğü görüşlerle Hıristiyan teolojisinin kolay kolay belini doğrultamayacak biçimde ağır darbe almasına neden olanların başında yer almıştır. Artık Ockhamlıyı izleyen dönemden başlayarak Hıristiyan teolojisi çekim merkezi olma özelliğini hızla kaybetmiş ve yerini dinin boyunduruğundan kurtularak yeniden doğan felsefe ve bilime bırakmak zorunda kalmıştır.

Ockhamlıya göre evrende ya da doğada gerçekten varolanlar tekil, bireysel, somut varlıklardır. Bunların dışında hiçbir şey gerçek anlamda var değildir: Tümel kavramlar sadece ad *(nomen)* ya da terim olarak vardırlar, Adcılık buradan gelmektedir. Tümellik isimlere, dilin terimlerine özgü bir şeydir. 'İnsan', 'bitki', 'meyve' gibi tümel terimler, varoluş bakımından bir biçimde birbirine benzeyen varlıkları küme olarak ya da sınıf olarak adlandıran terimlerdir. Daha sonra bu terim, kümenin bireylerine uygulanmaktadır. Bu şekilde tekil bireylere uygulandığı için tümel

olmaktadır. Şu halde tümel olan sadece dilin sözcükleridir. Şu halde tümeller ne nesneden önce gelirler ne nesne ile birlikte vardırlar; tümeller salt nesneden sonra gelirler *(universalia sunt post rem)*.

Bu yaklaşımı oluşturmak bakımından Ockhamlı empirist bir temelden hareket eder. Ona göre insan zihni sadece bireysel nesnelerin dünyası ile sınırlıdır: Zihin, tümel terimleri oluşturup kullanabilmesine karşın, bireysel şeyler ve onların niteliklerinden daha öte bir şeyi bilmez. Bu nedenle tümel terimler somut bireysel şeylerin dünyasının ötesinde ve üstünde yer alan bir gerçeklik dünyasına göndermede bulunmazlar. Tümeller, kavramcılığın iddia ettiği gibi insan zihninde bile var olmazlar. Bu nedenle Ockhamlı, Aquinas'ın insan zihni tümel kavramlarla düşünür ve iş görür yaklaşımına katılmaz. Ona göre zihin doğrudan olarak tekil bireysel varlıkların kavranışına ya da bilgisine sahip olabilir. Oysa Aquinas'a göre, zihin sadece imgelerden soyutlanabilen tümel karakterlerle ilgilenebilmektedir. Zihin ve duyular arasında oluşan yarık ancak temsil edici bir algı kuramı ile doldurulabildi: yani zihin sadece nesnelerin zihinsel temsilcileri *–phantasia*lar, imgeler– ile yüz yüze gelebilir. Ockhamlı bu açıklamayı tümüyle yadsıdı. Ona göre zihin doğrudan görüleme aracılığıyla tekil varlıkların kavramına ve bilgisine sahip olabilir. Sezgisel bilgi bir şeyin ya da onun varoluşunun doğrudan bir bilgisidir. Bunun anlamı şudur: Önümde duran ve duyularımla algıladığım bir bireysel ağaç gözlerimi kapadığımda zihnimde kendi düşüncesini üretir. Bu üretilen düşünce ile ağacın kendisi arasındaki ilişkiye Ockhamlı *birincil yönelim* adını vermektedir. Buradan *birincil anlam* yani tekil ağacın tekil doğasına değgin anlam doğar. Ama bir *ikincil yönelim* de söz konusudur. Buradan da *ikincil anlam* doğar; bu anlam birincil anlamların kavranılışında ortaya çıkar. Örneğin insan-insanlık belli bir varlığın adı değildir ama 'insan' terimi ile özel insan bireyleri arasında varolan ilişkinin ortaya koyduğu anlamın –ikincil anlam– adıdır. Şu halde tümellik olgusu sözcüklerin ikinci düzeyde yer alan anlam boyutuna işaret ettiği için, onlar salt mantıksal bir varoluşa sahiptirler de diyebiliriz.

Ockhamlı, tümellik irdelemesini bu boyuta dek sürükleyince kavramcılığa bir adım attı diye suçlanmıştır. Ancak sözcükler de içi boş bir ses varlığı değildir, onların birer anlamı vardır. Anlamsız hiçbir sözcük olamaz. Kuşkusuz tümel kavram diye nitelediklerimizin de anlamı olacaktır. Ancak bunların anlamı tekil varlıkların tekil anlamlarından türeyen bir tür üst anlam olmaktadır. Ama Ockhamlı bunların zihnimizde belirgin kavramlar olmaktan daha çok belli bir anlam taşıyan birer isim olma dışında bir varlıkları olmadığı konusunda ısrar eder.

Ockhamlı William tümel kavramlar ve bilgi konusundaki bu adcı ve empirist yaklaşımının bir sonucu olarak felsefe ile metafiziği birbirinden ayırmıştır. Metafizik teoloji ile iç içe olabilir, buna karşılık felsefe de bilim ile iç içe olan bir etkinliktir (o günün koşullarında bilim, felsefe tarafından temsil edilmektedir). Her bir alanın kendine özgü doğruluk (hakikat) ölçütü vardır ve bunlar birbirine indirgenemezler. *Çifte hakikat öğretisi* denen şey budur. Ockhamlı bu öğretinin, gücünü koruması bakımından dinin lehine olduğunu düşünüyordu. Çünkü felsefe ve bilimin doğruluğunun kaynağı akıl iken teolojinin doğruluk kaynağı imandan başkası değildi. Böylece tüm Skolastik düşünürlerde olduğu gibi Ockhamlının öğretisinde de akıl ve inanç-iman ayrımı sıkı bir biçimde korunmuştur. Çifte doğruluk öğretisinden çıkan sonul sonuç şudur: Felsefi ve teolojik doğruluklar birbirlerinden bağımsız oldukları için, biri ötekinden türetilemez. Ayrıca bunlar farklı doğruluklar olarak birbirleriyle çelişik bir konumda değillerdir.

Ockhamlının adcı yaklaşımı bilimi metefizikten ayırmasına etki etmiştir. Onun düşüncesine göre doğal şeylerin incelenmesi, giderek metafiziksel ya da teolojik açıklamalardan çok daha bağımsız hale gelmiştir. Ünlü *"Ockham'ın usturası"* deyimi bu alanda şu sözünden ortaya çıkmıştır. "Birkaç ilke ile açıklanabilen şey, daha fazla ilke ile gereksiz olarak açıklanır." Böylece, o düşündü ki, tümel kavramların, benzer bireysel şeylerin insan zihninde varolan kavramları için basit tarafından isimler olarak açıklanmaları uygun olur. Böyle terimler, görülen şeylerin ötesin-

de yer alan bir gerçekliğe işaret etmezler. Ayrıca bir tümel, bir nesnenin içerisinde de var olmaz. O sadece zihinde varolan bir düşüncedir, bir isimle ilişkili olarak bir anlam varlığıdır. Kavram realistleri tümellerin insan zihnine dışsal varlıklar olduklarını ya da zihne dışsal nesnelerin içinde var olduklarını kabul etmekte haklı değildirler, çünkü bu tür varsayımsal gerçeklikleri kabul etmek için hiçbir haklı neden yoktur. Şu halde bu tür varsayımsal gerçeklikleri en aza indirgemek uygun olur. Soyut kavramlar olgusal nesnelerin varoluşlarına özsel olmadığı gibi bunların açıklanmasına gerçek bir katkı da sağlamazlar. Öyle ise, bunlar deneyimimizin açıklanışından traşlanmalıdırlar.

Tümeller sorununda Ockhamlı William ile son nokta olarak gelinen adcılık yaklaşımı ve yine net bir biçimde Ockhamlı'da karşımıza çıkan çifte hakikat kuramı, ayrıca voluntarizm (iradecilik), mistisizm gibi kuramların yaklaşımları, teoloji ile bilimin ya da felsefenin yollarının artık bir daha kesişmeyecek biçimde ayrılmasına önayak olma işlevini yerine getirmiştir. Bu oluşumun gerçek sonucu bilim ve felsefenin lehine, dinin ya da teolojinin ise aleyhine olmuştur. Bundan böyle dinsel hükümranlığın yüzyıllarca süren sultası giderek son bulacak, insan yaşamını bilim ve felsefenin yayacağı aydınlık doldurmaya başlayacaktır. Buna göre bazı din adamlarının felsefi ve teolojik görüşleri –yukarıda sözünü ettiğimiz yaklaşımlar ve buna benzer olanlar– Ortaçağ teolojisinin içyapısında temel birtakım çelişkilerin belirmesine neden olmuş ve bu oluşum, dinin otoritesinde ve saygınlığında çok önemli ölçüde eksilmelere yol açmıştır. Bundan böyle dinsel kurum ve kilise, insanlar ve toplumlar üzerindeki etkisini ve gücünü gözle görülür bir biçimde yitirmeye başlamıştır. Bilim, sanat ve felsefe dinin baskısından kurtularak, özgürleşme sürecine girmişler ve Antik Çağ örneklerinin yol göstericiliğinde yeniden yeşermeye ve insanlar üzerinde etkili olmaya başlamışlardır. Böylece gelinen dönem, Yeniden Doğuş (Rönesans) dönemidir.

16. RÖNESANS DÖNEMİ BİLGİBİLİMSEL YÖNELİMLER

Ortaçağ'da felsefe her bakımdan teolojinin emrinde ve hizmetinde bir işlev üstlenmişti. Hıristiyanlığın çeşitli öğretilerinin aynı zamanda usa da uygun olduğunu kanıtlama görevi felsefeye düşmüş idi. Bunun için Platon'un ve özellikle Aristoteles'in görüşlerinden ve mantık sisteminden yararlanılıyordu. Bu nedenle Aristoteles, tüm Ortaçağ boyunca en büyük düşünür ve bilim adamı olarak kabul edilmiştir. Ne var ki akıl ve iman ya da felsefe ve teoloji sentezi hiçbir zaman için tam olarak gerçekleşememiştir. Çünkü imana konu olan şeyler ve usa, bilim ve felsefeye konu olan şeyler çok farklı yapıdadır. Bunları aynı sistem içinde birbirleriyle uyumlu hale getirmek, ya da eşit düzlemde sisteme entegre etmek olanaklı olamamaktadır. Ancak biri öteki içinde eritilerek bu gerçekleşebilir. Ne var ki bu da sorunu çözmeyecektir. Sonuç birleşme yerine tam bir çözülme ya da ayrımlaşma olarak ortaya çıkmıştır.

Rönesans döneminde, Aristoteles felsefesi ile Hıristiyan teolojisi arasındaki zoraki sentez, giderek ve sonunda tümüyle çözülünce, Aristoteles öteki filozoflar arasında herhangi bir filozof konumuna düştü. Gerçekte Rönesans döneminde (15. ve 16. yüzyıllar boyunca) antikitenin tüm değerleri, felsefe ve kültürü, insanlara kılavuzluk edecek biricik kaynak haline geldi. Artık, Platon ve Aristoteles, teolojiye referans ile değil, kendi değerleri için okunup araştırılmaya başlandı. Stoacılık tekrar yayıldı; Montaigne ve

Charron gibi yazarları etkiledi. Kuşkuculuk bile din konularının bir akıl konusu olmadığını temellendirme işinde kullanılır hale geldi. Felsefe ile teolojinin birbirinden kopması, sanat yaşamının da canlanmasına neden oldu. Sanatçılar insan bedenine daha çok dikkat yöneltmeye başladılar, bunun yanı sıra doğa da yepyeni ve özgür bir araştırmacı tutumun konusu haline geldi. Bu durum insan alanında hümanizm akımını ortaya çıkardığı gibi, doğa alanında ise doğa bilimlerinin gelişmesini sağlayacak süreci başlattı.

Bu dönemde yaşamın her alanında yeniliklerle karşılaşıyoruz: Coğrafi keşifler, sanat ve yazın alanında çok büyük sanatçı ve yazarların yetişmiş olması bu dönemin en ayırt edici özelliklerindendir. Ancak sosyal ve kültürel alandaki büyük gelişmelere bu bağlamda ayrıntılı yer vermek bizi genel programımızın çok dışına savuracaktır. Bu nedenle biz yine felsefi ve dahası bilgibilimsel çizgiye girmek zorundayız.

Genel olarak söylemek gerekirse, Rönesans döneminin felsefi düşüncesi; Platonculuk, Aristotelesçilik, Kuşkuculuk, Epikürosçuluk, Stoacılık, atomizm, hümanizm ve doğa felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğa felsefesi alanında Copernicus, Kepler ve Galileo, en önde gelen bilim adamı ve düşünürler olarak belirginleşmektedirler. Ama bu dönemde Cusanus, Telesius, Giordano Bruno ve Francis Bacon gibi düşünürler de yer almaktadırlar ve belli açılardan önemli oldukları da yadsınamaz. Bu nedenle bu düşünürlerin görüşlerine de bu bölümde yer vermek doğal olacaktır. Dönemin temel ilgisi artık doğaya yönelmiştir. Tüm bu düşünürlerde ortak olan yan doğanın yapısını ya da işleyişini keşfetmeye yarayan bilginin ortaya konulmasının gerekliliği düşüncesidir. Bir başka deyişle dinsel bilgiyi, soyut ussal arayışları artık bir tarafa bırakarak somut ve nesnel olana, yani doğa bilgisine yönelmek gerekir. Bu bilgi türü de artık bilimsel bilgi diye adlandırabileceğimiz bilgi türünden başkası değildir ve bu bilgi türü ayrıca doğru bilginin ya da geçerli bilginin örneği olma durumundadır ve kendisine ulaşma bakımından belirli bir yöntem anlayışını da gündeme getirmektedir; bu yöntemin uy-

gulamalı çalışmalardan yola çıkılarak keşfedilmeye çalışılması, söz konusu bilimsel bilginin de yapısal bir özelliğini ortaya koymuştur.

Şu halde, Ortaçağ'ın ayırt edici bilgi modelinin Tanrı bilgisi olması gibi, Rönesans döneminin belirleyici bilgi modeli de dönemin gelişimsel özelliklerinin bir sonucu olarak, bilimsel bilgi olmaktadır. Ancak bu bilgi türünü bugünkü anlamında prototip bir bilimsel bilgi modeli olarak düşünmemiz doğru olmayacaktır. Çünkü deneyimlerin içinden geçerek, henüz bir arayış ve keşif döneminin bu alanda sağladığı ilk bulgulardan söz etmekteyiz.

Ortaçağ düşüncesi, doğa bilgileri konusunda, örneğin Aristoteles'in ilgili metinlerine bakmakla yetinirdi. Oysa Rönesans bilgini doğanın doğru bilgisine ulaşmada, gözlemin ve başlangıç hipotezinin formülasyonunun önemine vurgu yapıyordu. Yöntem anlayışı genelde iki amacı gerçekleştirme düşüncesini içeriyordu: Doğanın işleyişine ilişkin geleneksel açıklamalar empirik yoldan kanıtlanmalıydılar yani doğrulanmalıydılar. İkinci olarak da bu yeni yaklaşım bu açıklamaların yanlışlığını da pekâlâ gösterebilirdi ve bu durumda, bilim adamının nesnelerin yüzeysel görünümünün ötesine geçen, bir başka deyişle, derin doğasına nüfuz eden yeni bilgilere ulaşmaya kaçınılmaz olarak gereksinimi vardı. Gereksinim duyulan bu yeni bilgi türü ise doğada yer alan somut cisimlerin devinimlerini betimleyen temel ilkeleri ya da yasaları keşfetmekdi. Bu yöntem anlayışının içerildiği bilimsel-felsefi bakış açısına göre, doğanın tüm süreçleri gözlemlenebilir ve matematiksel olarak ölçümlenebilir bir yapıya sahiptirler. Doğada bulunan her şey devinim içinde bulunan parçacıklardan oluşur; bu nedenle her şey mekanik bir doğa modeli içinde yer alır. Gökcisimleri ve cisimlerin en küçük partikülleri aynı devinim yasalarına bağlıdırlar. Hatta insan düşüncesi bile çok geçmeden mekanik terimler içinde açıklanabilecekti.

Bu yeni bilimsel yaklaşımın ve gözlem anlayışının yaşama geçirilmesinde çok büyük payı olan Rönesans döneminin ilgili bilim adamları ve düşünürlerinin görüşlerini daha yakından görmeye artık başlayabiliriz.

1. Nicolaus Cusanus (1401- 1464)

Rönesans döneminin ilk düşünürlerinden birisi diyebileceğimiz Cusanus, henüz dinsel etkilerden kurtulabilmiş değildir. Belki de bu açıdan bir geçiş dönemi düşünürü olarak görülmesi daha uygun olabilir. Çünkü, filozof, matematikçi ve astronom olmasının yanı sıra Katolik kilisesi adına kardinallik de yapmıştır. Tanrı bilgisi bakımından mistik görüşleriyle tanınmaktadır. Bu açıdan öncelikle bilgi konusuna bakmakta yarar vardır. Bilgi, duyularla edinilen dağınık izlenimleri düşünme yetimizin bir bütün halinde bir araya getirmesi sonucu oluşur. Tek tek duyumları öncelikle imgelem yetisi birleştirir ve tasarımlar ya da kavramlar ortaya çıkar, daha sonra bunları da akıl birleştirir ve bilgi ortaya çıkar. Ama düşünme yetimiz burada durmaz; tasarım ya da bilgiler arasındaki ayrılıkları ortadan kaldırarak mutlak bir birlik oluşturmaya doğru gider. Ancak bu noktada tıkanır. Çünkü çokluk ve farklılıklar olmadan düşünme yetisi iş göremez. Bir başka deyişle mutlak birliği temsil eden Tanrı bilgisine bu yolla ulaşılamaz. Cusanus bu duruma bilgisizliği bilmek *(docta ignorentia)* adını verir. Bunun anlamı düşünmenin sınırlarını bilmesidir. Bu durumda mutlak birlik demek olan Tanrı sınırın ötesinde kalır. O halde bilgi yoluyla kavranamayan (negatif teoloji) Tanrı'ya ancak mistik bir aydınlanma ile ulaşılabilir. Tanrı tüm karşıtların kendisinde birliğe ulaştığı varlıktır. Doğada ise tüm karşıt güçler uzay ve zamana dağılmış olarak görünürler. Bu nedenle ona göre Tanrı ve doğa özdeş değildirler.

Biraz da kozmoloji üzerine olan görüşlerine bakalım. Çünkü, Nicolaus Cusanus, özellikle bilim alanında zamanının en önde gelen dâhi kişilerinden birisi olarak kabul edilir. Öne sürdüğü görüşlerle Kepler'i öncelediği söylenmektedir. Aristotelesçi evren anlayışına karşı çıkarak, evrende yetkin bir dairenin var olamayacağı fikrini savunmuştur. Bundan gezegen yörüngeleri de dairesel olamaz sonucu çıkmaktadır. Oysa Cusanus'tan sonra yaşamış olan Copernicus dairesel yörünge fikrinden uzaklaşamayacaktır. Cusanus'un yaklaşımı, Kepler'in gezegenlerin Güneş etrafındaki yörüngelerinin eliptik olduğu görüşünün yolunu açmış-

tır şeklinde düşünülebilir. O, aynı zamanda evrenin sınırlılığı düşüncesini yadsımasıyla da Giordano Bruno'yu etkilemiştir. Dünya'nın evrenin merkezinde olduğu ve hareketsiz olduğu görüşünü de kabul etmemiştir. Ona göre evrenin ne merkezi ne de çevresi vardır. Öznenin durduğu yer daima merkez görevi görür. Bu nedenle Dünya merkezde kabul edilmiştir. Ama eğer başka bir gezegende bulunsaydık, orası merkez olacaktı. Cusanus'un bu görüşleri bilim tarihi bakımından oldukça ilerici görüşlerdir. Ne var ki evrenin bilimsel olarak haklı çıkarılabilir bir kuramını tam olarak ortaya koyduğu söylenemez. Doğaya ilişkin tüm görüşlerini daha çok kendisinin soyut uslamlamalarına ve mantıksal ölçümleme ve sonuç çıkarmalarına dayandırmıştır. Tüm bu görüşlerinden Copernicus'un haberdar olduğu ve çağ açıcı çalışmasında bu görüşlerden yararlandığı kabul edilmektedir.

2. Bernardinus Telesius (1509-1588)

Dönemin önemli İtalyan filozof ve doğal bilimcilerinden birisi de Telesius'dur. Temel kitabının adı: *De Rerum Natura Iuxta Propria Principia*'dır (Kendi İlkelerine Göre Şeylerin Doğası Üzerine). Doğayı salt deneysel yöntemlerle araştırmak gerektiğini öne sürmesi onun birincil önermesidir. Bu nedenle soyut aklın yetkesini kabul edenlere karşı oluşturulan büyük Güney İtalyan deviniminin başında yer almıştır. Ona göre salt ussal alandan uzaklaşmak ve duyuların sağladığı veriler üzerinde araştırma yapmak gerekir. Tüm doğru bilgi duyu algısı temeline dayalı olan böyle bir araştırmanın sonucu olarak ortaya çıkabilir.

Ona göre evrende Aristoteles'teki gibi madde ve form değil, madde ve güç hüküm sürer. Gücün birbirine karşıt olan iki biçimi vardır. Bunlar sıcak ve soğuktur. Sıcak genelde güneşi temsil eder, çünkü güneş hep sıcak ve kurudur. Soğuk ve onunla ilintili olan yaş ise bu gezegeni (dünyamızı) temsil eder. Bu iki ilke dünyamızda sürekli bir savaşım içindedirler ve bunların savaşımından maddesel nesnelerin çokluğu karşımıza çıkar. Ancak burada madde ve form ilişkisinde olduğu gibi bir olmuş bitmişlik yoktur, sürekli bir güç uygulayımı vardır. Görüldüğü gibi Telesi-

us duyu algısı ya da duyusal veriler temelinden hareketle İlkçağ doğa filozoflarının açıklamalarına benzer bir kozmoloji anlayışına ulaşmıştır. Bu noktada kendisine şu karşı çıkışlar yapılmaktadır: (1) Duyular tek başına maddenin kendisini kavrayamaz. (2) Söz konusu iki güçten fenomenlerin çokluğunun nasıl sonuç olarak çıktığı açık değildir. Bu bakımdan Aristoteles'in açıklamasından daha ikna edici olamamaktadır. (3) Bu iki gücün varoluşunu tözleştirmek için hiçbir kanıta ulaşamamıştır. Bu noktayı kendi zamanında öğrencisi Patrizzi ortaya koymuştur. (Wikipedia, the free encyclopedia)

Ancak Telesius'un önemi Aristotelesçi evren ve doğa anlayışına tümüyle karşı çıkmış olmasından kaynaklanır: Onun açıklamasında görüldüğü gibi sıcak ve soğuk nitelik olmaktan çıkarak, birer güç odağı olmuştur. Bu durumda nesneler ya da temel öğeler ereksellik ilkesi gereği hareket eğilimini kendi içlerinde taşımazlar ancak dışarıdan güce maruz kalırlar. Oysa Aristoteles'te öğeler kendi doğal yerlerine ulaşmaya doğru bir devinim eğilimine sahip idiler. Bu durumda, bir tür mekanik devinim anlayışına doğru bir gidiş vardır. Ayrıca nitelik fiziği de darbe almış görünmektedir.

Telesius zihin ile madde arasındaki ilişkiyi de açıklamaya çalışmıştır: Hipotez gereği maddesel güçler duygulanabilirler. Maddeye daha işin başında bilinçlilik verilmiştir. Çünkü bilinçlilik yokluktan oluşturulamazdı. Bu nokta onu canlı-maddeciliğin bir formuna götürmüş olur. Yine ruh da maddesel koşullardan etkilenir ve bunun sonucu olarak maddesel bir varoluşa sahip olmuş olmalıdır. Ona göre de tüm bilgi duyulara dayanır. Düşünme yetisinin görevi duyularla verilen ve birbirinden ayrı olan verileri birleştirmektir. Bununla birlikte sadece duyuların, ayrımı ve özdeşliği nasıl algılayabildiği noktasını inandırıcı bir biçimde açıklayamadı. Bunun için Tanrı tarafından verilen bir kutsal ruhu yani daha yüksek bir itici gücü kabul etti; bu itici gücün aracılığıyla biz insanlar duyu dünyasının ötesine geçebiliriz. Bu kutsal ruh kavramı onun öğretisinde yeni bir nokta olarak görülebilir. Sonuç olarak Telesius'un sistemi uslamlamada boşlukları ve özsel

konularda bilinemezliği sergiler ama aynı zamanda bundan sonra izleyecek olan bilimsel ve felsefi empirizmin öncülerinden biri durumundadır ve ayrıca otorite ve soyut akıl yönteminden deney yöntemine ve bireysel sorumluluğa geçişe de işaret etmektedir. Doğa bilimiyle olan bu ilişkisinden dolayı Francis Bacon kendisini "modernlerin ilki" olarak nitelemiştir.

3. Nicolaus Copernicus (1473-1543)

Modern bilimin başta gelen kurucularından birisi olarak kabul edilen Nicalaus Copernicus *De Revolutionibus Orbium Coelestium* adlı yapıtında yeni bir astronomi kuramı geliştirdi. Buna göre Güneş evrenin merkezinde yer alıyor, Dünyamız belli bir yörünge üzerinde Güneş'in etrafında dönerken aynı zamanda kendi ekseni etrafında da dönüyordu; bu durum öteki gezegenler için de geçerliydi hiç kuşkusuz. Dünyamız kendi ekseni etrafındaki dönüşünü bir günde, Güneş çevresindeki dönüşünü de bir yılda tamamlamaktadır. Copernicus'un bu açıklaması Aristoteles'ten bu yana geçerli olan geleneksel açıklamanın tam tersi idi. Geleneksel açıklama Aristoteles-Ptolemaios kuramı olarak bilinen yermerkezci kuramdır. Bu kurama göre Dünyamız evrenin merkezindedir ve sabittir, hareketsizdir; Güneş ve öteki gezegenler yerin çevresinde dairesel yörüngeler üzerinde dönerler. Bu yaklaşım aynı zamanda Hıristiyanlığın da evren anlayışını dile getiriyordu. Bu nedenle Copernicus'un açıklaması Hıristiyanlık açıklamasına da ters düştüğü için, gününde çok tehlikeli görülmüş ve yasaklanmıştır. Ayrıca bu kurama inananlar da kovuşturmaya uğramışlardır. Eski geleneksel yaklaşımı temelinden dinamitleyen bu yönelim daha sonraki yüzyıllarda *'Kopernik Devrimi'* olarak adlandırılmıştır ve gerçekten bilim tarihinde devrimsel bir ilerlemeye yol açtığı açıkça ortadadır. Günümüze dek gelen ve halen geçerliliğini koruyan bu açıklama daha sonra Kepler ve Galileo Galilei gibi düşünürlerin açıklamalarıyla doğrulanma ve pekiştirilme yoluna gidilmiştir. Gerçekten astronomi ve doğa bilgisi adına çok önemli bir buluş durumunda olduğunu açık yürekliliklе söyleyebiliriz.

Ayrıca, Copernicus'un evren anlayışına göre; evren yalın, basit, nitelik ilişkilerinden daha çok nicelik ilişkilerine dayanan bir yapıya sahiptir. Bu nicelik ilişkileri doğanın matematiksel yapıda olduğunun bir işaretidir. Bu nedenle doğanın işleyişi matematiksel oran ve orantılarla ifade edilebilen az sayıda yalın ve açık yasalara göre işler. Bu yasaların –doğru doğa bilgilerinin– elde edilişi kuramsal ussal düşünmenin yanı sıra ve hatta öncelikli olarak, ussal bir yapıya kavuşturulmuş gözlem yönteminin uygulanmasına bağlıdır. İşte Copernicus'un yöntemi, daha önce yüzyıllar boyunca sistematik olmayan bölük-pörçük ölçümleme yöntemlerini kullanan anlayışı tümüyle yerinden etmiş, gözleme dayalı sağlam matematiksel verilerle iş görmeye çalışan yepyeni bir yöntem anlayışını gündeme getirmiştir. Copernicus'un sistemi, öne sürdüğü niteliklerdeki evren gibi, sistematik olarak çok daha yalın bir yapıdadır; açıklamalarında, başkalarınınkilere bağlı olmayan çok daha bağımsız kavramlar kullanmıştır. Ama bunlar sistem içinde tümdengelimsel olarak birbirlerine bağlıdırlar. Bu yönüyle sistemin yapısı Euclid geometrisine benzemektedir. Aslında "De Revolutionibus psikolojik olarak ve niceliksel olarak, daha önceki herhangi birine göre çok daha karmaşık yapılıdır, ama tümdengelimsel olarak çok daha yalındır." Euclid'in geometride yaptığını, Newton'un daha sonra fizikte yapacağı şeyi Copernicus astronomide yapmıştır. (Edwards, 1967, s. 222)

4. Giordano Bruno (1548-1600)

Copernicus'un kuramlaştırdığı Güneş-merkezci astronomi sisteminin inançlı savunucusu, bu uğurda canını bile vermekten çekinmeyen, Rönesans döneminin en ünlü İtalyan filozof, matematikçi ve astronomlarından birisi ile karşı karşıyayız. Öncelikle Copernicus'un birincil tezi olan Dünya'nın Güneş'in çevresinde döndüğü tezini içtenlikle kabul eder ve bu olgusal, bilimsel açıklaması nedeniyle Copernicus'a büyük övgüler yöneltir. Ayrıca Dünya kendi ekseni etrafında da dönmektedir. Güneş etrafındaki dönüşünü bir yılda, kendi ekseni etrafındaki dönüşünü bir günde tamamlamaktadır. Gökcisimlerinin görünürdeki günlük

devinimleri, Dünya'nın kendi ekseni etrafındaki deviniminden kaynaklanan bir yanılsamadır. Güneş, birbirinden bağımsız olarak devinen sınırsız sayıda gökcisimlerinden sadece birisidir ve gökyüzünde gördüğümüz yıldızlar, doğaları bakımından Güneş'le özdeş durumdadır. Bu yıldızların çevresinde de daha başka öteki gezegenler dönmektedir. Güneş gezegenleriyle birlikte bir sistem (Güneş Sistemi), evrende bir ünite oluşturmaktadır. Yıldızlar öteki gökcisimlerine göre farklı yapıtaşlarına sahip değildir. Evren her noktasında homojen bir yapıya sahiptir. Böylece Aristoteles'in ay-altı ve ay-üstü evrenin farklı yapılarda olduğu fikri tümüyle dışlanmış oluyordu. Bu söylemle bağıntılı olarak hiyerarşik evren fikrini de yadsımıştır. Yeryüzü de tıpkı Güneş gibi bir gökcismidir. Aynı fiziksel yasalar evrenin her noktasında geçerlidir.

Evreni bir süreklilik *(continuum)* olarak kavramlaştıran ilk kişidir. Bunun sonucu olarak evren sonsuzdur. Sonsuz Tanrı zorunlulukla sonsuz bir evren yaratmıştır. Daha doğrusu Tanrı sonsuz olduğu için, bu olguyu evren, sınırsız büyüklüğü içinde yansıtır. Bu söylem ise panteizme kapı açmaktan başka bir şey değildir. Bu durumda zaman ve mekân da sonsuz olarak kavranmalıdırlar. Bruno'nun bu görüşleri, Hıristiyanlığın tanrısal yaratma ve sonul yargılama gibi kavramları ile bağdaşmamaktadır. Bruno, tüm bu bilimsel ve teolojik görüşlerinden dolayı sapkınlıkla suçlanmış ve Roma engizisyonu tarafından suçlu bulunarak ölüme mahkûm edilmiş ve yakılarak öldürülmüştür. Sokrates'ten sonra insanlık tarihinin görüp tanıdığı en büyük fikir şehidi olduğunu söyleyebiliriz. Ölümünden sonra haklı olarak çok büyük bir ün kazanmıştır ve bugün de özgür düşüncenin, modern bilimsel fikirlerin öncülüğünü yapma konusunda bir simge durumundadır.

5. Johannes Kepler (1571-1630)

Gezegenlerin devinimlerine ilişkin üç önemli yasa formüle etti; ayrıca salt gözlemi nesnel bir dille kesinleştirebilmek için bunları aynı zamanda matematik formüler eşlemleri ile dile getirme

yoluna gitti. Keşfettiği yasalar, gezegenlerin yörüngeleri ve hızlarına ilişkindir. Buna göre Kepler, gezegenlerin yörüngelerinin daire biçiminde değil, elips biçiminde olduğunu ortaya koymuştur. Oysa, Copernicus henüz bu sorunu çözememişti. Gezegenlerin yörüngelerinin ilk çağlardan beri kabul edilen biçimiyle dairesel olduğuna inanıyordu. Kepler, yaptığı uzun gözlem ve hesaplamalar sonucunda, gezegen yörüngelerinin daire biçiminde olmalarının olanaksızlığını ve bunların elips biçiminde olduklarını keşfetmiş oldu.

Kepler, yasaların matematik formüler dile uygunluğunu da, doğanın yapısal varlığının, tıpkı Copernicus'da olduğu gibi, yalın nicelik oranlarından kurulmuş olduğu inancına dayandırır. Ona göre doğanın mekanik yapısı, birtakım ruhsal güçlerle, sırlar ve gizemlerle açıklanabilecek türden bir şey değildir. Tersine doğadaki her olgu matematiksel oran ve orantılarla örüntülenmişliği anlatır. Yaptığı gözlemler sonucu Kepler, özellikle Güneş Sistemi içinde, yalın geometrik oranlar olduğunu göstermekle, gökcisimlerinin düzenlenişinin genel yapısını da keşfettiğine inanmıştır. Bu da matematiksel, geometrik ve böyle olduğu için de yalın, açık, az sayıda ilke ile açıklanmaya uygun olan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu son noktaların Copernicus'un görüşüyle de uygunluk içinde olduğu görülebilmektedir. Kepler'e göre doğadaki güzelliği ve uyumu sağlayan da doğadaki bu orantılardır.

Doğanın yapısında matematik orantılar bulmak, Kepler'in olmadığı gibi, Copernicus'un da getirmiş olduğu bir yenilik değildir. Bu evren anlayışının kökünü yine Antik Çağ'da buluyoruz. Bu yaklaşımı ilk öne süren Pythagorasçılar olmuştur. Bunlara göre evrenin *arkhe*si sayıdır; sayı bütün varolanların kökü ve özüdür. Bu nedenle sayılar üzerinde çok yoğun bir biçimde çalışan Pythagorasçılar, eski Yunan dünyasının matematiğini yaratmışlardır. Bunun sonucu olarak da sayılarla, orantılarla örülmüş bir evren sistemi görüşü oluşturmuşlardır. Ancak onların görüşü içinde, tinsel ve ruhsal öğelere oldukça yer verildiği dikkati çekmektedir. Bu nedenle bu öğreti daha çok mistisizme giden yolu

açık tutmaktadır denebilir. Pythagorasçılığın bu sayı mistisizmini, Rönesans döneminde Copernicus'tan daha çok Kepler ele alıp eleştirel olarak değerlendirmiştir. Kepler, Pythagorasçılığın sayı ve oran ilişkilerine dayalı evren görüşünü, deney ve gözlemlerle desteklemeye çalışmış ama bu arada mistik öğeleri de dışta bırakmaya çaba göstermiş ve bunu büyük ölçüde de başarmıştır. Ancak bu konuda asıl vurucu adımı atan Galileo Galilei'dir diyebiliriz.

6. Galileo Galilei (1564-1642)

Copernicus'un Güneş-merkezci (helio-sentrik) görüşünü sonuna dek savunan ve bu temelden hareketle, modern astronomi ve fizik biliminin kuruluşunda en önemli aşamaları gerçekleştiren bilim adamı ve düşünür olarak bilim tarihinde eşsiz bir yere sahiptir. *En Büyük İki Evren Sistemi Üzerine Konuşma* adlı yapıtında, Aristotelesçi yermerkezci evren anlayışı ile Copernicus sistemi karşılaştırılmakta ve kendisi, Copernicusçu sistemden yana olarak, uslamlamalarını öne sürmektedir; bu sistemi savunmasından dolayı büyük sıkıntılarla karşılaşmış olmasına karşın, görüşünden bir adım bile geri atmamıştır. Copernicus sisteminin bilim dünyasında yerleşip, bundan böyle tüm gelişmelerin bu temel üzerinde görülüp ele alınmasına öncülük eden bilim adamı olma özelliğini taşımaktadır. Geliştirdiği teleskobu ile gökyüzünü gözlemlemeleri sonucunda, Güneş'in lekelerini, Venüs gezegeninin evrelerini, Jüpiter'in dört uydusunu keşfetmiştir.

Modern fizik biliminin gelişimi açısından hizmetleri çok büyüktür. Her şeyden önce devinim yasalarının keşfini kendisine borçluyuz. Bu bağlamda düşme yasalarını, serbest salınım ve sarkaç yasalarını ve en önemlisi kuramsal düzlemde süredurum yasasını keşfetmiştir. Galileo ile birlikte artık fizik bilimi bir nitelik bilimi olmaktan çıkmış, bir nicelik bilimi haline gelmiştir. Oysa Aristoteles, fizik olguları genelde nesnelerdeki nitelik değişimleri olarak görüyordu. Nitelikler ise ölçümlemeye, bir başka deyişle matematik dil ile ifade edilmeye pek uygun değildir. Kaldı ki bilgibilimsel açıdan, nesnelerde niteliklerin bulunmadığı, nitelik-

leri nesnelere atfedenlerin zihinler olduğu kabul edilmektedir. Demokritos'un atom kuramından bu yana kabul edilen bir gerçek vardır ki o da nesnelerin, salt ölçümlenmeye uygun olan niceliksel özelliklere sahip olduklarıdır. Gerçekte bu yaklaşım Galileo'nun çalışmalarıyla fizik biliminde tam olarak yerleşmiş ve bundan böyle modern bilimin tartışmasız en temel niteliği haline gelmiştir.

Galileo'nun fizik bilimini bir nicelik bilimi, yani matematiksel bir bilim haline getirmesinde kuşkusuz yöntem anlayışının çok büyük payı vardır. Copernicus ile başlayan yöntem anlayışını çok büyük ölçüde geliştirdiği ve tam anlamıyla bir *"bilimsel yöntem"* anlayışının yerleşmesine hizmet ettiği söylenebilir.

Galileo, öncelikle, Aristotelesçi tasım mantığının bilim alanında sanki bir buluş mantığı imiş gibi kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bilindiği gibi Aristoteles, tekil varlıkların bilgisinin, tasım yöntemi aracılığıyla tümel nitelikli ilke görevi gören öncüllerden sonuç olarak çıkarılabileceğini öne sürüyordu. Ancak bu yol tümelde zaten içerilenin açık bir biçimde ortaya konulmasından başka bir şey değildir; bir tür çözümleme işlemidir burada yapılan. Oysa tekil nesnelerin içinde yer aldığı varlık sınıfının öteki varlık sınıflarıyla devinimsel ilişkileri, ancak yapılan gözlemler ve deneyler sonucunda, bir başka deyişle uygulayımsal olarak keşfedilebilir. Galileo da sözü edilen tüm bilimsel keşiflerini sabırlı, uzun süren ve işbaşında sürekli olarak geliştirilen gözlem ve deney uygulamaları içinde gerçekleştirmiştir.

Şu halde doğa bilimlerinde, olguların geçerli açıklamalarına ulaşabilmek için gözlem ve deney yöntemi onsuz olunamaz bir yol olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, Galileo'nun düşündüğü gözlem yöntemi, öylesine yalınkat bir gözlem yapma yolu olarak karşımıza çıkmaz. Bu yöntem Copernicus ve Kepler'in de düşündüğü gibi, her şeyden önce matematik yapılı bir yöntemdir. Ele alınan olguları matematik yolu ile açıklamak ya da çözümlemek, olguların günlük dilin öznel yaklaşımlarından sıyrılarak, daha nesnel bir dil içinde ifade edilmesini ve bu şekilde çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu yöntem bir olgular grubunun tek

tek örneklerinin dağınık bir biçimde gözlemlenmesi ile işe başlamaz. Çünkü bu yol bilim adamını kolay kolay usa yatkın bir varsayıma ulaştırmayacaktır. Ulaştırsa bile bu bir zaman kaybıdır. Oysa bilim adamı kendi bilimsel birikimi ve sağduyusu ile bir varsayım öne sürerek işe başlamalıdır. Şu halde bu varsayımı öne sürmenin yönteminin mutlaka tümevarım olması gerekmiyor. Çünkü tek tek olguları gözlemlemenin sonu gelmeyeceğine göre tümevarım bizi hiçbir biçimde, gerçek anlamda tümel ve genel karakterli bir önermeye ulaştırmayacaktır. Burada önemli olan, şu ya da bu şekilde olgu sınıfını açıklayabileceği düşünülen bir varsayımın ortaya konabilmesidir. Bu bilim adamının yaratıcılığının bir sonucudur. Bundan sonra bu varsayımdan tümdengelim yoluyla çıkarılabilecek olan tüm sonuçlar çıkarılarak, varsayımın bu sonuçlarda dile gelen olgularda gerçeklenip gerçeklenmediğinin, yapılan gözlem ve deneylerle sınanması ya da test edilmesi süreci gerçekleştirilir. Varsayım, bu çıkarılan sonuçların birinde bile gerçeklenmiyorsa bir kenara atılır ve yeni bir varsayımla işe yeniden başlanır. Eğer tümünde de gerçekleniyorsa, kesinleşerek geçerli bir doğa yasası haline gelir.

Galileo Galilei'ye göre, varsayımın öne sürülmesi, onun deyimiyle birleştirici yöntemi *(metodo compositivo)*; bu varsayımdan sonuçların çıkarılarak, her birinin tek tek incelenmesi de çözümleyici yöntemi *(metodo risolitivo)* sergilemektedir. Galileo'nun yöntemi, bu iki temel düşünme biçimini de içermektedir. Tümdengelimsel ve tümevarımsal araştırma yolları birbirini izlemekte ve tamamlamaktadır: Varsayımdan sonuçların çıkarılması tümdengelimsel, sonuçlarda dile gelen olguların tek tek gözlemlenerek varsayımın yasalaşması ise tümevarımsal yolu sergilemiş olur. Bu hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal süreç, bugünün modern bilimsel yönteminin de ana iskeletini oluşturmaktadır. Bu yöntemde düşünülen yani kuramsal olan, somut olanla, algılananla desteklenmeye, haklı çıkarılmaya çalışılmaktadır. Galileo, düşme yasalarına böyle bir yöntem anlayışını uygulayarak ulaşmıştır. Ancak bu yöntem anlayışı ile ilgili olarak şu özelliği de belirtmek gerekir: Düşünmede her şey ideal ölçülerinde ele

alınabilmektedir. Örneğin matematikçinin düşündüğü üçgen ideal bir varoluş biçimini dile getirir ve bu yetkin biçimiyle dış dünyada kesinlikle bulunamaz. Bunun gibi araştırmaya yol gösteren önermenin dile getirdiği oranlar da gerçek dünyada bulunamaz; bunlara ancak yaklaşılabilir. Örneğin düşme yasasına göre havası tam olarak boşaltılmış bir ortamda bütün cisimler aynı hızla düşerler. Ne var ki bir kabın havasını tümüyle boşaltmak olanaklı değildir. Bu durumda ideal noktaya en fazla yaklaşmış olmakla, sonuca yaklaşık olarak gidilmiş olur. Galileo düşme ve süredurum yasalarını bu koşullar içinde ifade etme yoluna gitmiştir. Ancak bu durum bu yasaların değerini azaltmaz. Çünkü ideal ölçüler gerçekten de sadece düşüncede vardır. Gerçeklikte ise ideale olabildiğince yaklaşmak söz konusudur.

Buradaki ideale yaklaşma ölçme değerlerindeki bir yaklaşmadır; yoksa bunun görünümle bir ilişkisi yoktur. Çünkü bu yöntemin hem özü hem de görünümü yani dili tümüyle matematikseldir; yöntemin yukarıda sözü edilen tüm aşamaları matematik bir dille ve matematiksel işlemler aracılığıyla yürümektedir. Bu yöntem anlayışının temelinde, Kepler'in de temel inancı olarak gördüğümüz, doğanın matematik oranlarla örülmüş olduğu görüşü bulunmaktadır. Galileo'ya göre de doğa matematik dili ile yazılmış bir kitaptır. Onun için bu kitabın şifrelerini ancak matematik aracılığıyla çözebiliriz. Bu nedenle, bir doğa olayını bilmek demek, onu ölçülebilen yönlerine ayırmak, sonra da bunlar arasındaki fonksiyonel bağlılığı ölçü ile göstermek demektir. Olaylarda ölçülebilen niceliklerin (büyüklüklerin) fonksiyonel ilişkilerinin kurulması Galileo fiziğinin gerçekten biricik amacıdır ve Galileo geliştirdiği yöntemle bu amaca az çok ulaşmıştır denebilir. Galileo fiziğinin, Aristoteles fiziğini tümüyle devre dışı bırakması, bilim yöntemini matematik ile kurgulaması sonucunda gerçekleşmiştir ve bu, modern teknoloji alanında çok büyük ilerlemeler sağlanmıştır. Nasıl ki 20. yüzyılda da klasik mantık, matematik dilli modern mantık ile aşılınca, insanlık bilgisayar teknolojisine ve internet koşullarına geçme başarısını yakaladı.

Galileo Galilei'nin her şeyden önce bir bilim adamı kimliği ile geliştirdiği matematik yapılı deneysel yöntem ve bilgi anlayışı, modern fizik biliminin hızla gelişmesine yol açmıştır. Bu nedenle Galileo'nun bilgi modeli bilimsel bilgiden başkası olamazdı. Doğa olaylarının matematik bir dille yasa önermeleri biçiminde belirlenebilmesi doğaya değgin doğruların peşine düşülmesi demektir. Bu da somut uygulamalar gerektiren bir görev olduğu için, uygulayımsal yöntem önem kazanmıştır. Bu dönemin bilgi anlayışı, yöntem üzerine kuramsal düşünüleri de beraberinde getirmiştir. Bilimsel gözlem yöntemi üzerine kuramsal düşünüşün en önemli örneklerinden birisini Rönesans döneminin sonlarında, hemen hemen Galileo ile aynı dönemde yaşayan Sör Francis Bacon'da görebiliyoruz. Bacon'ın bilimsel yöntem adına öne sürdüğü görüşler, daha çok tümevarım yönteminin gelişim sürecinde bir basamak olarak görülebilir.

7. Francis Bacon (1561-1626)

Yöntem ve bilgi üzerine ana kitabı *Novum Organum (Yeni Organon)* ve öteki önemli yapıtı *Nova Atlantis (Yeni Atlantis)* adını taşımaktadır. Bu iki yapıtta da bilimsel bilginin yüceltilmesine tanık olmaktayız. Ayrıca bilimsel gelişmelerin toplum yaşamında sonuç olarak ortaya çıkardığı gelişmelere ve kolaylıklara Bacon sık sık parmak basmaktadır. Bu konu üzerine, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum (Bilimlerin Değeri ve Çoğalıp Büyümeleri Üzerine)* adlı bir yapıtı daha vardır. Bacon, tüm bu yapıtlarında, bilimsel gelişmelerin toplum yaşamında sağladığı teknolojik ilerlemelere ve refah düzeyini arttırmadaki rolüne ve önemine sık sık vurgu yapmaktadır.

"Bilgi güçtür" inancıyla yola çıkan Bacon'ın bilgiden anladığı, hiç kuşkusuz bilimsel bilgidir. Bilimsel bilgi aracılığıyla, doğanın bilinmezlikleri çözüldükçe, insan doğa olaylarıyla daha kolay başa çıkabilmekte, olaylar insanı değil, insan olayları yönetir hale gelmektedir. Bu açıdan Bacon'un şu sözü de çok ünlüdür: "Bilmek doğaya egemen olmaktır." Olayları gerçek yapısıyla bilebilmek için bilgiye ulaşma yolumuzun sağlam olması gerekir. Tüm

adımlarla ve düzenli bir biçimde ileriye doğru yol alabilmek gerekmektedir. Şimdiye kadarki bilimsel ve teknolojik buluşlar, tam olarak sistematize edilmiş bir bilimsel yöntem anlayışının doğal sonucu olarak ortaya çıkmış değildir; daha çok rastlantıların rol oynadığı bireysel girişimlerin sonucu olarak gerçekleşmiştir. Ama artık karmaşıklaşan ve çeşitli açılardan hızla gelişen yaşam koşullarında, doğa olaylarına egemen olma zorunluluğu, sağlam doğa bilgisine götürecek yöntemin yapısının, işleyişinin açık ve net bir biçimde belirlenmiş olmasını gerektirmektedir.

Bu tür düşüncelerin ışığında, Bacon, kendi yöntem anlayışını geliştirmiş ve öne sürmüştür. Bacon'ın düşündüğü yöntem genel anlamda bir tümevarım (induction) yöntemidir: Doğa olaylarının bilgisine geleneksel, Aristotelesçi yöntemlerle ulaşılamayacağını gören ve Aristoteles'in tasım yöntemini, tıpkı Galileo Galilei gibi kıyasıya eleştiren Bacon, artık doğa bilgisine giden yolda, gözlem ve deneyin kaçınılmaz olduğunu öne sürmüştür. Bir doğa olayının neliğini açıklayabilmek için, o olayla ilgili tek tek örneklerin çeşitli açılardan gözlemlenmesi sonucunda elde edilen verilerden, olayın genel bir açıklamasına ulaşılmasına, tümevarım (tekilden tümele gitme yolu) denilmektedir. Bu nedenle tümevarım, deney, gözlem terimleri ayrılmaz bir biçimde birbirini tamamlayan terimlerdir.

Bacon'ın tümevarım yöntemini nasıl tasarımladığı konusuna geçmeden önce, genel bir bilimsel yöntem anlayışının en önemli koşullarından birisi olarak gördüğü sağın ve nesnel bir bilim adamının zihinselliği nasıl olmalıdır, hangi koşulları gerçekleştirmelidir konusuna ilişkin görüşlerini ele almamız uygun olacaktır.

Bacon'a göre, bir bilim adamı kimliğine layık olabilmek için, her şeyden önce gerek öğrenmeye gerekse de düşünme tarzına ilişkin olarak, bilimsel bakışı olumsuz etkileyen bazı kötü alışkanlıklar vardır ki bunların öncelikle yok edilmesi gerekir. Bacon öğrenmenin üç kötü alışkanlığından söz eder: Bunlar *fantastik* öğrenme, *tartışmacı* öğrenme ve *toptancı* öğrenmedir. Bunlar öğrenmenin en büyük kusurları ya da hastalıklı durumlarıdır ve mutlaka düzeltilmeleri gerekir. Fantastik öğrenmede kişi kendi-

sini sözcüklere, okuma metninin nasıl daha açık olarak anlaşılır hale getirilebileceğine, kısacası dile ve stile yoğunlaştırmaktadır. Konudan daha çok sözcüklerin arkasından gitmek, konunun ağırlığından daha çok, deyimlerin çekiciliğinin arkasından gitmek, bu tür öğrenmede ağır basmaktadır. Bunun konuya, nesneye yoğunlaşması gereken bilim adamına hiçbir yararı olmayacaktır. Tartışmacı öğrenme, aslında Bacon'a göre en kötü olanıdır. Burada, kişi, düşünürlerden daha önce öğrendiği görüşlerin bakış açısı ile işe başlamakta ve yeni öğrendiği şeyleri benimsediği ya da savunduğu görüş ile tartışma içine sokarak, bir şekilde onu yenmeye çalışmaktadır. Böylece kişi, geliştirici ve ilerletici olması olası olan yeni görüşlere ve açılımlara kapalı kalmakta ya da kolay kolay adapte olamamaktadır. Bu da bilim kişisinin araştırmacı ve yenilikçi olma niteliğine ters düşmektedir. Toptancı öğrenmeye gelince; burada daha önceki yazar ya da düşünürlerin kanıtlanmış olandan daha fazla bilgi iddiasında bulundukları öne sürülür ve bu bakış açısı altında okuyucu, yazarın ya da düşünürün tüm söylediklerini, mutlak doğruluklarmış gibi tartışmasız kabul eder. Örneğin bu açıdan bilim alanında geçmişte Aristoteles'in tüm söyledikleri doğru olarak alınmış ve bu da kuşkusuz çok büyük yanılgılara yol açmıştır. Şu halde, Bacon'a göre, inceleme ve araştırma konularına bu üç hastalıklı tarz içinde de yönelmemek gerekmektedir. Tersine bu abartılı tarzlardan kaçınmak ve en iyisi bunlardan kurtulmak gerekmektedir.

7. 1. İnsan Zihninin Putları (İdolleri)

Bacon bilim adamının özellikle doğa üzerinde nesnel bir araştırma yapmasına engel olacağına inandığı belli bir düşünme tarzı üzerinde de önemle durur. Burada belli birtakım zihinsel önyargı tipleri, bilim adamının nesnesi-konusu üzerinde nesnel ve sağın düşünmesini önlemekte ve bilim adamını doğruluğun alanından yanılgılı alanlara doğru sürükleyebilmektedir. Şu halde bilim adamı zihnini acilen bu önyargılardan da arındırmak durumundadır. Bacon bu önyargılara "zihnin putları (idolleri)" adını

verir. Sayıca dört olarak belirlediği bu put türleri başlıca; "soy", "mağara", "çarşı-pazar" ve "tiyatro" putlarıdır.

Soy putları: Bunlarla insan soyunun genel anlamda birtakım önyargısal düşünmeleri kastedilmektedir. Bacon, bunların temelinde *"insan her şeyin olçüsüdür"* gibi bir inancın bulunduğunu dile getirir. Buna göre insan, hem duyuların hem de zihnin bütün algı ve kavrayışlarının kaynağı olarak evreni değil kendisini gösterir. Bu konuda Bacon şöyle der: "İnsan zihni, ışınları yayması, çarpıtması ve bozması bakımından kendi özelliklerini farklı nesnelere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer" (Bacon, 1999, s.16). Biz insan soyu olarak sevinçlerimizi, korkularımızı, umutlarımızı, beklentilerimizi doğadaki varlıklara ve olaylara yükleriz. Sözgelimi doğanın bizi, birtakım nedenlere bağlı olarak, ödüllendirdiğine ya da cezalandırdığına inanırız. Bu putlar genelde, soy olarak insanın yetilerinin sınırlı olmasından, rahatsızlık veren ruhsal çalkantılarından, tutkuların yönlendiriciliğinden, duyuların yetersizliğinden ya da izlenimlerin doğasından dolayı ortaya çıkarlar. Şu halde bunlar evrensel doğamızın sonucu olduklarına göre, bunları önlemek kolay değildir. Ama nesnel ve sağduyulu bir yönelimle bunları etkisiz hale getirmek olanaklıdır.

Mağara putları: Soy putlarına ek olarak, her insanın kendine özgü doğasından, almış olduğu eğitimin özelliğinden gelen ve ayrıca içinde bulunduğu sosyal ortamdan aldığı etkilerin bir sonucu olarak, kişiliğine yerleşmiş birtakım önyargıları ya da saplantılı düşünceleri vardır; kişi olaylara bunların ışığında bakmaktan kendisini alıkoyamaz. Kısacası her bireyin kendi bireysel mağarası vardır ve olaylara bu mağaradan bakar. Oysa mağaradan çıkmayı deneyip doğrulukların dünyasına adım atabilmelidir. Bu alanda daha çok doğuştan getirilen kişilik özellikleri büyük rol oynamaktadır. Örneğin bilim adamı kişiliğindeki insanlardan bazıları nesnelerin farklılıklarını gözlemlerken çok daha istekli ve etkindirler. Bazıları, nesnelerin benzerliklerini gözlemlerken çok daha etkin ve başarılıdırlar. Bu kişiler ya ayrımlar belirlemeye ya da benzerliğin en küçük noktalarını bile yakalamaya çalışarak aşırılığa gidebilirler. "Bazı karakterler, İlkçağ'a olan hayranlıkla-

rını açıkça gösterirler, bazıları yeniliğe büyük bir istekle kucak açarlar, sadece birkaç kişi eskilerin doğru ifade ettiği şeyleri yadsımadan ve küçümsemeden bir orta yol bularak modern çevrelerin düşüncelerini izlerler." (Bacon, 1999, s. 23) Oysa bu tek yanlılıklar da bilim ve felsefe için zararlıdır. Bu nedenle, tek yanlı yaklaşımlardan vazgeçilmeli ve zihnin bunlar tarafından ele geçirilmesine izin verilmemelidir.

Çarşı-Pazar putları: İnsanların birbirleriyle olan ilişkileri en fazla iletişim ve dil kullanımı aracılığıyla olmaktadır. Bu put grubu, dilin bazı sözcüklerinin olduğundan farklı ve kasıtlı anlamlar verilerek kullanılması sonucunda, bireylerin de bu kullanımları isteyerek ya da istemeyerek benimsemeleri nedeniyle insan zihnini yanlış yönlendirir hale gelmelerini anlatır. Bu nedenle Bacon'a göre, "Bilgili insanlar kendilerini korumak için bazı örneklerde tam bir çare olan belli birtakım tanımlamalar ve açıklamalar vermeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Sözcükler her şeyi karışıklığa iterek insanlığı boş ve sayısız tartışmaya ve yanlışa sürüklediği için anlığı durmadan ve açıkça zorlar." (Bacon, 1999, s. 16-17) Bacon'a göre sözcükler aracılığı ile anlığı bozan putlar iki çeşittir. Sözcüklerin bir bölümü gerçek varlığı olmayan 'şey'lerin adlarıdırlar, ama gerçek varlıkları varmış gibi ele alınırlar ve pek çok karışıklık buradan doğar. Bir bölümü de gerçekten varolan nesnelerin adlarıdırlar, ancak bu alanda da pek çok karışıklık vardır, çünkü bunların bir bölümü şeylerden acele ile ve düzensiz bir biçimde soyutlanmıştır ve iyi tanımlanmamışlardır. Tüm bu ve bunlara benzer durumlar, sözcüklerin zihnimizde putlaşmasını kolaylaştırmaktadır, ama bu tür sözcüklerin kolayca yerleşme ve yapışkanlaşma özelliği, kolay kolay bertaraf edilmelerini önleyen bir özelliktir.

Tiyatro putları: Bu kategorideki önyargıların açıklamalardan da görülebileceği gibi toptancı öğrenme ile çok yakından ilişkisi vardır. İnsanlar bazı büyük filozofların felsefi sistemlerine kapılanırlar. Önlerine gelen her konuyu ve sorunu bu felsefi sistemin önermelerinin ışığında yorumlamaya ve çözmeye çalışırlar. Bu da bu insanların olaylar ve durumlar karşısında nesnelliklerini yitir-

melerine ve ayrıca tek yanlılığa ve tekdüzeliğe düşmelerine neden olur. Yeni durumlara, durumun gerektirdiği yeni çözümü getirmekte başarısız ve beceriksiz hale gelmeleri, yaratıcılıklarını yitirdikleri anlamına da gelecektir. Bu bağlamda felsefi sistemlerin görüşleri adeta dogmalaştırılmaktadır. Tüm Ortaçağ boyunca Aristoteles'in görüşleri birer dogma gibi kabul edilmiş ve bunların aksine olan iddialar kesinlikle kabul edilmediği gibi, bu görüşlerin dışına çıkılması da adeta yasaklanmıştır. Bu tür putlar, özellikle ilerlemeye ve bilimsel gelişmelere engel olan çok tehlikeli putlardır. Dinsel sistemlerin benimsenmesi de yine bu kategoride yer almaktadır. Çünkü Bacon'a göre, bu kapılanılan sistemlerin çoğu bolca kusurlu kanıt içermektedirler ve bu kanıtlar da dogmalaştırılmakta, böylece doğru yolu bulmak iyiden iyiye engellenmektedir.

Özellikle bilimsel araştırma yapacak olan kişilerin, tüm bu sözü edilen putlardan kesinlikle kurtulmaları, önyargısız ve sağın bir zihinsel çerçeve içinde araştırmalara başlayabilmeleri gerekir. Bacon'a göre bu putları zihnimizden kovabilmenin tek çaresi, nesnelliği, gözlem ve deneyimi temele alan, gerçek bir tümevarıma dayanan kavramlar ve aksiyomlar sistemi oluşturabilmektir. Bacon, bu putların neler olduğunun gösterilmesinin bu alanda büyük bir hizmet olduğunu düşünür. Çünkü bunların farkına varılması, doğanın doğru yorumu bakımından çok büyük ölçüde zihin açıcı olacaktır. Bacon doğa üzerine çalışacak olan bilim adamı için önemli bir yöntemsel zorunluluğu, putlar öğretisini açıkladıktan sonra, *Novum Organum*'un ikinci kitabında tümevarım yöntemini açıklama işine girişir. Amacı doğanın doğru bilgisine götüren en uygun inceleme ve araştırma yöntemini yapısal ve işlevsel açıdan gözler önüne serebilmektir.

7. 2. Tümevarım Yönteminin Uygulanması

Bacon, doğanın içkin ve gizil yapılarına nüfuz edebilmek için, öncelikle fiziksel nesnelerin yani tekil ve bireysel varlıkların kendilerinden hareket etmenin daha güvenli ve emin bir yol olduğunu belirtir. Bu nedenle yöntem kaçınılmaz olarak tümevarımsal

olmak zorundadır. Bunun anlamı şudur; tekil, nesnel örneklerin gözleminden yola çıkarak, emin adımlarla bu nesnelerin içkin ve gizil yapısına, yani bunların ortak özüne, Bacon'un seçtiği özel terimle '*form*'una yükselmek ya da ulaşmak, tutulması gereken en doğru yoldur. Şimdiye dek uygulanan Aristotelesçi tümdengelimsel kıyas yöntemi ile doğanın keşfi bakımından hiçbir başarı sağlanamamıştır. Bu da şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü tekil nesnelere ve olgulara yönelik gözlem ve deney süreçlerini gerçekleştirmeksizin, salt ussal tanıtlama yöntemi ile bu alanda keşif yapmak, eşyanın doğası gereği, olanaklı değildir. Geçen süreç içinde çok iyi anlaşılmıştır ki, doğanın içkin ve gizil formları nesneler üzerinde gözlem ve deneyleme işlemleri yapılmadan kendilerine ulaşılabilecek şeyler değildirler.

Şu halde burada önemli olan şey, tümevarımın nasıl belirlenip uygulanacağı sorunudur. Bacon bu konuda şunları söyler: "Zaten hem çok çeşitli hem de karışık olan doğal ve deneysel tarih, gerektiği gibi bir düzen içinde belirlenip, düzenlenmemesi durumunda anlığı karıştırır ve şaşırtır. Bu nedenle biz, bir plan dahilinde hareket ederek bir sıra içinde örneklerin tablolarını ve ortak düzenlemelerini oluşturmalıyız ki, anlık onlara etki etmeye olanak bulabilsin" (Bacon, 1999, s. 110). Bacon, bu tür bir işlemsel sürecin sonucunda ancak doğru bir tümevarımın, yani aranılan formun neliği ile ilgili özsel bir açıklamanın yapılabileceğini öne sürer. Ama buluşu olan bu uygulayımsal yöntemin bugün uygulanan bilimsel yöntem ile pek yakınlığı olduğu da söylenemez. Ancak tümevarıma çok büyük ölçüde inanmış birisi olarak, bu yöntemin gelişim sürecine katkı sağladığı söylenebilir. Bu noktada gözlemin nasıl uygulandığına biraz daha yakından bakma zamanı gelmiş bulunuyor.

Bacon, yöntemin uygulanışını dört aşamada ele alır. Örnek olarak "ısı formunun" araştırılmasını seçer. Bunun için birinci adım; ısı formunun bulunduğu örneklerin bir tablosunu yapmaktır. Buna genelde *"varlar listesi"* denilmektedir. Örneğin ısı Güneş ışınlarında, yanan meteorlarda, yanardağların püskürttüğü alevlerde, yanan katılarda, her çeşit alevde, doğal sıcak ban-

yolarda, canlı bedenlerde ve daha bunun gibi pek çok şeyde bulunmaktadır. Bacon kitabında yirmi yedi örnek belirterek, yirmi sekizinci olarak da 'diğer örnekler' diye bir başlık atmış ama içerik göstermemiştir. Bundan sonra ısı formunu içermeyen örneklerin belirlenmesine geçmiştir. Bu ikinci aşamanın adı ise *"yoklar listesi"*dir. Bu alanda Ay'ın, yıldızların, kuyruklu yıldızın ışınları, bazen aksi sanılmasına karşın, ısıdan yoksundur. Ölü bedenlerde de ısı yoktur ve bunun gibi ısı barındırmayan tüm varlıklar ve olgular belirlenme yoluna gidilir.

Bundan sonra, *"dereceli olarak bulunulan nesnelerin listesi"* diye bir başka araştırma türü başlatılır. Çünkü ısı, kendisinin bulunduğu tüm varlıklarda aynı nicel derecede bulunmamaktadır. Örneğin; insan, kuş, balık, yılan, gübre, tuz ve alev ve daha başkaları aynı ısı derecesine sahip değildirler. Bu aşamanın amacı bu farklı ısı derecelerinde, ısı derecesinin yüksek olduğu varlıkta hangi özelliğin de yüksek derecede olduğunu, tersine ısının az olduğu varlıkta hangi özelliğin de nicelik olarak azaldığını belirleyebilmektir. Bu çok önemlidir, çünkü birlikte çoğalıp, birlikte azalan şey, besbelli ki ısının özü gibi bir şeydir. Ancak emin olabilmek için son bir adımın daha atılması uygun olacaktır. Bu da Bacon'a göre, *"bulunulamayanların dışta bırakılması listesi"*nin oluşturulmasıdır. Bu aşama tümevarımı gerçekleştirecek olan aşamadır. Bu aşamada bir şeyde ısı varken varolan şey, ısı yok iken yok olan şey belirlenmeye çalışılır. Bunun için bir şeyde ısı varken kesinlikle onda bulunmayan şeylerin listesi yapılır. Çünkü ısının özünü / formunu belirlemeye çalışırken bu şeylerden herhangi birisini işin içine karıştırma olasılığı ya da tehlikesi söz konusu olabilir. Bu listeyi yapmakla bu tür bir tehlike bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Doğru bir tümevarımın yapılabilmesi için bu dışta bırakmalar aşaması, Bacon için çok önemlidir. Örneğin ısı bulunan her şeyde ışık bulunmamaktadır. Bu nedenle ışık dışta bırakılmıştır ve ışığın neden olarak ele alınması yanılgısı, bu aşamanın uygulanmasının bir sonucu olarak, önlenmiş olmaktadır. Bu durumda ısının bulunduğu yerlerde bulunmayan şeyler mümkün olduğunca dışta bırakıldıktan sonra, ısının bu-

lunduğu şeylerde ısı arttıkça artan, azaldıkça azalan şey, ısının bulunmadığı şeyde ise hiç bulunmayan şey, yapılan tüm gözlem ve incelemeler sonucunda, Bacon tarafından "devinim" olarak belirlenmiştir.

Isının özü, yani formu devinimdir. Buna göre Bacon, ısının devinim olarak görünen özel bir durum olduğunu söyler ve ısının özünün ve neliğinin devinimden başka birşey olmadığını ekler. Ancak ısı bir devinim türüdür ama onu öteki devinim türlerinden de ayırt etmek gerekir. Bacon da bunu yapar; buna göre, ısı bir genleşme devinimidir; cisim ısı ile giderek genişler ve önceki durumundan daha büyük bir mekân doldurur. İkinci olarak; ısı dışarıya doğru yönelen bir genleşme devinimidir, ama aynı zamanda yukarıya doğru yönelir. Ayrıca bu genleşme devinimi, nesnenin tek biçimli bir genleşme devinimi değil, cismin küçük parçacıklarının bir genleşmesini anlatır. Son olarak bu uyarıcı ve etki edici devinim yavaş değil hızlı bir devinimdir. Bacon'ın ısı bir devinim türüdür derken belirlemeleri kabaca bunlardır. Bu konuda ayrıca, tablolarla ilgili tüm işlemlerden sonra, yine de hemen bunlara dayalı acele bir tümevarımsal genellemeden kaçınarak, anlığın öteki katkılarından da yararlanmak gerektiğini vurgulama yoluna gider.

Bu açıdan Bacon, belirginleşmiş örnekleri bir kez daha gözden geçirmeyi önerir, ayrıca tümevarımın dayanaklarını, tümevarımın doğruluğunu, konunun tabiatına göre araştırmayı değiştirmeyi, araştırmanın ilk ve son nesnesinin ne olması gerektiğini, pratik amaçların uygulanmasını ya da insana bağlı olan şeyin ne olduğunu, ayrıca genel aksiyomların işlevlerini gözden yitirmemek gerektiğini ve tüm bunların üzerinde ayrı ayrı durulduktan sonra, tümevarımsal genellemenin yapılmasının uygun olacağını dile getirir. Görüldüğü gibi Bacon, tümevarıma ve tümevarım yoluyla doğanın doğru bilgilerine ulaşılması konusuna çok büyük önem ve değer vermekte ve bu konunun hiçbir biçimde hafife alınacak bir konu olmadığını açıklamalarıyla da gözler önüne sermektedir.

Gerçekte bizim için önemli olan şudur ki, yaptığı açıklamalardan Bacon'ın tümevarım modelini büyük ölçüde anlamış oluyoruz: Olgunun neliğini-özünü kavrayabilmek için gözlem aşamasında oldukça titiz işlem basamakları oluşturması dikkat çekicidir ve doğa bilgisinin öyle üstünkörü girişimlerle elde edilebilecek bir şey olmadığını göstermiş olması da önemlidir. Bu arada olası bir yanılmadan kaçınabilmek için, tümevarımsal genellemeyi gerçekleştirirken halen acele edilmemesini ve insan aklının tüm bilişsel olanak ve yol göstericilik kazanımlarından yararlanılması gerektiğini vurgulaması da önemli bir noktadır. Ne var ki tüm bu iyi niyetli girişime karşın, dikkat edilirse, Bacon'ın tümevarımı ele alış tarzı ve doğa bilgisi anlamında ulaşmak istediği bilişsel sonuç, Aristotelesçi söylemin ve yaklaşımın pek de dışına çıkmış gibi görünmemektedir; büyük çaba gerektiren uygulayımsal tümevarım süreci sonunda bir olgunun ya da nesnenin özünün ne olduğunu bulmaya çalışmaktadır; bu, geleneksel töz ve tözün özü ontolojisinden çok farklı bir şey değildir. Oysa ki günümüz biliminde tümevarımın amacı, olguların ne olduğunu, neliğini değil, nasıl olup bittiğini ortaya koyabilmektir. Bir başka deyişle, olguların birbirini nasıl etkilediğini, aralarında nasıl bir neden etki bağı olduğunu bulabilmektir. Buradaki amaç, gerçek anlamda doğa yasalarının keşfedilmesidir. Bunun için de her şeyden önce bir hipotez oluşturarak, nesneler üzerinde araştırma sürecine girişmek gerekmektedir. Bacon'da henüz bir hipotez kavramı oluşmadığı gibi, Galileo Galilei'nin olmazsa olmaz olarak gördüğü bilim dilinin matematik olması gerektiği hususu da ihmal edilmiştir. Şu halde Bacon'un tümevarım yaklaşımı modern bilimde iş başında olan tümevarımsal anlayışın en temel öğeleri bakımından eksik kotarılmış bir yöntem olma özelliği taşımaktadır denebilir.

Buna karşın Bacon'un bilim mantığına katkısı da yadsınamaz; en azından bilimsel bilgi söz konusu olduğunda özü tümevarım demek olan gözlem ve deney yöntemine başvurmadan, salt spekülatif olarak ya da tümdengelim mantığına bağlı kalarak bu tür

bir bilgiye ulaşılamayacağının altını çizmiş oluyordu. Bu açıdan tümevarım kavramının üzerinde durması, bunun önemine dikkat çekmesi, bu kavramın gelişim sürecine katkı yapması bakımından önemli bir tarihsel adım olmuştur. 19. yüzyılın ünlü İngiliz düşünürü John Stuart Mill, Bacon'un tümevarım ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak bir tümevarım mantığı geliştirme yoluna gitmiştir.

SONUÇ YERİNE

Bacon'ın görüşleri ile Rönesans döneminin sonuna geldiğimizi ve Yeniçağ'a adım attığımızı kabul ediyoruz. Gerçekte Bacon'ı Yeniçağ düşünürü olarak kabul edenler de vardır. Ama aslında bilgi modelinin bilimsel bilgi olarak belirginleşmesi, böyle bir bilginin oluşumunda, ussalığın yanında, zorunlu bir etken olarak duyulara dayalı olarak işleyen gözlem ve deney edimlerinin devreye girmesi, Rönesans dönemine özgü bir bilgi anlayışını yansıtır. Bu nedenle Bacon, gerçekleştirdiği yapıt bakımından, tümüyle Rönesans ruhunu ve tutumunu yansıtmaktadır. Yeniçağ'a gelindiğinde, bilimsel bilgi, doğa alanında üstünlüğünü ve prototipliğini korumakla birlikte, insan zihni, ikinci bir doğa olarak özellikle Descartes'in felsefe sahnesine girmesiyle tescillenince, bu alanın gerçek bilgisinin ne olduğunun arayışı başta Descartes olmak üzere, dönemin pek çok düşünürünü yeniden us ve ussallık alanına doğru çekti. Bu kişilerin amacı, doğa dünyasında olduğu gibi, zihin dünyasında da bir doğru ve mutlak bilgi modeli bulunmalıdır kaygısı tarafından belirlenince, varlığını salt zihnin kendi içinde bulan ve doğruluğunu us yetimizin kendi gücünden ve olanaklarından alan soyut ve felsefi anlamda bir us bilgisi modeli karşımıza çıkmış oldu ve bu model, doğa alanındaki bilgi modelinin de önüne geçti ve onu bir bakıma temsil edecek biçimde içine aldı. Şu halde Yeniçağ'ın bilgi ideali Rönesans dönemine göre büyük ölçüde değişmiş oluyor.

Bu oluşumun bir başka açıdan önemli bir nedeni de şudur: Tüm Ortaçağ boyunca insan bireyi bilinç taşıyan bir varlık olarak, Tanrı varlığının gölgesinde kalmış; insan, kendi zihinsel güç ve kapasitelerini seferber ederek dünyayı, toplumu, doğayı ve kendi varlığını anlama, yorumlama ve denetleme olanağından yoksun kalmıştır. Ortaçağ'da Tanrı istenci her şeyin önüne geçmiş, tüm bu dünya yaşamını, öte dünya yaşamı denen şeyle de ilişkilendirerek her yönüyle belirlemiş ve yönetmiştir. Din adamları eliyle insanlığa dayatılan dinsel düzenin katı dogmaları insanların sesini soluğunu kesmiş, özgürce eyleyen değil, istenilenleri uysalca yerine getiren uyruklar olmasını öngörmüş ve bunu başarmıştır. Gerçi din sistemleri içinde insan anlayışı genelde zaten böyledir. Bu nedenle insanların kendi yaşamlarının yöneticisi ve yasa koyucusu olabilmeleri için din sisteminin dışına çıkmaları yani özgürleşebilmeleri gerekir.

Bu sözü edilen yeterlilik insan bireyinin eline Rönesans döneminde ancak geçebildi. Kuşkusuz bu da gerek kuramsal gerekse de eylemsel düzlemde gerçekleştirilen savaşımlar sonucunda, yavaş yavaş oluşup ortaya çıkmıştır. Ancak yukarıda da sözü edildiği gibi, Rönesans dönemine gelindiğinde insanlar artık birey olarak din sistemi karşısında özgürleşmeye başlamış ve kendilerini Tanrı'nın dışında bir özne olarak görmeye başlamışlardır.

Bunun anlamı insan bireyinin kendi benliğini ve bu benliği oluşturan zihinsellik kapasitelerini, usunu, duyularının gücünü, sınırlarını, duygularını ve yaratıcılığını keşfetmesidir. Bunun sonucu olarak insan bireyi, hemen hemen her konuda Tanrı'nın desteğine ve yol göstericiliğine gerek duymadan, tüm sorunlarını kendi us ve zihin gücü ile çözebileceği inanç ve düşüncesinden güç alarak devinimde bulunmaya başlamıştır. Birey insanın bu dönüşümü, otonom bir özne olarak artık tarih sahnesinde yerini almaya başladığını gösterir. Bunun en açık göstergesi bu dönem insanının bilim, felsefe ve sanat alanındaki yaratıcılığını ortaya koyduğu ürünlerle kanıtlamış olmasıdır.

Bu yeni gelişme karşısında, duyuların önemine dayalı doğru bilgi modeli –bilimsel bilgi– öznenin özneliğini gerçek anlamda

anlattığına inanılan zihinselliğin, bir başka deyişle öznenin benliğini anlatan içselliğinin işin içine katılması ile ancak gerçek doğruluk değerini kazanabilirdi. Bu da bir bakıma duyuların ötesine geçen en temel zihinsel yeti olarak usun yeniden ve etkin bir biçimde devreye girmesini zorunlu tutuyordu. Çünkü Platon ve Aristoteles ile birlikte insanın en önemli ve kendine özgü zihinsel yetisinin us olduğu adeta tescillenmişti. Bu nedenle usun işin içinde olmadığı bir bilgi modeli geçerli olamazdı.

Şu halde, Descartes ile başlayan modernitenin bilgi idealinde, hem öznenin derin benliğinin ve içselliğinin gerçek yansıtıcısı olarak, hem de Rönesans'ın bilimsel bilgi modelinde ön plana çıkan duyusallığın verilerine hem öncel hem de sonul olması gerektiği düşünülen us bilgisi ön plana çıkarıldı ve bilimsel bilgiyi de taşıyıcı evrensel bir zihinsel prototip haline getirildi. Bu hususları Yeniçağ bilgibilimi bağlamında Descartes'ın görüşlerini ele aldığımızda daha yakında görme olanağı bulacağız

İlkçağ'dan Yeniçağ'a gelinceye dek karşımıza çıkan belli başlı dönemlere, bilgibilim açısından bir kez daha göz atacak olursak kısaca şunları söyleyebiliriz:

İlkçağ'da daha başlangıçtan itibaren us bilgisi ve bu bilgiye karşı gösterilen güvensizlik tutumunu anlatan kuşkuculuk hemen hemen birlikte ortaya çıkmış ve çok uzun bir süre yan yana yaşamışlardır. Kuşkuculuğun bir kuram haline getirilmesinden önce, us bilgisinin yanında bir duyu bilgisinden söz edilmesi de durumu değiştirmemektedir. Çünkü zaten duyu bilgisinin gerçek anlamda bir bilgi olmadığı, bunun nedeninin ise duyusal yanılgı ve yanılsamaları kaçınılmaz olarak içinde barındırdığı inancıdır. Böyle bir tutum, bir tür bilgiye karşı duyulan kuşkucu bir yönelimi yansıtmaktadır. Bunun sonucu olarak, Platon ve Aristoteles'in mutlak doğruluğu yansıttığını vurguladığı us bilgisinin, hem toplum yaşamını düzenleyen etik normlar açısından, hem de doğal nesnelerin ve olguların özünü kavrama açısından ulaşılamaz bir şey olduğunun anlaşılması üzerine, Helenistik dönemde, us bilgisi de dâhil her tür bilgiye karşı gösterilen köktenci kuşkuculuk her alanda yaygınlaştı. Özellikle doğa alanında hiç-

bir biçimde mutlak doğrulara ulaşılamayacağını, bir başka deyişle *numen*lerin bilgisine ulaşılamayacağını duyusal alanda da, us alanında da doğruya giden yolların tıkalı olduğunu kanıtlayarak göstermeye çalıştılar.

Ancak bu kuşkucu tutum fenomenlerin bilgisine, bir başka deyişle duyu bilgisine, pratik yaşamın zorunlulukları nedeniyle az çok prim vermek zorunda kalmıştır. Aslında bu da gerçek yaşamda pratik sorunların çözülebilmesi için duyusallık temelinde bazı deneyimlerin yadsınamazlığından ve üstlenilmesi gerekliliğinden doğmakta idi. Yine de bilgiye giden yolda bu tür bir açık kapı kalması, insanları yargıdan kaçınmaktan daha çok bilginin peşine düşülmesi, araştırılması açısından güdülemiştir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, son dönem kuşkucuları, kuşkuculuğu, araştırma ile doğru bilgiye ulaşmadıkça kesin ve dogmatik nitelikli iddialardan uzak durulması ve araştırılmaya devam edilmesi biçiminde anlamışlardır.

Her ne kadar pozitivist tutumlu bu kuşkucuların daha çok görünümlerden hareketle deney ve gözlem ağırlıklı çalışma ve araştırmaları devam etse de henüz ortada gerçek bir yargı bulunmadığı ve dönemin geçerli eğilimi kuşkuculuk olduğu için, giderek insanların büyük bölümünde gerçek bilgiye olan güven iyiden iyiye ortadan kalkmış ve imana dayanarak birtakım hakikatlere ulaşabilme istek ve yönelimi başlamıştır. Bu yönelim kuşkucu Helenistik dönemin sonuna gelindiğinin ve imana dayalı doğrulukların egemen olacağı bir dönemin işaretidir. İmana dayalı doğruluklar dinin doğrulukları olduğuna göre, artık Tanrı istencinin egemen olacağı bir dönem, Ortaçağ Skolastik dönemi başlamış oluyordu.

Bu dönemin temel özelliği gereği, artık bir 'Tanrı bilgisi' ideali derhal ön plana çıkmıştır. Us bilgisini de yedeğine katan Tanrı bilgisi, insanların ulaşmak istediği biricik hedef haline gelmiştir. Temeli iman etmeye dayandığı için, içsel yaşantı yoluyla Tanrı'nın varlığına ve bilgisine ulaşılabilmesi de yine bu bilgi türünün bir niteliği olmaktadır.

Ancak görülebileceği gibi inanç bir bilgi yolu olarak, ustan ve duyusallıktan daha güçlü olmadığı gibi, hele tek başına ele alındığında bilgiye götüren bir yol da olamaz ve bilginin yerine de geçemez, bir başka deyişle bilgiyi temsil edemez. Bunu gören eleştirel düşünürler, Ortaçağ dinsel dogmalarının ve Tanrı inancının temellerini zaman içinde oymaya girişince, Ortaçağ'ın dini sistemi de bilgi ideali olan Tanrı bilgisine duyulan inanç da zayıflamış; bu şekilde sona doğru giden Ortaçağ dinsel kültürü yerini Rönesans'ın doğalcı ve hümanist tutumuna ve bilgi anlayışına bırakmıştır. Bu açıdan Rönesans'ın genel niteliğini biraz yukarıda zaten görmüş bulunuyoruz: Artık insanların yeniden içinde bulunulan doğaya bakışlarını çevirerek, fenomen-numen ayrımını da bir tarafa bırakarak, doğanın bilinmezlerini anlamaya ve keşfetmeye çalışmaları doğal hale gelmişti. Bu nedenle doğanın görünen yüzünden görünmeyen iç yüzüne doğru tüm yapı ve işleyişini gün ışığına çıkartmak gerekiyordu. Bunun için işe deney ve gözlemle başlayıp, aklın olçümleme-hesaplama yoluyla sonuca gitme edimi olmadan bilgiye ulaşılamayacağını tüm Rönesans doğa bilginlerinin yöntem anlayışında ve bilgi idealinde görmüş olduk.

Ancak Yeniçağ ile birlikte neden bilimsel bilgi daha da geliştirilerek devam etmek yerine, soyut bir us bilgisine dönüş oldu? Bunun nedenini yukarıda kısmen açıklamış bulunuyoruz.

Gerçekte, Bacon'ı bir tarafa bırakırsak, özellikle Galileo Galilei ile bilimsel bilgide usun ve ussal işlemlerin –matematik işlemler– deney ve gözlem uygulamaları kadar ve hatta onlardan daha önemli olduğunu görmüş bulunuyoruz. Şu halde bilimsel yöntem usun yerini dışlayamadığına göre, İlkçağ'dan bu yana, uzun süredir saygınlığını bir hayli yitirmiş bulunan insan usuna bu saygınlığının belki de bir şekilde geri verilmesi gerekiyordu. İşte Yeniçağ bu misyonu üstlenmiş oldu ve bunu da öncelikle Descartes eliyle gerçekleştirme sürecine girdi.

KAYNAKÇA

Ajdukiewicz, Kazimierz. (2007) *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Say Yayınevi.

Aristoteles. (1996) *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar

Aristoteles. (1963) *Organon I*, çev. Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Basımevi

Aristoteles. (1963) *Organon II*, çev. Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Basımevi

Aristoteles. (1966) *Organon III*, çev. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi

Aristoteles. (1967) *Organon IV*, çev. Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Aristoteles. (1952) *Organon V*, çev. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi

Augustinus. (1997) *Itiraflar*, çev. Dominik Pamır, İstanbul, Temuçin Yayınları

Bacon, Francis. (1999) *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul, Doruk Yayıncılık

Barnes, Jonathon. (2002) *Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi

Brun, Jean. (2007) *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Brun, Jean. (2003) *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İstanbul, İletişim Yayınları

Capalle, Wilhelm. (1994) *Sokrates'den Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi

Capalle, Wilhelm. (1995) *Sokrates'den Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabalcı Yayınevi

Copleston. (1986) *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi

Copleston. (1985) *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi

Copleston. (1996) *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi

Cooper, David E. (Edt.) (1999) *Epistemology: Selected Writings*, Great Britain, MPG Books Ltd. Badmin, Cornwall.

Catania, Francis J. (1967) *Albert the Great*, iç. The Encyclopedia of Philosophy. (Edt. Paul Edwards). New York, The Macmillan Company & The Free Press

Cottingham, John. (1995) *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul, Sarmal Yayınları

Çotuksöken, Betül. Babür, Safiet. (2000) *Ortaçağ'da Felsefe*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi

Dumont, Jean-Paul. (2007) *Antik Felsefe*, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Dorion, Louis-Andre. (2005) *Sokrates*, çev. M. Nedim Demirtaş, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Gökberk, Macit. (1990) *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi

Hall, Roland. (1967) *Dialectic*, iç. The Encyclopedia of Philosophy, (Edt.Paul Edwards). New York, The Macmillan Company & The Free Press

Hally, Philip P. (1967) *Agrippa*, İç. The Encyclopedia of Philosophy, (Edt. Paul Edwards). New York, The Macmillan Company & The Free Press

Hally, Philip P. (1967) *Aenesidemus*, İç. The Encylopedia of Philosophy, (Edt. Paul Edwards). New York, The Macmillan Company & The Free Press

Hanson, Norwood, Russell. (1967) *Copernicus, Nicolas*, iç. The Encyclopedia of Philosophy. (Edt. Paul Edwards), New York, The Macmillan Company & The Free Press

Jones, W.T. (2006) *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık

Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı: 317, Pulhan Matbaası

Kerferd G. B. (1967) *Protagoras of Abdera*, iç. The Encyclopedia of Philosophy (Edt. Paul Edwards). New York, The Macmillan Compony & The Free Press

Markus R. A. (1967) *Augustine, st*, iç. The Encyclopedia of Philosophy, (Edt. Paul Edwards), New York, The Macmillan Compony & The Free Press

Platon. (2002) *Devlet*, çevirenler; Sebahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Platon (Eflatun). (1960) *Menon*, çev. Adnan Cemgil, iç. Küçük Diyaloglar. İstanbul, Remzi Kitabevi

Platon. (Eflatun). (1960) *Kratylos*, çev. Teoman Aktürel, iç. Küçük Diyaloglar, İstanbul, Remzi Kitabevi

Platon. (1960) *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, iç. Küçük Diyaloglar, İstanbul, Remzi Kitabevi

Platon. (1995) *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, iç. Diyaloglar 2, İstanbul, Remzi Kitabevi

Platon. (1995) *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, iç. Diyaloglar 2, İstanbul, Remzi Kitabevi

Pears, David. (2003) *Bilgi Nedir?*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları

Quinton, Anthony. (1967) *Knowledge And Belief*, iç. The Encyclopedia of Philosophy (Edt. Paul Edwards), New York, The MacMillan Company & The Free Press

Ross, David. (1999) *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi

Sahakian. (1995) *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi

Stumpf, Samual Enoch. (1994) *Philosophy; History and Problems*, International Edt. United States of America, McGrow Hill Inc

Stroll, Avrum ve Popkin Richard. (1963) *Introduction To Philosopy*, New York: Holt, Rinehart & Winston Inc.

Weber, Alfred. (1993) *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları

Wikipedia.Org. The Free Encyclopedia.

Zeller, Eduard. (2008) *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları

KİŞİ VE ESER ADLARI DİZİNİ

I. Analitikler 89, 99, 102, 163
II. Analitikler 89, 98, 102, 163

Abbey of Aziz Martin 172
Abelardus, Petrus 176, 177, 178
Aenesidemos 107, 125, 126, 127, 128
Agrippa 128
Anaxagoras 21
Anaximandros 21
Anaximenes 21
Antik Felsefe 78
Antilogic 38
Antiokhos 122, 123
Areopagita, Dionysios 163, 170, 171, 185, 195
Aristophanes 45
Aristoteles 23, 24, 35, 38, 52, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 123, 130, 141, 143, 146, 150, 157, 163, 165, 171, 178, 181, 182, 183, 185, 188, 189, 190, 191, 193, 198, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 224, 225, 228, 233
Arkesilaos 117, 118, 119
Aziz Augustinus 122, 147, 151, 152, 169, 170, 185, 193
Aziz Thomas Aquinas 145, 182, 185, 188, 190

Bacon, Roger 185, 198, 199, 200, 206, 211, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 235
Boethius 146, 147, 163, 164, 165, 167
Bonaventura 185, 186, 187, 188
Bruno, Giordano 206, 209, 212, 213

Canterburyli Aziz Anselmus 172
Capelle 28
Charron 206
Chrysippos 119
Cicero, Marcus Tullius 117, 122
Clemens 150
Confessiones 152
Contra Academicos 122, 152
Copernicus, Nicolaus 206, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 216
Cusanus, Nicolaus 206, 208, 209

De Academica 122
De Beata Vita 152
De Dignitate et Augmentis Scientiarum 219
De Divisione Naturae 170
De Natura Deorum 122
De Rerum Natura Iuxta Propria Principia 209
De Revolutionibus Orbium Coelestium 211
Demokritos 21, 31, 32, 33, 34, 109, 216
Descartes 24, 34, 51, 152, 231, 233, 235
Devlet 45, 57, 60, 63, 66, 67, 68, 69, 73, 75, 76, 77, 78, 79
Doğruluk Üzerine 38
Dumont, Jean-Paul 40, 41, 42, 78, 238

Edwards, Paul 128, 212
Empedokles 21
En Büyük İki Evren Sistemi Üzerine Konuşma 215
Enneadlar 141
Epikûros 105, 106, 107, 109, 110, 111, 115, 119, 130, 206
Erigena, John Scotus 170, 171, 172
Euclid 212
Euthyphron 45

Felsefe Ansiklopedisi 128

Galileo, Galilei 206, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 228, 235
Gökberk, Macit 31, 37, 123, 238, 239
Göksel Hiyerarşi 161
Gorgias 37, 38, 41, 42

Herakleitos 21, 27, 28, 31, 40, 81
Hesiodos 85

Iamblichus 185
Ion 45

İsagoge 146, 163, 164, 167
İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme 18

James, William 24

Kant, Immanuel 24, 194
Karneades 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123
Kategoriler 89, 96, 163
Kepler, Johannes 206, 208, 211, 213, 214, 215, 216, 218
Kharmides 45
Kilise Hiyerarşisi 161
Kratylos 57, 75, 77
Kriton 45
Ksenophon 45
Kutsal İsimler 161

Laertios, Diogenes 117
Lakhes 45
Leibniz, Gottfried Wilhelm 24
Liber de Causis et Processu Universitatis 181
Locke, John 18, 24, 34
Lysis 45

Magnus, Albertus 181, 182, 183, 185
Marmutierli Gaunilo 173
Menodotos 129
Menon 57, 73
Metafizik 89
Mill, John Stuart 229
Mistik Teoloji 161
Monologium 174
Montaigne 205
Moore, G. Edward 24

Nesnelerin Yaradılışı Üzerine 28
Nova Atlantis 219
Novum Organum 219, 224

Ockhamlı William 200, 202, 203
Opus Maius 198
Opus Minus 198
Opus Tertium 198
Organon 89, 163
Origenes 150, 151

Önerme Üzerine 89, 163

Parmenides 21, 28, 29, 30, 31, 33, 41, 42, 57, 58, 59
Patrizzi 210
Peirce, Charles Sanders 199
Phaidon 57
Phaidros 69, 77
Philiuslu Timon 106, 107, 125
Platon 17, 22, 23, 24, 35, 38, 45, 46, 50, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 103, 105, 107, 115, 117, 123, 141, 144, 147, 150, 151, 152, 155, 157, 161, 163, 168, 169, 170, 172, 184, 185, 190, 191, 198, 205, 206, 233
Plotinos 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 153, 160, 161, 163, 168, 169, 185, 195
Porphyrios 141, 146, 147, 163, 164
Proclos 162
Protagoras 37, 38, 39, 40, 41, 42, 80, 81, 82
Protagoras 45
Ptolemaios 183, 211
Pyrrhon 103, 105, 106, 107, 117, 125, 130
Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri 126, 129, 134
Pyrroncu Konuşmalar 126
Pythagoras 21, 214, 215

Retractiones 152
Roscellinus 174, 175, 200
Russell, Bertrand 24, 238

Sahte Dionysios Areopagite 161
Sextos Empeirikos 117, 129, 131, 132, 138, 139
Sic et Non 176
Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine 89
Sokrates 17, 27, 35, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 107, 117, 177, 178, 213
Sokrates'in Savunması (Apologia) 45
Sophist 77, 79
Spinoza, Baruch 24, 61
Summa Contra Gentiles 188
Summa de Creaturis 181
Summa Theologica 188
Symposion 69

Tanrılar Üzerine 38
Telesius 206, 209, 210
Thales 21
Theaitetos 24, 38, 57, 80
Topikler 89, 102, 163

Varlık ve Doğa Üstüne 41

Yokluk ve Doğa Üstüne 41

Zenon 30, 31, 113

KAVRAMLAR DİZİNİ

a priori 87
a priorizmin 87
adcılık / nominalizm 168, 174
aşırı kavram realizmi 86, 90, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 185, 187, 191
akatalepsia 106
aksiyom 100, 101, 224, 227
aktüellik 195, 196
akıl 13, 18, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 51, 58, 59, 71, 87, 106, 119, 150, 151, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 197, 202, 205, 206, 208
akıl bilgisi 29, 31, 33
analoji 79, 157, 196, 197, 198
ante rem 169, 170, 171, 174, 184
antinomia 30, 31
antitez 38, 168
anımsama kuramı 70
apeiron 21
aphasia 135
aporetik 49, 130
aporetik diyaloglar 49
aporia 49, 130
Aristoteles-Ptolemaios kuramı 211
Aristotelesçilik 130, 206
arkhe 21, 22, 35, 214
ataraxia 106, 107, 131, 132, 133, 134, 138
atomizm 206
aydınlatma kuramı 158
ayrım 34, 74, 93, 94, 95, 125, 146, 200, 222

beş tümel 93, 146
bilgelik 47, 50, 78, 143, 159, 162, 172
bilginin kaynağı 24, 27, 28, 31, 159, 174
bilişsel 18, 63, 64, 106, 228
bilim felsefesi 19
bilimsel bilgi 23, 28, 62, 76, 92, 98, 121, 206, 207, 219, 228, 231, 232, 233, 235
bilimsel tutum 139
bilimsel yöntem 75, 76, 216, 219, 220, 225, 235
bilinçlilik 27, 154, 210
bir-olan 21, 31
birincil nitelikler 32
birincil töz 96, 97

birincil yönelim 201
birleştirici yöntemi *(metodo compositivo)* 217
büyük terim 99, 100

cins 59, 77, 79, 91, 93, 94, 96, 97, 142, 146, 163, 164, 170, 171, 174, 191
çözümleyici yöntem *(metodo risolitivo)* 217
credo quia absurdum 150
credo ut intelligam 150

çelişmezlik ilkesi 100, 101
çifte hakikat öğretisi 202

devinim 31, 32, 42, 60, 64, 109, 132, 142, 183, 191, 193, 194, 195, 207, 210, 213, 215, 216, 227, 232
dialeller 129
dianoetik 66, 67, 69
dianoia 66, 75
diaphora 146
diyalektik 49, 51, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 101, 102, 126
diyalektik tanıtlama 101
diyalektik yürüyüş 75
docta ignorentia 208
dogmatik 22, 105, 107, 117, 118, 120, 122, 125, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 176, 234
dogmatizm 105
doksa 23, 60, 61, 62, 63, 65, 71, 73, 74, 79, 86
doğa bilgisi 146, 206, 211, 220, 228
doğa felsefesi 35, 206
doğru bilgi 15, 16, 22, 23, 24, 27, 28, 31, 33, 36, 39, 47, 51, 52, 53, 54, 76, 89, 90, 92, 94, 95, 98, 105, 113, 118, 126, 127, 155, 174, 199, 206, 207, 209, 224, 227, 232, 234
doğruluk 16, 19, 24, 28, 39, 40, 53, 59, 90, 92, 95, 100, 110, 119, 121, 153, 156, 158, 172, 187, 189, 195, 202, 233
doğruluk ölçütü 24, 28, 110, 118, 119, 121, 182
düalist / ikici 60
duygulanım 130, 160
duyu algısı 39, 74, 82, 118, 131, 142, 143, 190, 192, 209, 210
duyu bilgisi 29, 30, 31, 33, 59, 60, 61, 62, 65, 119, 153, 154, 156, 233, 234
duyu deneyimi 109, 110, 192, 198
duyulur dünya 60, 65
duyum 80, 82, 98, 109, 110, 111, 133, 141, 154, 155, 156, 157, 159, 208
duyumcu (sensüalist) 40

edilgin akıl 94, 190
eides 142
eidion 146
eidos 142, 146
eikasia 60, 61, 62
eikones 61
eklektisizm 122
Elenchos (çürütme sanatı) 48, 51, 76, 79
empirizm 115
ens Perfectissimum 173
entelektüel belirlenimcilik 53
epagoge 102
epikürosçuluk 106, 107, 119, 130, 206

episteme 15, 18, 22, 23, 46, 49, 50, 60, 63, 65, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 86, 87, 107
epokhe 106, 107, 125, 126, 127, 129, 131
eristik 101
esrime (*mania*) 69
estetik 17, 155
eterotes 142
etik 17, 42, 47, 53, 54, 70, 79, 106, 132, 155, 156, 186, 233
etik değer 47, 52, 53, 54
etkin akıl 94, 190, 191

fantastik öğrenme 220
farkındalık 152, 153
felsefi psikoloji 18
fenomen 130, 131, 134, 136, 139, 210, 234, 235
filozof-yönetici 57, 69
flatus vocis 175, 176
fluxus 184
form 91, 95, 96, 98, 102, 114, 128, 142, 160, 188, 189, 209, 225
formel mantık 98

genes 142, 150, 151
genos 146
gerçeklik 39, 42, 61, 65, 78, 82, 98, 139, 144, 145, 152, 158, 160, 164, 171, 201, 203
Gnoseoloji 15
gnosis 15
görüngü 80

hakikat (*aleteia*) 28
hassa 93, 94, 95
hümanizm 206

ılımlı kavram realizmi 91, 165, 167, 168, 179, 190, 192

idealizm 87
İdealar dünyası 60, 65, 71, 90, 91, 169
İdealar-Formlar 59, 60, 67, 86, 90, 169
İdeaların bilgisi 68, 69, 71, 72, 73, 75, 79, 86, 87, 107, 142, 169
ikincil anlam 201
ikincil nitelikler 32, 33
ikincil töz 91, 96, 97
ikincil yönelim 201
ilinek 93, 94, 146
ilk kımıldatıcı 189
ilk neden 195
ilk örnek 169
iman 13, 150, 151, 187, 202, 205, 234
imge (*phantasia*) 110
in re 184, 190, 191
inanç 19, 37, 39, 40, 41, 42, 46, 54, 58, 60, 62, 63, 64, 74, 76, 80, 83, 84, 86, 133, 139, 149, 150, 152, 153, 170, 185, 186, 189, 202, 232, 235
ironi 48
İslam felsefesi 13
iyi İdeası 77

katalepsis 114, 118
kataleptik kavramlar 113
kategoriler 89, 95, 96, 97, 98, 163
kavram bilgisi 51, 67
kavramcılık (konseptüalizm) 168, 176
kinesis 142
kopernik devrimi 211
kozmolojik uslamlama 194

küçük terim 99, 100
kuşkuculuk 39, 103, 105, 107, 117, 129, 130, 138, 139, 140, 206, 233, 234
kıyas 90, 92, 99, 100, 194, 225

logike 37
logos 27, 28, 84, 85, 99

maddesellik 186
maieutike-doğurtucu yöntem 49
mantık 17, 19, 23, 29, 30, 37, 42, 66, 76, 79, 85, 89, 91, 92, 98, 100, 101, 106, 131, 132, 150, 155, 156, 157, 170, 201, 205, 209, 218
matematika 65, 66
mağara benzetmesi 63
metafizik 13, 17, 21, 40, 60, 89, 91, 105, 128, 132, 141, 147, 160, 183, 202
mimesis 61
mistisizm 171, 203
modern mantık 17, 218
mutlak birlik 145, 208

nedensellik 183
negatif dogmatik 107
noesis 67, 69, 72, 75, 78, 79, 87
noetik 67, 68, 69, 70, 75
nous 71, 72, 74, 142, 143, 169
numen 130, 131, 134, 234, 235

Ockham'ın usturası 202
olasılık kuramı 119, 121, 122
olasılık mantığı 101
ontolojik kanıt 173
orta terim 99
ousia 91

öncesiz-sonrasız 86, 156, 157, 158, 159, 160, 185, 195
öznelci 40
öznellik 38

panteizm 213
pathos 130, 137
phantasia 110, 126, 131, 132, 133, 190, 201
philosophia anchilla theologia 149
phronesis 143
pistis 62, 63
Platonculuk 141, 151, 185, 206
Platonik uslamlama 194
politikai aretei 143
post rem 175, 179, 184
potansiyellik 195
pozitivizm 130
protos kalos 143

rasyonalizm 87
regressus ad infinitum 129
retorik 37, 84
rölativist (göreli) 37

salt form 189
sezgisel bilgi 201
siyaset felsefesi 17
skeptikci 105
soyut akıl 211
soyutlama kuramı 178
spermata 21
statis 142
stoacılık 106, 130, 205, 206
sümbebekos 146
syllogism 90
syllogismos 99
sınıflama 77, 93, 182

tam tanım 92, 93, 94
Tanrı bilgisi 144, 145, 146, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 186, 188, 189, 195, 196, 197, 198, 207, 208, 234, 235
tanıtlama 37, 92, 98, 99, 100, 101, 120, 128, 129, 173, 225
tartışmacı öğrenme 220, 221
tasarım (prolepsis) 110
tasım 90, 92, 99, 100, 102, 216, 220
tautotes 142
tekil 62, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 114, 164, 171, 174, 175, 177, 178, 179, 192, 200, 201, 202, 216, 220, 224, 225
teleolojik uslamlama 194
teoloji 161, 167, 172, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 208
theologia mystica 187
theologia propria 187
theologia symbolica 187
tikel 52, 62, 89, 92, 95, 98, 99, 174
tinsel 54, 59, 143, 154, 165, 214
topika 37
toptancı öğrenme 220, 221, 223
totoloji 85
tritheism-üç tanrıcılık 175
tropoi 125
tropos 125, 126, 127, 128
tümdengelim (deduktion) 90
tümdengelimsel 52, 92, 95, 99, 188, 199, 212, 217, 225
tümel kavram 52, 59, 63, 67, 68, 69, 70, 77, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 146, 157, 158, 163, 164, 169, 174, 175, 176, 178, 179, 185, 190, 191, 192, 200, 201, 202
tümelci 40, 41
tümeller sorunu 146, 147, 157, 163, 167, 168, 171, 172, 176, 181, 190
tümevarım 52, 94, 102, 217, 219, 220, 224, 227, 228, 229
tümevarım mantığı 229
tümevarımsal 52, 94, 101, 217, 224, 227, 228
türüm kuramı 161

universalia sunt post rem 175, 179, 201
us bilgisi 142, 231, 233, 234, 235
uslamlama 18, 30, 31, 51, 52, 73, 81, 83, 85, 99, 101, 102, 107, 118, 119, 125, 126, 128, 129, 138, 143, 157, 163, 173, 193, 194, 195, 197, 199, 209, 210, 215
ussalcılık 87
ussallık 132, 231

üçleme dogması 172, 176

varlık 21, 23, 24, 28, 29, 31, 32, 34, 41, 42, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 109, 114, 115, 126, 127, 142, 144, 146, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 183, 184, 187, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 208, 216, 222, 223, 224, 226, 232

varlıkbilim / ontoloji 17
varoluş 29, 38, 61, 96, 97, 98, 141, 142, 151, 164, 170, 171, 174, 177, 178, 184, 187, 191, 192, 194, 200, 203, 218
varoluş skalası 141
via negativa (olumsuz yol) 162
voluntarizm (iradecilik) 203
vox significativa 176

yalancı sofizması 120
yanılsama 30, 31, 33, 58, 114, 119, 126, 127, 128, 213, 233
yarar-fayda 40
yargı 18, 59, 68, 80, 85, 106, 107, 109, 110, 111, 115, 118, 121, 122, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 154, 155, 156, 157, 158, 174, 177, 234
yermerkezci kuram 211
yokluk 30, 41, 57, 84, 160, 170, 172, 184, 210

zihin felsefesi 18
zoon pantales 142

Bilgi Felsefesi
İlkçağ'dan Yeniçağ'a

Bilgi felsefesi, felsefenin temel ve kendine özgü dallarının başında gelir. Prof. Dr. Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi: İlkçağ'dan Yeniçağ'a* adlı bu çalışmasında, bilgi felsefesinde ele alınan dönemler içinde ortaya konanları yoğun ve titiz bir yaklaşımla inceliyor.
İlkçağ'dan Yeniçağ'a dek uzanan bu kitap, kapsamlı bir çalışmanın ilk ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda ardıllarının habercisi olan *Bilgi Felsefesi: İlkçağ'dan Yeniçağ'a*, gerek ders kitabı, gerek felsefeciler için başvuru kaynağı, gerekse ilgili okurlar için öğretici bir çalışma olma niteliğindedir.

Birçok makale, çeviri ve akademik çalışmasından tanıdığımız Sara Çelik, bu ve bunu izleyecek olan Bilgi Felsefesi dizisiyle, bu alanda temel bir kaynak ortaya koymakta; okurunu bilginin ne olduğuna dair sayısız yorum ve soruyla tanıştırmaktadır.

Doruk Felsefe

ISBN 978-975-553-513-5

izdusumyay@gmail.com