Yeniçağda Bilgi Felsefesi

Sara ÇELİK



doruk

YENİÇAĞDA BİLGİ FELSEFESİ

DORUK / Felsefe
Yeniçağda Bilgi Felsefesi

Yazar:
Sara Çelik

Yayıma Hazırlayan:
Anıl Ceren Altunkanat

Kapak ve Sayfa Tasarımı:
Cafer Çakmak

Sara Çelik © Doruk 2015
Tüm hakları saklıdır. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-626-2

Baskı: Şubat 2015

Baskı-Cilt:
Sonsuz Matbaa



e-posta: bilgi@dorukyayinlari.com
www.dorukyayinlari.com

YENİÇAĞDA BİLGİ FELSEFESİ

SARA ÇELİK

doruk

Sara Çelik, Ankara doğumlu. Orta ve yüksek öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1968 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra, bir süre İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne devam etti. Bu sırada 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. 80'li yılların sonlarında doktora çalışmalarına yeniden başlayarak, 1993 te "Gilbert Ryle'ın Zihin Kavramı" başlıklı doktora tezini tamamladı. 1995 yılında Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne Yrd. Doç. Dr. olarak atandı. 1998 de doçent oldu. 2006 da profesörlüğe yükseltildi. 2012 yılında emekliye ayrıldı. Felsefenin her alanında dersler vermiştir, çok sayıda akademik etkinliklere katılmış ve çok sayıda makale üretmiştir. Kitap formatlı ilk çalışması G. Ryle'ın *The Concept of Mind* adlı yapıtının Giriş, I. Ve II bölümlerinin çevirisini kapsayan *Zihin Felsefesi* (1995) adlı yapıttır. Sempozyum bildirilerinden oluşan *Felsefede Değerler Sorunu* (2002) başlıklı yapıtın editörlüğünü yapmıştır. *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe-Seçme Yazılar* adlı ikinci çeviri yapıtı 2008 yılında yayımlanmıştır. *Bilgi Felsefesi-İlkçağ'dan Yeniçağ'a* adlı telif yapıtı 2010 yılında yayımlanmıştır. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim fakültesi için ders kitabı olarak kaleme aldığı *Modern Felsefe I* (2011) ve *Modern Felsefe II* (2012) adlı telif yapıtları bulunmaktadır. Bu yapıtların aynı zamanda editörlüğünü de yapmıştır. Bu arada Gilbert Ryle'ın yukarıda sözü geçen yapıtının tam çevirisini gerçekleştirmiş ve bu çeviri yapıt *Zihin Kavramı* adı altında 2012 yılında Doruk Yayımcılık tarafından yayımlanmıştır.

Kızım Barış

ve torunum Cansu için...

İÇİNDEKİLER

Önsöz ix
Giriş xi

1. BÖLÜM
YENİÇAĞDA KITA USSALCILIĞI 17
Descartes ve Kıta Ussalcılığı 17
Nicholas Malebranche 37
Baruch De Spinoza'nın Bilgibilimi 50
Gottfreid Wilhelm von Leibniz 61

2. BÖLÜM
İNGİLİZ DENEYCİLİĞİ 71
Thomas Hobbes 71
John Locke 88
George Berkeley 160
David Hume 183
Thomas Reid 222

3. BÖLÜM
FRANSIZ AYDINLANMACI DÜŞÜNÜRLERİN
EPİSTEMOLOJİK İRDELEMELERİ 229
Etienne Bonnet de Condillac 229
Denis Diderot 237

Jean le Rond d'Alembert 241
Julien Offray de La Mettrie 243
Baron Paul von d'Holbach 245
Pierre Jean Georges Cabanis 247

4. BÖLÜM
KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ 249
Immanuel Kant 249

5. BÖLÜM
ALMAN İDEALİZMİ 317
Johann Gottlieb Fichte 318
Georg Wilhelm Friedrich Hegel 334

6. BÖLÜM
HEGEL KARŞITLARI 355
Arthur Schopenhauer 355
Friedrich Wilhelm Nietzsche 370
Sören Kierkegaard 379

7. BÖLÜM
MILL'IN YENİ DENEYİMCİLİĞİ 391
John Stuart Mill 391

7. BÖLÜM
DİYALEKTİK MADDECİLİK 419
Karl Heinrich Marx ve Freidrich Engels 420

Kaynaklar 451

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitap daha önce yayımlanmış bulunan *Bilgi Felsefesi-İlkçağ'dan Yeniçağ'a* adlı çalışmamızın devamı niteliğindedir; bu şekilde süreç Yeniçağ'dan başlatılarak 20. yüzyıla dek getirilmiş olmaktadır. 20. yüzyıl, klasik bilgibilimsel anlayışın sınırları zorlanarak ya da aşılarak çok yeni gelişmelere sahne olduğundan daha farklı bir boyutta ele alınmayı gerektirmektedir: Bu dönemde bilgi kavramı çok karmaşık, komplike bir görünüm kazanırken, bilgibilim (epistemoloji) kavramı yeni içerimler almaya başlamıştır. Bu nedenle, 20. yüzyılın ve günümüz koşullarının bir sonraki aşama olarak incelenip araştırılması ve ele alınması uygun olacaktır. Burada ele alınan dönemde bilgibilimsel bakış olarak Platon'dan bu yana anlaşıldığı biçimiyle klasik epistemolojik bakış egemen durumdadır. Bu bakış açısı özellikle Anglo-Sakson düşünürlerin bilgiye ve bilgibilime bakış açılarına uygunluk taşıyor denebilir. Bu süreçte bilgi genel olarak ele alınmakta ve bilgi ideali olarak bilimsel bilgi insan doğasının özellikleriyle uygunluk içinde yorumlanmaktadır. Bu yaklaşımın en güzel örneğini Kant'ta görebiliriz. Buna karşılık 19. yüzyılda ayrı ayrı bilim dallarının gelişmeye başlamasıyla bilgiye ve bilgibilime bakış açısı da değişmeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak ilerleyen süreçte sıradan bilgi ile bilimsel bilgi

birbirinden ayrılmaya başlamış, epistemoloji ise tek tek bilim dallarının bilgisel temellerine ve doğruluk koşullarına ilişkin birtakım araştırmalara işaret eder duruma gelmiştir. Bu yaklaşım özellikle Fransa'da belirgindir. Ama yine de tüm bu çalışmalar felsefi niteliklidir ve felsefi açıdan belirleyicidir. Bu nedenle bilim felsefeleri, tek tek bilim dallarını felsefe ile kökenlerde birleştiren çalışmalar olma özelliğini taşımaktadır.

Şu halde biz burada ele alınan tarihsel dönemin de bir özelliği olarak klasik epistemolojik anlayış içinde kalarak tarihsel akışı sürdürmüş oluyoruz. Bu bağlamda ele alınan dönemde bilgibilim alanına önemli katkıları olan, bir bakıma kendine özgü yeni bakış açıları getiren düşünürler ele alınmaya çalışılmış, belli bir yüzyılın tüm düşünürleri sıkı felsefe tarihçiliği bakış açısıyla taranmamıştır. Bir başka deyişle seçkici davranılmıştır. Aslında oluşturulan yapıtların nicelik koşulları da böyle bir yol tutulmasını gerektirmektedir denebilir. Özellikle yeniçağda, filozofların bilgibilimsel irdelemelerini çok geniş çerçeveler içinde ele aldıklarını görmekteyiz. Locke'un bilgibilimsel irdelemelerinden sonra bilgibilim felsefenin bir ana dalı haline gelmiştir. Hume ve Berkeley'den sonra Kant, bilgibilimsel söylemi doruğuna ulaştırmış görünmektedir.

Bu çalışma ile Türk felsefe literatüründe klasik bilgibilim alanında yer alan çalışmalara bir yenisini daha eklemenin felsefe dünyamız bakımından yararlı olacağına inanmaktayız.

Bu çalışmanın gerçekleşmesi bakımından ilgilerini ve yardımlarını esirgemeyen, Doruk Yayınevi yöneticisi Sayın Serap Arslanoğlu'na şükran duygularımı sunarım. Ayrıca sabırlı ve titiz bir çalışma ile metni tümüyle gözden geçiren sayın editörüm Anıl Ceren Altunkanat'a teşekkür ederim.

Sara Çelik

GİRİŞ

Bilginin neliği, doğası, oluşumu ve doğruluk koşulları gibi sorunlar, felsefenin en temel sorunlar grubunun başında yer alır. Filozofları, felsefenin ortaya çıktığı ilk yüzyıllardan başlayarak günümüze dek bu tür sorunlar, hiç eksilmeyen bir ilgiyle kendilerine çekmiştir ve halen çekmeye devam etmektedir. Bunun nedeni insanın kendi insanlığını, başka her tür niteliğine karşıt olarak çok daha fazlasıyla bir "bilen özne" olmasında bulmasıdır, belki de. "Bilgi" tüm sorunlarıyla ya da sorunsallığıyla insanın felsefi araştırma ediminin odağında yer almayı sürdürecektir hiç kuşkusuz; çünkü bilgi konusu tam anlamıyla aydınlatılabilmiş değildir henüz.

İlkçağda resmi görünüm olarak Sokrates ile başlayan bilgi felsefesi, öğrencisi Platon eliyle felsefi düşünmenin birincil nesnesi olmayı başarmış, özellikle Platon'un *bilgi (episteme) ile inanç (doksa)* arasında yaptığı ayrım felsefenin devam eden sürecinde bilgiye bakış ve bilgiyi ele alış konularını daima belirleyici olmuştur. *Bilgi (episteme)* deyince hiçbir koşulda doğruluğunu yitirmeyen mutlak doğruluklar düşünüldüğü için, bu tür bir bilginin nerede bulunduğu ya da nasıl elde edileceği sorunu bilgi felsefelerinin alanını sıkıştırmakla kalmamış, ayrıca bilgi ile inanç arasında daima bir sürtüşmeye ve bilginin tanımında da genel bir belirsizliğe yol açmıştır. Platon'a göre *bilgi (episteme),* salt, öncesiz sonrasız ve hiç değişmeyen *İdeaların (Formların) ya da tümellerin* bilgisi olabilirdi. Bu bilgiye ulaşabilmenin zi-

hinsel aracı ise *salt akıldan (nous)* başkası değildi. *İnanç* ise süreli dünyayı oluşturan nesnelerin değişen duyumlarına yönelik idi. Bir başka deyişle inancın objesi bu dünyadaki nesnelerdi. Hiç kuşkusuz, Platon'un matematik üzerine düşünmeleri onu böyle bir sonuca götürmüştür. Çünkü geometrinin önermeleri en uygun bir biçimde bilginin (epistemenin) örnekleridir. Aristoteles ile birlikte, episteme nitelikli bilgiler için doğrulanma sorunu devreye girmiş ve Aristoteles en güvenilir doğrulama yöntemini *tümdengelimsel (dedüktif)* uslamlama biçiminde bulmuştur.

Oysa hem episteme nitelikli bilginin varlığına, hem de bilginin doğrulanma yollarına hiçbir güven duymayan bir düşünürler grubu Aristoteles sonrası dönemde ilkçağ felsefe sahnesinde belirmişler ve Platoncu bilgi anlayışına acımasız bir tutum içine girmişlerdir. İlkçağdaki bu düşünürler grubuna *Kuşkucular (Septikler)* denir. Böylece, özellikle doğa alanında mutlak doğru bir bilginin yokluğunu savunan kuşkucular, ilkçağ felsefe sürecinin hatırı sayılır bir periodunu doldurmuşlar ve bu şekilde ilkçağın sonlarına dek gelinmiştir.

İlkçağ kuşkucularının etkisiyle ortaçağda bilgi-episteme önemini kaybetmiş ve inanç belli bir dönüşümle *dinsel inanç* olarak felsefe sahnesini ele geçirmiş; yeniçağ dönemlerine dek felsefi dünyanın yanı sıra insan yaşamını da belirleyici olmuştur. Rönesans döneminde Galileo Galilei eliyle matematik bilginin doğa nesnelerine ve olgularına uygulanabilirliğin gösterilebilmesi sağlam, güvenilir bilgiye inancı giderek yeniden ön plana çıkarmış, doğaya, insana ve olgulara bakışta, dinsel inancın gerilemesine ve bilginin yeniden gerçek değerini kazanmasına giden yolu açmıştır.

Böylece, yeniçağa, Rönesans'ta çeşitli alanlardaki olumlu dönüşüm devinimlerinin etkisi altında geçildi. Ve yeniçağ adından da anlaşılabildiği gibi, her alanda yenileşmelere sahne oldu. Bu nedenle yeniçağa aynı zamanda *modern çağ*, bu dönem felsefe-

sine de *modern felsefe* adı verilir. Genel anlamda *'modern'* terimi ortaçağ düşünme ve yaşama kalıplarından belli bir kopuşu ve yenileşmeyi anlatır. Ortaçağ ile modern felsefe arasındaki en önemli fark, modern felsefenin *özerk* bir nitelik kazandığının kabul edilmesidir. Bunun anlamı şudur: Ortaçağ felsefesi Hıristiyan teolojisinin güdümünde idi ve Hıristiyan felsefesinin dogmaları tarafından sınırlanıyordu. Oysa modern felsefe, Hıristiyan dininin güdümünden ve sınırlamalarından bağımsızlaşmış, din kurumuyla hiçbir ilişkisi olmayan özgür düşünürler tarafından kotarılmaya başlanmıştır. 17. yüzyılda Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke ve Leibniz, 18. yüzyılda David Hume bu özerk tutumun en güzel örnekleridir. Ayrıca, genellikle Latin dilinden uzaklaşarak düşünürler kendi ana dillerinde düşünme ve felsefe yapma edimine yönelmişlerdir. Özerk felsefe, dinin inanç kalıplarına atıfta bulunmadan, doğa, insan ve toplum konularına yönelmiştir. Tüm bu konulara bağımsız usun yol göstericiliğinde yepyeni açılımlar getirilmeye çalışılmıştır.

Yeniçağ felsefesi Kıta Avrupası'nda bilgibilimde *ussalcılık (rasyonalizm)* çizgisini geliştirirken, Ada'da duyuların tanıklığına önem veren bir *deneyimcilik (empirizm)* gelişme olanağı bulmuştur. Kuşkusuz her iki akımda da usun kulanımı demek olan uslamlama edimi en temelde yer alır. Her iki akımda da doğaüstünü ve gizemlerin tanrısal bildirilişi düşüncesini yadsıyan bir usçu bakış yer alır. Bu nedenle kıta ussalcılığını özelleyebilmek için bu öğelere ek olarak daha farklı bir şey olması gerekir; bu da insan usunun doğuştan birtakım temel doğrulukları kendisiyle birlikte getirdiği ve bunların tüm insan bilgisinin dayanak noktalarını oluşturduğu inancıdır. Kısacası, ussalcılığa göre, insan usu doğuştan ya da *a priori* temel birtakım doğruluklar taşır ve bu doğruluklardan tümdengelimsel olarak öteki daha tikel yapıdaki doğruluklar türetilir; bu şekilde tüm bir bilgi sistemi kurulma olanağı bulur. Bilginin bu temel ilkelerine *"doğuştan ideler"* denilmektedir. Bu anlayıştaki bir kıta ussalcılığını Descartes'den başlayarak Leibniz ve öğrencisi Christian Wolff'a

dek uzanan bir çizgi boyunca bulabiliriz. İngiliz deneyimciliğini ise az çok Bacon ile başlatabilsek bile, genelde Hobbes, Locke ve David Hume'u da içine alan bir çizgi temsil etmektedir. Ama İngiltere'de deneyimciliğin asıl kurucusu Locke kabul edilir ve ayrıca temel yapıtı ile felsefede bir ana dal olarak, resmen bilgibilimi başlattığı öne sürülür. Bilgibilim 18. yüzyılda, bu iki büyük bilgibilimsel akımı özgün bir biçimde birleştirmeyi başaran *Immanuel Kant* ile doruk noktasına ulaşmıştır. Ancak 19. yüzyılın idealist filozofları eliyle etkisini yitirerek metafiziğe dolayımlanmaya çalışılmıştır. Fichte ve Hegel gibi düşünürlerin mutlak doğruluğun mutlak varlığa ilişkin olduğu ve mutlak varlığın kendisi olduğu fikrini savunmaları, Hegel karşıtı düşünürler eliyle bilgiye ve doğruluk düşüncesine inancı iyiden iyiye sarsmıştır. Bu düşünürler arasında Schopenhauer, Nietzsche ve Kierkegaard'ın adları sayılabilir. Bundan böyle mutlak ve kesin bir doğruluğun olamayacağı fikri sıklıkla dillendirilmeye başlanmış ve bilginin neredeyse toplumsal ilişkileri de içine alan bir yorum olduğu noktasına gelinmiştir. Bu süreçte Marksizmin de büyük payı vardır. 20. yüzyılda ise postmodernist yaklaşımlar ışığında bilgi ve doğruluk kavramlarının ana nitelikleri, belirsizlik ve bulanıklık olmuştur diyebiliriz. 20. yüzyıl bilgi kavramı ve bilgi felsefesi bakımından son derece karmaşık bir yapı kazanmıştır. Bu süreç oldukça kapsamlı yepyeni incelemelere ve araştırmalara konu olmak durumundadır.

Bizim buradaki amacımız felsefi evrendeki bilgi felsefesi serüvenini yeniçağdan başlatarak 20. yüzyıla dek getirmektir. 20. yüzyıl ve günümüz bakış açıları ayrı bir projenin konusu olmayı hak edecek kadar büyük bir farklılık ve zenginliğe sahiptir. Burada girişimimizi, dönemin ses getiren filozoflarını öncelik sonralık ya da ardıllık düzeni içinde ve yine kendi bireysel seçme hakkımızı da kullanarak ele almak suretiyle gerçekleştirme yolu tutacağız. Bu arada akımlar filozoflara ilişkin olarak devreye girecektir; akımlara göre gerçekleştirilen bir sistematizasyon tarihsel akışı ve geriye dönüşler nedeniyle, fikirlerin bağlantılı akış düzenini gölgeleyebilmektedir.

RÖNESANS RUHU VE YENİÇAĞA GİRİŞ

Ortaçağın dünyaya, evrene, yüzyıllarca süren katı ve statik yapılı dinsel bakışla yönelmesinin ardından, *Rönesans döneminde* Batılı insan dogmatik zincirleri kırmaya çalışarak, kültürün her alanında inançlı ve coşkulu bir arayış içine girmiştir. Bu arayış sürecinde insan bireyi artık, otoriteye değil, kendi aklına, zihinsel yeti ve yeteneklerine güvenerek eylemde bulunma yürekliliğini kazanmıştı. Artık kutsal otoriteden alınan emir ve buyruklar altında edilgin bir yaşam sürdürme devrinin kapanması gerektiğinin ayırtına varmıştı. Birey olarak insan kendini, daha yakından tanıma olanağı bulmuştu. Bu bilinçlilik ve coşku içinde, insan bireyi sanat, yazın, dil ve kültürün her alanında heyecan verici gelişmeler ve yenileşmeler gerçekleştirdi. Bunun yanı sıra bilim alanında da dikkate değer bir gelişme olduğu açıkça görülebiliyordu. Copernicus, Kepler, Galileo gibi bilim insanları astronomi alanında bazı önemli buluşlar yapmanın yanı sıra, kuramsal çalışmalar yaparak özellikle *bilimsel yöntemi* yetkinleştirmeye çalışıyorlardı.

Ne var ki Rönesans döneminin her alandaki coşkulu yenilik arayışları henüz durulmuş ve istenen noktaya da gelmiş değildi. Özellikle nesnenin içyapısına nüfuz etme ile ilişkili olan fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimleri alanlarında henüz belirsizlikler, bilinemezlikler varlığını sürdürüyordu; bunun sonucu olarak birtakım olay ya da olgular doğaüstü güçlerle gizli ya da gizemli oluşumlar biçiminde açıklanmaya devam ediliyordu. Bu tür alanlarda henüz kesin ve geçerli bilgiye ulaşılamamış olması, yöntemsel açıklığın sağlanamamış olması ve daha bunlara benzer belirsizlikler 17. yüzyıla gelindiğinde etkisini bir tür kuşkuculuk olarak gösterdi. Hiçbir alanda kesinliğe ulaşılamayacağı her yerde ve her fırsatta dile getiriliyordu.

Yeniçağ başlarında böyle bir entelektüel sahnede beliren ve dikkatleri üzerine çekmeyi başaran genç düşünür Descartes'ın ortamda bir umutsuzluk havası yaratan böyle bir kuşkuculuğa

yandaş olmak asla içinden gelmemiştir. Özellikle bilimler alanında kesin bilginin varolabileceğine inançsızlığı dile getiren her tür kuşkucu yaklaşıma karşı çıkarak, eğer istenilirse, titiz ve sabırlı araştırmalar yapılmaya devam edilirse, tüm bilgi alanlarına temel oluşturabilecek *evrensel bir kesinliğe* ulaşılabileceğini dile getirmiştir.

Descartes'ın tüm felsefi serüveni böyle bir arka-plandan başlamış görünüyor. Onu ussalcı bir felsefi sistem kurmaya götüren ana etken, yüzyılın başlarını kaplayan kuşkuculuğu dağıtmak, aklın gücü ile tüm kuşkulardan uzak *evrensel bir kesin bilgiye* ulaşmak arzusu olmuştur. Oluşturduğu felsefi sisteminde bu amacını fazlasıyla gerçekleştirmiştir de. Ancak içinde bulunulan bu kuşkucu atmosferden az çok etkilenmemek de olanaksız gibiydi. Descartes bu kuşkuculuğu şimdiye dek görüp tanıdığı bilgi alanlarını, *kesinlik ile ilişkileri* bakımından kıyasıya bir eleştiri süzgecinden geçirerek kullandı. Ayrıca kesin bir doğruluğa ulaşma yolunda uyguladığı özel kuşku yöntemi de ünlüdür. Tüm bunları Descartes felsefesini ele aldığımızda çok daha yakından inceleme olanağı bulacağız.

Bu söylenenlerin ışığında Descartes, yeniçağ felsefesinin kurucusu, bir başka deyişle modern felsefenin babası olma onurunu hak etmiş, ayrıca yüzyıla taşınan Rönesans ruhunun etkisini de özümsemiş birisi olarak, *ortaçağ Hıristiyan felsefesinin* etkilerinden bağımsızlaşmış bir tutum içinde, özerk ve özgün felsefe yapma geleneğinin de yolunu açmış oluyordu. Şimdi Descartes felsefesine daha yakından bakma zamanıdır.

1. BÖLÜM

DESCARTES VE KITA USSALCILIĞI

Haklı olarak "*Modern felsefenin babası*" ya da "*modern bilimin babası*" gibi deyimlerle nitelenen Rene Descartes (1596-1650), Fransa'nın Touraine kentinde doğdu. Babası Brittany Parlementosu'nun bir üyesi idi. Orta öğrenimini dönemin en iyi okullarından birisi kabul edilen La Fleche Cizvit okulunda tamamladı. Burada başta matematik, mantık ve felsefe alanlarında olmak üzere bilginin her alanında çok iyi bir eğitim aldığı açıktır. Kendisi de bilgi kazanmak için aşırı istek gösterdiğinden söz eder. Parlak ve yetenekli bir öğrenci olarak bu kolejdeki eğitim ve öğrenimini 1612 yılında sonlandırmıştır. Aslında Descartes burada gördüğü eğitimden yola çıkarak daha sonra geleneksel eğitime oldukça sert bir eleştiri yöneltecektir. Çünkü ona göre öğrenimini gördüğü alanlardan, matematik dışında, pek de hoşnut olmamıştır; çünkü bu alanların sağlam bir temel üzerine kurulu olmadığı kanısına varmıştır. Yüksek eğitimini hukuk alanında tamamlamış olmakla birlikte bu alanda çalışmamış, kendini tümüyle felsefeye vermiştir.

Descartes, 1649 yılında Kraliçe Christina'nın çağrısına uyarak kraliçeye felsefe dersleri vermek üzere İsveç'e gitti. Ne var ki bu ülkenin sert iklime dayanamayarak kısa süre sonra hasta-

landı ve 1650 yılı şubat ayında henüz elli dört yaşında iken yaşamdan ayrıldı.

Bu kısa yaşam tümüyle felsefeye adanmış bir yaşamdı. Çünkü bilginin her alanına temel olacak kesinliği, felsefeden başka bir uğraş içinde bulamayacağını biliyordu. Kesinlik arayışını öncelikle dünya kitabından bulabilir umuduyla bir süre farklı yollar tutmuş, öncelikle Nassau Prensi Maurice'in, ardından Bavyera'da Maximillian'ın ordularına katılarak Avrupayı dolaşmış, pek çok insanla temas etmesine karşın aradığı kesinliği bulamamıştır. Ama ordu karagâhlarında boş durmayarak, kendi içinde kesinliği açık olan matematik alanında yeni buluşlara götüren çalışmalar yapmıştır. Nihayet 10 Kasım 1619'da ardı ardına gördüğü üç rüyada aradığı kesinliği salt kendi usu aracılığıyla bulabileceğine ikna olmuştur. Bundan sonra Macaristan, Silezya, Kuzey Almanya, Hollanda, İtalya gezileri yapmış, ardından Paris'e geçerek orada birkaç yıl kalmış, ancak dikkat dağılması nedeniyle çalışmalarını yürütemeyeceğini anlayarak, 1628 yılında Hollanda'ya yerleşmiş ve 1649 yılına dek burada kalmıştır. Tüm felsefi yapıtlarını da bu ülkede yazmıştır.

İlk yazdığı yapıt *Usun Yönetimi İçin Kurallar* görünürde 1628 yılında yazılmış olmasına karşın, ancak ölümünden sonra yayımlanmıştır. *Traité du monde (Dünya)* başlıklı çalışmasını da Galileo Galilei'nin başına gelenler nedeniyle yayımlamaktan vazgeçmiş ve bu yapıt da 1677 yılında yayımlanabilmiştir. İlk yayımlanan yapıtı *Usu Doğru Olarak Yönetmenin ve Bilimlerde Gerçekliği Aramanın Yöntemi Üzerine Söylev* başlıklı çalışmadır. Bu yapıt 1637 yılında göktaşları, dioptrik ve geometri üzerine kaleme aldığı denemeler ile birlikte Fransızca yayımlanmıştır. *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (Türkçesi *Metafizik Düşünceler)* başlıklı ses getiren yapıtını 1641 yılında, yapıta yapılan altı küme halindeki karşı çıkışlar ve bunlara verdiği yanıtlarla birlikte Latince olarak yayımlamıştır. Karşı çıkışlar arasında tanrıbilimcilere ek olarak, Hobbes, Arnauld ve Gassendi'nin karşı çıkışları da bulunmaktadır. 1642'de yapıtın ikinci yayımı çıkar.

1647'de Fransızcaya çevrilmiş olarak yayımlanır. 1661'de tekrar yayımlanır. 1644'de yine Latince olarak *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtı yayımlandı. Bu yapıtı eğitim gördüğü Cizvit okulunda ders kitabı olarak okutulması düşüncesiyle ve buna uygun bir yöntem anlayışıyla kaleme almıştır. 1649 yılında Fransızca yazılan *Ruhun Tutkuları* başlıklı incelemesi ölümünden kısa bir süre önce yayımlanmıştır. Ayrıca bitmemiş bir diyalog olarak, *Doğanın Işığı Yoluyla Gerçeklik Arayışı* 1701 yılında yayımlanmıştır. Ayrıca, *Belli Bir İzlenceye Karşı Yöneltilmiş Notlar* başlıklı Latince kaleme alınmış bir çalışması daha vardır. Ve yine tüm yazışmalarını kapsayan bir *Mektuplar* silsilesinden de söz edilebilir.

Descartes'ın sözü edilen bu yapıtları içerisinde epistemolojik görüşleri bakımından bizi ilgilendirenler adlarından da büyük ölçüde anlaşılabileceği gibi *Traité du monde* hariç, sözü edilen ilk dört yapıtıdır. *Metafizik Düşünceler* felsefesinin genel yansıması olarak ana eksen durumundadır. *Felsefenin İlkeleri* gerek bilgibilimsel ve gerekse de metafizik açıdan temel felsefi yaklaşımının oldukça sistematik ve kolay anlaşılır bir yeniden dökümünü sunar. Öteki iki yapıt da yönteme ilişkin görüşlerini gözler önüne sermektedir. Biz, burada konumuz gereği Descartes'in özellikle bilgibilimsel görüşlerinin bir dökümünü yapmaya çalışacağız.

Descartes'ın Amacı ve Genel Bilgi Alanlarına Kuşkucu Bakışı

Giriş bağlamında yukarıda da sözü edildiği gibi, Descartes, yaşadığı dönemde karşılaştığı ve evrensel bir gerçeklik ve kesin doğruluk olamayacağını savunan kuşkucu yaklaşımlara katılmayarak, bunları yıkmak gibi bir felsefi görev üstlenmiş görünüyordu. Bunun için felsefi bakımdan evrensel bir doğruluk sistemi oluşturabilmek gerekiyordu. Buradaki amaç birbirinden yalıtılmış gerçekler çokluğunu bulmak değildi: Tersine içinde

kendiliğinden apaçık kuşkudan bağışık olmayan hiçbir şeyin yer almayacağı bir kesin önermeler sistemi oluşturmaktı. Bu şekilde sistemin tüm parçaları arasında organik bir bağ olacak ve tüm yapı sağlam bir temel üzerine dayanacaktı. Böylece kuşkuculuğun yıkıcı ve yok edici etkisi burada işlevsiz olacaktı. Bu bakımdan temelde yer alan ve tüm sistem için kaldıraç görevi görecek olan kesin bir doğruluğun öncelikle bulunması gerekiyordu ve Descartes böyle bir doğruluğun aranırsa bulunabileceğine inanıyordu. Daha öğrenciliğinde ulaşmış olduğu bir kanı olarak bu evrensel ve doğal doğruluğu ya da kesinliği varolan bilgi alanları içinde bulamayacağını biliyordu çünkü tanıştığı tüm bilgi alanlarını temelleri bakımından dayanaksız ve zayıf bulmuştu. Geriye bir tek yol kalıyordu; o da aradığı evrensel kesiliği kendi usunun gücüyle, kendi usunun içinden bulabileceği idi. Gördüğü rüyalar da bu almaşığa işaret etmemiş miydi? Bu inançla Descartes daima *ussal kesinlik* ya da kesinliklerin peşinde olmuş ve bu şekilde *yeniçağ kıta ussalcılığının (rasyonalizmin)* temellerini atmış ya da kurucusu olmuştur. Onu bu yolda Spinoza ve Leibniz gibi büyük düşünürler izlemiştir.

Dönemindeki kuşkucu tutumların dar anlamda bir etkisi olarak, tanışıklık kurduğu bilgi dallarının kesinlik bakımından yetersiz olduklarını gösterebilmek için bunlara karşı eleştirel bir tutum içine girmiş ve bu eleştirel irdelemelerini *Yöntem Üzerine Söylev*'de serimleme yolu tutmuştur. Bu irdeleme, doğruluğu bulmanın yolu ve kendi usuna geri dönebilmek için de gerekliydi. Şimdi *Yöntem Üzerine Söylev*'deki ele alınış sırasına göre Descartes'in bu açıdan ortaya koyduğu eleştirileri kısaca görmeye çalışalım:

Antik Grek yazınının çok çekici öyküler sunduğunu, bunların zihni uyardığını, buna karşın kişiye davranışlarında yol göstericilik yapma işinde yetersiz kaldığını belirtir. Çünkü bu öyküler insan gücünün ve kapasitesinin çok üstünde ve ötesinde kalan birtakım eylemleri betimlemektedirler. *Şiir,* çok övgüye layık bir yazın türü olmakla birlikte, şairler bizlere tümüyle imgelemle-

rinden türettikleri fikirler sunmaktadırlar ve böylece felsefecilerin yapabildiğinden çok daha parlak bir biçimde kendi öznel doğrularını yaratmaktadırlar. Şiir, bu şekliyle zihnin doğrudan armağanıdır, araştırmanın bir ürünü değildir, bu nedenle nesnel doğruluğu bilinçli ve sistemli bir biçimde ortaya koymaya yarayan herhangi bir yöntem sunamaz. *Teolojinin* ortaya koyduğu sonuçlar ise açınlanmış (vahyedilmiş) doğruluklardır. Bunlar bu şekliyle insan ussallığının çok ötesinde yer alırlar. Eğer birisi onlar üzerine düşünmekte başarılı olabilseydi, sıradan bir insanın yapabileceğinden daha ötede yer alan ve çok daha ayrıcalıklı bir yardım almak zorunda kalacaktı. Görünüşte inançlı bir Katolik olarak, Descartes, bu doğrulukları yadsımak istememiştir; ama teolojide, bu doğruluklara sadece insan zihninin güçleriyle ulaşılmasını sağlayacak bir yöntem bulunmadığını düşünmektedir. Şimdiye dek *felsefe* alanında öğrendiği tüm konuların da tartışmalı olduğunu görmüştür. Bu nedenle felsefe alanında tüm insanların üzerinde uzlaşacağı evrensel bir doğruluğun ya da doğrulukların araştırılmaya devam edilmesinin en temel görev olduğu düşüncesiyle harekete geçmek zorunluluğunu hisseder. Bu durumda Descartes, bu alanlara ilişkin kitapların başından kalkarak, *dünyanın büyük kitabına* yönelmeye karar verir: Bir başka deyişle Avrupa'nın çeşitli yörelerine gezilere çıkar; çok çeşitli karakterde insanla tanışır, çok farklı deneyimler edinir. Ne var ki filozoflar arasında olduğu gibi, pratik yaşam içinde karşılaştığı kişiler arasında da her konuda çok fazla fikir ayrılıkları olduğunu görür. Dünya kitabının bu deneyimini de yaşadıktan sonra sonuç olarak doğruluğu yine kendi zihinsel güçleri ile bulması gerektiğine karar verir. Üst üste gördüğü üç rüyanın sonucu olarak kesin bir biçimde ikna olur ki, kesin bilginin sistemini insanın sadece kendi ussal güçleri üzerine kurması gerekmektedir.

Böylece Descartes, geçmişte çeşitli yollarla edindiği tüm bilgi, inanç ve kanılarını doğrulukları yönünden kuşkulu olabilirler inancıyla bir tarafa bırakır ve doğruluğu bakımından kuşkuya

hiçbir biçimde yer bırakmayan, güvenilir bir bilgi sistemi kurabilmek için felsefeye yepyeni bir başlangıç noktası aramaya koyulur; bir tür kaldıraç görevi görecek bir *Arşimed noktası* bulmaya çalışır. Artık ne Aristoteles'in otoritesi ne de kilisenin otoritesi dikkate alınacak şeylerdir. Bu alanların da kuşkulu olduğunu zaten öncül olarak kabul etmedi mi? Bu şekilde salt kendi usunun içinde ussal kesinliğin temelini keşfedebileceğine inanmış birisi olarak, çok yoğun bir *derin düşünme (refleksiyon)* sürecine girer. Böylesine zorlu bir arayış sürecinin sonul amacının ne olduğunu bir kez daha dile getirmek gerekirse, temelde yer alan ilkeleri *açık seçik* bir biçimde doğru olan, zihnin bu doğru ilkelerin birinden ötekine kolayca geçebildiği açıkça görülebilen bir düşünce sistemi oluşturmaktır. Bu tarzda bir sistem kurmak hüküm süren kuşku ortamı içinde birincil gereklilik taşımaktadır. Bu nedenle Descartes'ın düşüncesine göre, böyle bir doğruluklar dizisine ulaşabilmek için, bu doğrulukların sadece *ussal bir sistemi* içinde birbirleriyle uyumlu bütünlüklerini sağlamak uygun olacaktır. Oluşturulan bu ussal sistem ya da şema ile ona göre, şu an el altında bulunan bilgiler düzenlenmekle kalmayacak, aynı zamanda zihnin içinde bulunan ve henüz farkında olmadığımız doğruluklar da keşfedebilecektir. Bundan dolayı onun ilk görevi, böyle bir ussal sisteme götürecek olan yöntemi belirlemek olmuştur.

Yöntem Anlayışı:

Descartes kendine özgü yöntemini oluştururken öncelikle matematik örneğinden hareket eder. Henüz orta öğretim aşamasında iken matematikle çok yakından ilgilendiği ve bu bilim dalından büyük ölçüde etkilendiği iyi bilinen bir gerçektir. Çünkü tüm bilgi dalları içinde en güvenilir ve kesinliğe en çok yaklaşan bilgi dalı olarak matematiği görmüştür. "*Kesinliğe en çok yaklaşan*" diyoruz; matematikte bile bazı kuşkulu noktalar yakaladığını itiraf etmiştir. Descartes, yine de açık ve seçik dü-

şünmenin en iyi örneği olarak matematiği kabul eder. Özellikle kendisinin oluşturduğu"*Analitik Geometri"* bunun en güzel örneğidir. Bu noktada yöntemin kendisine geçmeden önce, Descartes'ın kesin bilginin ölçütü olarak gördüğü, *açık ve seçiklik (clara et distincta)* ölçütü üzerinde durmamız uygun olacaktır.

Doğruluğun ölçütü olarak *açık ve seçiklik*: Descartes doğruluğu kesin bilgiden söz ederken böyle bir bilginin insan zihni tarafından *açık ve seçik* olarak kavranabildiğini, doğruluğu kesin olmayan bilgilerin ise kendilerini insan zihnine bu şekilde vermediğini düşünmektedir. *Açık* bir bilgi duyular söz konusu olduğunda duyularımıza doğrudan verilen, düşünme söz konusu olduğunda ise bilince doğrudan verilen bir varlığın ya da olgunun bilgisidir. Ne var ki böyle bir bilginin gösterdiği nesnenin gerçek yapısını ya da özünü bu şekliyle bilemeyiz. Bu nedenle açık bilgiye aynı zamanda seçiklik niteliğinin de eklenmiş olması gerekir. *Seçiklik*, açık bilginin konusu olan varlığın tüm kurucu öğeleri ile tanınmasını, bir başka deyişle o nesneyi ya da varlığı dile getiren kavramın sınırının çizilebilmesini ifade eder. Descartes'ın bu ölçütü kendi sözleriyle açıklayışı şöyledir: "Bir varlığı güneş ışığı altında duyularımla algılamam, bana onun açık bir kavrayışını verir. Bu varlığı tüm yönleriyle uzmanca öğrenirsem, bu kavrayış seçik bir hale gelir." Bir başka açıklaması da şöyledir: "Zihnimize doğrudan-aracısız olarak verilen şeylerin bilgisi açıktır; açık kavramın çözümlenmesi ile elde edilen, bu şekilde tüm kurucu öğelerinin açık duruma geldiği bir kavramın bilgisi ise seçik olur."

Bu konuda 20. yüzyılın pragmatist düşünürlerinden Peirce'nin Descartes'e atfen, açıklık seçiklik tanımı da şöyledir: "Karşılaştığımda kendisini tanımakta güçlük çekmediğim bir obje kavramı açıktır, içinde açık olmayan hiçbir öğe barındırmayan bir kavram ise seçiktir." Böylece seçiklik açıklığı içermiş olur. Ama açık bir kavram henüz seçiklik noktasına gelmemiş olabilir. Bu nedenle Descartes'e göre doğruluğun ölçütü olarak açıklık tek

başına yeterli olmamaktadır, mutlaka kavram ya da bilgi açısından seçikliğin sağlanmış olması gerekmektedir. Şu halde sonuç olarak seçik bir bilgi doğruluğu konusunda hiç kuşkuya düşülmeyen, bir başka deyişle doğruluğu kesin olan bilgidir.

Descartes'a göre bu açık ve seçiklik ölçütünü tümüyle karşılayan yargılar ya da bilgiler matematik alanında bulunmaktadır. Matematik yargıların doğruluğu zihnimiz için açık ve seçiktir; bu yargıların kesin doğruluğunu hiçbir kuşku öğesi gölgeleyemez. Bu nedenle Descartes, felsefe alanında evrensel doğrulukların bir sistemini oluşturmak isteğiyle harekete geçtiği zaman matematik alanındaki açık ve seçiklikten etkilenerek, izlemesi gereken yöntemin aynen matematik alanında uygulanan yöntem ya da yöntemler olması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu açıdan şunu öne sürer. "*Benim yöntemim matematik kurallara kesinliğini veren her şeyi içerir.*" Peki, nedir bu matematik kurallara kesinliğini veren? Bu belli türden bir düşünme ya da araştırma biçimi olsa gerektir. Descartes, gerçekten de matematik kesinliğin özel bir düşünme biçiminin sonucu olduğu kanısındadır. Eğer bu yolu keşfedebilirse, zihinsel kapasitesinin alanı içinde yer alan evrensel doğruluğu ya da doğrulukları keşfetmesini sağlayacak yöntemi de ele geçirmiş olacaktır. Bir kez daha vurgulamakta yarar var ki, matematiğin kendisi bir yöntem değildir, ama Descartes'in uygulamak istediği *yöntemsel bütünlüğü* içermektedir. Bu yöntemsel bütünlük bilgide doğruluk ölçütü olarak açık-seçikliği getiren belirli bir düşünme ve usa vurma yolu ya da yöntemidir. Bu çerçeve içinde Descartes, matematikte birbirini tamamlayan iki usavurma biçiminden söz eder. Bunlar birbirini tamamlamakta ve matematiğe tüm kesinliğini sağlayan bir yöntemsel bütünlük karşımızda durmaktadır.

Descartes matematik üzerinde çalışırken, insan zihninin işleyişi bakımından çok temel bir noktayı keşfettiğini belirtir. Bu keşif *insan zihninin belirli temel doğrulukları doğrudan ve açıkça kavrayabilme yeteneğine* ilişkindir. Deneyimden gelen fikirlerimizin-idelerimizin oluşum mekanizmasını açıklamakla çok fazla

ilgilenmemesine karşın, zihinlerimizin bazı fikirleri mutlak bir açıklık ve seçiklikle bilebileceğine vurgu yapıyordu. Ayrıca matematik düşünme ona gösterdi ki bildiğimiz şeyden yola çıkıp düzenli biçimde ilerlemekle, bilmediğimiz şeyi de keşfedebiliriz. Örneğin bir üçgendeki öteki açıların derecelerinin ve çizgilerin uzunluğunun bilgisinden hareketle belirli bir terimin (bir açının) matematiksel değerini bilebiliyorsak, neden bu aynı düşünme yöntemini öteki alanlarda da kullanmayalım? İşte bu kullanılabilecek düşünme yöntemi *sezgi (intuition) ve tümdengelim (deduction)*i içeren bir yapı göstermektedir.

Descartes tüm bilgi sistemini sezgi ve tümdengelimli düşünme yollarından geçerek kurdu. Çünkü ona göre bilgiye götüren en güvenilir yolu bu iki yöntem oluşturmaktadır.

Sezgi (İntuisyon): Descartes'e göre, sezgi zihinde hiçbir kuşkuya yer bırakmayan bir açık seçikliğin ussal etkinliğini ya da görüsünü ifade etmektedir; sezgi bize bu şekliyle tümüyle kuşkudan arınmış açık ve seçik kavramları verir. Oysa duyuların sağladığı kavramlar ve imgelemin yetkin olmayan yaratıları daima bulanık ve belirsizdir. Sezgi, kuşkudan uzak, bir başka deyişle apaçık (açık ve seçik) kavramlar-ideler sağlamakla kalmaz, ayrıca gerçekliğin bazı doğruluklarını da verir; bunlar temel, basit ve indirgenemez doğruluklardır. Sözgelimi "Ben düşünüyorum," "ben varım," "bir alan sadece bir yüzeye sahiptir," gibi. Ayrıca sezgi aracılığıyla, bir doğruluk ve ötekisi arasındaki ilişkiyi de yakalarız. "Örneğin bir şeye eşit olan iki şey de birbirine eşittir." Yani A=B ve A=C o halde B=C; bu sonuç bize sezgi aracılığıyla açık ve net olarak verilir.

Tümdengelim (Dedüksiyon): Descartes'ın tümdengelim anlayışı da az çok sezgiye benzemektedir. Çünkü her ikisi de doğruluğu içermektedir. Ayrıca, Descartes'e göre, olgulardan yapılan zorunlu çıkarım kesinlikle bilinir. Sezgi yoluyla biz, yalın bir doğruluğu bütünüyle ve ani olarak yakalarız, oysaki tümdengelimde, bir doğruluğa zihnin devamlı ve kesintiye uğramamış bir

eylemle yani bir süreçle ulaşır. Descartes tümdengelimi sezgiye çok büyük ölçüde yaklaştırınca, yeni bir tümdengelim anlayışına ulaştı. Buna göre klasik tümdengelim anlayışı olan tasım (kıyas) kuramından uzaklaşmış oldu. Tasımda kavramların birbirleriyle ilişkileri dile getirilir. Oysa Descartesçı tümdengelimde doğrulukların birbirleriyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Kesinlikle bilinen bir olgudan hareket ederek o olgunun içerdiği başka bir sonuca doğru gidildiğinde Descartes'a göre tümdengelim yapılmış olmaktadır. Oysa bir *öncülden* bir sonuca gidildiğinde bu kıyas yapmak olur ki bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü Descartes tasım konusunda şu noktadan emin görünüyordu; birisi bir *öncü*lden hareketle *tutarlı* olan bir sonuca ulaşabilir; ama sonucun değerini öncüllerin *doğru* olması ya da olmaması belirler. Oysa Descartes'in düşündüğü tümdengelimde ilke düzeyindeki bir doğruluktan başka bir doğruluğa geçilmekte, ya da bir olgudan onun içerdiği sonuçsal bir olguya geçilmektedir. Sonuç olarak bu iki düşünme yolu tüm doğrulukları içeren tutarlı bir bilgi sistemi oluşturabilmek için yeterli olan ve birbirini tamamlayan yöntemlerdir: ilk ilkeler zihnimize sezgi yoluyla (intuitif olarak) verilmektedir. Bunlardan çıkarılan doğru sonuçlar ise tümdengelimsel olarak elde edilmektedir. Bu iki düşünme biçimini belirli bir yöntemin parçaları olarak düşünürsek, bu yöntemin genel kuralları nelerdir? Biraz da buna bakalım çünkü Descartes bunları da belirlemiş durumdadır.

Yöntemin Kuralları: Descartes'in bu kuralları oluşturmaktaki amacı zihinsel işlem için açık ve düzenli bir yöntemsel akış süreci sağlamaktır. Bunun için zihin öncelikle basit ve mutlak anlamda açık-seçik olan doğrulukla işe başlamalı ve adım adım bu açıklık ve seçikliği hiçbir biçimde kaybetmeksizin yoluna devam etmelidir. Descartes *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar* adlı yapıtında yirmi bir kural belirlemiştir. Bunların tümünü burada vermek pek pratik görünmemektedir. Bunlardan önemli birkaç

tanesini belirtebiliriz. Kural III: "Bir konuyu araştırmayı öngörürken, bizim araştırmamız, başkalarının ne düşündüklerine ve hatta bizim ne düşündüğümüze değil, açıkça ve kuşkuya yer bırakmaksızın kesinlikle tümdengelimsel olarak çıkarımlanabilecek olan şeye yönelik olmalıdır." Kural IV: "Eğer bir insan bunları açık ve seçik olarak gözlemleyebilirse, yanlış olan bir şeyi asla doğru imiş gibi öne sürmeyecektir ve zihnini asla gereksiz şeylere yöneltmeyecektir." Kural V: "Karanlık önermeleri adım adım daha basit olanlara indirgemek gerekir ve böylece, mutlak anlamda daha basit olanların intuitif kavranışı ile işe başlayarak, kesinlikle benzer adımlarla tüm ötekilerin bilgisine götüren yol açılmış olacaktır." Kural VIII: "Eğer incelediğimiz konuda anlayış yetimiz yeteri kadar intuitif bir kavrayış sağlayamadığı bir noktaya gelirse, o zaman orada derhal durmamız gerekir."

Descartes, bu yöntemsel kural anlayışını *Yöntem Üzerine Söylev* adlı yapıtında dört kural olarak belirleme yoluna gitti. 1. "Öncelikle doğruluğunu gerçekten açık-seçik olarak bilmediğin hiçbir şeyi asla doğru olarak kabul etme." 2. "Araştırdığın sorunların her birini mümkün olduğunca küçük parçalara böl, çünkü bu onların uygun çözümü için zorunludur." 3. "Kolayca basit tarafından bilinebilen şeylerle işe başla ki, az az ve adım adım, daha karmaşık olanın bilgisine ulaşabilesin." 4. "Her durumda hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmak için, geriye dönerek şeyleri gözden geçir ve sayımlar yap."

Kuşku Yöntemi: Descartes, bu kuralların ışığında ussal doğruluklar sistemini kurabilmek bakımından zihninde şu an için hazır bulunan tüm bilgi kategorilerini gözden geçirmek ister ve bir bakıma tüm sahip olduğu bilgilere doğrulukları bakımından kuşku ile yönelir. Çünkü çocukluğundan bu yana pek çok yanlış kanaati doğru diye kabul ettiğini, hiç de sağlam olmayan ilkeler üzerine kurduğu şeylerin çok kuşkulu ve kesin olmaktan uzak olduğunun farkına vardığını, *Meditasyonlar'ın* ilk tümcesi

olarak dile getirir. Bu nedenle kuşkuyu yöntem anlayışının bir parçası olarak devreye sokar. Aslında bu onun yöntem anlayışı gereği de böyle olmak durumundadır; çünkü yöntemin temel kuralı olarak doğruluk bakımından zihnine açık ve seçik olarak verilmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemesi gerekmektedir. Böylece Descartes *yöntemsel bir kuşku sürecini* tüm bilgi kategorilerine uygulama yolu tutar.

Öncelikle *duyuları aracılığıyla sağladığı bilgiler*e yönelir. Bunların doğruluğu gerçekten kuşkuludur. Çünkü duyularının bazı durumlarda ve bazı konularda kendisini sık sık yanılttığına tanık olmuştur. O zaman neden tüm duyu bilgileri konusunda da duyuları aracılığıyla yanıltılmış olmasın? Bu olanaklıdır. Şu halde, bu alana ilişkin taşıdığı bilgilerin hiçbiri doğrulukları bakımından, hiçbir biçimde güvenilir değildir; bu bilgiler açık olsalar bile seçik olmaktan hayli uzaktırlar.

Karşısında gördüğü *insanları* da yine duyularıyla algılamaktadır. Gerçi onları düşünceleri ve duyguları olan tıpkı kendisi gibi kişiler olarak algılamaktadır. Ama bu alanda da algıları kendisini yanıltabilir. Bu insanlar gördüğü gibi varlıklar olmak yerine olduğundan çok farklı varlıklar olabilirler; belki bunlar bir tür otomat gibi davranan varlıklar, kısacası otomat olabilirler.

Kendi yaşamının da bir tür rüya olabileceği olasılığını öne sürer. Çünkü çoğu zaman rüyasında da kendisini tıpkı şu anda olduğu gibi görmektedir. Her zaman yaptığı gibi şöminesinin başında oturmuş çalışırken görmektedir; ama bir süre sonra uyanmakta ve kendini yatağında yatarken bulmaktadır. Belki de yaşadığı şu yaşamı tümüyle görmekte olduğu bir rüyadan başka bir şey olmayabilir. Ayrıca gerçeklik ile rüya arasındaki sınır nerede? Uyanıkken çoğu zaman rüya gördüğümüz, yani hayallere, hülyalara daldığımız da söylenebilir.

En yüce, en güvenilir varlık olarak *Tanrı*'yı kabul ederiz. Ya O da bizi bile bile aldatmaktan zevk alan bir varlık ise; bir tür kötü ruhlu bir cin ise, o zaman ne olacak? Gördüğümüz, bildi-

ğimiz her şeyi bize ters gösteriyorsa, bu açıdan gördüğümüzün, bildiğimizin tam tersi geçerli ise. Bu durum da olasılık dışı bir şey gibi görünmüyor.

Tanrı'yı kötü ruhlu bir cin olarak kabul edince, en kesin ve değişmez olarak görünen matematik bilgilerimiz de tehlike içine girmektedir: çünkü Tanrı bizim belleğimizi bile bile yanıltarak bu bilgileri olduğundan farklı bir biçimde kavramamıza yol açmakta olabilir. Aslında belki de iki kez iki dört etmiyordur ama bize öyle geliyordur. Bu da Tanrı'nın belleğimize ya da aklımıza uyguladığı kötü bir oyununun sonucu olarak böyle olabilir.

Görüldüğü gibi tüm bilgi türleri bu tür yoğun bir kuşku altında kalınca, Descartes bu noktada bir gerçeğin *açık-seçik* farkına varır. O da yoğun bir biçimde her şeyden *kuşkulanmakta* olduğudur. Peki, bu durumda kuşkulanmakta olduğundan da kuşkulanabilir mi? Bu soruya evet diye yanıt vermek olanaksız gibi görünmektedir. Şu halde kuşkulanmakta olduğundan kuşkulanamaz; demek ki kuşkulanmakta olduğu kuşku dışıdır ve kesin bir gerçektir. Bu durumda kesin gerçek budur. Peki, ama kuşkulanmak için öncelikle *var olmak* gerekmez mi? Var olmayan bir varlık nasıl kuşkulanabilir ki? Kuşkulanabilmek için önce var olmak gerekiyor. Bu noktada Descartes kuşkulanmanın, düşünmenin bir türü olduğunu öne sürer ve genel bir terim olarak düşünmeyi tercih ederek şu ünlü önermesini öne sürer: *"Düşünüyorum, o halde varım / Cogito, ergo sum."*

Bu şekilde Descartes, belirli bir kuşku sürecinden geçerek kendi varlığını kanıtlamış olur: Böylece de kendi beninin varlığının bilgisini hiç kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde elde etmiş olur. Bu bilgi onun oluşturmak istediği doğruluklar sisteminin Arşimet noktası olacaktır. Tüm öteki doğruluklar artık buradan hareketle oluşturulmak zorundadır. Bu *cogito (düşünüyorum)* bilgisi *açık-seçik* bir bilgidir. Çünkü hem zihne doğrudan doğruya verilmektedir, hem de sınırı belirgin bir bilgidir: Descartes bu bilginin insanın bedenine ilişkin olmadığını öne sürer.

Bu bilgi insanın düşünen bir ben'i olduğunun bilgisidir. Yani *zihin, ruh* dediğimiz varlığının bilgisidir. Bu varlık sürekli olarak düşünen ya da bilinçli olan bir varlıktır. Bir başka deyişle, bu varlık *düşünen tözdür* (*res cogitans*). Düşünen töz kuşkulanan, anlayan, anımsayan, imgeleyen, onaylayan, isteyen, yadsıyan ve bu gibi edimleri gerçekleştiren bir tözdür. Bu edimler ise maddesellikle hiçbir ilişkisi olmayan bir başka deyişle *tinsel* olan edimlerdir. Bu tinsellik bu varlığın bedenle olan sınırını çizmektedir. Bu nedenle açık-seçik bilgi olmaktadır ve aynı zamanda intuitif bir bilgidir; yani hiç aracısız olarak, zihnin doğrudan doğruya kavradığı, farkına vardığı bir bilgidir; üstelik kendi düşünen beninde bulduğu, zihninin içinden çekip çıkardığı bir bilgidir. Artık bu intuitif doğruluktan, eğer varsa tüm öteki doğruluklar dedüktif olarak türetilebilecektir; çünkü yukarıda da açıklandığı üzere Descartes'in yöntem anlayışı bunu gerektirmektedir.

Descartes'in bu uslamlamasına dönemin ünlü materyalist filozofu Gassendi karşı çıkarak, "gezmeye gidiyorum o halde varım," da denebilirdi diyerek itiraz eder. Descartes bu karşı çıkışa şu şekilde yanıt verir. Bu yargı bir bakışa haklı, bir bakışa haksız olur: şöyle ki; eğer gezmeye gidiyorum derken bedenimizin mekanik bir devinimi kastediliyorsa, bu mekanik devinimden benimizin ya da ruhumuzun-zihnimizin var olduğunu çıkaramayız. Ama eğer "gezmeye gidiyorum" derken bir düşünme edimini kastediyorsak, o zaman bu yargı hiç kuşkusuz zihinsel bir edim, bir başka deyişle, tinsel bir varlığın tinsel bir edimi olacaktır.

Tanrı'nın Varlığının Bilgisi

Descartes, düşünen benin (cogito)nun bilgisini hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanıtladıktan sonra, kuşku sürecinde aldatıcı bir daimon (cin) olabileceğini düşündüğü Tanrı kavramına yönelir. Cogito'dan hareketle öncelikle Tanrı kavramının

yerli yerine oturtulması gerekmektedir. Dış dünyadan hareketle gerçekleştirilen uslamlamalar, dış dünya kaynaklı tüm öteki bilgiler gibi halen kuşkuya açıktır. Bu nedenle, felsefe tarihinde önemli bir yer tutan Aziz Thomas Aquinas'ın Tanrı kanıtlamalarına bu bağlamda yer vermek istememiştir. Ayrıca III. Meditasyonların başında, taşıdığı idelerin hangi kaynaklardan geldiğini sorgularken, sahip olduğum idelerin bazıları *benimle doğmuş* görünüyor, *bazıları benim tarafımdan icat edilmiş*, bazıları da *dışarıdan gelmiş* görünüyor, biçiminde bir belirlemede bulunur. Bunun sonucu olarak kendisiyle birlikte getirdiği idelerin en başında Tanrı idesinin bulunduğunu keşfedecektir: Bunun için düşünen beninde yani ruhunda bir *yetkinlik (mükemmellik)* fikri bulunduğunu iddia eder. Bu fikir bana dışarıdan gelmiş olamaz, çünkü dışarıda bulunan hiçbir şey, daha doğrusu dış dünyanın kendisi, yetkin bir varlık değildir. Yetkin olmayan bir ortamdan yetkinlik fikri gelemez diye düşünür. Bu fikrin kendi icat ettiği fikirlerden de olamayacağını düşünür. Çünkü kendisi de yetkin değildir; eksik ve kusurlu bir varlıktır. Şu halde bu fikri ruhuna kendisi yetkin olan bir varlık yerleştirmiş olmalıdır. Tanrı zaten genelde *yetkin varlık* olarak bilinir. Şu halde Tanrı kendi fikrini biz insanların zihnine yerleştirmiş görünüyor. Demek ki Tanrı aldatıcı bir ruh değildir. Bilinen kavramıyla en yüce, en iyi, en bilgili gibi özellikleriyle vardır. Bu tanrı kavramı bizim zihnimizde *doğuştan* bulunmaktadır, biz zihnimizin içinde onun varlığını ve bilgisini intuitif olarak biliyoruz.

Descartes bu bağlamda, St. Anselmus'un '*ontolojik kanıt*' adı verilen Tanrı kanıtlamasına da yer verir: Buna göre Tanrı, tanımı (kavramı) gereği "en yetkin varlık (*ens perfectissimum*) ve en gerçek varlık (*ens realissimum*)" olarak bilinir. Eğer Tanrı'nın var olmadığını düşünürsek, yetkinliğinden, en gerçek varlık oluşundan bir şeyler eksilecektir; çünkü var olmak, var olmamaya göre olumlu bir niteliktir; bir başka deyişle Tanrı'nın sıfatlarından birisidir ve o sıfatın onda sürekli olarak bulunması doğal olur. Tanrı'nm varolduğunu düşündüğümüzde zaten en yetkin

ve en gerçek oluşundan hiçbir şey eksilmemiş olmaktadır. Şu halde Tanrı vardır. Böylece Descartes, Tanrı'nın varlığının bilgisini zihninin içinden hareketle kanıtlamış olur ve bu bilgiyi cogito bilgisinden sonra ikinci sıraya yerleştirir. Bu bilgi de intuitif doğruluklardan birisi olarak sistemde yerini almış olur. Ve tümdengelimsel olarak birinci doğruluktan çıkarımlanmış olur.

Descartes bundan sonra Tanrı'nın, aldatıcı bir varlık olmadığı ve tersine çok yetkin bir varlık olduğu noktasından hareketle, belleğimizi asla yanıltmayacağı ve böylece *matematik* bilgilerimizin de bilinen şekliyle doğru ve kesin bilgiler oldukları sonucuna varır. Ayrıca bu bilgilerin varlığını zihnimizde doğrudan doğruya, intuitif olarak görebilmekteyiz. Bu nedenle bu bilgiler de *doğuştan bizimle birlikte getirilen bilgiler* kategorisinde yer almaktadırlar. Bu bilgiler bizim için yapıca tümüyle açık ve seçiktir ve doğrulukları kesindir.

Dış Dünyanın Varlığının Bilgisi

Descartes bundan sonra genelde duyularımızla yöneldiğimiz ve duyuların da yanıltıcı olduğunu söylediği, bu yüzden bilgilerinin güvenilmez olduğu dış dünya gerçeğine yönelir. Daha doğrusu kendi bedeninin varlığı ve dış dünya nesnelerinin varlığı nasıl kanıtlanacaktır? Descartes, içinde bulunduğumuz durumun sürekli değişmesinin ve ayrıca hareket ettiğimizin tarafımızdan deneyimlenmesinin açık ve seçik olduğunu öne sürer. Bu etkinlikler bir bedenimiz olduğuna işaret etmektedir. Yani onun deyişiyle *'uzamlı bir töz'ün* olduğuna işaret etmektedir. Ve yine biz ışık, ses, koku ve sıcaklık gibi duyu izlenimleri almaktayız ve bu izlenimler çoğu kez bize kendi istencimizin dışında ve dışından gelmektedir. Bu durum bizi, bunların kendi varlığımızdan değil de dışımızdaki varlıklardan geldiğine inandırmaktadır. Ve yine bu izlenimlerin, uzamlı varlıklardan geldiğine de inanmamız için çok güçlü bir yönelim göstermekteyiz. Şu halde uzamlı cisimsel varlıkların varolduğuna da onay vermemiz ge-

rekir. Bir başka deyişle Descartes, düşünen tözden hareketle uzamlı tözün varlığını da kanıtlamış oluyordu. Böylece Descartes açısından evrende iki töz bulunmaktadır. *Düşünen töz-zihin-ruh (res cogitans)* ve *uzamlı töz-madde (res extensa)*. Düşünen töz uzamlı değildir, uzamlı töz de düşünmez. Descartes'in bu koyumuna göre evrendeki bu iki töz birbirleriyle *uzlaşmaz* durumdadır. Böylece insandaki zihin ve bedenin birbirleriyle ilişkilerini nasıl kurdukları konusu Descartes'in başını ağrıtacaktır.

Sonuç olarak, uzamlı tözün varlığı bakımından, Tanrı aldatıcı bir varlık olmadığına göre, Tanrı dış dünyayı bize deneyimlediğimiz biçimiyle göstermektedir diye bir çıkarım yapabiliriz. Bu durumda Descartes, ben bilgisinden tümdengelimsel yolla Tanrı bilgisine, Tanrı bilgisinden matematik bilgilerin kesinliğine ve yine Tanrı bilgisinden dış dünya varlıklarının bilgisine geçmiştir. Bu aşamada Descartes'a göre bir insanın sahip olduğu bilgi öbeklerini yeniden gözden geçirebiliriz.

Bilgi Türleri

Doğuştan İdeler (*Ideae Innatae*): Doğuşumuzla birlikte zihnimizde bulunan idelerdir; daha doğrusu genetik bir yatkınlık olarak getirdiğimiz ve belirli bir olgunluk düzeyine gelir gelmez zihnimizdeki varlıklarını fark edebileceğimiz türden idelerdir. Ayrıca kendilerini bize, zihnimizde bulundukları biçimiyle açık seçik olarak verirler; bu şekilde mutlak ya da kesin doğru oldukları da belgelenmiş olur. Çünkü bildiğimiz üzere, Descartes'a göre bilgide doğruluğun ölçütü açık seçikliktir. Tüm doğuştan ideler şaşmaz bir biçimde açık ve seçik olan fikirlerdir. Bunları bu şekliyle zihnimize yerleştiren Tanrı'dır; daha doğrusu Tanrı'nın biz insanları yarattığı şekliyle bunlara sahip olmuş oluyoruz. Doğuştan ideler arasında neler vardır? En başta cogito (ben) bilgisi olmak üzere, Tanrı bilgisi, temel mantık ilkeleri, Matematik bilgiler ve temel metafizik ilkeler bu alanın belirgin örneklerini oluşturmaktadır. Matematik bilgiler derken aritme-

tik ve geometri alanlarının tüm doğrulukları anlatılmak istenmektedir. Temel metafizik ilkelere örnek olarak; her şeyin bir nedeni vardır; hiçlikten hiçlik doğar, olayların akışı geriye çevrilemez, gibi ilkeler örnek olarak gösterilebilir.

Duyularımızla Dışarıdan Sağlanan Bilgiler: Duyularımız yoluyla dış dünyada bulunan varlıkların rengini, sesini, sıcaklığını, soğukluğunu, tadını ve kokusunu ve daha bunlara benzer pek çok niteliklerini fark edebilmekteyiz. Ama fark edilen bu nitelikler kişiler arasında özdeş olarak algılanmazlar; bunların algılanışları hem duyusal hem de dışsal koşullara bağlı olarak kişiden kişiye fark eder. Descartes bu türden özelliklere *ikincil nitelikler* adını vermektedir. İkincil nitelikleri ifade eden duyusal bilgiler alanında tam bir öznellik ve görelilik hüküm sürer. Bu nedenle bu alandaki bilgiler Descartes'e göre açık-seçiklik ölçütüne tam olarak uymazlar. Daha doğrusu bunlar açık olabilirler ama seçik olmazlar. Kısacası Descartes'in doğruluk ölçütü nesnelerin ikincil nitelikler alanında tam olarak gerçekleşmez.

Ancak Descartes'e göre nesnelerin bir de *birincil nitelikleri* vardır; bunlar, nesnelerin boyutları, ağırlık, hacim, yoğunluk, devinim, hız gibi ölçümlemeye uygun olan özellikleridir. Ölçümlenebildikleri için önermede kesin sonuç ortaya koyabilirler. Bir başka deyişle bu alanda doğuştan idelerin matematik doğrulukları uygulanabilir. Bu nedenle de nesnelerin birincil nitelikleri söz konusu olduğunda bilgide açık-seçiklik ölçütü gerçekleşmiş olur. Şu halde duyusal bilgi alanında ikili bir sonuç söz konusudur. Nesnelerin birincil nitelikleri söz konusu olduğunda açık seçik bilgilerine ulaşılabilir, ikincil nitelikleri söz konusu olduğunda ise bilgiler açık olmakla birlikte seçiklikleri genelde sağlanamaz. Çünkü bu alanda matematiksel ölçümleme yapılamamaktadır. Bizler genelde nesnelere yüzeysel yöneldiğimiz için, duyusal bilgi alanında nesneleri açıklık düzeyinde kavradığımız ama seçiklik düzeyine yükselemediğimiz söylendiğinde, bu yargı pek de yanlış olmayacaktır.

İmgesel Bilgi: Descartes'in söyleyişi ile *"benim kendimin zihnimde oluşturduğum ideler,"* tümüyle öznel yapıda olan ve oluşmalarında imgelem yetisinin çok büyük ölçüde rol oynadığı idelerdir. Bu nedenle açık seçik olmaları bir tarafa, genelde açıklığı bile tam olarak sağladıkları söylenemez. Bu kategoride yer alan idelerin bulanık ya da karanlık ideler olduğunu söylemek yerinde olabilir. Bu alanda tümüyle imgesel olan varlıkların, roman ve masal kahramanlarının betimlenmeleri tarzında olan bilgiler akla gelmektedir.

Sonuçsal Çıkarımlar

Descartes, doğuştan ideleri öne sürmesi bakımından *ussalcı (rasyonalist)* bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü zihnimizde bazı temel doğrulukların yaradılışımız gereği bulunduğunu öne sürmektedir. Bu durum aynı zamanda *a priorizm* olarak adlandırılır. Henüz hiçbir yaşam deneyiminde bulunmadan, bir başka deyişle deney öncesi olarak bazı temel doğruluklara insan zihninin doğuştan sahip olması *a priorizm (deney-öncesilik)* terimi ile dile getirilen bir durumdur. Şu halde tüm doğuştan ideler *a priori* bilgi örneği olmaktadır; doğuştan ideler açık seçik ideler olarak Descartes tarafından tescillendiklerine göre, açık seçik bilginin niteliği gereği a priori bilgiler doğrulukları kesin bilgilerdir; doğru olup olmadıkları gibi bir kuşkuya yer vermeyen sağlam bilgiler söz konusudur.

'A priori' teriminin bir diğer anlamı olarak doğuştan idelerin mutlak doğruluklar olmaları nedeniyle bunların doğrulanmaları amacıyla hiçbir biçimde deneyime gitmeye, deneye başvurmaya gerek yoktur. Örneğin matematik önermelerin doğrulanması için deneyime gitmek hiç kimsenin aklına gelmez. Burada aklın kullanımı bir başka deyişle, olguya zihinsel olarak dikkatli bir bakış yöneltmek ya da irdeleme yapmak yeterli olacaktır. Bu nedenle *a priori* idelerin doğrulukları zorunludur; olasılı ya da olumsal değildir.

Zihnin doğuştan zenginlikleri olarak niteleyebileceğimiz doğuştan idelerin *a priori* gerçeklikler olması, zorunlu doğruluklar olması ussalcılık (akılcılık) olarak adlandırabileceğimiz bilgibilimsel yaklaşımın tipik özellikleridir. Descartes bu şekilde, yeniçağda rasyonalizmi (ussalcılığı) yeniden başlatmış isim olarak karşımıza çıkmış oluyordu. Descartes'ın bu ussalcı girişimini onun arkasından gelen Spinoza ve Leibniz kendilerine göre daha da geliştirerek sürdürmüşlerdir. Doğuştan ideler ya da fikirler Descartes tarafından aslında, tüm bilimlerin ilk ilkeleri olarak görev görmek üzere düşünülmüştür. Spinoza ve Leibniz, sağlam bilgi sistemleri oluşturabilmek için başlangıç ilkelerinin çok önemli olduklarının hiç kuşkusuz farkında idiler. Bu nedenle ussalcı tutumlarını ilk ilkelerin belirlenmesi ve öteki bilgileri belirleyicilikleri noktası üzerinde toplamışlardır. Onlara göre doğru bilgiye ulaşmanın en sağlam yolu *a priori* başlangıç ilkelerinden tümdengelim yoluyla sonuç çıkarmaktır. Bu nedenle ussalcılığı kaçınılmaz olarak benimsemişlerdir: Bu büyük ussalcıların görüşlerini sırası geldikçe ele alma olanağı bulacağız.

Ayrıca, Descartes'in evrende ruh ve madde tözlerinin bulunduğunu ve bunların birbirleriyle uzlaşmaz yapıda olduklarını öne sürmesi insan varoluşu bakımından çok ciddi bir sorunu beraberinde getirmiştir. Bu da ruhu temsil eden zihnin ve maddeyi temsil eden bedenin birbirleriyle ilişkiyi nasıl kurdukları sorusuna doyurucu bir yanıtın verilip verilemeyeceği konusudur. Descartes bu soruyu belli bir biçimde *(karşılıklı-etkileşimcilik)* yanıtlamıştır. Ne var ki öne sürdüğü yanıt hiç de doyurucu bulunmamıştır. Ve buradan bir *zihin-beden sorunsalı* doğmuş, bundan sonraki pek çok filozofu bu sorunsalın çözümü uğraştırmıştır. Bugün de insan varlığındaki zihin-beden ilişkisine gerçek anlamda doyurucu bir yanıt verilebilmiş değildir. Bu sorun insan varlığına ilişkin en derin metafizik sorunlardan birisidir; bu sorunun çözülmesi, insana ilişkin öteki alanlardaki bilgi sorunları da dâhil başka pek çok sorunun da çözülmesini hiç kuşkusuz beraberinde getirecektir.

Descartes'in kendilerine *Kartezyenler* denen ardılları, onun zihin-beden düalizmini kabul etmişler ve bu bağlamda zihin-beden ilişkisini daha uygun bir biçimde açıklayabilmek için çaba göstermişlerdir. Burada en fazla ses getirenler, *okkaziyonalistler (vesileciler, ara-nedenciler)* olmuştur. Bunların arasında en bilinenleri Geulincx ve Malebranche'dır. Kuşkusuz sorun metafizik bir sorun olduğu için bu düşünürlerin daha çok metafizik alanda ele alınmaları uygun olabilir. Ne var ki, kendilerine bilgibilimsel açıdan da bir bakış atılabilir. Biz burada bir örnekleme adına Malebranche'ın bilgibilimsel olarak nitelenebilecek görüşlerini açımlamaya çalışacağız.

NICHOLAS MALEBRANCHE

Descartes'in ardından Descartesçı felsefeyi temel görüşleri bakımından benimseyen ve bu nedenle kendilerine Descartesçı (Kartezyen) nitelemesi yapılan belli bir düşünür grubu ortaya çıktı; bunların en ünlüsü ve en çok etkilisi diyebileceğimiz Nicolas Malabranche'ı (1638-1715), burada bu kategoriyi de atlamamış olma adına kısaca ele almamız uygun olacaktır.

Malebranche, Paris'te doğmuş, La Marche kolejinde felsefe, Sorbonda teoloji okumuştur. 1660'da Oratory of Jesus tarikatına katılmış ve ardından 1664'de rahip olarak atanmıştır. Oratoryenler, Augustinusçuluğu benimsemiş olan bir topluluktur. Malebranche da bu öğretiden etkilenerek, kartezyen felsefesini Augustinusçu mistik etkilerle boyamıştır. Başlıca yapıtları *Doğa ve İnayet Üzerine İnceleme (1660), Doğrunun Aranması (1675), Hıristiyanca Düşünceler (1683)* ve *Metafizik ve Din Üzerine Görüşler (1688)*dir.

Felsefesi genelde dinsel bir renk taşıyan bir metefizik öğreti olarak görülse de, metafizik görüşlerinin yanı sıra zihnin edimleri ve işleyişi, evrensel doğrulukları nasıl bilebileceğimiz gibi bilgi felsefesi sorunları ile de az çok ilgilenmiş olduğu dikkati çekmektedir. Kartezyen olarak anılmasının sebebi, Descartes'ın

töz anlayışını harfi harfine benimseyerek, bu felsefenin geride bıraktığı zihin-beden sorunsalına bir başka ünlü kartezyen olarak bilinen ve kendisinden yaşça daha büyük olan Geulincx'in önerdiği çözüm yolunu göstermesidir. Bu çözüm yolunun adı *ara-nedencilik* ya da *vesilecilik (occasionalism)*dir:

Ara-nedencilik (Vesilecilik)

Descartes'ın töz anlayışını olduğu gibi kabul eden ve yine bu öğretinin geride bıraktığı zihin-beden sorunsalını mantığa uygun olarak çözmeyi kendilerine başlıca görev edinen kartezyenlerden biri olarak Malebranche'ın benimsediği ara-nedenciliği öncelikle kısaca tanıtmak uygun olacaktır. Buna göre, yapıca birbirlerinden farklı ve birbirleriyle uzlaşmaz durumdaki madde ve ruh tözlerine karşılık gelmek üzere beden ve zihin arasında hiçbir gerçek etkileşim olmadığını, Descartes'a uygun olarak, Malebranche onaylama yoluna gider ve yine Descartes'ın da kabul ettiği gibi empirik açıdan bunlar arasında bir ilişki olduğu da pek yadsınabilir bir şey değildir. Şu halde bu durum nasıl açıklanabilir? Malebranche'a göre bir tek olanak kalmaktadır; bu da zihin ve beden arasındaki bu ilişkinin dışarıdan bir girişim ile gerçekleşmesidir. Bu girişimi gerçekleştirecek özne insan değilse ne olabilir? Bu sorunun yanıtı yine Descartes'ın yaklaşımında saklıdır; Descartes'a göre tüm evrenin yaratıcısı sonsuz töz durumundaki Tanrı'dan başkası değildir. Gerçi Descartes zihin beden arasındaki ilişkiyi Tanrı'ya dayandırmamıştır ama Malebranche'a göre neden olmasın? Her şeyin nedeni olduğuna göre, yapıca uzlaşmaz iki tözü anlatan zihin ve beden arasındaki ilişkiyi de ancak Tanrı gerçekleştirebilir. Bu girişimin genel özünün bir tür *ruhsal-fiziksel paralellik* olarak betimlenmesi yanlış olmaz. Malebranche açısından bunun anlamı nedir? Descartes, öngördüğü zihin-beden etkileşimi bakımından "ruhum istedi bedenim yaptı, bedenimin gereksinimlerini de ruhum yerine getirdi" tarzında bir ilkeden söz ediyordu. Oysa öngördüğü töz an-

layışı bakımından Malebranche'a göre, ruhumuzun istemeleri dünyadaki en küçük taşı bile yerinden oynatamaz yani hiçbir şeyi devindiremez. Örneğin, kolumuzu devindirme isteğimizle, kolun devinimi arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu sanırız, ama aslında hiçbir bağlantı yoktur. Kolumuz biz *istediğimiz* zaman devinmekte olsa da, bizim istememiz-istencimiz aslında salt bir *ara-nedendir, bir vesiledir*; bu devinimi gerçekte Tanrı istemektedir ve istediği için de gerçekleştirmektedir; acıktığımız zaman yemek yememiz olgusunda da yine bizim yemek yememizi Tanrı istemektedir; acıkmamız ise salt bir vesiledir, bir aranedendir. Aslında buna, ara-neden değil de görüngü-zahiri neden dememiz, belki daha açıklayıcı olabilirdi. Çünkü Malebranche'a göre gerçek bir neden olmak demek, yaratıcı bir neden olmaktır. Zihin ve beden ise edilgin tözler olduklarına göre hiçbir biçimde yaratıcı olamazlar, böyle olunca da yaratıcı ve buna bağlı olarak gerçek bir neden de olamazlar.

Şu halde evrendeki biricik gerçek neden Tanrı'dır. Bu durumda insan ruhu, bedenle bağlantısı bakımından tümüyle devinimsiz, işlevsiz kalmış görünüyor. Malebranche, ruhu işlevsiz kalmaktan kurtarabilmek için, insan ruhlarının aslında Tanrı ile ilişki içinde olduğunu ve onunla birleştiğini ya da *birleşme olanağı* taşıdığını öne sürer. Çünkü ruh tinsel yapılı bir varlıktır; aslında Descartes'in evrendeki tinsel tözünü temsil etmektedir. Tanrı da tinsel yapılı sonsuz töz olduğuna göre insan ruhu sadece Tanrı'yla dolaysızca bir ilişki kurabilir ve Tanrı'yla birleşebilir. Bu yaklaşımın tartışmaya açık olduğu ortadadır. Burada insan olmanın anlamı Tanrı ile mistik bir ilişkiye girmek imiş gibi bir anlam çıkmaktadır. Niye tüm insanlar için böyle olsun? Bu noktada Augustinus'un mistik etkileri dikkati çekmektedir. Buraya dek Malebranche'ın Kartezyenliğinin ne anlama geldiğini aydınlatmaya çalışmış olduk. Şimdi de asıl konumuz durumundaki bilgibilimsel içerimleri diyebileceğimiz görüşlerine bir göz atmaya çalışalım:

Malebrance'ın Bilgibilimsel Görüşleri

Malebranche, bilgi ile asli bir ilişkisi olması bakımından öncelikle *duyuların işlevi* üzerinde durmuştur. Ona göre, duyum olgusunun gerçekleşmesi için şu dört koşul yerine getirilmiş olmalıdır: Öncelikle bir *nesnenin eylemi* (örneğin parçacıkların devinimi) gerekir. Ardından bedendeki *duyusal düzenek* (duyu organları, sinirler ve beyin) ve bunun düzgün bir biçimde işleyişi gerekir. Bu temeller üzerinde ruhtaki *duyum ya da algı* ve bu algıya ilişkin olarak da ruhun (zihnin) ortaya koyduğu *yargı* gelir. Böylece duyumlara ilişkin yargılarımız bir bakıma bizim bilgilerimizi temsil ederler. Bir duyumun oluşabilmesi bakımından, bu öğeler birlikte bulundukları ve eşzamanlı olarak ortaya çıktıkları için, biz duyum olgusunun ruhumuzda oluştuğunu değil, dış dünyadaki nesnelerden kaynaklandığını sanırız ya da öyle düşünürüz. Bu bir yanılgıdır. Gerçekte duyumlar duyularımızın, zihnimizin ürünüdürler ve duyularımızın doğası gereği, sıcak, soğuk, tatlı, acı ve bunlar gibi tüm duyumlar dış dünyadaki nesnelerin, *kendinde nesne* olarak ne olduklarını söylemede yetersiz kalmaktadırlar: Duyularımız sadece nesnelerin, bedenimizle olan ilişkileri bakımından bize bilgi sağlamada doğru ve sağlıdırlar. Malebranche'a göre, gerçekte ruhta oluşan hiçbir duyum yanlış olmaz. Yanlışlık duyumların nesnelerle ilişkilendirilmelerinde ortaya çıkar. Duyularımız aracılığıyla nesneyi kendinde ne ise o olarak bilmenin bir yolu olmadığına göre, eğer duyularımızdan doğru olarak yararlanmak istiyorsak onları bedenimizi ve sağlığımızı korumak için kullanmalıyız. Çünkü duyularımız bize salt bedenimizin sakınımı için verilmiştir.

Doğruluğa, gerçekliğe ulaşma yolunda her şeyden önce *yanılgıları-yanılmaları* bertaraf etmek gerekiyor. Yanılmak insan için doğal olsa da, yanılgılardan kaçınmadıkça, doğruluğa ulaşılamadığı gibi mutluluğa da ulaşılamaz. Çünkü yanılgı her türlü olumsuzluğa kapı açan bir ilkedir. Buna karşın insanın doğasında gerçekliğe ulaşabilme yeteneği de vardır. Gerçekliğe ise

açıkça gördüklerimiz dışında kalan şeylere onay vermeyerek ulaşılabiliriz.

Malebranche'a göre, inançlı bir dindar için inanmaktan başka bir yol olmasa da, bir felsefeci şeyleri *açıkça görmek* zorundadır. Açıkça görmekten anlaşılması gereken ise, ideleri-kavramları zihnimizde *açık-seçik* görmemizdir. Yanılgılar genelde zihnin bedenle ilişkisinden doğmaktadır. Ancak burada Malebranche'a göre, bizi yanıltan kaynak gerçek anlamda duyularımız değil *istencimiz*dir. Bu konuda da yine Descartes'ı izlediğine tanık olmaktayız: Descartes, bilindiği gibi bizi yanıltan kaynağın sanıldığı gibi duyularımız değil istencimiz olduğunu öne sürmüştü. Duyularımızla algılanan veriler üzerine istencimiz düşünme sürecine girmeden *acele yargıda bulunduğu* zaman bir yanılgı ortaya çıkabilmekteydi. Burada sanki *yargı mercii istenç* olmaktadır. Kuşkusuz bu nokta da tartışmaya açıktır. İşte Malebranche, Descartes'in yanılgıda istencin rolü görüşünü tekrarlamaktadır. İstencimizle acele karar vermek bizleri yanlış yargılara sürüklemektedir. "Örneğin sıcaklığı duyumsarken kimse onu duyumsadığına inanmakla aldanmış olmaz; ama duyumsadığı sıcaklığın kendi ruhunun dışındaki nesnelerde olduğu yargısına hiç derinlemesine düşünmeden, derhal sürüklenirse yanılgıya düşmüş olacaktır. Sıcaklık, renk, tat, koku gibi duyumlar bilinç içerikleri olarak sadece *ruhsal yaşantılardır* ve dışsal nesnelerde bulunmazlar. Bu nitelikler bilinç nesneleri olarak ruhsal değişkilerden başka bir şey değildir. Buna göre Malebranche, ikincil niteliklerin dışsal varlıklarda bulunmadıklarını, bir başka deyişle nesnel olmadıklarını öne sürmekle bu tez bakımından da Descartes'la uyuşmuş oluyor. Ancak, birincil niteliklerin duyusal olarak algılanması da *kendinde şeylerin* ne oldukları konusunda yeterli bilgi vermeyecektir. Dolayısıyla kendinde şeylerin ne olduklarını duyular yoluyla yargılama yoluna gitmememiz gerekir. Duyusal verilere dayanarak yargılayabileceğimiz şey, dışsal nesnelerle bedenimizin ilişkileri üzerinedir.

Duyular salt, nesnelerin bedenimizle ilişkilerini algılamamızı sağlamaya yönelik mekanizmalardır.

Malebranche, *duyumun fizyolojik temellerini* de Descartes'a uygun olarak açıklama yoluna gider: Ona göre de sinirlerin içinden *canlılık özsuları* akar. Dışsal nesneler duyu organımızı etkilediğinde, sinirler uyarılır ve bu uyarım canlılık özsuları tarafından beyne iletilir. Duyum olayındaki ruhsal öğe beyinde oluşur ama bu salt ruha özgüdür. "Fizyolojik süreç sırasında canlılık özsuları beyinde izler bırakır. Canlılık özsuları dış nesne yerine içsel başka bir etken tarafından devinime geçirilirse, bu izler etkilenir ve ruhta *imge* dediğimiz olgu oluşur. İmgelem nesnel şeyler duyumlanmadığı zamanlarda bunların ruhumuzda imgelerini, eşlemlerini oluşturma yetisi olarak tanımlanabilir. İnsan istençli olarak yani istediğinde canlılık özsularını devinime geçirerek ruhta bir imge meydana getirebilir. Canlılık özsuları istençsiz olarak da devinebilir ve imgeler istençsiz de oluşabilir." (Çelik, 2012, s.74). Burada Malebranche, imgelerin çağrışımının mekanik açıklamasına yer verir. Eğer birbirleriyle bağıntılı birçok şeyi aynı anda görmüş isek, beyinde bunlara karşılık düşen izler arasında bir bağlantı doğar. Daha sonra bu izler kümesinin bir üyesinin uyarılması öteki üyelerin de adım adım uyarılmasına yol açar. Bu çağrışım mekanizması insanın sadece tüm konuşma biçimlerinde değil, ahlakta, politikada ve insanla ilişkili tüm bilimlerde idelerin ve düşünmenin zenginliği bakımından çok önemli bir rol oynar. *İmgeler açısından yanılgı*, temsil ettikleri şeylerle ilişkileri açısından değil de, bunlar, kendinde şeyler olarak ele alındıklarında karşımıza çıkar. Ayrıca imgelem ürünleri, bir başka deyişle imgeler olgusal duyumlardan daha zayıftır ama bazen daha canlı olabilirler ve bu durumda eğer gerçekmiş gibi ele alınırlarsa yine bir başka yanılgı ortaya çıkmış olacaktır.

İmgelemin tanımdan da anlaşılabildiği gibi duyular ve imgelem birbirlerine paralel olarak işleyen edimlerdir. Bunlara ilişkin yanılgılar genelde bedenle olan ilişkilerinden doğmaktadır;

bu tür yanılgılar ruhun bedene bağımlılığının irdelenmesiyle keşfedilebilirler. Oysa salt anlığın yanılgıları ancak anlığın kendisinin ve nesneleri anlamak için zorunlu olan idelerin-kavramların doğasını irdelemekle bulunabilir. Malebranche'ın burada *salt anlık* terimiyle demek istediği şey, anlığın dışsal nesneleri, beyinde cisimsel imgelerini oluşturmaksızın salt *ideleri-kavramları üzerinden bilme yetisi* olduğudur. Gerçekte zihnimiz sonlu ve sınırlıdır; eğer bu sonluluk ve sınırlılık olgusu gözden yitirilirse yine, birtakım yanılgılar doğar. "Örneğin heretiklik, insanların bu olguyu kabul etmeye isteksizliklerinden ve kavramadıklarına inanmamalarından doğar. Yine, kimileri düşüncelerinde doğru bir yöntem izlemezler. Kendilerini hemen, daha önce başka gerçeklikler bilinmedikçe bilinemeyecek gizli gerçeklikleri incelemeye verir, açık olanı ve olası olanı tam olarak ayıramazlar" (Aktaran, Copleston, 1996, s.77-78). Malebranche, bu son nokta bakımından Aristoteles'in tam bir günahkâr olduğunu eklemiştir. Buna karşılık cebiri ve Vieta ile Descartes tarafından uygulanan çözümleme yöntemini uygulamış olanların doğru yolda ilerlediklerini belirtmiştir. Çünkü ona göre anlığın doğası ve kapasitesi sözel olarak arttırılamaz bir niteliktedir.

Malebranche, zihnin çeşitli açılardan içine düştüğü yanılgılar ortamındaki *gerçeklik arayışı bakımından ortaya birkaç kural* atar. Birincil genel kural, ancak üzerlerine açık-seçik idelerimizin olduğu sorunlar üzerine uslamlamada bulunmamız gerekir; buna bağlı olarak, her zaman en yalın ve en kolay anlaşılan idelerle işe başlamak gerekir ve daha yalından daha karmaşık olana doğru ilerlemek gerekir. Görüldüğü gibi Malebranche, yine, Descartes'ı izleyerek yöntem anlayışını ortaya koymuş bulunuyor. Bu ilkeler bağlamında doğru bilginin en güzel örneği, Descartes'da olduğu gibi m*atematiktir*: Matematik açık ve seçik idelerle başlayıp, yalın olandan karmaşığa doğru adım adım çözümlemelerle ilerleyen sağın ve sağlam bir bilgi dalıdır ve bu yönüyle tüm öteki bilimlere de yöntemsel güvenilirlik bağlamında tam bir model oluşturur.

Bu arada Malebranche, tüm bilimlere temel oluşturan *öncesiz sonrasız evrensel doğruluklar*dan söz eder: Bunların bilgisine insan kendi duyusal ve anlıksal kapasiteleriyle ulaşamaz. Bu tür ideler dışsal dünya nesnelerinden de gelmiş olamaz. Tanrı'nın daha en baştan bu ideleri ruha yerleştirdiğini de kabul etmez. Yani Descartes'in savunduğu doğuştan ideler öğretisine Malebranche, sıcak bakmamaktadır. Ona göre, geriye kalan biricik açıklama, bu evrensel doğrulukları '*Tanrı'da görmemiz*'dir. "Bu ünlü Tanrı'da görüş kuramı ki Malebranche tarafından Aziz Augustinus'a yüklenir, Malebranche'ın felsefesinin kendine özgü yanlarından biridir." (Copleston, 1996,s.84).

Bu görüşün kısaca açıklaması şöyledir: Tanrı kendisinde yaratmış olduğu tüm şeylerin idelerini taşımaktadır. Aksi takdirde onları yeniden yaratması olanaklı olmazdı. Ve yine Tanrı ile insanlar arasında dikkate değer bir yakınlık vardır. Sanki insan tininin yerinin Tanrı olduğunu söylemek çelişik olmaz. Nasıl ki bir anlamda cisimlerin yerinin de uzaylar olması gibi. Bu nedenle insan anlığı Tanrı'da ideleri görebilir. Ama bunun için yine de Tanrı'nın bu ideleri insanlara göstermesi gerekir; kimi zaman birini, kimi zaman bir başkasını görmek isteyebileceğimiz için tüm varlıkların ideleri anlığımıza sunulur. Bu şekilde Tanrı'nın sonsuz ışığı ile anlıklarımızı aydınlatması nedeniyle soyut ve genel doğrulukları bilmemiz olanaklı olmaktadır.

Bu arada şunu belirtmekte yarar vardır: Tanrı kendi özünü bize göstermez. Tanrı'nın özü onun mutlak varlığını anlatır. "Ve anlıklar ne olursa olsun tanrısal tözü saltık olarak alındığında değil, ama ancak yaratıklara göreli olarak ya da onlar tarafından katılınabilir olarak alındığında görebilirler." (Aktaran, Copleston, 1996, s. 84). Malebranche, böylece tüm insanlara mistik bir Tanrı görüsü yetisini yüklemiş ve bunu doğallaştırmış görünüyor. Malebranche'ın felsefi öğretisinin dinsel olarak nitelenmesinin en önemli etkenlerinden birisini de bu görüş oluşturmaktadır.

Tanrı'da gördüğümüz idelerin en başında, Malebranche, *öncesiz sonrasız gerçekliklerin idelerinin* geldiğini ifade eder. Bu-

rada gerçeklikler ile bunların ideleri arasındaki farkı öncelikle görmek gerekir: Malebranche bunlara şu tür örnekler vermektedir: Örneğin "iki kez iki dört eder" önermesi, iki kez ikinin dört ettiği gerçekliğinin idesidir. Biz salt bu ideyi görürüz; iki kez ikinin dört ettiği gerçekliğini göremeyiz. Çünkü birisi iki kez iki dört eder dediğinde, buradaki sayıların ideleri olgusaldır; ama aralarında var olan eşitlik salt bir ilişkidir; bu ilişki bir öncesiz sonrasız gerçekliktir, doğruluktur ve bu tür doğruluklar, Tanrı'nın mutlak özünü anlatır. Bu nedenle, Tanrı'nın mutlak özüne ait bir şey olarak bize kapalı kalırlar. Yine eklemek gerekirse, biz insanlar bu nedenle, Tanrı'da salt tanrısal özsel gerçekliklerin olgusal nitelik kazanan idelerini bilebiliriz. Kendileri bize Tanrı'nın özü olarak saklı kalırlar.

Maddesel cisimlerin idelerine gelince; öncelikle maddesel cisimlere ilişkin bilgimizde, duyumsal öğe ile bu cismin idesi arasında ayrım yapmak gerekmektedir. Duyusal öğeler, bir başka deyişle duyulur şeyler Tanrı tarafından bilinir ama algılanmazlar. Duyusal öğe, nesneyi kendinde olduğu gibi temsil etmez. Şeyler, kendinde olarak salt *uzam*dırlar: Çünkü maddeye ilişkin açık ve seçik idemizde salt uzamı ayrımsarız. Uzam tüm maddesel şeylerin Tanrı'daki tek arketipidir. Böylece sadece uzamı, ide olarak Tanrı'da görmemiz olanaklı olur. Bunun dışında maddesel şeylerin her birinin tek tek idelerini görmeyiz. Şu halde Malebranche için de maddesel şeyler sonul anlamda tıpkı Descartes'de olduğu gibi salt bir uzam olarak görülmektedir.

Üçüncü olarak, tüm insan zihinleri Tanrı'da şimdiye dek söylenenlerin yanı sıra *öncesiz sonrasız ahlaksal yasaları* da görürler, ama bu öncekilere göre biraz değişik bir biçimde olur: sonsuz ahlaksal düzen, insanın Tanrı'ya doğru devinimi ve eğilimi dolayısıyla bilinir. Biz bu eğilimi tanrısal istençten almışızdır. Bu nedenle bizim için doğal ve her zaman bulunan bir eğilimdir. Buna göre, iyiyi sevmemiz ve kötüden sakınmamız gerektiğini, tüm zenginliklerden daha çok adaleti sevmemiz gerektiğini, Tanrı'ya boyun eğmenin insanlara buyruk vermekten

daha iyi olduğunu ve bunlara benzer daha başka doğal etik yasalar olduğunu biliriz. Çünkü sonul insanlık ereğimiz olan Tanrı'ya doğru temel yönelimimizin bilgisi, doğal ahlaksal yasanın bilgisini kapsamaktadır.

Ruhumuzun, Başka Ruhların ve Cisimlerin Varoluşunun Bilgisi

Malebranche'a göre, insan bireylerinin sahip olduğu *'Tanrı'da görüş' yetisi*, işin ilginç yanı şudur ki, bireyler olarak kendi ruhlarımızın bilgisini bize sağlamamaktadır. Çünkü Tanrı'da bir genel insan ruhu idesi bulunmakla birlikte, yine her biri olgusal olduğu için tekil bireysel ruhların ideleri bulunmaz. Bu nedenle, bizler insan bireyleri olarak kendi ruhlarımızı ancak bilinç yoluyla biliriz. Yine de bu yolla ruhumuzun açık bir bilgisini taşıdığımız söylenemez. Ruhumuza ilişkin olarak sadece bizde yer aldığını algıladığımız şeyleri, bir başka deyişle bilincinde olduğumuz şeyleri bildiğimizi söyleyebiliriz. Eğer hiçbir zaman acıyı vb. yaşamamış olsaydık, ruhun böyle değişkileri taşımaya yetenekli olup olmadığı konusunda bilgisiz kalırdık. Ruhun bu değişkileri taşıyabildiği ancak deneyimsel olarak bilinebilir. Buna karşın Malebranche, ruhun varoluşunu ve düşünen bir varlık olarak doğasını peşinen bildiğimizi kabul eder. Bu bilgi ruhun tinsellik ve ölümsüzlüğünü tanıtlayabilmemiz için yeterlidir. Yine de şunu vurgulamakta yarar vardır ki ruhumuza ilişkin olarak bilinç yoluyla taşıdığımız bilgi eksiktir ama yanlış da değildir. "Ruha ilişkin bilgimizde aldatılmamak için, onu cisimle karıştırmamamız yeterlidir ve bu karışıklıktan usun kullanımı yoluyla kaçınabiliriz." (Aktaran, Copleston, 1966, s.86).

Kendi ruhlarımızı bile mutlak olarak bildiğimiz söylenemez iken, başka insanların ruhlarını nasıl bilebiliriz? Malebranche'a göre, başka insanların ruhlarını, bizim kendimizden ayrı oldukları için, bilincimiz yoluyla bilemeyiz. Sadece *'andırımlı olarak'* bildiğimiz söylenebilir. Gündelik dilde buna belki de *'tahmin*

yoluyla' denebilir. Tanrı'da bulunan genel insan ruhu idesine ve bu ideyi Tanrı'da gördüğümüz noktasına dayanarak, tüm öteki insan ruhlarının da genelde mutluluğu aradığını ve acıdan kaçındığını bildiğimizi söyleyebiliriz. Ama başka insanlar üzerine, kendimize ilişkin bilgilerimizden birtakım sonuçlar çıkardığımız zaman sık sık yanılgıya düşeriz. Böylece, eğer insanları, kendimize ilişkin duygular ve deneyimler yoluyla yargılama yolu tutarsak, bu türden bilgimiz, olağanüstü ölçüde yanılgıya açıktır. Sonuç olarak başka insanların ruhlarını kendinde olarak bilmenin hiçbir yolu olmadığı gibi bu alandaki bilgimiz de oldukça zayıf görünüyor.

Malebranche'a göre, dışımızda yer alan maddesel cisimlerin varoluşuna ilişkin bilgimiz de andırımlı bilgilere dayanmak zorundadır: bir yandan duyumlar, cisimleri kendilerinde oldukları gibi temsil etmezler, öte yandan vesilecilik gereği, fiziksel uyarıları izleyen ruhsal olaylara, bu fiziksel uyarıların kendileri değil, Tanrı neden olur. Dışsal cisimsel uyarılar, duygu ve duyumlarımıza vesile neden oluştursalar bile bu vesile olmaklık onların gerçekten var olduklarının tanıtı da olamaz. Öte yandan Malebranche, Tanrı'da gördüğümüz uzam idesinin de kendi başına bize herhangi bir cismin varoluşu konusunda güvence veremeyeceğini belirtir. Çünkü bu ide olanaklı tüm cisimlerin sonsuz arketipi durumundadır. Bu alanda da Malebranche yine tek almaşık olarak tanrısal bildiriş yolunu önerir. Ona göre cisimlerin varoluşu tanıtlanamaz; tek tanıtlanabilen, tanıtlamanın olanaksızlığıdır. Varoluşlarını salt doğal bildiriş yoluyla biliriz, ama bu da bizi yine bir kısır döngü içine sokmaktan başka bir şey yapmaz. Çünkü duyup yaşadıklarımızın gerçek nedeni olan Tanrı'ya götüren yolda salt bir vesile neden oluşturmanın ötesine geçemezler. Görüldüğü gibi Tanrı kavramı Malebranche felsefesinin tüm taşıyıcılığını yüklenmiş durumdadır. Bu nedenle Tanrı üzerine birkaç söz söylemeden konuyu noktalamış olmayalım.

Tanrı'nın Varoluşu ve Nitelikleri

Malebranche'a göre *sonsuz* kavramı biz insanlara verili bir şeydir: Hiçbir sonlu şey sonsuzu temsil etmez ya da edemez. Sonluya eklemelerde bulunarak, sonsuza ilişkin bir ide oluşturamayız. Tersine sonluyu sonsuzun idesini sınırlayarak kavrarız. Sonsuzun, yani sonsuz varlığın bu idesi bizim düşünsel ya da imgesel bir kurgumuz da değildir. Bu nedenle bize verili bir şeydir. Böylece sonsuz varlık varoluşu zorunlu olarak kapsamaktadır ve Tanrı'nın ta kendisidir. Sonlu olan her şeyin anlaşılır ideleri de Sonsuz'da yani Tanrı'da görülür: Her tür sonlu varlığın varoluşları olmaksızın ideleri Tanrıda görülebilir ama sonsuzun özü yani Tanrı'nın özü varoluş olmaksızın görülemez. Onun varoluşuyla, idesi eşdeğerdir, eş deyişle bir ve aynı şeydir. Böylece sonsuzun varoluşu da idesi de Tanrı'dan başkası değildir. Görüldüğü gibi burada Anselmus'un ontolojik uslamlamasının bir uyarlanışı ile karşılaşmaktayız. "Böylece pekâlâ görüyorsun ki 'Bir Tanrı vardır' önermesi kendi başına herhangi bir şeyin varoluşunu doğrulayan tüm önermelerin en açığıdır ve giderek 'Düşünüyorum, öyleyse varım' önermesi denli pekindir." (Aktaran, Copleston, 1996, s.89).

"Hiçbir sınırlama olmaksızın Varlık, tek bir sözcükle Varlık," Malebranche'a göre, bu şekilde betimlenen Tanrı idesinin anlamı, temel tanrısal yüklemlerin neler olabileceğinin de ipucunu vermektedir. Tanrı'nın sonsuz varlık olması, onun yetkinliğini, eksiksiz bir varlık oluşunu ifade etmektedir. Aslında 'Tanrı' sözcüğü, *'sonsuz ölçüde eksiksiz varlık'* için bir kısaltma görevi de görmektedir. "Tanrı ya da sonsuz ölçüde yetkin varlık, tüm nedenlerden bağımsızdır ve değişmezdir. Bir o kadar her şeye-gücü yeter, öncesiz sonrasız, zorunlu ve her yerde bulunandır." (Aktaran, Copleston, 1996, s.89).

İnsanlar Tanrı'yı genelde insanlaştırma eğilimi gösterirler: Oysa Tanrı tüm insansal yüklemlerin dışında yer alır; o ne iyi, ne

bağışlayıcı ne de duyunçludur. Tanrı sonsuz ölçüde yetkin bir varlığa ait tüm yetkinlikleri taşır. O ayrıca mutlak özgürlüktür. Bu dünyayı özgürce yaratmıştır ve özgürce saklar. Onun dünyayı yaratma istenci hiçbir zorunluluk taşımaz. O bunu iyiliğinden yapmıştır. O sonsuz ölçüde sevilebilir olanı, kendi tözünü, sonsuz iyiliği zorunlu olarak sever. Tanrı sonlu şeyleri yaratıyorsa, bunu gerçekten iyilik ve sevgiden yapar, zorunluluktan değil.

Tanrısal özgürlük tanrısal değişmezlikle nasıl uzlaştırılabilir? Özgürlük başka bir yolda davranma gücünü imlemez mi? Malebranche, bu soruya Tanrı'nın sonsuzdan beri dünyayı yaratmayı istediği yanıtını verir. Onda ne geçmiş ne de gelecek olmadığı için, tek bir sonsuz yaratıcı edim vardır. "Aynı zamanda, sonsuzdan beri dünyayı özgürce yaratmayı istemiştir. Eğer bir kez dünyayı yaratma ve sakınma kararını varsayarsak, bir bakıma dayanıklı bir düzene güvenebiliriz." (Copleston, 1996, s. 90). Tanrı kendi buyruklarını değiştirmez. Ayrıca mucize de olabilir. Çünkü Tanrı'nın bu dünyayı ve bu düzeni sonsuzca seçmiş olması, mucize dediğimiz olayların seçilişini de kapsamaktadır. Tanrı sürekli olarak ister, ama değişim, ardışıklık ve zorunluluk olmaksızın ister. Bu da onun sonsuzca özgürlüğünü gösterir.

Bir kartezyen olarak yola çıkan Malebranche, Tanrı kavramını felsefesinin ana taşıyıcısı ve amacı durumuna getirmesiyle, felsefi yaklaşımında kendine özgü niteliğini de yakalamış görünüyor. Descartes felsefesinde de gerçi Tanrı kavramı belli bir işlev üstlenmiş olarak görünse de, "Descartes'ın kafa yapısının eğilimi, doğru yöntem'in yardımıyla yeni bilimsel gerçeklerin bulunmasına doğruydu. Başkalarının verimli tümdengelimde ve bilimsel araştırmada onun düşüncelerini sürdüreceklerini umuyordu." (Copleston, 1996, s.92). Oysa Malebranche'ın felsefesi tümüyle teolojik nitelikli bir felsefedir: Bunun kanıtını biricik evrensel ve gerçek neden olarak Tanrı'yı göstermesinde (vesilecilik) ve doğru bilginin kaynağı olarak 'Tanrı'da görüş' öğreti-

sinde açıkça görmek olanaklıdır. Sonuç olarak tüm dünya sonsuz Tanrı idesine bağımlı olarak görünür. Kuşkusuz Malebranche'ın, 18. yüzyılda teolojik eğilimli pek çok düşünür üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca "Tanrı'yı biricik gerçek neden yapması olgusu, Tanrı'ya sonsuz '*anlaşılır uzam*' vermesi olgusuyla birleştirildiğinde, kimi tarihçileri, onu Descartes ve Spinoza arasında bir halka olarak görmeye götürmüştür." (Copleston, 1996, s.90). Bu yorum bir dereceye dek anlaşılır görünüyor. Ama tanrısal özgürlük üzerinde diretmesi Spinoza'nın panteizmine ve Tanrı'nın evreni zorunlulukla oluşturma edimine karşıt durumdadır. Tanrı kavramını felsefelerinde odak noktası yapmalarına karşın bu iki filozofun felsefi yaklaşımlarını birbirine yaklaştırmak hiç de kolay görünmüyor. Bu son tümce ile söylenmek isteneni, Spinoza felsefesini incelemeye başladıktan sonra görmemiz olanaklı olabilir.

BARUCH DE SPINOZA'NIN BİLGİBİLİMİ

Spinoza (1632-1677) Hollanda'nın Amsterdam kentinde, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ailesi onu bir haham olarak yetiştirmek istiyordu. Spinoza eğitimi esnasında Yahudilikten uzaklaşarak felsefeye yöneldi; gerçekliğin bu alanda bulunduğuna inanmıştı. Giordano Bruno'dan ve Descartes'tan etkilenerek Bruno'nun mistisizmiyle Descartes'ın rasyonalizmini birleştirerek özgün bir felsefe sistemi oluşturdu. *Ethica* adlı başyapıtında bütünlüklü bir evren sistemi oluşturma yoluna gitmiştir. Öteki yapıtları, *Descartes Felsefesinin İlkeleri, Teolojik-Politik İnceleme, Devlet Üzerine İnceleme, Anlığın Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* başlıklarını taşır. Öğretim üyeliği önerilerini geri çevirerek, geçimini gözlük camı yontarak sağlamış ve 1677 yılında çok genç bir yaşta yaşamının son on yılı boyunca kendisini zorlayan tüberküloz hastalığından ölmüştür.

Yöntem ve Bilgi Anlayışı

Spinoza'nın bilgi ve yöntem anlayışı bakımından Descartes'den etkilenmiş olduğunu belirterek konuya girmemiz uygun olacaktır. Özellikle Descartes'ın öne sürdüğü ama tam olarak uygulama olanağı bulamadığı geometrik yöntemi bilgiye giden yolda en sağlam uslamlama biçimi olarak kabul etmiştir. Bu açıdan Euclid geometrisinde kullanılan ***koşullu tümdengelimsel çıkarım*** yolunu benimsemiştir. Bu yöntem bağlamında Euclid tarafından tanım, aksiyom ve postülatlar olarak adlandırılan birtakım öncül ilkelerden hareketle geometri teoremlerinin tanıtlamaları yapılır. Tanıtlanan teoremler de sonraki teoremlerin tanıtlanmalarında öncül görevi görebilirler. Bu süreç içinde tüm bir geometrik sistem kurulmuş olur. Bu ***koşullu-tümdengelimsel yöntemsel yapıda*** tüm sonuçlar birbirinden kesinlikle doğru olarak çıkmakta ve tutarlı bir sistem bütünlüğüne ulaşılmaktadır.

İşin ilginç tarafı, Spinoza, *Ethika*'da bu sağlam yöntemi felsefe sorunlarına uyarlama yolu tutmuştur. Kitaptaki içeriğin okuyucuya sunuluş tarzı, bu söz konusu geometrik yöntemin uygulanış biçimini gözler önüne sermektedir. Bu kitapta da tıpkı Euclid geometrisinde olduğu gibi önce birtakım ***tanımlar*** ve ***aksiyomlar*** verilir ve ardından ***önermeler*** ve ***kanıtlanmaları*** gelir, bunlara zaman zaman bazı ***notlar*** *(schölie)* da eklenir. Oysa Hobbes, felsefe alanında oldukça yapay gibi görünen bu yönteme şöyle karşı çıkmıştır: "Birtakım aksiyomlardan tutarlı sonuçlar çıkarmak elbette olanaklıdır; ama bu aksiyomlar keyfi olarak seçildiklerine göre, gerçekliğe ilişkin bir şey söylemezler." Buna karşılık Spinoza tanımlarının keyfi olduğunu kabul etmemiş, ussal güçlerimizin gerçekliğe ilişkin ***açık-seçik ideleri*** oluşturabileceğini ve bu idelerin nesnelerin doğasını doğru olarak yansıtabileceğini söylemiştir. Ona göre "her tanım ya da açık seçik ide doğrudur." Bu inançla Spinoza evren ve bilgi görüşlerini bu geometrik yönteme uygun olarak ortaya koyma yürekliliğini göstermiştir.

Kitap beş ana bölümden oluşmaktadır. I. Bölüm ***"Tanrı Üzerine"*** başlığı altında evrenin biricik tözü olarak kabul ettiği Tanrı idesi üzerinde durur ve bu arada Tanrı ve Doğa'nın özdeşliği öne sürülmüş ve açımlanmış olur. II. Bölüm, ***"Zihnin Doğası ve Kaynağı"*** üzerine başlığını taşır ve burada daha çok zihnin ve maddenin ne olduğu ve aralarındaki ilişki üzerinde durulur. III. Bölüm, ***"Duygulanımların Yapısı ve Kaynağı Üzerine"*** adı altında bir araştırma olarak karşımıza çıkar ve insan gerçekliğinin sorunsallığı üzerinde durur. IV. Bölüm, ***"İnsan İstencinin Köleliği ve Duygulanımların Gücü"*** üzerinedir. V. Bölüm ise ***"Zihin Gücü ve İnsan Özgürlüğü,"*** başlığı altında birtakım önemli kavramları irdelemekle ilişkilidir.

Doğruluğun Tutarlılık Ölçütü:

Öncelikle şunu belirtelim: ***Ethika***'da geometrik yöntemin uygulanması bu yöntemin yapısı gereği bilgide doğruluk ölçütü bakımından ***doğruluğun tutarlılık ölçütünü*** ortaya koymuş olur. "Doğru idelerin birbirleriyle uyuşan ilişkileri içinde tam ve sistematik bir düzenlenişi, bize gerçekliğin doğru bir resmini verecektir." Bu ölçütün nasıl işbaşında olduğunu görebilmek için Spinoza'nın *Ethika*'da geometrik yönteme uygun olarak açımlandığı evren anlayışını genel çizgileriyle ele almak bize tutarlılık ölçütünün bir uygulanış örneğini de vermiş olacaktır.

Descartes, evrende ***ruh ve madde*** olmak üzere, iki sonlu töz, bir de bunları meydana getiren ***sonsuz bir töz (Tanrı)*** bulunduğunu öne sürmüştü. Tanrı tözü bu evrenin dışında idi ve işlevi, evrende hüküm süren ruh ve madde tözlerini yaratmaktı. Tanrının yarattığı sonlu tözler ise tümüyle birbirlerinden bağımsız, birbirleriyle çelişik ya da uzlaşmaz yapıda idiler. Descartes bu şekilde doğada birbirinden bağımsız olarak madde ve ruh tözlerinin hüküm sürdüğünü kabul ediyordu. Buna karşılık, Descartes, tözü,***"varlığını kendi kendisine borçlu olan, kendisi aracılığıyla kavranan bir şey"*** olarak tanımlamıştı. Oysa bu tanı-

mın, doğada işbaşında bulunan madde ve ruh tözlerini Tanrı tözü ile ilişkili olarak ele aldığımızda, doğruluğu tam olarak yansıttığı söylenemez. Çünkü tanıma gerçekten uyan Descartes'ın sonsuz töz olarak ayrımlaştırdığı Tanrı tözüydü. Spinoza, Descartes'ın töz tanımından doğan bu karışıklığı görünce, madde ve ruha ilişkin olarak karşımıza çıkan düalist töz anlayışını bir tarafa bırakmak gerektiği inancına ulaştı. Descartes'daki töz tanımının gerçek anlamda Tanrı tözüne uygun düştüğünü düşünerek, Tanrı'nın evrenin biricik tözü olduğunu ileri sürme yoluna gitti. Bu şekilde Descartes'ın töz düalizmini aşarak, doğanın tözsel yapısı bakımından belli bir *monizme* geçiş yapmış oldu. Şu halde evren varlığının temelinde ***bir tek*** töz vardır, o da *Tanrı*'dır. Spinoza felsefesi, yeniçağ felsefesinin en genel niteliğine uyarak bir *töz felsefesidir:* Ona göre töz kavramı, sistemin en başındaki birincil öncüldür.

Şimdi bir de Spinoza'nın töz tanımını görelim. Aslında Descartes'in töz tanımı ile uyuştuğu kolayca görülebilecektir. Spinoza'ya göre, *"töz, kendiliğinden varolan, kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan ve bu nedenle kendi kendisine dayanarak kavranan şeydir."* Totolojik bile olsa bu tanımdan çıkan sonuçlar şunlardır: Töz varlığını salt kendisine borçludur; tözü var eden başka bir varlık yoktur; o kendiliğinden vardır; bundan onun sonsuzca var olduğu sonucu da çıkar. Çünkü onu var eden bir şey olmadığına göre, onun bir nedeni ya da bir başlangıç noktası da yoktur; o, hep vardır. Ayrıca ondan daha üst bir kavram da yoktur. Onu ancak kendi kavramından hareketle kavrayabiliriz, anlayabiliriz. Spinoza'ya göre, bu tanımdan çıkan en önemli sonuç şudur: *"kendiliğinden varolan yani kendi kendisinin nedeni olan bir şeyin özü varlığı karşılar;"* tözün varlığı karşılaması, onun olgusal bir varlık olarak düşünülebilmesi, evrendeki biricik tözün ***Tanrı***'dan başkası olamayacağını gösterir. Şu halde *Tanrı ancak var olarak tasarlanabilir.* Böylece, evrendeki tek töz Tanrı'dan başkası değildir. Bu şekilde Spinoza tözü, Tanrı ile özdeşleştirmiş olur; tözü karşılayan tek gerçeklik

Tanrı'dır. O halde Tanrı evrenin biricik tözüdür ve her şey bu tözden türemiştir. Her şey evrenin biricik tözü durumunda olan Tanrı'nın *kendisini açımlama derecelerinden* başka bir şey değildir.

Töz yani Tanrı kendisini sonsuz sayıdaki ***sıfatları (attributa)*** aracılığıyla ortaya koyar. Biz insanlar bu sonsuz sayıdaki sıfatlardan yalnızca ikisini algılayıp bilebiliriz; bunlar da ***madde ve ruhtur.*** Görüldüğü gibi Descartes'da asli tözler durumunda olan madde ve ruh tözleri Spinoza tarafından evrenin tek tözü durumundaki Tanrı'nın *sıfatları, nitelikleri* haline getirilmiş oldular. Spinoza sıfat terimini şu şekilde tanımlar: "*Tözün özünü oluşturur diye düşüncenin kavradığı şey sıfattır (attributum).*" Biz insanlara göre, Tanrı'nın özünü bu iki sıfat oluşturur. Doğadaki tüm olaylar bu iki sıfatın her birinde gerçekleşirler. Bunlar birbirine karışmaz, her biri kendi yolunda devam eder. Ama bu iki sıfat arasında tam bir paralellik vardır. Ruh sıfatında oluşan her bir zihinsel olay, madde sıfatında oluşan her bir fiziksel olguya bire bir karşılık gelir.

Spinoza, gerek ruh sıfatında gerekse de madde sıfatında olup biten her bir şeye ***modus (duygulanım)*** adını verir. Modusları kendi içinde ***sonsuz ve sonlu moduslar*** olarak ayırır. Ruh sıfatının sonsuz modusu ***düşünme (cogitatio),*** madde sıfatının sonsuz modusu ise ***uzamdır (extensio) ve uzama bağlı olarak devinim ve durgunluktur.*** Bu sonsuz moduslar üzerinde kendi türünden çeşitli ***sonlu moduslar*** oluşur. Düşünceler, ideler, duygular, anılar, sonsuz düşünce modusu üzerinde oluşurken, nesneler ve fiziksel olaylar ise uzam sonsuz modusu üzerinde devinim ve sükûnet sonsuz modusları ile de ilişkili olarak oluşurlar. Bu iki sıfatın sonsuz modusları üzerinde oluşan sonlu moduslar, daha önce de bu noktaya değinildiği gibi birbirine paralel bir akış gösterir ve bu paralel akış içinde tinsel moduslar ile maddesel moduslar birbirlerine karşılık gelirler. Spinoza, bu durumu şu ünlü deyişinde dile getirir. "***İdelerin düzeni ile nesnelerin düzeni bir ve aynı şeydir.***"

Spinoza modusu "*tözün bir belirlenimi ya da başka bir şeyde var olabilen ve bu başka şey ile kavranabilen*" diye tanımlar. Burada bir şeyin nedeni bir başka şeydir ve bu durum Tanrı'ya ulaşacak biçimde sürüp gider. Aslında tüm şeylerin bağlantısı Tanrı'dır. Çünkü her şey Tanrı'dan *zorunlulukla* çıkar. Doğada var olan her şey *Tanrı'nın özünden zorunlulukla* çıkmıştır ya da çıkar. Tanrı'nın, Malebranche'da olduğu gibi *özgür istenci* yoktur. Tanrı hiçbir şeyi kendi isteği ile yani keyfi olarak yaratmaz. Her şey Tanrı'nın varlığından akarak, taşarak oluşur. Böylece evrende her şey birbiri tarafından belirlenmiş bir biçimde meydana gelir. Tüm doğa Tanrı'nın bir açılımıdır. Gerçekte doğa Tanrı ile aynı şey demek olduğu için Spinoza sık sık *Tanrı ya da Doğa (Deus sive Natura)* deyişini kullanır. Doğadaki her şey Tanrı'nın bir *görünümüdür, bir duygulanımıdır*. Spinoza bu bağlamda tam bir *panteisttir*. Buna göre, "her şey Tanrı'dadır, Tanrı her şeydedir." Her şeyin kökeni olarak Tanrı *oluşturan-doğalaştıran doğadır (natura naturans);* köken olarak Tanrı'yı içinde barındıran her şey ise *oluşturulan-doğalaştırılan doğadır (natura naturata).* Bu ikisi bir ve aynı şey olunca, özünde bir tek varlık, bir tek gerçeklik ve bir tek doğruluk var olmuş olur. Varlık öğretisi bakımından bu yaklaşım birciliğin (monizmin) en katışıksız örneklerinden birisidir.

Buna göre evren gerçekliği her şeyin birbirine çok sıkı bir biçimde bağlı olduğu bir tek bütünlüğü ifade eden bir sistemdir. Bu gerçekliği dile getiren doğruluk da bir tek doğruluk olarak sistemin doğruluğudur. Bu da en başta da belirttiğimiz gibi, doğruluk ölçütlerinden *tutarlılık ölçütü* olarak bilinen doğruluk anlayışına uyar. Bu şekilde Spinoza'nın hem evren sistemi hem de bunu betimleyen düşünce sistemi tutarlılık ölçütünü tam olarak karşılamaktadır. Tutarlılık ölçütüne göre bir önerme tek başına doğru değildir; onun doğruluğu sistemde yer alan öteki önermelerle sağladığı uygunluktan, uyumluluktan, bir başka deyişle onlarla çelişmemesinden ileri gelir. Onun doğruluğunu bir bakıma öteki önermeler belirler ve bu belirlenmişlik en baştaki

aksiyoma dek sürer gider; aksiyomun doğruluğu açık ve seçik olmasından; bu açıklık ve seçikliğin sezgisel olarak kavranabilmesinden gelir. Spinoza sistemin en başında yer alan aksiyomların ve tanımların doğruluğunu Descartes'ın açık ve seçiklik ölçütüne bağlamıştır. Çünkü bunların doğruluğu *sezgisel (intuitif)dir.*

Spinoza'nın doğruluk kuramı onun bilgi türlerini ele alış tarzını da belirlemiştir: Spinoza, gerçeklik derecelerine karşılık gelen bir bilgi derecelenmeleri kuramı ortaya koymuştur. Nedir gerçeklik dereceleri? Bunları bir kez daha yineleyelim: Evren sisteminin belirlenmesinde gördüğümüz gibi, evrenin biricik bir tözü olarak her şeyin kendisinden türediği bir *Tanrı gerçeği*; Tanrı'nın özünü oluşturan *sonsuz madde ve sonsuz ruh sıfatları ve bunların özünü dile getiren sonsuz moduslar*; ve nihayet *sonlu moduslar çokluğu.* Şimdi bu üç gerçeklik derecesine karşılık gelen üç bilgi derecesi ele alınacaktır. Bu bağlamda daha düşük bilgi düzeylerinden çok daha yüksek olanlara doğru gitmek mantıksal olacaktır.

Bilgi Derecelenmeleri
Duyusal Bilgi (İmgelem Bilgisi)

Spinoza'nın sonlu moduslar çokluğuna ilişkin bilgi türü *duyusal bilgi* ya da *imgelem bilgisi* olarak adlandırılır. Bu en düşük düzeydeki bilgi türü kabaca duyu deneyimine karşılık gelir; deneyimden türeyen kanı ve sanıları ifade ettiği için *bulanık ya da karanlık bilgi* olarak da nitelenir. Bu alandaki bilgilerin oluşumunda, Spinoza'ya göre duyu yetisinin yanı sıra, imgelem yetisi de çok önemli bir rol oynamaktadır. Duyu deneyiminden nesnelerin (modusların) genel düzendeki yerlerini tam ayırt etmeksizin, açık ve net olmayan *bulanık kavramlarını* elde ederiz. Ayrıca dilsel işaretlerden de benzer bir bilgi kazanıldığını dile getirir. Çünkü burada da sözcükleri okumakla ya da duymakla, imgelemden gelenlere benzer kavramlar oluşturabiliyoruz. Bu

kaynakların her ikisi de insandan insana değişen ve gerçek bilgiyi anlatmayan *tümel kavramların (tümellerin)* oluşturulmasına yol açarlar. Spinoza çelişik gibi görünmesine karşın tümeller konusunda *nominalisttir*. Bu konuda Hobbes'dan etkilendiği söylenebilir. Bu tümellerin zihnimizde ortak bir kavramı olamaz. Herkes bunları farklı farklı düşünebilir. Spinoza bunlara kendi terimiyle *genel kavramlar* demektedir. Tümel olan bunların salt sözcükleridir. Bunlar kullanım sırasında tümel hale gelmiş olurlar. Çünkü pek çok şeyin işareti olarak kullanılmaktadırlar. Spinoza duyusal bilgiyi de kendi içinde iki basamağa ayırma yoluna gider. Birinci basamağı *kulaktan dolma bilgi* olarak adlandırmıştır. Bu duyusal bilginin en düşük ve güvenilmez türüdür. Örneğin hiç kimse kendi doğum gününü deneyim yoluyla öğrenemez. İkinci basamak ise zaten şu ana dek açıklamış olduğumuz duyusal bilgi ya da imgelem bilgisi basamağıdır.

Bilimsel Bilgi (Us Bilgisi)

Deneyim sırasında usun belirleyiciliği devreye girdiğinde zihin *ortak kavramları* da üretmeyi başarır. Bu tür kavramlar uzamın ve gerçekliğin ortak kavramlarıdır. Spinoza bunlara ortak kavramlar adını vererek onları kendi adlandırışıyla genel kavramlardan (tümellerden) ayırır. Bu ortak kavramlar, açık ve seçik olarak kabul ettiği *birincil niteliklerin* kavramlarına karşılık gelirler. Çünkü "onlar *ussal sezgilerin nesneleridirler*." Spinoza için bunlar bilimlerin başlangıç noktasını oluştururlar. Onların kavramları *upuygundur (açık ve seçiktir)*. Kavramların upuygunluğu da Spinoza'nın sözünü ettiği başka bir doğruluk ölçütüdür diyebiliriz. Bu ölçüt bir tür kavramların içyapısına ilişkindir. Bu ortak kavramlar gerçekliğin tüm kapsayıcı niteliklerini yansıttıkları sürece, gerçekliğin ta kendisi olarak görülebilirler. İşte bu nedenle onlar tüm insanlar için ortaktır; onlar tümel kavramlar yani Spinoza'nın deyişiyle *genel kavramlar* gibi öznel değildirler. Bu yüzden *us ya da bilim*, ortak kavramlarına

sahip olduğumuz sıfatların özsel niteliklerini özenle ortaya koymuş olmaktan ibarettir. Bunlar *devinim, sükûnet, hız* gibi kavramlardır. Bu bilgi türünün dili *matematikseldir.* Bu özellik bu bilgi türünü ortak kavramlarla birlikte nesnel kılmaktadır. Böylelikle bilim, bilgi sisteminde sonul anlamda duyu deneyiminden türetilse bile, o deneyimin yapabileceğinden daha doğru bir biçimde nesnelerin düzenini yansıtır. Bunu da us aracılığıyla matematiksel dili kullanması aracılığıyla gerçekleştirir. Bununla birlikte bilginin amacı sistemleştirmenin bu düzeyinde de kalmak değildir. Gerçek tamlığında bir sistemleştirme, ancak sezgi ya da intuisyion aracılığıyla olanaklı olabilecektir.

Tanrı Bilgisi (Tam Bilgi)

Spinoza bunu *sezgi* ya da *intuisyon bilgisi* olarak da niteler. Bu bilgi türü, Tanrı'nın belirli sıfatlarının formel özünün upuygun bir kavramından modusların (nesnelerin) upuygun bir bilgisine doğru ilerleyerek tüm gerçekliği bir sistem bütünlüğü içinde ifade etmiş olur (*Ethika* II). Felsefenin asıl amacı bu bilgi sistemine ulaşmaktır. Çünkü evren sisteminin zorunlu yapısına boyun eğebilmek için tüm gerçekliği *sonsuzluk kipi altında (sub specie aeternitatis)* görebilmek demektir. *Anlığın Düzeltilmesi Üzerine Deneme*'de ortaya koyduğu gibi, felsefede doğru yöntem, zihni bulanık ve uygunsuz kavramlardan kurtarmak ve onu upuygun kavramlara ulaştırmaktır. *Upuygun kavram ya da bilgi* -ona göre bu ikisi aynı şeydir- gerçekliği yansıtan ve doğruluğu apaçık olarak görülebilen kavramdır. Spinoza'ya göre intuitif bilgi ya da tam bilgi dünyayı içindeki tüm varlıkların zorunlu bağlarla bağlı olduğu tutarlı bir bütün olarak görmeyi, kavramayı sağlar. Bu yüzden bilginin derecelenmelerinde bu aşamaya dek yükselebilmek gerekir. En alttaki bilgi türünün eksikliğini bilimsel bilgi aşaması yani us bilgisi giderebilir. Us bilgisi de nesnesine upuygun olduğu için, mutlak doğruluk düzeyini yakalayan bir bilgi türüdür. Ne var ki evren gerçekliğinin bütünlüğü

bu aşamada da tam olarak yakalanamaz çünkü evrene tözün salt sıfatları düzeyinden bakılmaktadır. Oysa sistemin bütünlüğü tözün kendisini yani Tanrı gerçekliğini merkeze alan bir bakış açısı ile tüm evreni sistemleştirebilmektir. Tanrı sonsuzluğu ifade ettiği için, bu bilgi türüne sonsuzluk kipi altında bakış denilmektedir. Böylece biricik töz olan Tanrı sıfatları ve modusları-tekillikler dünyası ile bağlantısı içinde sistematize edilme yoluna gidilmektedir. Bu bilgi türünün *tam bilgi* olarak nitelenmesi, genel geçer kapsayıcılığından kaynaklanmaktadır; bu şekilde, Tanrı bilgisi evreni, bilgi düzeyinde bütünlüğü içinde bölmeden, ayrıştırmadan kavrayabilmemizi sağlar. Spinoza, Tanrı bilgisini giderek mistik bir düzleme doğru çekme tutumu içine de girmiştir. Tanrı'ya duyulan ussal-entelektüel sevgiden söz ederek, ancak bu sevgiyi derinden duyan kişilerin Tanrı bilgisine ulaşabileceklerini dile getirmiştir. Tanrı Spinoza'nın tüm bilgi sisteminin en başında yer alan en yüksek aksiyom olmakta birlikte, sistemin zorunlu aşamalarından geçe geçe en sonunda ulaşılacak en büyük hedef olarak yine karşımıza çıkmaktadır. Ama şunu da belirtmek gerekir ki Spinoza'nın Tanrısı Malebranche'ın Tanrısı gibi özgür istence sahip olan ve istediği için her şeyi yaratan ve sürekli isteyerek yaratmaya devam eden bir Tanrı değildir. Tersine o sonsuz bir varlık olarak ve varlıkla dopdolu olduğu için maddesel ya da tinsel tüm evren içerikleri onun bağrından-özünden zorunlulukla akarak oluşmaktadır. Tanrı istese de bu zorunlu akışa ya da oluşa engel olamazdı. Tüm bu oluşum onun için istek dışıdır ya da bilinç dışıdır. Tanrı'nın her şeye bu tarzdaki nedenselliği en baştaki geometrik bir ilke gibidir; nasıl ki bu geometrik ilkeden tüm geometrik ilişkiler ve geometrik varlıklar zorunlulukla ve doğru olarak çıkar; Tanrı'dan da tüm evren aynen bu biçimde çıkar. Dolayısıyla bu evren onun varlığıdır: Bu nedenle *yaratan doğa (Tanrı)* ve *yaratılan doğa (doğa varlıklarının çokluğu)* bir ve aynı şeydir.

Ruh ve madde sıfatlarının görünürdeki farklılığı onların Tanrı'nın özünden çıktıklarını ve Tanrı kaynağında birleştiklerini

ya da bir olduklarını değiştirmez. Bu açıdan Tanrı bir bakıma maddedir, maddesel şeylerdir; bir bakıma da tindir, tinsel şeylerdir: Bu nedenle nesnelerin düzeni ile idelerin düzeni bir ve aynı şeydir. Bunun ne anlama geldiğini bir kez de insan gerçekliği açısından açıklamak gerekirse, zihnimizde olup biten her olguya karşılık olarak, bedenimizde de bedensel-fiziksel bir olgu olmaktadır. Bu nedenle Spinoza'ya göre insan demek *bir bakışa beden varlığı* demek, *bir bakışa da bir zihin varlığı,* tinsel bir varlık demektir. Bu açıdan bu öğretiye *çifte görünüm kuramı* denmektedir. Ama bu beden varlığı ve zihin varlığı özünde bir ve aynı kişiyi yansıttığı için bu açıdan bakıldığında da *özdeşlik kuramı* denmektedir. Bu zihin ve beden yani madde, birer ayrı töz olmadıklarına göre gerçek töz ne olduğu tam da bilinmeyen, ama bir bakıma madde bir bakıma da tinsellik diyebileceğimiz Tanrı tözüdür. Görüldüğü gibi Spinoza'nın evrenin biricik tözü Tanrı'dır diyen töz anlayışı *monisttir*, *panteistir (tümtanrıcılık)* ve beden ve ruhu ya da madde ve ruhu birbirinde tam anlamıyla eritmesi bakımından gerçek bir özdeşlik kuramıdır.

Kuşkusuz bu öğreti eleştiriye açıktır ve eleştirilere de maruz kalmıştır. Spinoza bir Tanrı sarhoşu mu yoksa bir ateist mi diyenler çıkmıştır; ateisttir diyenler tarafından suikaste de uğramış ama kurtulmuştur.

Spinoza felsefesinin gerçek erdemi bilgi öğretisi bakımındandır: bilgi türetme bakımından sistemde birbirine karşıt ya da çelişik olarak koyumlanan öğelere hiçbir biçimde yer vermeksizin, her şeyin birbirleriyle bağlantılı olarak doğallıkla ya da zorunlulukla birbirinden çıktığı bir oluşum süreci öngörmüştür. Her şey zincirleme bir süreç içinde ya birbirlerinden zorunlulukla çıkarlar ya da birbirleriyle çatışmaksızın birbirlerine karşılık gelerek bu akış sürecinde yerlerini alırlar. Bu yöntem anlayışı 19. yüzyılda Hegel'in düzenlemesiyle gerçek anlatımını bulan diyalektik yönteme hiç benzemez. 20. yüzyılın pek çok düşünürü tarafından diyalektik yönteme bir almaşık olarak öne sürülmüş ve savunulmuştur.

GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716), Prusya'nın Leibzig kentinde doğdu. On beş yaşında Leibzig Üniversitesi'ne girerek felsefe eğitimi aldı; ardından Jena'da matematik okudu. Daha sonra Altdorf'da hukuk eğitimine devam etti ve yirmi yaşında doktorasını bu alanda tamamladı. B. Russell'a göre dünyanın en zeki insanlarından birisidir. Hem düşünsel alanda hem de eylem alanında çok etkin bir yaşam sürdürmüştür. Matematikte infinitesimal hesaplarını geliştirmiş ve sonuçları Sör Isaac Newton'dan üç yıl önce ilan etmiştir. Spinoza ile yüz yüze tanışmış ve felsefesinden etkilenmiştir ama yine de Spinoza'nın fikirlerine oldukça uzak düşen felsefi bir öğreti ortaya koymuştur. Dönemin tüm filozof ve teologları ile mektuplaşmış, bu arada Protestanlık ve Katoliklik arasında bir uzlaşım sağlamaya çalışmıştır. Berlin'de kurulan Bilimler Akademisinin ilk başkanlığını yapmıştır. Başlıca yapıtları şunlardır: "*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler.*"Burada Locke'un *Essay*'deki görüşleri ile sistematik olarak hesaplaşmaktadır. "*Theodicée,*" kötülük sorununun ele alındığı yapıt. Diğer yapıtları arasında "*Metafizik Üzerine Söylem,*" "*Monadoloji,*" "*Doğa ve Tözlerin Etkileşimi Üzerine Yeni Sistem*" ve "*Bilgi Doğruluk ve İdeler Üzerine İnceleme*" bulunmaktadır.

Yöntem Anlayışı

Leibniz de tıpkı Descartes ve Spinoza gibi matematik biliminden çok büyük ölçüde etkilenmiş ve yukarıda da belirtildiği gibi, bu alanda yeni buluşlar yapmış bir bilim insanıdır. O nedenle matematiğin sağlam kesin ve net bir bilim dalı olduğunu herkesten çok daha iyi bilmektedir. Matematik önermeler, doğruluğundan hiçbir biçimde kuşku duyulmayan önermelerdir. Bu nedenle doğruluk bakımından matematik bilimi tüm bilimler tarafından örnek alınacak bir bilim dalıdır.

Bu durumda, felsefe de eğer matematik gibi sağın bir bilim olacaksa, matematiğinkine benzer bir yöntem uygulamalıdır. Bir

başka deyişle yöntem matematik yapılı olmalıdır. Matematiğin yapısı gereği matematik önermeler her zaman doğrudur. Bu alanda istemeden yapılan bir yanlışlık kendisini derhal belli eder ve yine matematiğin yapısı gereği kolayca düzeltilebilir. Çünkü matematik önermelerin tüm kurucu öğeleri belirtiktir ve birbiri ile uygunluk içindedir. Bunun anlamı bu kurucu öğelerin aralarındaki ilişkiler kesin, açık ve nettir ve her şey tam bir açıklık içinde görülebilir. Bu nedenle öteki bilimlerde de eğer matematiksel yapıya götürebilecek bir yöntem uygulanabilirse, bu bilimler de doğruluğu apaçık bilgi sistemleri haline gelebilir ve bu şekilde, sonunda bütün bilimler birbirleriyle uyumlu kılınarak evrensel bir bilim sistemi ya da ansiklopedisi ortaya çıkarılabilir, (Çelik, 2011, s.108).

Leibniz, *De Arte Combinatoria* adlı yazısında hem tüm bilimler için matematiksel yapılı olabilecek hem de sonunda tüm bilimlerin bir bilimler sistemi oluşturabileceği bir yöntem önerisinde bulunmuştur. Galileo Galilei ve Descartes'ın da haberdar olduğu söz konusu yöntemi Leibniz, bir ortaçağ düşünürü olan Raymond Lulle'den almıştır. Buna göre; en genel anlatımla karmaşık yapılı terimler yalın terimlerine çözümlenebilmelidir: "Ele alınan terim şekilsel olarak onu oluşturan parçalarına geri götürülecek ve böylece terim tanımlanmış olacak, ardından eldeki parçalar da kendi parçalarına ayrılarak onlar da tanımlanmış olacaklardı. Bu tarz bir çözümleme ile ilk tanımın terimlerinin tanımları verilecek, süreç daha fazla tanımlanamaz olan öğelere dek devam edecektir" (Çelik, 2011, s.108). Bu süreç sonucunda ulaşılan tanımlanamaz öğeler ya da terimler, insan düşüncesinin alfabesini oluşturacaktır. Sözcüklerimizin daha fazla tanımlanamayan öğeleri olarak da harfler karşımıza çıkar ve bu harfler bir konuşulan dilin alfabesini oluştururlar.

Yöntemin ikinci adımı olarak, bu tanımlanamayan öğeler matematiksel sembollerle gösterilme yoluna gidilir. Leibniz bu tanımlanamayan öğelere *ilk olanaklar (primae possibilitates)*

adını vermektedir. Çünkü bunlar kendilerinden türetilebilecek bütün önermelerin temelini oluşturacaktır. Bu nedenle bundan sonra gelmesi gereken önemli adım, bu simgeleri birleşik öğeler haline getirebilmenin doğru yolunu bulabilmektir. Bu durumda yeni sonuçlar çıkarmaya yarayan bir *buluş mantığı* oluşturulmuş olacaktır. Bu buluş mantığı ya da bu yeni yöntem, yeni önermelerin ve bunları da birleştirerek daha yeni yeni önermelere ulaşmanın sanatını, *birleştirme sanatını (ars combinatoria)* ortaya koymuş olacaktır. Dikkat edilirse bu yöntem, tümdengelimci-formel-matematiksel bir mantık oluşturma çabasını sergilemektedir. Bunun 20. yüzyılda Bertrand Russell tarafından oluşturulan matematiksel mantığı önceleyen bir çalışma olduğu söylenebilir. Bu durumu Russell'ın kendisi de fark ederek, Leibniz'in bu çalışmasını çok önemli bulduğunu dile getirmiştir.

Kuşkusuz, Leibniz bu *ars combinatoria (birleştirme sanatı)* yoluyla tüm gerçekliklerin çıkarsanamayacağını da biliyordu. Örneğin, tarihsel olgulara ilişkin gerçeklikler böyle bir yöntemle *a priori* olarak çıkarımlanamaz. Bu alandaki gerçeklikleri doğrulayabilmek için tarihsel olgular üzerinde birtakım araştırmalar yapmak gerekir. Bu türden tekil tarihsel önermelere ek olarak, bir de doğa alanında geçerli olan *evrensel bildirimler* vardır. Bu tür bildirimlerin doğrulanması *gözlem ve tümevarım* yoluyla olanaklıdır. Ve aslında bu alanda tam bir kesinlikten söz edilemez. Çünkü bu alandaki gerçeklik şeylerin özünde değil, varoluşlarında temellenir. Örneğin "bütün kuğular beyazdır," biçimindeki genellememiz bir tek siyah ya da beyaz olmayan kuğu ortaya çıktığında geçerliliğini yitirecektir. Leibniz, bu tür doğruluklara *olumsal doğruluklar* derken, matematiksel buluş mantığı ile elde edilen doğruluklara *zorunlu doğruluklar* adını vermektedir. Bu doğruluk türleri özellikleriyle birlikte daha sonra ele alınacaktır. Şimdilik konunun akışı gereği bu ayrımlaştırmaya değinmiş olduk. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, tümdengelimci bilimsel buluş mantığı, Leibniz'in düşüncesine

göre sadece mantık ve matemetiğin alanı ile sınırlı değildi; metafizik, fizik, hukuk ve teoloji gibi alanların temel kavram ve idelerinin geliştirilmesinde de bu yöntemin kullanılabileceğini öngörüyordu. Bunun için matematiksel sembolizme dayalı *evrensel bir dil (characteristica universalis)* oluşturulmalı ve değişik inceleme alanlarında bu dilin kullanımı sağlanmalıydı. Ancak bu şekilde insan bilgisi sınırsız bir ilerleme sürecine girebilecekti.

Leibniz'in dedüktif yöntemin alanını formel mantığın ve saf matematiğin sınırlarının ötesine genişletmesinin nedeni, evrenin uyumlu bir sistem oluşturduğu yolundaki inancıdır. Bu bağlamda, evrendeki tüm varlıklar arasında özsel bağıntılar bulunduğu görüşüne katıldığını ifade eder. "Tümdengelimli bir mantık ya da matematik dizgesi evrenin bir dizge olduğu yolundaki genel gerçekliğin bir örneğidir. Bu yüzden tümdengelimli bir metafizik bilimi, bir varlık bilimi olabilir," (Copleston, 1996, s. 11). Leibniz'in bu projesi sonul anlamda insan bilgisinin kapsamlı bir ansiklopedisini ortaya koymaktı. Bu ansiklopedik sistemde temeli oluşturan yalın düşünceler bir bakıma çekip çıkarılabilecekti. Ayrıca bu girişimde eğitimli toplumların ve akademilerin bilgibilimsel katkılarını elde etmek olanaklı olabilirdi.

Leibniz'in bilgi ideali görüldüğü gibi sağlam, güvenilir, evrensel bir bilgi sistemi oluşturmaktır. Böyle bir sistemi oluşturabilmenin birincil yolu ise mantık ve matematik alanlarının uyguladığı yöntemi ya da yöntemleri bilginin her alanında kullanabilmekten geçer. Descartes'ın mantıktan anladığı ise, yukarıda da görüldüğü gibi, analiz ve sentez süreçlerinin uygulanmasıdır. Leibniz, bu bağlamda özellikle önerme çözümlemelerine yönelmiştir. Bilgibilimsel çalışmaları da bu temel üzerine kurulur.

Leibniz'in Bilgibilimsel Çalışmaları

Leibniz, öncelikle önermenin yapısı üzerinde durur. Ona göre her önerme bir özne ve yüklemden oluşur. Önermenin özne-yüklem yapısı temelde hiç değişmez. Ancak tüm önermeler doğruluk koşulları bakımından aynı yapıda değildir. Leibniz, *Monadoloji* adlı yapıtında *us doğrulukları ve olgu doğrulukları* olarak gerek önerme yapıları gerekse de mantıksal yapıları birbirinden farklı olan iki bilgi türünü birbirinden ayırmıştır.

Us (Akıl) doğrulukları adını verdiği bilgi türleri doğru olmaları zorunlu olan bilgilerdir. Bunlar aslında mantık ve matematik önermelerinden oluşur. Bu türden önermeler her zaman doğrudur. Onun için bunlara *öncesiz-sonrasız doğruluklar* da denir. Leibniz bu us doğruluklarının insan zihninde doğuştan bir yatkınlık olarak bulunduğunu öne sürer. İnsan belirli bir olgunluk düzeyine ulaştığında bunların bilincine varır. Bunların insan zihninde ya da akılda hazır bulunmaları özelliğini Leibniz, Locke' a polemik olarak öne sürmüştür: Locke Descartes'ın doğuştan ideler (*ideae innatae*) öğretisine karşı çıkarak *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtının birinci kitabını bu öğretiyi eleştirme işine ayırmıştı. Ona göre insan zihninde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir fikir ve kavram bulunmamaktadır. Leibniz, Locke'u *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler* adlı yapıtında yanıtlama yoluna giderek, zihnimiz doğuştan varsa, zihnimizde doğuştan getirdiğimiz bazı doğruluklar da vardır" biçiminde bir karşı çıkışta bulundu. İşte bunlar Leibniz'in *us doğrulukları* dediği türden şeylerdir. Us doğrulukları arasında temel mantık ve matematik önermelerine ek olarak Tanrı kavramı da bulunmaktadır. Leibniz bu doğrulukların doğruluk koşulunun *çelişmezlik ilkesine* dayandığını belirtmektedir. Bu nedenle bu doğruluklarda dile gelen iddianın zıttını düşünmenin insan zihnini çelişkiye sürükleyeceğini dile getirmektedir. Bu türden doğruluklar, doğruluklarını sonsuzca koruyan savlardır. Onun için bunlara *öncesiz sonrasız doğruluklar* denil-

mektedir. Bu savların önerme yapıları totolojiktir; yani bu önermeler *"a, a'dır,"* biçiminde oluşmaktadırlar. Bu önerme yapısında önermenin öznesi ve yüklemi anlamca özdeştirler; bu nedenle yer değiştirdiklerinde önermenin anlamı bozulmaz. Söz gelimi, "üçgen, üç kenarı olan şekildir," dediğimizde buradaki sembolik yapı görülebildiği gibi "a, a'dır," yapısına uygundur ve yine özne ile yüklem yer değiştirdiğinde önermenin yapısında ve anlamında bir değişiklik olmayacaktır.

Leibniz, bu türden önermeleri mantıksal yapılarının genelde 'a, a'dır' biçiminde olması nedeniyle, *'özdeşler'* olarak adlandırma yoluna gider. Ona göre bu yapı içinde önermenin yüklemi ya özne durumundaki terimle özdeş anlamdadır ya da onun tarafından içerilir. Örneğin "üçgen, üç kenarı olan şekildir," yargısı birinci duruma bir örnektir; "ikizkenar üçgen bir üçgendir," yargısı da ikinci duruma bir örnek oluşturmaktadır. Bu örnekler ayrıca *olumlu özdeşler* olma koşulunu da karşılamaktadır. Leibniz, ayrıca *olumsuz özdeşlerden* de söz eder. Bu türün en belirgin örneği, "a, a-olmayan olamaz," ilkesidir. Bu iki ilkeyi birleştirerek tek bir ilke halinde ele almak olanaklıdır: Buna göre; "a, a'dır ve a-olmayan olamaz," biçiminde bir ilke elde ederiz ki, bu ilke aritmetik ve geometrinin tüm kendine özgü ilkelerini tanıtlamak için yeterlidir. Leibniz'e göre bir başka önemli nokta, özdeşlerin bize yeni bilgiler vermeyip sadece bilineni daha açık ve net bir biçimde gözler önüne sermesidir. Bunlar aslında *analitik (çözümleyici)* önerme tipini ortaya koyarlar. Analitik önermeler yeni bilgi vermez, çünkü bunlarda asli olarak özne yüklemde bir biçimde tekrarlanmaktadır. Sözgelimi "Bütün bekârlar evlenmemiş kişilerdir," yargısı bize yeni bir bilgi vermemektedir, çünkü 'bekâr'ın anlamı zaten 'evli olmayan kişi' demektir. Bu yapılarıyla da bu tür önermeler bir bakıma *tanım önermeleridir* ya da bugün *genellemeler* olarak adlandırılan türden önermelerdir. Bu önermelerin doğruluğunu görebilmek için olguya gitmeye gerek yoktur; bunlar *a priori- deneyim öncesi* olarak doğrudurlar. Doğrulukları, yinelemek gerekirse taşıdıkları çözümleyici

önerme yapısından kaynaklanmaktadır. Bu önerme tipini daha sonra Kant, analitik-sentetik ayrımı bağlamında ayrıntılı bir biçimde ele alacaktır.

Olgu doğruluklarına gelince; bunlar olgu dünyasında deneyime dayalı olarak keşfedilen doğruluklardır: Örneğin kedilerin miyavladığını deneyim aracılığıyla biz keşfederiz. Ama "bütün kediler miyavlar," önermesi aynı zamanda bir doğruluktur. Çünkü kediler evrensel olarak yani dünyanın her yerindeki kediler olarak ve dünya durdukça miyavlamaya devam edecektir. Olgu doğruluklarının doğruluğu, us doğruluklarında olduğu gibi çelişmezlik ilkesine dayanmaz. Çünkü olgu doğruluklarının aksini düşünmek zihnimizi çelişkiye düşürmez; "bütün kediler miyavlar," önermesi evrensel olarak doğru olmakla birlikte, bu doğruluk matematik önermelerdeki gibi zorunlu değildir; sadece *olumsaldır (contingent)*, yani öyle olmuş, başka türlü de olabilirdi; kediler başka türlü de ses çıkarabilirdi ya da hiç ses çıkarmayabilirlerdi. Tüm bu olasılıklar zihni çelişkiye düşürmemektedir. Oysa "üç kez üç on eder" dersek zihnimiz derhal çelişkiye düşecektir. Olgu doğruluklarının doğruluk koşulu olarak Leibniz, *yeterli neden ilkesini* öne sürmüştür. Ancak buradaki yeterli neden, Leibniz'e göre, Tanrı'nın öyle olması ile ilgili seçimidir; "Zaten Tanrı bu dünyamızı da olabilecek dünyalar içinde en uygunu, en güzeli olarak seçmiştir. Şu halde dış dünyada olup biten her şeyin nedeni öyle olmasını isteyen Tanrı seçimidir. Görüldüğü gibi bu alanda Leibniz teolojik nedene dayanmaktadır" (Çelik, 2011, s.110).

Olgu doğruluklarının önerme yapısına da kısaca bir göz atmamız gerekirse, bu tür önermelerde özne ve yüklem durumundaki terimler özdeş kavramlar değildir. Sözgelimi, "Londra İngiltere'nin başkentidir," dediğimizde Londra ile başkent terimlerinin eşanlamlı-özdeş terimler olmadıklarını derhal görebiliriz. Bu tür önermelerde yüklem terimi özne terimini anlamca genişletmekte, ona yeni bir nitelik eklemekte ve böylece özne

terimine ilişkin olarak bilgimizi arttırmaktadır. Örneğin, Londra, bir kenttir, ama pek çok kentte bulunmayan bir şey olarak kendisine İngiltere başkenti olma özelliği eklenmiştir. Bu tür önermelere Kant daha sonra sentetik önermeler diyecektir; bunlar genelde bilgimizi genişleten önermelerdir. Ancak bu tür önermelerde yanlışlık yapmak çok daha kolaydır. Çünkü yüklem durumundaki terim özneye, uygun olmayan bir nitelik yükleyebilir. Aslında bu ikisi arasında olgusal bir bağ bulunmak zorundadır. Bu olgusal bağ ise intuitif olarak kavramaya uygun olmayabilir. "Aslında elbette doğru olmayan olgu önermelerine olgu doğrulukları (hakikatleri) kategorisinde yer verilemez ama yanlış olmakla birlikte doğru sanılan olgu hakikatleri olabilmesi olasılığı oldukça fazladır. Ancak us doğrulukları alanında hiçbir biçimde yanlışlık söz konusu olamaz. Olgu doğrulukları alanında A, A'dır, önerme yapısı geçerli olmadığı için, A, B'dir tarzındaki bir yapıda B, A'ya doğru olmaksızın da yüklenebilir. Çünkü insanlar nesneleri seçik olarak tanımak açısından algı yetersizliği gösterebilirler. Leibniz bu noktada ilginç bir öne sürümde bulunur. Tanrı tüm varolanları Leibniz'in deyişiyle monadları eksiksiz tanıdığı için, bir başka deyişle monadların ne tür yüklemlere sahip olduklarını bildiği için, Tanrı açısından tüm olgu önermeleri de analitik yapıda yani yüklemi öznesine karşılık gelen önermelerdir. Oysa insanlar açısından her tür monadı tüketici bir biçimde tanımak olanaklı olmadığı için, olgu önermeleri ve hatta doğrulukları bize göre deneyim temelli ve sentetik yapılı önermelerdir" (Çelik, 2011, s.111).

Leibniz, *Bilgi, Doğruluk ve İdeler Üzerine* başlıklı yazısında bilgi konusunu daha geniş bir perspektif içinde ele almıştır. Buradaki sınıflamada öncelikle *duyu bilgisinden* ve bu bilgi türünün yanlışlığa açık olmasından söz eder. Çünkü burada duyusal algıya bağlı olarak, genelde yargıda *açıklık* sağlanmakla birlikte, *seçiklik* kolay kolay sağlanamamaktadır. Kaldı ki açık olmayıp tümüyle *bulanık ya da karanlık duyu bilgisi* basamağından da söz edilmektedir. Yarı karanlıkta herhangi bir şeyi algılamak bize o

şeyin karanlık bir bilgisini verecektir. Açık duyu bilgisi aydınlıkta ya da güneş ışığı altında herhangi bir şeyin algıya dayalı kavranışını anlatır. Leibniz'e göre hayvanlar bu düzeyde kalırlar. Leibniz, bu bağlamda Descartesçı açık-seçiklik ölçütüne bağlı kalarak, *karanlık duyu bilgisi, açık duyu bilgisi ve açık-seçik duyu bilgisi* basamaklarından söz eder ve açık-seçik duyu bilgisinin ussallık düzeyine yükselmiş olduğunu dile getirir; açıklamalarından bunun bir tür uzmanlık bilgisi, bir başka deyişle *bilimsel bilgi* olduğu söylenebilir. Bu bilgi sıralamasının en tepesinde ise *matematik bilgisi* yer almaktadır. Matematiksel bilgi, duyusallıkla hiçbir ilişkisi olmayan tümüyle ussal yapılı bir bilgidir. Tüm öğeleri açık ve net bir biçimde ortada olduğu gibi, aynı zamanda birbirleriyle uygunluk içindedirler. Bu nedenle Leibniz, bu bilgi türüne aslında *upuygun (adaequate) bilgi* adını vermektedir. Matematik bilgiyi örnek gösterdiğine göre, bu bilgi türünün us doğrulukları içinde yer aldığı bir bakıma söylenebilir. Dikkat edilirse, Leibniz'in bu bilgi sıralamasında açık-seçik bilgi ve upuygun bilgi biçiminde adlandırarak ele aldığı bilgi türleri sırasıyla olgu doğruluklarını ve us doğruluklarını dile getirmektedirler. Karanlık ve açık duyu bilgisi olarak nitelediği duyu bilgisi türünü ise sanki hiç değinmemiş olmamak için ele almış görünüyor. Çünkü bu bilgi türünün tıpkı Descartes ve Spinoza'da olduğu gibi Leibniz açısından da doğruluğundan kolay kolay söz edilemeyecek, çok düşük düzeyde görülen bir bilgi türü olarak ele alındığı açıkça görülebilmektedir. Şunu da belirtmek gerekirse, Tanrı açısından tüm evrene ve evren içeriklerine ilişkin bilgiler analitik yapıdadır. İnsan bireyi açısından ise analitik yapılı bilgiler salt us doğrulukları olarak karşımıza çıkar. Sentetik yapılı önermeler ise olgu doğruluklarını (bilimsel bilgi) ilgilendirdiği gibi duyu bilgisini de ilgilendirmektedir.

Leibniz, gerçekte us doğruluklarını dönemin ünlü empirist düşünürü John Locke'un "zihinde daha önce duyulardan geçmemiş hiçbir şey bulunmaz," savına karşılık olarak, zihnin, doğuştan birtakım temel doğrulukları kendisiyle birlikte getirdiğini

bu nedenle zihnin içinde öncelikle duyuların çalışmasını gerektirmeyen birtakım bilgiler bulunduğunu kanıtlayabilmek için devreye sokmuş ve Locke'un bu ünlü savına "***nisi ipse intellectus*** (zihnin kendisinden başka)" yanıtını vermiştir. Biz bu aşamada Locke'un empirizmini açımlamayı biraz geriye bırakarak, tarihsel düzenlilik adına önce, Thomas Hobbes'un bilgibilimsel irdelemelerini ele almak durumundayız.

2. BÖLÜM

İNGİLİZ DENEYCİLİĞİ

THOMAS HOBBES

Hobbes (1588-1679), öncelikle politika felsefesinin önde gelen temsilcilerinden birisi olarak tanınır. İngiltere'de Malmesbury'e bağlı Westport'da doğdu. Çocukluğu üzerine çok fazla bilgi yok. Annesinin adı bilinmiyor. Babası Westport'da bir din görevlisi; onun adı da Thomas. Dört yaşından itibaren Kilise tarafından eğitiliyor ve daha sonra Westport ilk ve ortaokullarında eğitimine devam ediyor. Yüksek öğrenimini Oxford'da sürdürmüş, ancak mezun olmadan Oxford'dan ayrılarak o yörenin ünlü bir ailesi olan Cavendish ailesinin hizmetine girmiştir. Lord Cavendish'in oğlunu eğitmekle görevlendirilmiştir. Aynı zamanda çok iyi bir arkadaşı olduğu öğrencisi ile oldukça uzun bir süre Avrupa'yı dolaşmışlar ve özellikle Fransa'ya ve İtalya'ya yolculuk yapmışlardır.

Yolculukların sona ermesinden sonra, Hobbes kendisini yazınsal çalışmalara vermiştir. Öncelikle Tukidides'in *Peleponez Savaşı Tarihi*'ni İngilizceye çevirmiştir. Bundan sonra Hobbes, Fransa'ya birkaç kez daha gidip gelmiş, düşüncelerinin gelişmesi ve felsefi ilgilerinin belirlenmesinde Fransa yolculuklarının çok

büyük etkisi olmuştur. Fransa'da bulunduğu sırada, Eukleides'in *Elementleri* ile tanışmış, bu arada Fransa'nın duyumcu filozoflarının etkisiyle duyum olayı, duyumun cisimlerin devinimi ile ilişkisi, ikincil niteliklerin neliği gibi sorunlar da ilgisini çekmiş ve özellikle matematikle tanışmasının etkisiyle tüm felsefi çalışmaların temeli olarak *bilimsel yöntemi* benimsemiş ve doğalcı, empirist bir felsefi açınına doğru gitmiştir.

Bu arada içinde yaşadığı dönemin toplumsal çalkantılarının da etkisiyle, toplumsal ve politik sorunlarla uğraşmayı daima ön planda tutmuştur. Bunun sonucu olarak Hobbes etkisi günümüze dek eksilmeyen, görüşleri sürekli tartışılmaya devam eden bir politika filozofu olarak sivrilmiş bir kişiliktir. Burada konumuz bilgi felsefesi olduğu için Hobbes'un politika felsefesine yer vermemiz olanaklı görünmemektedir; bilgi felsefesi adına kuramsal felsefesinin sınırları içinde kalarak bilgi anlayışını ve bilgiye giden yoldaki yönteme bakışını genel çizgileriyle aydınlatmaya çalışacağız.

Hobbes'un başlıca kitaplarını öncelikle belirtelim: 1640 yılında *Doğal ve Politik Yasanın Öğeleri* adlı yapıtını yazar; bunun iki bölümü ancak 1650 yılında *İnsan Doğası ya da Politika'nın Temel İlkeleri* ve *Politik Cisim Üzerine* başlıkları altında yayımlanabilmiştir. 1642 yılında Paris'te, tasarlamış bulunduğu felsefe sisteminin üçüncü bölümünü oluşturacak olan *Yurttaş Üzerine (De cive)* başlıklı çalışmasını yayımlamıştır. Paris'te kalışı sırasında *Leviathan* ya da *Kilisenin ve Yurttaşların Cumhuriyetinin Öz, Biçim ve Gücü* başlıklı çalışmasını yazmaya devam eder; bu yapıt 1652 yılında Londra'da yayımlanmıştır. 1655 ve 1658 yıllarında felsefi sisteminin birinci ve ikinci bölümlerini oluşturacak olan *Cisim Üzerine (De corpore)* ve *İnsan Üzerine (De Homine)* adlı çalışmalarını yayımlamıştır. Böylece kuramsal felsefi sistemi daha önce yayımlamış olduğu *Yurttaş Üzerine* başlıklı bölümle birlikte tamamlanmış oluyordu. Ömrünün sonuna dek yazınsal uğraşlarını etkin bir biçimde sürdüren Hobbes, bu bağlamda Homeros'un tüm yapıtını İngilizceye çevirmiştir. Öm-

rünün sonuna dek kendi yapıtlarına ve görüşlerine ilişkin eleştirilere yanıtlar vermiş tartışmalara katılmış, entelektüel etkinliklerle dolu uzun bir ömür sürerek, 1679 yılında 91 yaşında ölmüştür.

Hobbes'un Felsefeye Bakışı ve Bilgi Anlayışı

Hobbes'a göre felsefenin en başta gelen işlevi, insanın pratik amaçlarına hizmet etmektir. Bu açıdan Bacon ile uyuşmaktadır. Ona göre de bilginin ereği insana güç sağlamasıdır. Bilgi aracılığıyla önceden görülen etkileri kendi yararımıza kullanabiliriz; belli bir durumun gerektirdiği eylemin yerine getirilmesini ya da işin yapılmasını başarıyla gerçekleştirebiliriz. Bu nedenle, hem bilimlerde hem de politikada bilgi insanı güçlü kılar.

Kuşkusuz burada sözü edilen bilgi türü *felsefi bilgi* ya da *bilimsel bilgidir*. Tüm bilgiler felsefi bilgi değildir. Aslında bilgi dediğimiz şey empirik temel üzerinde kurulan deneyim bilgisinden başka bir şey değildir. Gündelik yaşam içinde pek çok insanın bilgi deyince göz önüne aldığı da zaten bu türden bir bilgidir. Buna belki gündelik bilgi ya da sıradan bilgi diyebiliriz. Felsefi bilginin uzak temeli söz konusu olduğu zaman da karşımıza bu bilgi türü çıkar: filozof da ilkin öteki insanlar gibi, empirik verilerle, bir başka deyişle dışsal cisimlerin bizde yarattığı duyu-izlenimleri ile ve böyle izlenimlerin anıları ile işe başlar. Hobbes'un kendi terimleri ile '*etkiler*' ya da '*görüngüler*' dediği şeylerden yola çıkar. Bu görüngülere ya da fenomenlere ilişkin dolaysız bilincimiz yani farkındalığımız ve bunlara ilişkin anılarımız bu doğrudan bilgiyi ya da deneyim bilgisini oluşturur. Şeylere ilişkin duyusal algılarımız ve bunların anıları, insana ve tüm canlı varlıklara ortak olan bir bilgi türüdür. Bu bilgi türü tüm canlılara doğa tarafından dolaysızca verildiği ve daha ileri düzeyde bir düşünme yetisi tarafından yani uslamlama sonucu elde edilmediği için bilimsel-felsefi bilgi değildir. Örneğin güneşi her gün gördüğümüz için biliriz ki güneş vardır. Ama hiç

kimse bu bilgisinin astronomi bilimine ait bir bilgi olduğunu öne sürmez. Ve yine biliriz ki insanlar pek çok eylem gerçekleştiriyor. Ama çoğunluk bu eylemlerin bilimsel ya da felsefi bir bilgisini taşımaz.

Felsefi bilgi olup-bitenlerin *nedenleri* ile ilgilenen, bu nedenleri görünen etkilerden çıkarmaya çalışan, bu nedenle de uslamlamaya dayalı bir bilgi türüdür; görünen etkilerden uslamlama yoluyla nedenler çıkarılır; daha sonra ise bilinen nedenlerden etkilere gidilir. Şu halde felsefe aslında bir sonuç bilgisidir. Filozof şunun ya da bunun bir olgu olduğunu bildirmekle yetinmemektedir. Onun asıl ilgilendiği şey deneyim bilgilerinden gözlem yoluyla değil ama uslamlama yoluyla saptanan sonuçlarıdır.

Bu şekilde Hobbes bilgileri *olgu bilgisi* ve *çıkarım bilgisi* şeklinde ikiye ayırır. Bir şeyin yapıldığını gördüğüm ya da anımsadığım bilgi olgu bilgisidir. Örneğin mahkemede bir tanıktan istenen bilgi aslında bir olgu bilgisidir. Buna göre tarih tümüyle olgu bilgilerine dayanır. Bir bakıma olgu bilgilerinin kaydı demektir tarih; bu da doğal tarih ya da yurttaşlık tarihi biçimini alabilir.

Çıkarım bilgisine bir başka deyişle sonuç bilgisine gelince; bu bilgi türü özü bakımından "A doğru ise B de doğrudur" biçiminde koşullu önerme yapısı gösterir. Hobbes'un verdiği örnek şudur: "Eğer gösterilen şekil bir daire ise o zaman merkezden geçen herhangi bir doğru onu iki eşit parçaya bölecektir." İşte bu bilimsel bilgidir, felsefi bilgidir; uslamlama yaptığını öne süren birinden istenen türde bir bilgidir. "Ve 'bilim kayıtları' önermelerin sonuçlarının tanıtlanışlarını kapsayan kitaplardır. Ve genellikle felsefe kitapları olarak adlandırılırlar." (Aktaran Copleston, 1991, s.17-18).

Eğer felsefi bilginin sonul temeli olarak olgu bilgisine yeniden geri dönersek, Hobbes'un bu alanda söyleyeceği daha başka şeyler vardır. Olgu bilgisi, algılanabilir, gözlemlenebilir yaratıcı

bir süreç içinde kendisini ortaya koyan bir olgunun farkına varmayı anlatır; felsefi bilgi de bu somut olgusal verilerin nedenleri ile ilişkilidir. Gözlemlenebilir yaratıcı bir süreç içinde ortaya çıkmayan bilgiler, felsefi bilginin temelini oluşturamazlar. Felsefi bilgide dile gelen nedensel açıklama belli bir etkiyi ortaya çıkaran yaratıcı sürecin bilimsel açıklamasıdır. Gözlemlenebilir, yaratıcı bir süreç içinde ortaya çıkmayan hiçbir şey felsefenin konusu olamaz; bu durumda tüm tinsel olgusallık ve giderek Tanrı, felsefenin konusu olamazlar. Felsefenin konusu ya da ele aldığı malzeme, "herhangi bir yaradılışını tasarlayabileceğimiz ya da herhangi bir irdelenişi yoluyla başka cisimlerle karşılaştırabileceğimiz, ya da birleşme ve çözülme yeteneğinde olan her cisimdir; eş deyişle yaratılışı ya da özellikleri konusunda herhangi bir bilgi edinebileceğimiz her cisimdir," (Copleston, 1991, s.18).

Bu durumda felsefe, teolojiyi tümüyle dışlamaktadır. Çünkü Tanrı yaratılamaz, kavranamaz, bölünemeyen, herhangi bir şeyle birleşemeyen ve herhangi bir şeyi kapsamayan bir varlık olarak düşünülmektedir. Bir başka deyişle tümüyle soyut, duyulara verilmeyen duyusallığın ötesinde yer alan bir varlıktır. Felsefe, tarihi de dışlamaktadır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, tarih bilimi olgusal bilgilere dayanır. Bunların temeli salt bir deneyim, yani olgulara tanıklık yapmış olmak ya da bunların anılarıdır. Kısacası bu bilgiler bir uslamlama sonucu değildir.

Oysa felsefe bir uslamlama bilgisi olarak, cisimlerin nedenlerini, niteliklerini açıklamaktadır. En temel neden olarak da *devinimi* göstermektedir. Çünkü tüm cisimler devinim içinde yer alırlar, var olurlar: tüm var olanların, cisimlerin türlülüğü, onları yapan devinimlerin türlülüğünden doğar. Bu açıklama gösteriyor ki Hobbes'un felsefesi *maddeci*dir; çünkü cisimlerden başka hiçbir şeyi dikkate almamaktadır. Tanrı'nın ve tüm tinsel olgusallığın dışlanmış olması usdışılığın da Hobbes felsefesinden çıkarıldığının işaretidir. Felsefenin yöntemi ***ussallıktır*** ve ***uslamlamanın vazgeçilmezliği***dir. Bu durumda Tanrı'nın varoluşu ve doğasına ilişkin sorunlar felsefi konular değildir; tanrı kav-

ramı hiçbir biçimde felsefenin sınırları içinde kendisine bir yer bulamaz. Felsefede uslamlama, bilindiği gibi olgulardan nedenlere gidebilmeyi, nedenlerden de olgulara bir başka deyişle sonuçlara geçebilmeyi anlatır. Tanrı kavramı söz konusu olduğunda bu tür bir uslamlama geçerli olmamaktadır. Çünkü Tanrı'nın nedeni yoktur, Tanrı nedensiz olarak kabul edilmektedir. Bunun anlamı Tanrı sonsuz bir varlıktır. Ancak Hobbes'a göre sonsuz olan imgelenemez, ancak sonlu olan bir başka deyişle cisimsel olan imgelenebilir. Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki Hobbes imgelemeyi düşünmekten pek de farklı ele almamıştır. Demek ki sonsuz olan düşünülemez, bu durumda uslamlama konusu olamaz.

Tüm ortaçağ boyunca Tanrı cisimsel olmayan töz olarak düşünülmüştü. Oysa Hobbes'a göre "cisimsel olmayan töz," kavramı "cisimsel olmayan cisim" ya da "yuvarlak bir dörtgen" terimleri denli çelişkilidir. Çünkü bu tür terimlerin imlemleri yani gösterdikleri herhangi bir şey yoktur. Bu nedenle bu tür terimler anlamsızdır. Bu tür sözcükleri anladıklarını sanan kimseler, aslında bu terimleri içerikten bağımsız olarak, salt yinelemektedirler; aramaya kalkıştıklarında da bunlara herhangi bir içerik bulamazlar. Şu halde Hobbes için "cisimsel olmayan töz" terimi de imlemsizdir, başka bir deyişle içeriksizdir. Çünkü Hobbes, töz kavramını sadece cisim kavramının bir niteliği olarak düşünüyordu: evrende sadece biricik bir töz vardır, o da cisimsel olan yani maddesel olan bir tözdür. Bu durumda Hobbes eğer bir Tanrı olacaksa o da maddesel olmalıdır iddiasında bulunur. Aslında bu noktada yanlış anlamaları önlemek için Hobbes'un Tanrı bilgisine ya da Tanrı kavramını nasıl ele aldığına biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

Tanrı kavramı: Nedenlerin bilgisini merak eden bir kişi doğal olarak kendisini nedeni olmayan bir nedeni tasarlamış olarak bulur. Ve bu nedeni çok özel varlık olarak düşünür. Yani bu neden Tanrı'dan başkası değildir. Öyle ki doğal nedenlere yöne-

lik herhangi bir derin araştırmada bulunmak için sonsuz bir tanrı kavramına inanmak gerekmektedir. Ama buna karşın insanlar, zihinlerinde onun doğasına ilişkin herhangi bir düşünce taşıyamazlar. Gerçi, bu dünyadaki görülür şeylerden ve hayranlık uyandırıcı düzenlerden yola çıkarak bir insan onların Tanrı adı verilen bir nedeni olduğunu tasaralayabilir, buna karşın zihinlerinde onun açık bir kavramı ve imgesi bulunmayabilir. Bu doğaldır çünkü Hobbes'a göre Tanrı kavranabililir bir varlık değildir. Çünkü Tanrı kavramı sonsuz olarak tasarlanmaktadır. Oysa 'sonsuz' kavramı herhangi bir varlığa yüklendiği zaman, ona ilişkin herhangi bir olumlu düşünceyi temsil etmekten daha çok, o varlığa ilişkin tasarımlamadaki başarısızlığa işaret etmektedir. Ve yine Tanrı 'cisimsel-olmayan töz' yani 'tin' olarak düşünülür ve böyle bir varlığa Tanrı adı verilir. Ama tüm bu niteliklerin verildiği, özellikle sonsuz olarak ve her şeyin ilk nedeni olarak düşünülen bir varlığa verilen 'Tanrı' adı onu tasarımlamak için kullanılmamakta, onu sadece onurlandırmak için kullanılmaktadır. Çünkü Tanrı sonsuz varlık olduğuna göre kavranamaz ve büyüklük ve gücü tasarımlanmanın sınırları dışına çıkar. İşin ilginç yanı insanlar, Tanrı'yı kavramanın ve tanımlamanın olanaksız olduğunu gördükleri için, bilinçli olarak onun kavranamaz olduğunu ve anlama yetilerinin üstünde ve dışında kaldığını itiraf etme yoluna giderler. Bu durumda Tanrı'nın doğası kavranamazdır; onun ne olduğunu değil ama ancak var olduğunu biliriz. Bu durumda ona verilen yüklemler bir başkasına onun ne olduğunu anlatmak için değil, salt onun kendi aramızda, en onurlu olduğunu düşündüğümüz terimlerle onu onurlandırmak içindir.

Oysa Hobbes Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte, felsefesinin temel ilkeleriyle çelişmemek için onun cisimsel olduğunu düşünmektedir. Ona göre Tanrı '*en arı ve en yalın cisimsel tin*'dir ve "üçlülük ve bunun kişileri, o tek arı, yalın ve bengi cisimsel tindirler," (aktaran: Copleston, 1991, s.22). Hobbes 'yalın cisimsel tin' anlatımıyla şunu kastetmektedir. Arı ve yalın bir cis-

min 'baştan sona her parçada bir ve aynı türde bir cisim' olduğu ve tinin ise, 'ince, akışkan, saydam, görülmez cisim' olduğudur. Böylece ilk söylendiğinde 'yalın, cisimsel tin' teriminde varmış gibi görünen çelişki de ortadan kalkmış olmaktadır. Ama bu durumda Tanrı'nın cisimsel bir varlık olduğu onaylanmaktadır. Ne var ki cisimsel olmakla birlikte Tanrı'nın ikincil niteliklere sahip olması da zorunlu görünmemektedir; aslında Hobbes Tanrı'nın cisimselliği ile büyüklüğü olan bir tözü imlediğini öne sürmektedir. Tanrı, salt, sonsuz görünmez bir uzamdır. Bu durumda Descartes'ın salt bir uzam olarak öne sürdüğü cisimsel töz, Hobbes felsefesinde Tanrı'nın yerine geçmektedir ve Descartes'daki sonsuz töz olan Tanrı tözü ortadan kalkmış olmaktadır. Ayrıca Hobbes'a göre evrendeki tek töz, cisimsel töz yani maddesel töz olduğuna göre, tüm cisimlerin nedeni yine Tanrı olmakta ama salt bir uzam olarak düşünülen Tanrı olmaktadır. Bu durumda Hobbes'un bir tanrıtanımaz olup olmadığı tartışma konusudur. Hobbes'un Tanrı kavramına ya da bilgisine ilişkin görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra bilgi öğretisinin önemli bir parçasını oluşturan adcılığına bir göz atmamız gereklidir.

Hobbes'un Adçılığı (Nominalizmi): Hobbes tarafından düşünülen biçimiyle felsefi bilgi, yukarıda da gördüğümüz gibi, genelde tekil olan ile değil, tümel olanla, evrensel olanla ilgilenmektedir. Buna göre felsefenin amacı, ilk ilkelerin ya da evrensel nedenlerin ışığında, tüm var olanların nedensel ilişkilerinin tutarlı ve sistemli bir bilgisini ortaya koymaktır. Ancak bunu yaparken Hobbes, nominalist bir yaklaşımdan yanadır: filozof düşüncelerini anımsayabilmek için sembollere gereksinim duyar; bu semboller ise *adlar*dır. Dahası filozof düşüncelerini başkalarına aktaracak ise bu durumda bu adlar karşı tarafın da onayladığı adlar olmak zorundadır; bunu da konuşma denen şeyde bir araya bağlandıkları zaman yapabilmektedirler. "Bir ad bir im için hizmet görmek üzere keyfi olarak seçilen bir sözcüktür ve kafamızda önceden bulunan belli bir düşünceye benzer bir düşünce

yaratabilmekte ve başkalarına söylendiğinde onlar için konuşmacının önceden kafasında olan ya da olmayan düşüncenin bir simgesi olabilmektedir." (Aktaran: Copleston, 1991, s.31). Ama her adın bir şeyin adı olması da gerekmez. Örneğin 'herhangi' gibi bir sözcük herhangi bir şeyi göstermez. Ama birtakım şeyleri belirten adlardan kimileri, örneğin Platon ya da şu çocuk gibi, tek bir şeyi gösterirken, kimileri ise pek çok şeyi ortak olarak gösterir; örneğin insan, bitki, ağaç gibi sözcükler ve daha pek çoğu bu kategoride yer alır. Bu tür adlara *tümeller (üniversels)* denmektedir. Aslında burada tümellik ada yüklenmektedir. Ad tarafından belirtilen şeye değil. Çünkü ad ortaklaşa ele alınan birçok şeyin adıdır, ama bunlardan hiçbiri kendi başına tümel değildir; ne de bu bireysel şeylerin yanı sıra herhangi bir tümel şey vardır. 'Tümel' sözcüğü hiçbir zaman doğada var olan herhangi bir şeyin adı değildir. Dahası tümel ad herhangi bir tümel kavramı da temsil etmemektedir; yani zihinde oluşturulan herhangi bir düşüncenin ya da imgenin adı değildir. Tersine her zaman bir sözcüğün adıdır. Kısacası tümel olan sadece bir sözcüktür, başka hiçbir şey değil. Onlara zihnimizde yanıt veren herhangi bir özel imge yoktur; onlara zihnimizde yanıt veren kavramlar birbirinden farklı bireyler olarak karşımıza çıkan somut varlıkların imgeleridir. Hobbes daha önce de söylediğimiz gibi düşünülebilir olanla imgelenebilir olanı özdeşleştirme eğiliminde olduğu için, onun açısından imgelenmek tekil varlıklara özgü olduğuna göre düşünülen, bir başka deyişle kavramları olanlar da tekil bireysel varlıklar olmuş oluyordu. Bu durumda tümel kavramların kendilerine özgü imgeleri olamadığına göre zihnimizde belli bir kavramları da olamazdı; şu halde tümellik salt adlara yüklenen bir özellik idi; tümel olan sadece adlar olabilirdi. Şu halde biz salt *tekil adlardan* ve *tümel adlardan* söz edebiliriz.

Bireysel varlık kümeleri için neden ortak adlar yani tümel terimler kullandığımız sorusuna ise Platon'dan beri verilen yanıtı tekrarlamanın ötesine gitmediği görülür: buna göre şeyler ara-

sındaki benzerlik, bu benzeyen şeylerin ortak adla adlandırılmasına yol açıyordu. Peki, ama neden? Tümeller sorunuyla ilgilenen hiçbir filozofta bunun doyurucu bir açıklamasını bulamıyoruz. Bunun belki de bir yanıtı şudur: Birbirine benzeyen varlıkların kümelerinde yer alan tekil, bireysel varlıkların sayısı öylesine büyük ki bunların her birine özel ad bulmak insan zihni için olanaksız görünmektedir. Ya da bu tekillerin her biri öylesine değerlidir ki sayıları milyarları da bulsa her birine bir özel ad vermek zorunlu olmaktadır; insan bireyleri için söz konusu olduğu gibi. Ama yine de bunların da bir ortak adı vardır; bu ad 'insan'dır. Çünkü grup olarak ele alındıklarında biz onlardan salt insan olarak söz ediyoruz. Tümünü de ortak adları olan insan adı ile adlandırıyoruz.

Bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, adlar sadece zihnimizdeki imgeleri adlandırırlar. Hiçbir zaman için nesnelerin kendilerini adlandırmazlar. Eğer karşımdaki kişi ile konuşurken ona hitaben 'Ayşe' adını kullanıyorsam, bu ad onun zihnimdeki düşüncesinin yani imgesinin simgesidir. Burada konuşmanın genel yararı bakımından zihinsel söylemimizi sözel söyleme aktarmaktayız. Bu arada tüm sözcükler zihnimizdeki bir imgenin adıdır diyemeyiz. Kendilerine tümellik atfedilen sözcükler yani tümel adlar imlemsiz olarak salt adlardır. Peki, bu durum çelişik olmuyor mu? Biraz önce adlar zihnimizdeki belli şeylere ilişkin düşüncelerin simgeleri yani adları oluyorlar demiştik. Bu durumda düşünce ya da imge yok iken sözcük nasıl ortaya çıkıyor? Hobbes'un yaklaşımına göre burası biraz gizemli kalmaktadır. Hobbes adlar oluşurken birincil yönelim ve ikincil yönelimden söz eder: bahçedeki bir ağacı görürken ona şu ağaç dememiz birincil yönelimdir. Burada ağaç terimi öncelikle belli bir varlığı gösterirken tekil bireysel bir varlığın imgesinin ya da düşüncesinin adı oluyor. Yani 'ağaç' terimi önce tekil bir varlığın adı olarak, tekil ad olarak ortaya çıkıyor. Daha sonra ise bu tekil 'ağaç' adını yeniden adlandırma yoluna gidiyoruz. Bu da ikincil

yönelimin sonucudur ve bu ikincil yönelim ya da niyet sonucu olarak da söz konusu tekil terim tümel haline gelmiş oluyor. "Bu ağaç" tekil terimi "ağaç" tümel adına dönüşmüş oluyor. Sözcüğün ikincil yönelim-niyet olarak kullanılması; bir tür "ağaç-olmaklık" fikrini anlatıyor olmaktadır. Ama Hobbes'a göre bu 'ağaç olmaklığın' hiçbir imgesi ya da düşüncesi yoktur; burada tekil olarak kullanılan 'ağaç' adı, tümel ad olarak kullanılmaktadır. Aslında burada sadece zihinsel bir kurgu söz konusu gibidir.

Görüldüğü gibi Hobbes, tümeller konusunda nominalizmi köktenci bir biçimde benimsemiştir ve bu bakımdan ortaçağ sonlarının büyük nominalisti Ockhamlı William'ın izinden gittiğini söylemek hiç de abartılı olmaz. Bilginin kökeni bakımından duyusal temele dayandığını söylemek de yerinde olmakla birlikte, ardılları Locke, Berkeley ve Hume gibi köktenci bir empirist olduğunu söylemek de pek kolay olmamaktadır. Felsefi ya da bilimsel bilginin tekil olguların tekil kavramları ile olanaklı olamayacağını ve tümel terimler aracılığıyla gerçekleşen ilk ilkelerden nedensel sonuçlar çıkarmak biçiminde gerçekleşeceğini öne sürmektedir. İlkelerin bilgisine ulaşmada tümevarımcı yani çözümlemeci yöntemin kullanılmasını açıkça kabul etmekle birlikte, bilimsel işlemin göstergesi ona göre doğrulamaların sonuçlarının çıkarılmasıdır. Çıkarımın başlangıç noktaları olan ilkelerin ise tanımlar olduğunu, tanımların da sözcüklerin anlamlarının açımlanışından başka bir şey olmadıklarını öne sürer. Tanım nedir? Tanım öyle bir önermedir ki, önermenin yüklemi özne kavramının kurucularına karşılık gelir. Tanımlar tanıtlamanın biricik ilkeleridirler. Ne var ki Hobbes'a göre keyfi olarak oluşturulan gerçekliklerdir ve bu nedenle bunların kendileri tanıtlanamazlar.

Eğer tanımlar keyfi belirlenimler ise o zaman bu tanımlardan türetilen sonuçlar da bu keyfiliklerden pay almak zorundadır. Hobbes tanımların yani ilk ilkelerin keyfi olarak oluşturuldukları düşüncesini Spinoza'nın *Ethica*'sının başlangıcında bulunan

başlangıç ilkelerine yönelik olarak oluşturmuş idi. Bu nedenle bu öne sürümünde kendi felsefesi bakımından da sadık kalmak zorunluluğunu hissetmiştir.

Böyle olunca bilimsel önermeler ile olgusal dünya arasındaki bir ayrılıkla yüz yüze kalınmaktadır: Bu durumda bilimsel önermelerin olgusallığa uygulanabilirliği konusunda herhangi bir güvence de yoktur. Bu açıdan Hobbes, Descartes'ın *Meditasyonlarına* karşı çıkarken şunları söylemektedir: "Eğer uslamlama adların ya da sanların 'dır' sözcüğü ile birleştirilmesinden başka bir şey değilse bu durumda nesnelerin doğaları değil ama sadece adları konusunda keyfi olarak saptadığımız uzlaşımlara göre bir sonuca ulaşmaktayız. Durum buysa uslamlama adlara, adlar imgeleme ve imgelem belki de düşündüğüm gibi bedensel organların devinimine bağlı olacaktır." (Aktaran Copleston, 1991, s.35). Hobbes'un bu yaklaşımı, felsefenin ya da bilimin kaçınılmaz olarak öznelcilikten etkilendiğinin ve Hobbes'un felsefesinin nominalist, kuşkucu bir felsefe olduğunun öne sürülmesine neden olmuştur. Bununla birlikte Hobbes'un kuşkuculuğu az çok bir abartıyı da dile getirebilir: O, tanım konusunda şunu da öne sürer: 'Tanım herhangi bir şeyin özü değil, ama onun özüne ilişkin olarak ne tasarladığımızı simgeleyen bir konuşmadır.' Bu anlatım, kendi başına kuşkucu bir önesürüm olarak ele alınamaz. Çünkü özün belli bir düşüncesini ya da kavramını taşıdığımızı imliyor olarak alınabilir. Buradaki düşünce ya da kavram tanımda açımlanan ad tarafından simgelenmektedir. Ayrıca Hobbes bir sözcük salt bir ad'dır derken, zorunlu olarak sözcük tarafından simgelenen düşüncenin olgusallık ile hiçbir ilişkisi yoktur demek istememektedir. Sonuç olarak olgusallıkla ilişkili olarak ister nedenlerden etkilere, isterse de etkilerden nedenlere doğru ilerleyelim, ancak olanaklı etkilerin ya da olanaklı nedenlerin bilgilerine erişeceğimiz olgusu doğru kalmaktadır. Ona göre elde edebileceğimiz biricik kesin bilgi önermelerin imlemlerinin bilgisidir; eğer A, B'yi imliyorsa ve eğer A doğruysa, B doğrudur. Bu söylenenlerin ışığında, Hobbes'u tam bir kuş-

kucu nominalist olarak nitelemek pek kesin olmamaktadır. Olgusallığa ilişkin bilginin elde edilişinde nominalist tutumun kaçınılamaz olduğunu savunmakla birlikte, felsefe ile özdeş olarak ele aldığı bilim anlayışını, açıklamalarına baktığımızda, gerçek anlamda matematik biliminin yansıttığını, rahatlıkla görebilmekteyiz. Bunu biraz sonra yöntem anlayışını ele aldığımızda çok daha yakından görme olanağını bulacağız.

Aslında Hobbes'un gerçek sorunu felsefe, bilim ve matematik arasındaki ayrımları tam olarak yapamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçi onun döneminde felsefe ile bilim henüz bir ve aynı şey olarak görülmeye devam ediliyordu. Hobbes'un da bu bakış açısına bağlı kalması pek de şaşırtıcı olmaz. Ne var ki matematiği yöntemsel bir bilim örneği olarak aldıktan sonra, felsefeyi-bilimi salt cisimlerin incelenmesi olarak sınırlama yoluna gitmesi beklenen ayrımı yapmasını daha da zora sokmuş olarak görünmektedir. Şu halde bu noktada Hobbes'un yöntem anlayışını ele almamız onun matematik bilimi ile ne tarzda bir ilişki içinde olduğunu da görmemizi kolaylaştıracaktır.

Hobbes'un Yöntem Anlayışı: Felsefi ya da bilimsel bilginin Hobbes'a göre eldeki verilerden bir sonuç çıkarmak biçiminde gerçekleşen ve bu nedenle de varsayımlı ya da koşullu bir bilgi türü olduğunu görmüştük. Bilindiği gibi koşullu önerme tipi daima bir çıkarımlama-çıkarsama içerir. Örneğin yukarıda da sözünü ettiğimiz şu tür bir önerme yapısı söz konusudur: "Eğer A, B'yi imliyorsa ve eğer A doğru ise B doğrudur." Bu çıkarım şeması koşullu yapısı gereği kesin sonuç verir ve genelde matematikte egemendir. Bu nedenle Hobbes matematikteki bu çıkarımsal şemayı ya da uslamlama biçimini felsefede ya da daha özel olarak doğal felsefede-doğa bilimleri alanında da yöntem olarak benimseme yolu tutar. Kaldı ki bu uslamlama biçimi felsefenin en temel özelliği olan ussalcılığı da yansıtmaktadır. Zaten ussalcılık bu tarz bir düşünme biçimini anlatır ve en katıksız bir biçimde kendisini matematikte dışlaştırır.

Hobbes, matematikte ve bilimde işbaşında olan *uslamlama* ile *hesaplamayı* anladığını, hesaplamanın da toplama ve çıkarma olduğunu belirtir. Ama aslında bu terimlerle *birleştirme* ve *bölme* ya da *çözümleme* işlemlerini anlatmak istediğini açıklama yoluna gider. Çözümleyici yöntem genellikle *analiz yöntemi,* birleştirici yöntem ise *sentez yöntemi* olarak adlandırılır. Felsefi yöntem şu halde çözümlemeyi ve birleştirmeyi içermektedir: Çözümleme yani analiz yönteminde zihin tikelden tümele, yani ilk ilkelere doğru ilerlemektedir. Bu yöntemde karmaşık yapılı somut cisimler çözümlenerek, örneğin ağır, parlak, katı gibi genel niteliklere ve sonunda en tümel ve genel bir ilkeye ya da ilkelere ulaşılmaya çalışılır. Sentez, yani birleştirme yönteminde ise insan zihni ilkeler ya da genel nedenlerden hareket ederek bunların içerdiği etkilerini gün ışığına çıkarmaya çalışır. "Nedensel ilişkileri belirlemenin ya da bulmanın ve nedensel ilişkileri saptamanın bütün bir süreci, Hobbes'un dediği gibi buluş yöntemi bir ölçüde çözümsel ve bir ölçüde bireşimseldir."(Copleston, 1991, s.26-27). Galileo'dan ödünç aldığı bu terimleri bir tarafa bırakarak daha iyi bilinen terimlerle ifade edersek, bu buluş yöntemi bir ölçüde *tümevarımsal* ve bir ölçüde de *tümdengelimsel*dir.

Hobbes, öngördüğü bu tarz bir yöntemle açıklayıcı ön savları, ilk ilkeleri oluşturmak ve bunlardan olanaklı sonuçları, etkileri çıkarmak istiyordu. Böylece en azından fizik bilimini kurabileceğine inanıyordu. Çünkü ilk ilkeler kendilerinden olanaklı tüm etkilerin çıkarımlanabildiği ilk olanaklardır (*primae possibilites*). Bu ilk ilkeler aynı zamanda tanıtlamanın da kaynağını oluştururlar. İlk ilkeler tanıtlanamazlar ama bunlardan adım adım çıkarımlanan tasımlar aracılığıyla sonul vargılara gidilir. Elde edilen sonuçlar kendilerinden çıkarılan öncül önermeler aracılığıyla doğrulanmış yani tanıtlanmış olurlar.

Hobbes tanıtlamacı bir yöntemin kesinlik bakımından bilim adına güvenilirliğine inanmış bir kişi olarak, bunu sağlayacağına inandığı matematiksel yöntemi bilimin her alanı için duraksamasız öngörmüştür. Hiçbir zaman bir Descartes ya da Leibniz

gibi derin matematikçi olmamasına karşın, bir bilim dalı olarak matematiğin önemini ve değerini derinden kavramış, bu nedenle düşünsel dünyasında bu bilime önemli bir yer vermiş ve bu alana verdiği değeri tüm bilimler adına onu sağlam bilgiye giden yolda sarsılmaz bir yöntem olarak görüp önermekle kanıtlama yoluna gitmiştir. Onun bu alandaki şu düşüncelerine kulak verelim: "İnsan yaşamına ister gökkürenin gözleminden isterse yeryüzünün betimlenmesinden, ister çağların kayıtlarından isterse en uzak denizcilik deneyimlerinden hangi yardımlar gelirse gelsin, son olarak bu çağı eski çağın kaba yalınlığından ayıran şeyler ne olursa olsun, tüm bunlar için geometriye olan borcumuzu kabul etmeliyiz." (Aktaran: Copleston, 1991, s.27-28). Gerçekten de astronomideki buluşlar ve gelişmeler salt matametik aracılığıyla olanaklı olmuştur ve olur. Uygulamalı bilimler alanında sağlanan teknik gelişmeler de matematiğin ürünüdür. Hobbes, matematik ile fizik arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünmektedir; bunu, "Doğal felsefe alanında çalışacak olanlar, işe geometri ile başlamadıkları sürece çalışmaları boşunadır" diyerek belgeleme yoluna gider. Ama bu tarz bir söyleminden devinim ve niceliği salt soyut bir düzlemde çözümlemekle, ve salt bir matematik kullanımıyla doğal felsefedeki olguların açıklanışının tüketilebileceğine de inanmıyordu. Bu genel yöntem anlayışı, doğal felsefe alanında fenomenlerin açıklanışı bakımından iki yönlü olarak biri şeylerin yaratılmalarından olanaklı etkilere, ikincisi ise etkilerden ya da fenomenlerden yine aynısının olanaklı bir yaradılışına doğru ilerleyen bir yöntem uygulamasına dönüşüyordu. Burada önemli olan asıl ikinci uygulamadır; bununla, doğanın duyular aracılığıyla, bildiğimiz fenomen ya da etkileri aracılığıyla yine onların oluşturulabilmesini sağlayan yol ve araçları bulma yönteminin kullanılması imlenmektedir. Bu süreçte tanımlarla değil fenomenlerle işe başlanmakta ve bunların olanaklı nedenlerini bulmaya çalışılmaktadır. Ve burada asıl amaç bu nedenlerden fenomenleri oluşturmaya çalışmaktır.

Hobbes'un belirttiğine göre, devinim yasalarından insan gibi son derece karmaşık yapılı bir varlığı çıkarmak olanaksız görünmektedir. Bu nedenle belli bir sıra düzeni içinde bu temel yasalarının ya da nedenlerin önce cisimlere uygulanışları, daha sonra canlı ve cansız değişik doğal cisimlere uygulanışları ve üçüncü olarak devlet-*commonwelth* denen yapay cisme ya da bütüne uygulanışı yerinde olacaktır. Hobbes, doğal felsefe ile yurttaşlık felsefesi arasındaki ilişkilerin gösterilmesi gerektiğine inanıyordu. Ama ahlak ve politika alanlarının göreli bağımsızlığını da öne sürmüştür. Çünkü insan psikolojisi ve insanın toplumsal ve politik yaşamı ele alınırken, yeni empirik verilere gereksinim duyulacağını da görmüş ve kabul etmiştir. Hobbes bu yönleriyle duyusalcılığa ve maddeciliğe bağlı görünmekle birlikte, felsefede sistem oluşturmaya ve matematik yöntemi gidebileceği noktaya dek uygulamaya çalışmasıyla da ussalcı felsefelerle belli bir yakınlık oluşturmuştur. Bu aşamada Hobbes'un cisim felsefesini belirli aşamalarıyla ya da bölümleriyle özetlememiz uygun olacaktır.

Felsefenin Bölümleri: "Felsefenin konusu sadece cisimlerdir; onların özellikleri ve nedenleridir" derken Hobbes, felsefeyi salt doğal felsefeye ya da doğa bilimlerine indirgediğini düşünmüyordu. Çünkü ona göre cisimlerin çok çeşitleri vardır ve bunlar birbirlerinden nitelikleri ve tavırları bakımından oldukça uzak düşebilirler. Bu nedenle kendi koşulları içinde ele alınarak incelenmeleri gerekir. Öncelikle iki temel tür olarak karşımıza çıktıkları söylenebilir. Birincisi *doğal cisim* olarak adlandırılabilir, çünkü doğa tarafından yapılmıştır. Ötekisi ise *devlet-commonwealth* olarak adlandırılır. Çünkü insan eliyle, insanların istenç ve uzlaşıları tarafından yapılmıştır. Böylece felsefe *doğal felsefe* ve *yurttaşlık felsefesi* olmak üzere iki genel alana ayrılmaktadır. Yurttaşlık felsefesi de birtakım alt bölümlere ayrılır. Çünkü bir devletin doğasını ve işlevlerini anlayabilmek için, öncelikle insan doğasını anlamamız gerekir. Yani insanın yatkınlık,

duygu ve tavırlarını-tutumlarını çözümlememiz gerekir. İnsanın bu açıdan ele alınması felsefenin *etik (ahlak felsefesi)* adı verilen bölümünü oluşturur. İnsanın yurttaşlık görevlerini araştıran bölüm ise *politika* olarak adlandırılmakla birlikte, genel anlamda *yurttaşlık felsefesi* olarak ele alınır. Hobbes bu felsefe dallarını genel felsefi sistemi içinde konulara uygun başlıklar altında farklı çalışmalar biçiminde ele almıştır. Doğal cisimleri irdeleyen *De Corpore (Cisim Üzerine),* insanın yatkınlık, duygu ve tavırların inceleyen *De Homine (İnsan Üzerine)* ve devleti ve insanın yurttaşlık bağlarını irdeleyen *De Cive (Yurttaş Üzerine)* başlıklarını taşıyan yapıtları felsefi sisteminin ana taşıyıcı kolonlarını oluştururlar. Ancak bu bölümleme yine de tüketici değildir. Bir başka açıdan *geometri, fizik ve ahlakın* birlikte felsefeyi oluşturduklarından söz eder. Bakarsak, bu ele alış az önce sözü edilen bölümleme ile pek de uyuşmaz değildir. Geometriyi geçerli bilgiye giden yolda yöntem anlayışı olarak alırsak, fizik bilimi hem doğal cisimleri hem de doğanın bir parçası olan psikolojik bir varlık olarak insanı içerebilir; ahlak bilimi dediği şey de etik bir varlık olmayı da içeren yurttaş düzeyine yükselmiş olan insanı bir başka deyişle siyaset felsefesinin konusu olan insanı incelemektedir. Bunların tümü bir arada kuşkusuz felsefeyi oluştururlar. Bu betinlemeye yakından bakıldığında görülür ki Hobbes felsefeyi temelde ikiye ayırmaktadır: bunlar da doğal cisimleri inceleyen doğal felsefe ve yurttaşı ve devlet başta olmak üzere yurttaşlık kurumlarını inceleyen yurttaşlık felsefesi ya da politikadır. Hobbes genel felsefesi bakımından daha çok politika-siyaset felsefesi üzerinde durmuş, devletin kuruluşunu ve bu kuruluştan çıkan sonuçları irdelemiştir. İlk ele aldığı, devleti temsil eden egemenin hak, yetki ve ödevleridir; ardından, yurttaşların ya da uyrukların hakları ve ödevleri ele alınmakta ve irdelenmektedir; sonuç olarak, Hobbes tarafından otokratik, otoriter bir devlet yapısı temellendirilerek, aklanmaya çalışılmaktadır. Kuşkusuz bu çerçeve içinde Hobbes'un devlet felsefesini ayrıntılı olarak ele almamız olanaklı değildir. Hob-

bes'un bilgi felsefesine ilişkin söyleyeceklerimizi burada noktalayıp, çağdaşı ve ardılı John Locke'u ele alma vakti gelmiş bulunuyor.

JOHN LOCKE

İngiliz empirizminin bilinen anlamda kurucusu ve en büyük temsilcisi, bilgi felsefesini felsefenin önde gelen ana dallarından birisi durumuna getiren John Locke (1632-1704), İngiltere'de Bristol yakınlarında Wrington'da doğdu. Babası o yörede çalışan bir avukat idi. Locke'un eğitimine önem verildi; önceleri evde eğitim aldı. 14 yaşında Westminster School'a başladı. 1652'ye dek bu okulda eğitimini sürdürdü ve tamamladı. Ardından Oxford Üniversitesi'ne girdi; buradan mezun olarak aynı yerde okutman olarak göreve başladı. Locke Oxford'daki felsefe eğitimini oldukça kemikleşmiş, skolastik bir yapıda bulmuştu ve bu eğitim tarzından hoşnut kalmamıştı. Felsefeye gerçek anlamda ilgisini uyandıran şey Oxford'da öğretilenlerden çok kendisinin Descartes'ı okuması olmuştur. Bir Kartezyen olacak biçimde etkilenmekten daha çok, Descartes'in yazıları skolastik yazıların tersine "ona açık ve düzenli düşünmenin felsefe alanının dışında olduğu gibi içinde de olanaklı olduğunu göstermişlerdi," (Copleston, 1991, s.100). Locke Oxford'da kimya, fizik ve tıp dalları ile de ilgilenmiştir. 1674'te tıp mezuniyetini alabilmiştir, ancak etkin bir biçimde doktor olarak çalıştığı söylenemez. 1675 yılında Locke diplomatik bir görev üstlenerek yurtdışına gitmiştir. İki yıl sonra döndüğünde Lord Ashley'in hizmetine girer, burada tıp danışmanlığının yanı sıra Lord'un oğlunun eğitmenliğini üstlenir. Genelde 1690'lı yıllara dek bu yarı politik görevlerini sürdürür. Ancak sağlık sorunları nedeniyle bu türden görevlerine son vererek Essex'e çekilir ve ticaret komisyonculuğu işini sürdürmesi nedeniyle Londra'ya gidip gelmeleri eksik olmaz. Londra'da Masham ailesinin konuğu olur. Ve nihayet 1704 Ekiminde yaşama gözlerini yumar.

Locke'un bilindiği gibi en ünlü çalışması *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (An Essay concerning Human Understanding)* başlığını taşımaktadır. 1671 yılından beri devam eden bir çalışma olmakla birlikte 1690 yılında yayımlanmıştır. Locke'un yaşadığı süre içinde üç yeni yayını daha yapılmıştır. Aynı yıl Locke'un yine ünlü çalışmalarından birisi olan *Sivil Yönetim Üzerine İki Deneme (Two Treatises of Civil Government)* adlı yapıtı da yayımlanmıştır. 1693'te *Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler (Some Thoughts concerning Education)* adlı eserini yayımladı. 1695'te *Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu (The Reasonablesness of Christianity)* adlı incelemesi yayımlandı. 1695'te *Hoşgörü Üzerine Mektup (Letter on Toleration)* yayımlandı. *Anlığın Yönetimi (The Conduct of the Understanding)* üzerine tamamlanmamış bir çalışma, Shaftesbury ile ilişkili anıları ve birkaç mektubu ile birlikte, ölümünden sonra 1706 yılında yayımlanmıştır. Yapıtlarının her biri kendi alanlarında ses getirmiş ve hatta katkı yapmış olmaları bakımından önemlidirler ve bugün de üzerlerinde dikkatle durmaya değer durumdadırlar.

Bilgibilim alanında gerçekten yepyeni bir devir açan başyapıtını yazma düşüncesi, John Locke'da birkaç arkadaşıyla metafizik konular üzerine tartıştıkları bir sırada uyanmıştır. Çünkü hiçbir konuda kesin bir sonuca ulaşamadıklarını, hiçbir konu ve kavram üzerinde açık ve net bir düşünce ortaya koyamadıklarını görmüş, bunun üzerine önce zihnin-anlığın kendisine bakmak gerektiği noktasına gelmiştir. Gerçekten de insanın anlama yetisi hangi alanlarda, hangi sınıra dek kesin ve net bir bilgiye ulaşabilecek kapasitededir? Öncelikle bunu belirlemeden tüm girişimler sonuçsuz kalacak gibi görünmektedir. Bunun üzerine insan zihninin bilgi elde etme yolundaki yeti ve kapasitelerini araştırmaya girişir ve sonunda sözünü ettiğimiz yapıt ortaya çıkar. Kendisi kitapta ne yapmak istediğini "insan bilgisinin kökeni, kesinliği ve genişliği ya da sınırı üzerine bir araştırma" olarak dile getirir. Anlama yetisi nesnelerin kavramlarına nasıl ulaşmaktadır? Bilgide kesinliğin sınırı nereye kadardır? Sanma

ile bilme arasındaki sınır nerededir? Araştırmanın yanıtlamak istediği temel sorular bunlardır. Bu sorulara bakarak yapıtın konusunun bilginin kaynağını ve sınırlarını araştırmak olduğu söylenebilir. Şu halde bu yapıt tümüyle insan bilgisi üzerine bir öğretidir. Bu özelliği ile bilgi felsefesine büyük ölçüde dikkat çekerek bilgi felsefesinin bundan böyle felsefede başlı başına bir ana dal olarak ele alınabilmesine ön ayak olmuştur. Bilginin kökeni bakımından insan zihninin kavramlarımızı onun deyişiyle idelerimizi nasıl oluşturduğu ve ide çeşitleri üzerinde çok geniş bir biçimde durduğu için, yapıt bu şekliyle gelenekselliği içindeki zihin felsefesine de oldukça önemli bir katkı durumundadır.

Kısaca *Deneme (Essay)* olarak anılan yapıtın birinci kitabında Locke *doğuştan ideler (ideae inntae)* öğretisini kıyasıya bir eleştiriden geçirmekte ve bu türden idelerin olamayacağını temellendirdikten sonra, II. Kitap'ta duyusal temelde idelerimizin nasıl oluştuğunu temellendirmeye girişir. III. Kitap *sözcükler* üzerinedir: Sözcüklerin çoğu zaman sanıldığı gibi dışımızdaki şeylerin imleri değil öncelikle zihnimizdeki düşüncelerin ya da idelerin imleri olduğunu bu bölümde temellendirmeye çalışır. Daha sonra da bu imlerin iletişim ortamı aracılığıyla öteki insanların düşüncelerinin de imleri haline geldiğini temellendirmeye çalışır. IV. Bölüm'de zihindeki ideler yoluyla oluşan bilginin ne olduğu bunun kesinlik dereceleri üzerinde durulurken, inancın ya da sanının doğasını araştırarak, sanı ile bilgi arasına bir sınır çekme çabasına girişir. Bu son belirlemelerin ışığında Locke'un *Deneme*'nin her bir kitabında ele aldığı düşünceleri daha yakından görmek, bilgi öğretisini bütünlüğü içinde kavramamızı kolaylaştıracaktır.

Locke'un Doğuştan İdeler Eleştirisi: Locke bilgi öğretisini duyusalcı ve deneyimci bir temel üzerinde oluşturmaktan yana olduğu için, öncelikle Descartes ve Leibniz'de tüm açıklığı ve kapsamı ile karşımıza çıkan doğuştan ideler kuramı ile hesaplaşması gerektiğini biliyordu. Bu nedenle yapıtının daha ilk bö-

lümünü bu kuram için düşündüğü eleştiriye ayırarak, çok sıkı bir alan temizliği işine girişti. Doğuştan ideler inancının temeli acaba neye dayanıyordu? Bu inançtan yana olanların en başta gelen uslamlaması nedir? Bunun yanıtı, tüm insanların kuramsal ve pratik bazı ilkelerin geçerlilikleri konusunda evrensel bir kabul ya da onaylama tutumu içinde olmalarıdır: Örneğin temel mantık ilkeleri denen özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri tüm insanların hiç kuşkusuz onayladıkları ilkelerin başında gelirler. Buna göre, "var olan her şey vardır" ve "aynı şey için olmak ve olmamak olanaksızdır." Görüldüğü gibi bu tür mantıksal söylemleri yadsımak hiç kimsenin aklının ucundan geçmez. Buna ek olarak tanrı kavramının tüm toplumlarda ve insanların zihinlerinde bulunan bir kavram olduğu söylenir ve yine temel ahlak ilkelerinin de insan usunda doğuştan başlayarak hazır bulunduğu öne sürülür. Tüm bunlara matematik kavram ve ilkelerin de doğuştan zihnimizde var olarak getirildiği söylenir. Bu görüşleri savunanlar arasında Cambridge Platonistleri olarak anılan bazı İngiliz düşünürleri de bulunmaktadır. Fakat Locke bu görüşleri eleştirirken özel olarak herhangi bir düşünürü hedef almadığını belirtmektedir. Onun amacı, salt bu kuramın içerdiği temel görüşlerin dayanaksızlığını göstermektir.

Bu kurama karşı Locke öncelikle şunu belirtir: Tüm insanların belli ilkeler üzerinde uzlaştıkları yani onları kuşkusuz onayladıkları doğru olsaydı bile, bu durum yine de bu ilkelerin doğuştan olduklarını tanıtlamayacaktır. Yeter ki bu evrensel uzlaşıya ilişkin daha başka bir tanıt gösterilmiş bulunsun. Ama böyle bir tanıt ortada görünmüyor. Ya da eğer tüm insanlığın bu ilkelerin gerçekliklerinde anlaşıp uzlaşmaları doğuştan düşünceler tezi öne sürülmeksizin açıklanabilirse, o zaman da böyle bir teze gerek kalmayacaktır. Ama Locke'un bu kurama asıl itirazı bu ilkelerin doğuştan insan zihninde bulunduğunun hiç de açık olmadığı noktasındadır: eğer bu ilkeler insan zihninde doğuştan yerleşik olarak bulunuyorsa, bazı ilkel toplulukların ve

çocukların bunlardan haberdar olmadıkları nasıl açıklanabilir? Çocuklar ve ilkel toplum insanları zihinlerinde bulunmasına karşın, bir şeyin aynı anda var olması ve olmamasının olanaksız olduğu ilkesinin hiçbir bilgisini taşımamaktadırlar. Çünkü gerçekten çocuklar ve ilkellerin özdeşlik ilkesini sık sık çiğnedikleri bilinen bir olgudur. Örneğin çocuk oyun oynarken hem kendisidir hem de bir at olduğunu düşünür ve buna göre eylemde bulunur ve yine ilkel toplum insanları savaş süreci içinde aynı zamanda totem olduklarını düşünürler. Bu örnekler gösteriyor ki bunlar, doğuştan zihinlerinde bulunduğu öne sürülen böyle bir ilkeyi yani bir çelişmezlik ilkesini bilmemektedirler; eğer bilselerdi bu ilkeyi bu şekilde çiğnemezlerdi. Ayrıca ilkel toplum insanları bu tür ilkeler üzerinde yaşamları boyunca düşünmemekte, bunların hiçbir zaman bilincinde ya da ayırdında olmamaktadırlar. Bu da başlangıçtan beri zihinde yer alan bir şey açısından oldukça şaşırtıcı olmaktadır. Şu halde bilincinde olunmayan bir bilginin doğruluğu da söz konusu olamaz. Ve yine doğuştan zihinde bulunduğu kabul edilen ve tüm insanların onayladığı temel bir ahlak ilkesi ya da ilkeleri var mıdır? Genel adalet ve sözleşmelere uyma ilkeleri en kabul gören ilkeler olarak öne sürülürler, ama alışkanlıkla bu ilkeleri çiğneyenlerin onları doğuştan zihinlerinde getirmiş olduklarına inanmak güçtür. Gerçi bu tür insanlar pratikte çiğnedikleri bu ilkeleri zihinlerinde kabullenir görünürler. Bu duruma karşılık olarak Locke, şunu söyler: "Her zaman insanların eylemlerinin onların düşüncelerinin en iyi yorumcuları olduklarını düşünmüşümdür ve yalnızca düşünme ediminde sonlanan doğuştan düşünceleri varsaymak çok tuhaf ve usa aykırıdır." (Aktaran Copleston, 1991, s.109).

Yok eğer doğuştan ideler düşüncesiyle bu türden bilgileri kazanmaya zihnimizin yatkın olduğu ya da eğilim gösterdiği öne sürülürse, bu yatkınlık daha başka pek çok bilgi türünü de kazanmamız açısından geçerli görünmektedir. Örneğin, küçük ço-

cuklar sözü edilen ve doğuştan olduğu öne sürülen spesifik ilkeleri öğrenmeden çok önce acıyı tatlıdan, siyahı beyazdan ayırt etmeyi öğrenirler ve yine ateşin yakıcı olduğunu, suda insanın boğulduğunu hemen öğrenmeleri bu tür bilgileri öğrenmek için doğuştan bir yatkınlık getirdiklerini gösterir. Bu tür deneyime dayalı olarak kazanıldığı düşünülen bilgilerin doğuştan insan zihninde bulunduğunu hiçbir doğuştancı da öne sürmez. Locke bu konuda şu şekilde bir itiraz olabilir diye düşünür: "Bu ilkeler kucaktaki bebeklerin onların bilinçli olarak farkında olmaları anlamında değil ama insanların uslarını kullanmaya başladıkları zaman onların farkına vardıkları anlamındadır." Ve yine eğer bir insan ilgili terimlerin anlamlarını anlamaya başladığı zaman, bu tür önermelerin gerçekliğini zorunlu olarak görmeye başlar, anlamında onlar doğuştandır denmek isteniyorsa Locke'un bu noktalara yanıtı da şöyledir: Bir ilkenin gerçekliğini akıl çağına gelindiği zaman ayrımsamak, onun gerçekliğini belirli bir yaşa ulaşıldığı zaman ayrımsamak demek ise, Locke'a göre bu şekilde ayrımsanan herhangi bir ilke olamaz. Çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi yaşamı boyunca hiçbir genel ilke ayrımsamayan insanların sayısı öylesine çoktur ki şaşırmamak elde değil. Anlamları bilindiği zaman doğrulukları görülen ilkelerin doğuştan oldukları görüşüne gelince, Locke bu tür ilkelerin olduğunu kabul ediyor ama onların doğuştan olduğunu kabul etmek için yeterli bir nedenin bulunmadığını öne sürüyordu. "Eğer terimleri anlaşılır anlaşılmaz bir önermeyi doğrudan onaylamak önermenin doğuştan bir ilke olduğunun kesin bir kanıtı sayılmış olsa, insanlar kendilerinin yığınla ilke ile doldurulmuş olduklarını bulacaklardır; dahası terimlerin anlamlarının *öğrenilmesi* ve *ilgili başka düşünceleri de kazanmamız gerektiği* olgusu söz konusu önermelerin gerçekte doğuştan olmadıklarının inandırıcı bir belirtisidir." (Aktaran Copleston, 1991, s.110).

Ayrıca tüm matematik kavramlar ve bilgiler de çok soyut ve karmaşık yapılıdır. Doğuştan olduğu öne sürülen bu önermele-

rin bilincine varmak, bunları kavramak, öğrenmek belirli bir zaman alıyor görünmektedir. Yine de hiç kimse zihnin bu matematiksel önermeleri anlama ve kararlı bir biçimde onaylama yeteneğinden yoksun olduğunu yadsımaz. Ancak bu durum bu önermelerin yapısından kaynaklanmaktadır. Bunların insan zihninde hazır bulunduğuna ilişkin hiçbir işaret yoktur. O zaman niçin onları doğuştan olarak adlandıralım? Locke'a göre bu etiketin eklenmesiyle hiçbir şey açıklanmış ve daha öte hiçbir şey söylenmiş olmamaktadır.

Son olarak Tanrı idesinin de insan zihninde doğuştan bulunduğu öne sürümüne karşı kısa bir şey söylenebilir. Locke'a göre bu tez de dayanaksızdır: bir kez tüm uluslarda tanrı kavramının varolduğu tanıtlanmış bir olgu değildir. Bunun yanı sıra pek çok insanın zihninlerinde bir tanrı fikri taşıdıkları da kuşkuludur. Çünkü kendilerine tanrı-tanımaz (ateist) denilen insanların sayısı oldukça fazladır. Bu nedenle Tanrı idesinin de zihnimizde doğuştan bulunduğu çok kuşkuludur. Şu halde tüm bu temellendirmenin ışığında, zihnimizde doğuştan idelerin bulunduğu yaklaşımı kabul edilebilecek bir görüş değildir. Tüm idelerimiz ve ilkelerimiz ***deneyimden*** gelirler ve temellendirilmeye gereksinim duyarlar.

İdelerimizin Kaynağı ve Empirik İlke

Locke, görüldüğü gibi Descartes ve Leibniz'in bilgi felsefelerinde belirleyici bir rol oynayan doğuştan ideler kuramını tümüyle devre dışı bırakmıştır. Bu durumda sorulması gereken ilk soru; insan zihni kavramlarla ve düşüncelerle nasıl donatılmaktadır? Zihnimizin ve bilgimizin gereksinim duyduğu veriler nereden ve nasıl sağlanmaktadır? Bu sorular tek bir sözcükle yanıtlanabilir; o da *deneyim-deney;* her şey deneyimden geliyor. Deneyim ise insanın duyularının kullanılmasıyla gerçekleşen bir olgudur.

Bu inançla Locke, duyusal temelden hareketle ve pek çok kişinin belirttiğine göre sağduyu ile örtüşen bir zihinsel öğreti ve bilgi kuramı oluşturma yoluna gitmiştir. Onun ilk temel savı şudur: "*Zihnimizde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey bulunmaz.*" Kısacası, doğuştan zihnimizde bilgiye taban oluşturabilecek herhangi bir kavram ya da ilke yoktur; her şeyi yaşamaya başlayınca deneyim yolu ile elde ederiz. Onun ünlü deyişi ile "*zihnimiz doğuştan bir tabula rasadır.*" Yani üzerinde hiçbir şey bulunmayan boş bir levha gibidir. Daha sonra bu levha duyularımızın dış dünyadaki nesneler tarafından etkilenmeye başlamasıyla, bir başka deyişle duyularımızın dış dünya varlıklarından aldığı etkilerle dolmaya başlar; bu şekilde her bir duyumuz aracılığıyla *ilk yalın duyumlarımızı-idelerimizi* almış oluruz. Ve belki de zihnin ilk temel yetisi şudur ki duyularımızla zihnimize birtakım yalın yapılı basit ideler gelir gelmez, zihin kendiliğinden devinime geçerek bu ideler üzerinde işlemeye başlar böylece daha ileri düzeyde yeni birtakım ideler kazanmanın yolu da açılmış olur. Locke, bu yola *iç deneyim* anlamına gelmek üzere *düşünme (reflection)* adını vermektedir. Ama bu noktada vurgulamak gerekir ki öncelikle duyularımız aracılığıyla dış dünyadan birtakım duyumlar almamış olsaydık, böyle bir kaynak, yani düşünme edimi asla devreye girmeyecekti bu bakımdan ilk zihinsel içerik oluşturma ya da kazanma yolu Locke'a göre *dış deneyim anlamında duyum alma (sensation)* yoludur. Şu halde insan zihninin ideler ya da bilgi oluşturabilmek için *dış deneyim-duyumlar alma (sensation)* ve bununla bağlantılı olarak devreye giren *iç deneyim-düşünme (reflection)* yolu vardır. Bunların dışında *a priori* (deneyim öncesi) hiçbir yol ya da kazanım söz konusu değildir. Locke'un bilgi öğretisi insan zihnini öncelikle bir *tabula rasa* olarak kabul etmesi ve sonrasında bu boş alan üzerinde kavram ide ve düşüncelerin nasıl oluştuğunu açıklamaya kalkışması bakımından öncelikle genetik bir açıklamaya dalmış oluyordu. Bu nedenle *Deneme*'nin ikinci kitabında idelerimizin nasıl oluştuğu ve ide türleri ve bunların gerçekliği nasıl

yansıttıkları konularına odaklanırken aynı zamanda ruhbilimsel bir araştırmaya da girmiş bulunur. Dış deneyim-duyumlar alma ve içdeneyim-düşünme yollarıyla zihnimizin nasıl idelerle bezendiği konularına biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

İnsan zihni duyumlar-alma (sensation) yoluyla ilk duyumlarını alarak dış dünyaya ilişkin ilk bilişsel idelerini de kazanmaya başlar. Örneğin görme yoluyla ışığı, aydınlığı, siyah, beyaz, yeşil, mavi gibi renkleri alır, bir başka deyişle bunları tanır ve bu şekilde birtakım yalın nitelikli diyebileceğimiz idelere sahip olur. Sözgelimi dokunma duyusu ile nesnelere ilişkin sıcaklık, soğukluk, ıslak, kuru, kaygan, pürüzlü gibi ilk yalın idelerini oluşturmuş olur. Bu açıdan yalın idelerin örnekleri olarak Locke, bir buz parçasının soğukluk ve sertliğini, bir zambağın kokusunu ve aklığını, şekerin tadını vermektedir. Bunların her biri bize salt tek bir duyu yoluyla gelmektedir. Bu nedenle 'tek bir duyunun ideleri' olarak adlandırılırlar ve kuşkusuz yalın idelerin en başta gelen örneklerini oluştururlar. Ama birden fazla duyu yoluyla kazanılan yalın ideler de vardır: bunlar uzay, uzam, biçim, dinginlik ve devinim gibi idelerdir. Bu ideleri biz hem görme hem de dokunma yoluyla alabilmekteyiz. Yalın idelerin bu iki sınıfı da görüldüğü gibi dış-deneyimin yani duyumun ürünüdürler. Ama iç-deneyimin yani düşünümün yalın idelerinden olmak üzere Locke, algı, düşünce ve istenç gibi idelerden söz eder.

Bunların dışında Locke, hem dış-deneyim hem de iç-deneyim yoluyla gelen haz ya da hoşlanma ve karşıtı olarak acı duyma ya da hoşlanmama, güç, varoluş, birlik gibi idelerden de söz etmektedir. Bu idelerden haz ya da acı yani hoşlanma ya da hoşlanmama, neredeyse duyum ve düşünümden kaynaklanan tüm idelerimize eşlik ederken, varoluş, güç ve birlik ideleri dışarıdaki her nesne ve içimizdeki her düşünce tarafından zihnimize verilmektedir. Sözgelimi güç idesini hem doğal cisimlerin birbirleri üzerinde yarattıkları etkileri görme, hem de kendi içi-

mizde bedenimizin parçalarını istençli olarak devindirme gücümüzü gözlemleme yoluyla elde ederiz. (Copleston, 1991, s.116).

Bu betimleme gösteriyor ki dört yalın ide kategorisi karşımıza çıkmaktadır. Bunlar 1) dış-deneyimin ayrı ayrı duyuları yoluyla elde edilenler, 2) dış-deneyimin birkaç duyusu ile elde edilenler, 3) iç-deneyim yoluyla elde edilenler, 4) hem dış-deneyim, hem de iç-deneyim birlikte olarak elde edilenlerdir. Bunların her bir örneklerini zaten biraz yukarıda görmüş bulunuyoruz. Ancak Locke'un belirttiğine göre tüm bu kategorilerdeki ideler, zihnin tümüyle edilgin bir işlevselliği içinde oluşmaktadır: Bu açıdan zihnin bir alırlığı vardır. Bir başka deyişle, zihin bunları dış ve iç etkilerin sonucu olarak ister istemez kazanmaktadır ve üstüne üstlük bu yalın ideleri zihin istençli olarak yok edemez ya da yerlerine yenilerini geçiremez; onlar oldukları gibi zihnin içeriği olmuşlardır. Ayrıca zihin bu sözü edilen yolların dışında yeni bir yalın ide yaratma ya da oluşturma kapasitesine de sahip değildir. Ne var ki bu şekilde edilgin bir yolla edinilen bu ide türleri az çok bulanık olma özelliğinden de uzak kalamazlar. Bunu da şimdilik belirtmiş olalım.

Öte yandan zihin bu yalın ideleri gereç olarak kullanma yoluyla etkin bir biçimde *birleşik ya da karmaşık ideleri* oluşturma yoluna gider. Zihnin gerçek işlevselliği ya da etkinliği de buradadır. Ve bunun sonucu olarak zihnimizdeki ideler zenginliği de bu yolla sağlanır. Şu halde zihin bu birleşik ideleri nasıl oluşturmaktadır? Öncelikle buna bakmamız gerekir. Zihin bu açıdan doğal olarak getirdiği üç temel yetiyi kullanmaktadır. Bunlardan birincisi *birleştirici edim*, ikincisi *yan yana getiren edim* ve üçüncüsü *soyutlayan edimdir*. Birincisi en temel ve kapsamlı olan yoldur çünkü tüm birleşik idelerde bir ya da birkaç yalın idenin *birleştirilmesi* söz konusudur. Ancak bu yolun spesifik kullanımında yepyeni bir ide oluşturmak üzere birleştirilen yalın idelerin her biri kendi özelliğini yitirir. Sözgelimi beyazlık, yumuşaklık, soğukluk, ıslaklık, hafiflik ve buna benzer yalın ideleri birleştirici edimle bir araya getirerek birleştirdiğimiz

zaman kar dediğimiz ya da kar tanesi dediğimiz varlığın karmaşık yapılı bir idesini yani bir birleşik ideyi oluşturmuş oluruz. Birleştirici edimle bu şekilde tümüyle cisimsel varlıkların idelerini oluştururuz. Bir başka deyişle *nesne ya da cisim* ideleri böyle oluşur. Bu edimde her bir yalın idenin kendi özgün anlamlarını kaybettiğini Locke belirtmektedir. Oysa ideleri yan yana getirici edimde, yan yana konan her bir ide kendi bağımsız anlam bütünlüğünü korumakta ve bu ideler arasında bir ilişki bulunduğu keşfedilerek bu ilişki zihnimizde bir ide, bir kavram haline gelmektedir. Sözgelimi *'neden' ve 'etki' ideleri arasında bir bağ kurularak,* bu kavramlar kendi anlamlarını korumakla birlikte aralarındaki ilişkiden bir 'nedensellik' idesi doğmuş olmaktadır. Zihnimizin etkinliği bakımından Locke'un ele aldığı üçüncü zihinsel edim soyutlayıcı edim şeklinde ifade bulmaktadır. Buna göre zihin, bir niteliği ya da bu niteliğin idesini, olgusal varoluş ortamında kendisine eşlik eden öteki nitelik ya da idelerden ayırarak, tek başına onu ele alabilir. Örneğin *beyaz olma özelliğini*, kar tanesinin soğukluk, hafiflik, ıslaklık gibi öteki özelliklerinden ayırarak tek başına ele alabilir ve bu şekilde öteki varlıklardan da aynı özelliği soyutlayabilir ve sonuçta, beyaz olma, beyazlık idesinden tek başına söz edebilir. Locke soyutlamanın bir başka yolundan da söz etmektedir. Pek çok ayrı bireyde ortak olarak bulunan özellikleri zihin onlardan soyutlayarak alır ve bir araya getirir, bu şekilde zihin insan *hayvan bitki gibi geneltümel kavramları* oluşturma yoluna gider.

Birleşik İde Türleri: Bu üç farklı zihinsel edimle oluşturulan ide türlerini Locke belli bir biçimde sistematize ederek birleşik ide türlerini sınıflama yoluna gider. Buna göre birinci ve temel edime atfen cisim ideleri ve bunların özellikleri çok önemli bir yer tutmaktadır; Locke bu özellikleri kipler olarak ele alır ve sınıflamada bunları en başta inceler. Daha sonra töz idelerinden söz eder; bu ide türleri soyutlama edimiyle oluşturulan tümel kavramları da içine alır olarak görünmektedir. En

son yan yana getirme ediminin sonucu olarak bağıntı-ilişki idelerini ele almaktadır.

Cisimler ve **Kipleri:** Aslında öncelikle şunu belirtmek gerekir ki cisim dediğimiz somut var olanlar, birtakım nitelikleri kendilerinde taşırlar. Kuşkusuz bu nitelikler onların varoluşu ve varoluş koşulları bakımından önemlidir. Bu tür nitelikleri ya da bunların idelerini Locke *kipler* olarak ele almaktadır ve birleşik ide türlerinin en başında çok önemli gördüğü bir kategori olarak bu kiplere yer vermektedir.

Buna göre, "kipler kendi başlarına var olamayan ancak cisimlere ya da tözlere bağımlı ya da onların etkileri olarak var olabilen birleşik ideler" olarak tanımlanmaktadırlar. Ama buna karşın belki kökeninde birleşik ide yapısı taşımakla birlikte kendi aralarındaki basitlik ve karmaşıklık bakımından Locke kipleri da *yalın kipler ve karmaşık kipler* olarak birbirinden ayırma yoluna gider: "Yalın kipler başka herhangi bir idenin karışımı olmaksızın, aynı yalın idenin türleri ya da değişik bileşikleridirler. Karmaşık kipler ise değişik türlerdeki yalın idelerin tek bir karmaşık ide yapmak için bir araya getirilen bileşimleridirler." (Aktaran Copleston, 1991, s.118-119). Örneğin, 'bir' idesinin yalın bir düşüncesini taşıdığımızı varsayarsak, bu ideyi bir kez daha yinelediğimizde 'iki' idesini bir kez daha yinelediğimizde de 'üç' idesini oluştururuz. Bu iki ide de 'bir'in yalın birer kipleridirler. Çünkü aynı türün yalın düşüncelerini birleştirmenin sonucudurlar. Buna karşılık 'güzellik' kipi birleşik bir idedir. Çünkü güzellik kendi başına kalıcı olmadığı için bir kiptir ama pek çok farklı şeylerin etkilerinin bir birleşiğini ifade eder. Örneğin belli bir renk ya da renklerin ve bir biçimin kişide oluşan hazzın bir bileşiminden oluşur. İyilikseverlik, adil olma ve cinayet gibi tüm kavramlar birleşik ya da karmaşık kiplere örnek oluştururlar.

Yalın Kipler: Locke tarafından ele alınan ve tartışılan yalın kipler, uzay, uzam, süre, sayı, sonsuzluk, devinim ve çeşitli kip-

leridir. Bunlara ek olarak, renk, ses, tat, koku gibi yalın kiplerden söz edilirken, bunlara yürümek, koşmak, düşmek, yuvarlanmak, hoplamak ve dans etmek gibi fiiller eklenmektedir. Ve bunlardan devinimin çeşitli kipleri olarak söz edilmektedir. Yukarıda sayıları yalın sayı kipleri olarak nasıl açıkladığını zaten görmüş bulunuyoruz.

Yalın uzay idesi bize iki duyu yoluyla verilir; bunlar görme ve dokunmadır. Aralarındaki başka hiçbir şey göz önüne alınmayan herhangi iki varlık arasındaki uzunluk olarak düşünülen uzaya *uzaklık* denir. Bu uzay uzunluk, genişlik ve yükseklik ya da kalınlık olarak düşünüldüğünde hacim olarak adlandırılır Bunların her birine genel olarak uzam idesi uygulanabilir. Bu durumda her ayrı uzaklık ayrı bir uzay değişkesi olmuş olur ve herhangi bir ayrı uzaklık ve uzay düşüncesi bu idenin yalın bir kipi olurlar. Ve yine yalın bir uzay düşüncesini, ortak bir uzay düşüncesine varıncaya dek yineleyebiliriz; yani ona eklemeler yaparak onu genişletebiliriz. Bu duruma Locke *genleşme (expansion)* adını vermektedir.

Zaman idesine gelince; bu idenin temeli zihnimizde düşüncelerimizin birbirini izlediğini gözlememizdir. Düşüncelerin birbirini izlemesi bizde bir *ardışıklık* düşüncesi uyandırır; bu ardışıklığın parçaları yani birbirini izleyen düşünceler arasındaki uzaklık süre dediğimiz şeyi yaratır. Eş uzunluktaki sürelerde olup-biten olguları gözlememiz, bizde dakika, saat, gün, yıl gibi süre uzunluklarına ya da ölçülerine ulaşmamızı sağlar. Böylece herhangi bir uzunluktaki zaman düşüncesini yineleyebilir ve birini ötekine ekleyerek hiçbir sona ulaşmayacak biçimde ilerleyebiliriz. Bu şekilde *sonsuzluk* düşüncesine ulaşmış oluruz. Ve yine bu sonsuz sürenin belli ölçümlerle saptanan herhangi bir parçasını düşündüğümüzde genel olarak bir '*zaman*' idesine ulaşmış oluruz. Başka bir deyişle, genel olarak zaman, "bilgimizin sınırları içinde olmaları ölçüsünde evrenin büyük cisimlerinin varoluş ve devinimleri yoluyla ölçüldüğü ve onlarla bir arada-varolduğu denli sonsuz sürelidir: ve bu an-

lamda zaman bu duyulur dünyanın çerçevesiyle başlar ve sonlanır." (Aktaran, Copleston, 1991, s.120).

Burada sonsuz idesine biraz daha yakından bakmamız uygun olabilir: Sonlu ve sonsuz ideleri yukarıdaki açıklamalarda biraz olsun gördüğümüz gibi nicelik kipleridir. Sonsuz idesi hem uzam hem de zaman bakımından düşünülebilen bir idedir. Süre bakımından nasıl elde edildiğini biraz önce zaten görmüş idik. Uzam bakımından ise, sonlu bir uzaya ilişkin herhangi bir ideye eklemeyi sürdürebiliriz ve bu eklemeyi ne denli sürdürürsek sürdürelim, ötesine hiçbir eklemenin olanaklı olmadığı sınıra yaklaşamayız; böylece sonsuz uzay düşüncesini elde ederiz. Ama böyle bir düşünceden sonsuz uzay diye bir şeyin olduğu da çıkmaz. Çünkü "idelerimiz her zaman şeylerin varoluşlarının tanıtları değildirler." Aynı şekilde sonsuz sayıların toplanmasına ya da artmasına hiçbir son ya da sınır konulamaz. Locke burada sadece köken sorunu ile yani bu tür kiplerin bizde nasıl oluştuğu ile ilgili olduğumuzu ifade eder. Yalın kiplere ilişkin bu kadar açıklama ve örnekleme ile yetinerek biraz da karmaşık yapılı kiplere bakabiliriz.

Karmaşık Yapılı Kipler: Locke'a göre değişik türlerden yalın idelerin birleşiminden karmaşık kipler oluşur; kuşkusuz bu ideler birbirleriyle bağdaşabilir olmalıdır. Ancak bu sonul bir koşul değildir. Değişik türlere ilişkin tüm yalın ideler, karmaşık bir kipte karmaşık bir ide oluşturmak için birleşebilirler. Böyle bir ide varlığını kuşkusuz salt zihinsel etkinliğe borçlu olacaktır.

Locke, karmaşık kiplere örnek olarak, sorumluluk, ikiyüzlülük, sarhoşluk, kutsal şeylere saygısızlık ve cinayet işleme gibi olguları göstermektedir. Bunların kendi başlarına var oldukları söylenebilir mi? Söylenemez. Bunların herhangi bir tözsel varlığı yoktur. Örneğin bir ikiyüzlülüğün dışsal olarak ancak bir ikiyüzlülük eyleminde var olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bu türden şeyler hiç kuşkusuz karmaşık kip kategorisinde yer

alırlar. Locke bunların zihinlerde daha kalıcı bir varlıkları olduğunu öne sürmektedir; ama düşünülmekte oldukları süreden daha uzun bir varoluşları olmadığını eklemektedir. Aslında en kalıcı varlıklarını bu idelerin imleri olarak kullanılan sözcüklerde bulmaktadırlar. Çünkü biz insanlar sözcükleri idenin ya da düşüncenin kendisi yerine almaya oldukça yatkınızdır.

Locke, karmaşık kipleri oluşturmanın üç yolu olduğunu belirtir: Birincisi ve en başta geleni, nesnelerin kendilerini deneyimleme ve gözlemleme yoluyla gerçekleşir. Böylece iki insanın güreştiğini ya da dövüştüklerini görerek, güreşme ve dövüşme karmaşık kipliklerini elde ederiz. İkinci olarak değişik türlerden farklı yalın düşünceleri istençli olarak bir araya getirme yoluyla bazı karmaşık kip ideleri oluşturulur. Çeşitli icat türünden eylemler, örneğin baskı tekniğini ya da kalıp çıkarmayı ilk bulan kişinin düşüncesi ya da idesi bu yola örnek oluşturmuş olur. Üçüncüsü ise Locke'un belirttiğine göre en fazla uygulanan yoldur. Örneğin bir çocuk, birçok sözcüğün anlamlarını bunların imlediği şeyleri deneyimleyerek ya da edimsel olarak gözlemleyerek değil de, başkaları tarafından kendisine açıklanması suretiyle öğrenir. Sözgelimi hiçbir zaman kutsal şeyler saygısızlık yapmamış ya da böyle bir şeyi görmemiştir; ama birisi sözcüklerin anlamlarını, onun daha şimdiden bildiği idelerin anlamları içinde kalarak açıklarsa o bu karmaşık kiplerin karmaşık-birleşik idelerini kazanabilir. Locke'a göre karmaşık bir düşünce onu oluşturan yalın idelere çözümlenebilir ve sonra bu düşünceler birleştirilerek bu karmaşık ide onun zihnine iletilebilir. Yeter ki çocuk bu karmaşık ideyi oluşturan yalın ideleri daha önceden tanımış olsun; ya da tanımıyorsa bile öncelikle bunlar ona iletilebilecek durumda olsunlar. Bir çocuk insan idesine ve ayrıca öldürme idesine sahip olduğu için ona cinayet karmaşık idesi ya da kipi kolayca iletilebilir; üstelik hiçbir zaman bir cinayete tanık olmamış olsa bile. Gerçekten de insanların çoğunluğu herhangi bir cinayet görmedikleri halde, yine de ona ilişkin karmaşık bir ideleri vardır. Karmaşık kipliklere ilişkin açıklamayı

bu örneklerle yeterli bularak, bu kiplikler birtakım özellikler ya da nitelikler gibi göründükleri için Locke'un ele aldığı sıraya göre Töz idesine geçmeden önce, Locke epistemolojisinde özel bir yer tutan birincil ve ikincil nitelikler konusunu ele almak uygun olabilir. Çünkü Locke da bu konuyu yalın idelerimizi ilgilendiren bazı daha öte gözlemler başlığı altında, birleşik ideler bahsine geçmeden önce ele almıştır.

Birincil ve İkincil Nitelikler: Locke aslında ideler ile nitelikler arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu bağlamda ideyi ya da kavramı şu şekilde tanımlamaktadır: "Zihnin kendi içinde algıladığı ya da düşünme yetimizin nesnesi olan her şeyi ide olarak adlandırıyorum ve zihinlerimizde ide üretme gücüne bu gücün bulunduğu öznenin niteliği diyorum." (Aktaran, Copleston,1991, s.125). Örneğin bir kartopunun bizde beyaz, soğuk ve yuvarlak düşüncelerini üretme gücünü nitelikler olarak adlandırırken, bunlara karşılık düşen duyumlar ve algılar ise ideler olarak adlandırılmaktadır.

Bu açıklamadan sonra niteliklerin kendi özelliklerine geçebiliriz. Locke'a göre bazı nitelikler bir cisimden ayrılamaz durumdadırlar. Örneğin, bir buğday tanesinin katılığı, uzamı, biçimi ve devinirliği vardır. Bu buğday tanesi ne denli bölünürse bölünsün bu nitelikler onda bulunacaktır. İşte bu türden niteliklere Locke, *birincil nitelikler* adını vermektedir. Bunların bizlerde kendi yalın idelerini ürettiğini, sözgelimi katılık, uzam, şekil, devinim ya da dinginlik ve sayı idelerini ürettiklerini öne sürer. Bu birincil ya da kökensel niteliklerin yanı sıra bir de cisimlerin *ikincil nitelikleri* olduğunu dile getirir. Bunların aslında nesnelerin kendilerinde bulunmayıp, *birincil nitelikler yoluyla bizdeki çeşitli duyumları üretme güçleri* olduğunu öne sürer. Bunlara örnek renkler, sesler, tat ve kokulardır. Bu iki nitelik türü arasındaki fark, birincil niteliklerin nesnelerin kendilerinde bulunmalarına karşın -yani gördüğümüz, sözgelimi biçim, uzam, katılık nesnenin kendisinde gerçekten bulunmasına karşın- ikincil nitelikler tarafından bizde üretilen idelerin, nesnelerde

hiçbir benzeri ya da andırımı yoktur. Bu ideler, onları atfetiğimiz cisimlerde sadece bizdeki o duyumları üreten güçlerden doğan ve varlıkları salt zihnimizde olan idelerdir. Söz konusu güçler bizim duyularımızı etkileyerek onlarda kendi etkilenim türlerine bağlı olarak farklı duyum çeşitlerini doğururlar. Biz de bu duyumları ilgili oldukları nesnelerde varmış gibi bir yanılgıya kapılırız. Oysa onlar algılandıkları biçimiyle o nesnelerde yokturlar.

Ama buna karşın Locke yine de bu ikincil niteliklerin öznel olduklarını söylemek doğru olmaz diye ekler. Çünkü sonuçta canlı varlıklarda birtakım duyumların ya da bu duyumların yani yalın idelerinin doğmasına yol açan birtakım güçlerin ilgili nesnelerde gerçekten bulunduklarını belirtmektedir. Yinelersek bunlar zihinlerde belli yalın ideleri üretme güçleri olarak bulunurlar; eğer bulunmasalardı söz konusu yalın ideler oluşamazdı. Ama zihnimizde oluşan renk, ses, tat, koku gibi yalın idelerin kendilerini doğuran nesnelerde herhangi bir eşlemleri yoktur.

Locke'a göre, birincil niteliklere *olgusal nitelikler* de denebilir. Çünkü herhangi bir zihin onları algılasın ya da algılamasın onlar nesnede vardırlar. Ancak o nesneye atfettiğimiz renk, ses, tat, koku gibi özellikler, herhangi bir zihin o ilgili nesneyi algıladığında algılayan zihin aracılığıyla varlık kazanırlar ama yine de o nesnenin kendisinde değil, algılayan zihinde var olurlar çünkü ilgili nesnedeki belli türden bir güç potansiyeli onların varlık kazanmasına neden olur. Bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, zihnimizde birincil ve ikincil niteliklerin ideleri bulunmaktadır ve aslında biz nesneleri bu ideler aracılığıyla dolaylı olarak bilmekteyiz. Ve bu ideler nesneleri temsil etmeleri bakımından onların imleri olarak görülmektedirler. Birincil niteliklerin ideleri nesneleri olgusal olarak andırmakla birlikte, ikincil niteliklerin ideleri ise nesneleri andırmamaktadırlar. Ancak bu noktada şöyle bir soru doğmaktadır: Eğer dolaysızca bildiklerimiz sadece ideler ise, bu idelerin nesneleri andırıp andırmadıklarını nasıl bilebiliriz? İkincil niteliklerin ürettiği idelerin

nesneleri hiçbir biçimde andırmadıkları kesin. Ama birincil niteliklerin anlatımı olan ideler de zihnimizin kazanımları olduğuna göre bunların da nesnedeki birincil nitelikleri tıpkısı tıpkısına andırdığından emin olamayız. Hatta giderek eğer dolaysızca bildiklerimiz salt zihnimizdeki idelerimiz ise nesnelerin gerçekten var olup olmadığından da emin olamayız. Bundan, idelerimizden başka şeylerin olup olmadığını saptayacak bir konumda olmadığımız sonucu da çıkmış olur. Locke'un görüşünün dış dünya varlığı bakımından bir kuşkuculuğa vardığı açıktır. Bu noktadan köktenci bir biçimde hareket eden Berkeley, dış dünyanın maddi varlığını tümüyle ortadan kaldırmıştır. Locke da bu güçlüğün farkına idi. Bu nedenle, birincil niteliklerin idelerine karşılık gelen olgusal şeylerin ve bunlara dayanak oluşturan bir tözün varlığını öne sürmekten de kaçınmamıştır. Bu nedenle Locke, uzun uzun cisim ve töz idelerinden söz etmektedir.

Töz ve Cisim İdeleri: Bu bağlamda, bizde yalın ideleri üretme gücünde olan nitelikleri neyin desteklediğini ya da onlara neyin dayanak oluşturduğunu sorabiliriz. Daha doğrusu Locke bu soruyu soruyor ve bu niteliklere dayanak oluşturan şeyin *töz* olduğunu öne sürüyor. Yani *sine re substante; onları destekleyen bir şey olmaksızın* var olamayacaklarını ya da var kalamayacaklarını öne sürüyor; bu durumda bu niteliklerin varsayılan ama bilinmeyen bir şey tarafından desteklenmiş olmaları ya da taşınmaları gerekir. Bu taşıyıcı Latince söylenişiyle *substantia*'dır. Sözcük anlamıyla bu terim *'altta duran, taşıyan, dayanak oluşturan'* anlamlarına gelmektedir. Türkçede eski terimle *cevher* yeni terimle *töz* olarak dile getirilmektedir. Ancak Locke'un betimlemesi ilginçtir: *Var olduğu kabul edilen ama ne olduğu bilinemeyen ve niteliklerin altında duran şey, tözdür.*

Locke bu bağlamda tözün varoluşunu değil, insanlarda bulunan töz düşüncesi ya da idesi üzerine tartıştığını öne sürmektedir. İnsan düşüncesinin nitelikler için bir destek varsayma ya da kabul etme alışkanlığından kaynaklandığını öne sürer. Töz

bir tür çıkarımlanmış idedir: töz algıladığımız bir şey değildir, bu ideyi 'ilinekler'in, niteliklerin ya da kiplerin dayanakları olarak çıkarsarız. Çünkü bu ilinekler, kendi başlarına var olamazlar. Genel töz düşüncesi bilinmeyen bir dayanak düşüncesidir. Böylece töz, birincil niteliklere bir taban oluşturan ve bizde yalın ideler yaratma gücünü taşıyan bir temel olmaktadır ve kesinlikle imgelemin yaratısı değildir.

Locke, açık ve seçik olmayan genel töz idesini, tikel tözlerecisimlere ilişkin idelerimizden de ayırt etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Tikel töz-cisim ideleri yalın idelerin çeşitli birleşimlerinden başka bir şey değildir. Biz yalın ide birleşimleri yoluyla tikel töz türlerini tasarımlarız. Belli bir renk, kırmızı ya da beyaz, belli bir koku, belli bir dokunma duyusu, belli bir biçim idelerimizi birleştirerek gül idesini oluşturmuş oluruz. Locke bu tür tikel ide türlerinin dış duyum ve iç duyum yani düşünüm yoluyla elde edildiğini dile getirir. Buna göre ***tinsel töz*** idesi düşünme, algılama, kuşku duyma, anımsama gibi yalın düşüncelerin bir araya getirilerek birleştirilmeleri yoluyla elde edilmektedir. "Bu yalın düşünceler ise içinde ruhsal işlemlerin bulundukları bir dayanağın bulanık ve anlaşılmaz kavramına bağlı olarak, derin düşünme tarafından elde edilmektedirler." (Copleston, 1991, s.133). Tinsel tözden anlaşılan ise salt ***düşünen töz*** olmasıdır. Locke tinsel tözün var olduğunu tanıtlamanın olanaksız olduğu biçimindeki bir karşı çıkışa şöyle bir yanıt vermiştir: biz insanlar madde ve düşünme idelerini taşımaktayız. Genel töz kavramının bulanık ve belirsiz olması nedeniyle, bu kavrama düşünmenin eklenmesinin onu tinsel bir töz yaptığıdır. "Dahası, 'eğer kavranamaz Yüce varlık' konusundaki düşüncelerimizi yoklayacak olursak, onu aynı yolda edindiğimizi ve hem Tanrı'ya, hem de ayrı tinlere ilişkin karmaşık düşüncelerimizin derin düşünmeden kazandığımız yalın düşüncelerden yapılmış olduklarını bulacağız." (Aktaran, Copleston, 1991, s.133). Locke'un inancına göre Tanrı kendinde yalındır, bileşik değildir ama bizim ona ilişkin düşüncemiz karmaşık ide düzeyindedir.

Cisimsel tözlere ilişkin idelerimiz, birincil ve ikincil niteliklerin idelerinden ve şeylerin güçlerinden yapılmıştır. Bu nedenle tüm cisimsel töz idelerimiz karmaşık ya da birleşik idelerdir. Locke bu noktada şunu da önemle vurgulamaktadır: ona göre karmaşık idelerimizi oluşturan yalın idelerin doğru olarak irdelendikleri zaman yalnızca birtakım güçler oldukları görülecektir. Biz onları her ne kadar nesnede var olan olumlu nitelikler olarak görmeye çalışmış olsak bile, gerçeklik bu yoldadır. Bu konuda son olarak şu noktayı da açıklamakta yarar olabilir. Locke'a göre cisimsel töz idesini birtakım yalın ideleri birleştirmek yoluyla elde ettiğimiz açıktır peki ama onlardaki genel töz idesini nasıl elde ediyoruz? Locke buna ***soyutlama yoluyla*** yanıtını vermektedir. Buradaki soyutlama bir ideyi bağlı olduğu ötekilerden ayır etme biçiminde değildir. Zihin genel töz idesini öne sürerken, karmaşık ideyi oluşturan yalın ideler çokluğundan bunların bir dayanağının olması gerektiği sonucunu çıkarır. En başta da belirtildiği gibi genel töz idesi bir çıkarım yapma idesidir. Ancak bu yola, soyutlamanın bir türü denilip denilmeyeceği tartışmalıdır.

İlişki (Bağıntı) İdeleri: Locke, ilişkileri kipler ve tözlerle birlikte karmaşık ideler başlığı altında ele almıştır. Ona göre ilişkiler, bir şeyi bir başkası ile karşılaştırma ediminden doğmaktadır. Eğer biz birisini ***baba*** olarak niteliyorsak, bununla biz birini ya da birilerini de imlemiş olmaktayız. Bir şeyin daha beyaz olduğunu söylediğimiz zaman da aynı durum söz konusudur. Her iki durumda da ele alınan şeylerin ötesindeki birtakım şeylere götürülmüş oluruz. Böylece, baba, anne, oğul kardeş gibi terimler açıktır ki başka bir şeyle ilişki içinde oldukları için *göreli* terimlerdir.

İlişki idesi nasıl ortaya çıkar? İster yalın isterse karmaşık olsun, herhangi bir ide bir başka ide ile karşılaştırılabilir ve böylece bir ilişki idesini yaratır. Locke bu başlık altında öncelikle genel olarak ilişki idesini nasıl elde ettiğimiz sorusu ile ilgilen-

mektedir ve bunu ontolojik boyutta değil de ruhbilimsel bir boyutta ele almaktadır. İlişki idesi düşünme sonucu oluştuğuna göre salt zihinsel bir olgudur. İlişki denen şey dış dünyada bulunmaktan daha ziyade zihnimizde oluşan bir düşüncedir. Zihnimizde iki şeyi birbirine göndermemizden ya da birbirleri ile karşılaştırmaktan oluşur. Yine "İlişki, iki şeyi karşılaştırmanın ya da birlikte düşünmenin ve bu karşılaştırmadan birine ya da her ikisine birden bir ad vermenin yoludur." (Aktaran, Copleston, 1991, s.137). Locke şu noktayı önemle vurgulamaktadır: "Bir ilişki şeylerin olgusal varoluşlarında kapsanmamış, ama dışsal ve ek olarak getirilen bir şeydir" ve böylece "kendi yaptığım bir idedir." Burada iki şey birbirleriyle karşılaştırıldığı için, ilişki idesi karşılaştırma ediminin idesi olmalıdır. Locke, Tanrı kavramını da ilişki idesi bağlamında ele almaktadır; buna göre, tüm sonlu şeyler olgusal açıdan nedenleri olarak Tanrı'ya bağımlıdırlar. Bir başka deyişle Tanrı ile olgusal bir bağımlılık ilişkisi içindedirler.

Nedensellik ilişkisi: İlişki ya da bağıntı idelerinin en başta geleni hiç kuşkusuz ***nedensellik idesi*** olmaktadır. Locke için iki şey arasında neden ve etki bağı kurma girişimimiz zihinsel bir işlemden başka bir şey değildir. Şu halde nedensellik, zihnimizdeki bir düşünce ya da idedir: "Locke'a göre herhangi bir yalın ya da karmaşık ide üreteni genel olarak '***neden***' adıyla dile getiririz ve üretileni de 'etki' adıyla adlandırırız." (Aktaran, Copleston, 1991, s. 138). Gerçi bu ideyi biz, tikel şeylerin, nitelik ve tözlerin var olmaya başlamalarını gözlemlemiş olmamızdan kazanırız. Örneğin, bir yalın ide olarak 'akıcılığın,' balmumunda belli bir ısı derecesi altında üretildiğini gözlemlediğimiz zaman, yalın ısı idesi ile balmumundaki akıcılık idesi arasında bir ilişki kurarak, ısı idesini akıcılığın nedeni, akıcılığı da onun etkisi olarak düşünürüz. Buna göre neden ve etki kavramları duyum ve derin-düşünme (refleksiyon) idelerinden doğarlar.

Locke'a göre ideler arasında bir ilişki olması ölçüsünde ne-

densellik kuşkusuz zihinsel bir kurulumdur ama bunun olgusal bir temeli vardır; bu da güçtür yani tözlerin başka tözleri etkileme ve bizde düşünceler-ideler üretme güçleridir. *Güç idesi-kavramı* Locke, tarafından yalın bir kavram olarak sınıflandırılmaktadır. Ancak burada bir sorun var gibidir: çünkü güç kavramı kendisinde bir tür ilişkiyi, *eylem* ya da *değişim* ile bir ilişkiyi kapsar gibi görünmektedir. Ayrıca Locke etkin ve edilgin güçlerden söz etmektedir. Bu durumda etkin güç ve nedensel etki idelerini nasıl türetmekteyiz? Locke'un buna yanıtı, etkin güce ilişkin açık düşüncemizin derin-düşünmeden ya da içe-bakıştan türemekte olduğudur. Kendi varlığımızda zihinlerimizin çeşitli edimlerini ve bedenlerimizin devinimlerini, yalnızca zihnin şu ya da bu tikel eylemi yapmayı ya da yapmamayı buyuran bir düşüncesi ya da karar vermesi tarafından başlatmak ya da sonlandırmak, sürdürmek ya da bitirmek için bir güç buluruz. Bir başka deyişle istencin uygulanışı, bize güç ve nedensel etkerlik konusundaki en açık idemizi vermektedir. Locke bu şekilde, nedensellik idesinin görgülenime dayalı temellerini de vermeye çalışmaktadır. Ne var ki bu idenin empirik olarak nasıl doğrulanacağının bir açıklamasını vermediği şeklinde bir suçlama ile karşılaşmıştır. Locke'un buna yanıtı, 'bir başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olmalıdır,' önermesinin çürütülemez bir önerme olduğu yolundadır. Ve Locke sezgisel kesinlik diye bir şeye de inanmaktadır. Buna göre zihin ideler arasındaki zorunlu bağıntıyı ayrımsayabilecek durumdadır. Söz konusu önermede ideler arasındaki zorunlu bağıntıyı anlama yetimiz sezgisel olarak bir bakışta kavramaktadır.

Özdeşlik ve Başkalık İdeleri: Locke, özdeşlik ve başkalık idelerine de bir alt bölüm ayırmıştır. Konuyu öncelikle sembolik bir dil ile açıklama yolu tutar: "Eğer z zamanında x yerinde var olan A cismini gözlemlersek, ve eğer z zamanında y yerinde var olan B cismini gözlemlersek, birbirlerine ne denli benzerlerse benzesinler bunlardan iki ayrı cisim olarak söz ederiz. Ama eğer

A ve B her ikisi de z zamanında y yerinde var olsalardı, ayırdedilemez olacaklardı." (Aktaran, Copleston, 1991, s.141). Şu halde bir şeyin belli bir zamanda ve belli bir yerde var olduğunu gördüğümüz zaman, onun kendisi olduğundan ve aynı zamanda bir başka yerde var olan başka bir şey olmadığından eminizdir. Üstelik bu iki şey çeşitli bakımlardan birbirlerine benzeseler bile. Çünkü eminiz ki bir ve aynı şey belli bir zamanda birden fazla yerde bulunamaz. Locke bu bağlamda Tanrı'nm özdeşliğini de şu şekilde açıklar: Tanrı öncesiz sonrasız, değişmeyen ve her yerde bulunan olduğu için, onun sürekli kendine özdeşliği konusunda hiçbir kuşkuya yer olamaz. Buna karşılık sonlu şeyler var olmaya belli bir zaman ve yerde başlarlar, bu nedenle onların özdeşliği var olmaya başladıkları zaman ve yer ile ilişkisi tarafından belirlenmiş olur. Ancak Locke yine de konunun bu denli basit olmadığının farkında idi. Eğer iki atom tek bir madde kütlesi oluşturmak üzere birleşmişseler, aynı iki atom birleşmiş olduğu sürece kütlenin aynı kütle olduğunu söyleriz ama atomlardan biri uzaklaştırılacak ve bir başkası eklenecek olursa ortaya değişik bir cisim ya da kütle çıkacaktır.

Canlı varlıklara ya da organizmaya gelince: bir organizmada ne denli değişimler olursa olsun biz ondan aynı organizma olarak söz etmeye devam ederiz. Bunun nedeni şudur: organik bir cismin sürekli özdeşliği, ortak bir yaşam tarafından biçimlendirilmiş parçaların örgütlenişi ile ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Parçaların kendilerinin sürekli özdeşlikleri ile ilişki içinde değil; çünkü organik olmayan ve organik olan cisimler değişik türdedirler ve özdeşlik ölçütü her iki durum için değişmektedir, ama yine temelde her ikisinde de uzaysal, zamansal boyutlarda sürekli bir varoluşundan söz etmek uygun olur.

Organik varlıklar içinde yer alan insanın özdeşliği sorununa gelince, Locke bu konuda şunları belirtmektedir: Her şeyden önce bedensel bir süreklilik olduğu zaman 'aynı insan'dan söz etmeye alışmışızdır; bir insanda hangi ruhsal değişimler yer alırsa alsın, bedensel varoluşunun sürekliliği içinde onu yine

aynı insan olarak adlandırırız. Burada ruhsal değişimler rol oynamamaktadır. Aksi halde aynı ruhsallıkları gösteren iki kişinin özdeşliğinden söz edilmesi gerekirdi ki bu da anlamsız olacaktır. Ne var ki bir insandan bedensel sürekliliği içinde aynı insan olarak söz etmeye alışmış olsak da, yine de kişisel özdeşliğin neden oluştuğu sorulabilir. Burada 'kişi' ile anlatılmak istenen şey şudur: zihin sahibi olarak duyumsayan, düşünen, us ve derin düşüme yetilerine sahip olarak, değişik zamanlarda ve yerlerde, kendini kendisi olarak, aynı düşünen varlık olarak görebilen insandır; buradaki temel edim düşünmeden ayrılamaz olarak görülen, ona özsel olduğu bildirilen bilinçtir. "*Bir insanın algıladığını algılamaksızın algılaması olanaksızdır.*" Bu önerme bilincin tanımı olmaktadır; buna göre, bilinç durumunun geçmişteki herhangi bir eyleme ya da düşünceye dek genişletilebilmiş olması kişinin özdeşliğinin ölçütü durumundadır. Sonuç olarak, aynı bedensel süreklilik içinde düşüncelerimiz ne denli değişmiş olursa olsun, eğer bu değişikliğin bilincinde isek, kişi özdeşliğimiz korunmaktadır, ama değişikliğin farkında yani bilincinde değil isek, ruhbilim bağlamında kişilik bölünmüşlüğünden söz edilmekle birlikte, yine de bedensel süreklilik temelinde o kişinin insan olarak özdeşliği yerinde durmaktadır.

Locke'un **Dil** Olgusuna Bakışı: Locke, *Deneme*'nin üçüncü kitabını dil konusuna ayırmıştır. Çünkü düşüncelerimiz ve idelerimiz sözcüklerle çok yakından ilişkilidir, ayrıca bilgimiz önermelerden oluşur. Bu nedenle bilgi konusunu değerlendirmeden önce, dil yani sözcükler konusunu değerlendirmenin yararlı olacağını Locke öne sürmüştür.

Dil sözcüklerden oluşmuştur, sözcükler ise idelerin imleridir; sözcüklerin yararı idelerimizin anlamlı imleri olmalarıdır ve temsil ettikleri ideler onların gerçek ve dolaysız imlemleridir. Locke'un buradaki daha ileriye giden iddiası şudur; sözcüklerimizi kendi kafamızdaki düşüncelerin olduğu gibi öteki insanların kafalarındaki düşüncelerin de imlemleri olarak alırız. Ve yine

sık sık sözcüklerin şeyleri temsil ettiklerini de düşünürüz. Yine de birincil olarak ve dolaysız olarak sözcükler kendi zihnimizdeki idelere gönderimde bulunurlar. Söz söylemeler de düşüncelerimizi imlemektedirler. Buradan Locke'un *temsilci dil kuramı* karşımıza çıkmaktadır: buna göre ideler-kavramlar düşüncenin dolaysız nesneleridirler ve ideler daha doğrusu kimi ideler nesneleri temsil ederler ya da onların imleridirler. Düşüncelerimizi ya da idelerimizi başkalarına iletmek ve başkalarının düşüncelerini öğrenmek için 'duyulur' ve ortak imlere gereksinim duyarız. Bu gereksinim, sözcükler tarafından yerine getirilir. Ama şeylerin imleri olan ideler ile sözcükler arasında şöyle bir ayrım vardır. Şeyleri simgeleyen ya da temsil eden ideler doğal imlerdir. En azından bunların bir kısmı şeyler tarafından üretilirken bir kısmı ise zihin tarafından kurgulanmışlardır. Bununla birlikte sözcüklerin tümü de uzlaşımsal imlerdir. Buna göre insan idesi bir Fransız'ın ve bir İngiliz'in kafalarında aynı iken, bu idenin imi Fransızcada *homme* ve İngilizcede *man* olarak görünmektedir, Türkçede ise aynı ideyi *insan* sözcüğü ile dile getirmekteyiz. Bu açıklamadan çıkan sonuca göre Locke ideleri, onları simgeleyen sözcüklerden ayrı varlıklar olarak ele almaktadır. Ayrı dillerde ve dilbilimsel biçimlerde farklı sözcüklerle anlatılmasının tanıtlanması bu olguya dayandırılabilir.

Sözcükler idelerimizin imleri olmakla birlikte, bunun da bir sınırı vardır: zihnimizde idelerimizin adları olan sözcüklerin yanı sıra, çok sayıda daha başka türden sözcükler de vardır. Bunlar zihnimizin düşünceler ya da önermeler arasında kurduğu ilişkiyi simgelemek için kullanılmaktadır. Zihnimizde salt idelerin imlerine değil, bu idelerle ilişki içinde kendi edimlerini gösteren sözcüklere de gereksinim bulunmaktadır. Örneğin, 'dir' ve 'değildir' sözcükleri zihnin bir düşünceyi olumlama ya da yadsıma edimini anlatmaktadırlar. Locke, bu tür sözcüklere *parçacıklar* adını vermektedir. Bunlar arasında salt olumlu olumsuz koşaçlar değil ayrıca ilgeç ve bağlaç sözcükleri de bulunmaktadır.

Sözcüklerin idelerimizin imleri olduğu ve uzlaşımsal imlerden oluşan dilin düşünceleri iletmenin bir aracı olduğu açık olmakla birlikte, burada belli bir güçlük de dikkati çekmektedir. Sözcüklerimizin onları işitende, konuşanın zihninde temsil ettikleri ile tam anlamıyla aynı düşünceyi yaratmaları birincil amaçtır. Ama bu her zaman olanaklı olmamaktadır. Özellikle karmaşık yapılı idelerin konuşan tarafından dinleyene istenildiği biçimde aktarımı çok zor olmakta ya da hemen hemen çok farklı şeyler anlaşılmaktadır. Ayrıca bir insanın zihnindeki karmaşık yapılı bir ide, anlam olarak bir başkasınınki ile çok nadiren bağdaşır, ama çoğunlukla bağdaşmaz durumdadır. Kaldı ki karmaşık yapılı kipler, zihinsel kurulumlar oldukları için, herhangi bir değişmez anlam ölçünü bulmak zordur.

Dilin bu sözü edilen eksikliklerinden kaçınmak pek olanaklı olmamakla birlikte, bir de sözcüklerin istenirse kaçınılabilir kötüye kullanımları diye bir şey vardır. Öncelikle insanlar herhangi bir açık ve seçik düşünceyi temsil etmeyen sözcükler yaratırlar. Bu tür terimler özellikle büyük kafa ustalarında; skolastiklerde ve metafizikçilerde bol bol bulunmaktadır. Kötüye kullanımın bir başka yolu sözcüklerin aynı insan tarafından sık sık özellikle tartışmalarda farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmalarıdır. Kuşkusuz bu da anlaşılma ve anlama güçlüklerine ve kargaşasına yol açmaktadır. Bir başka kötüye kullanım da sözcükleri şeylerin yerine almak ve olgusallığın yapısının da bu söz etme yoluna uyması gerektiğini sanmaktır. Kuşkusuz bu da birtakım yanılgılara ya da yanlış anlamalara yol açmaktadır. Locke ayrıca eğretileme yapma ya da metaforik konuşmanın da dilin kötüye kullanımlarından biri olduğunu belirtmektedir. Bunu dilin incelikli kullanımı olarak belirtir; buna karşı koymanın zor olduğunu ama aslında burada yapılanın tutkuları uyarmak ve yargıyı yanıltmak olduğunu belirtir. Bu tür duygusal dilin doğru ve eğri kullanımları arasında açık bir ayrım yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre sözcüklerin kötüye kullanımları çok do-

ğurgan bir yanlışlık kaynağıdır. Bu nedenle *Deneme*'nin sonunda bu konu üzerinde çok ciddiyetle durulması gerektiğini ve imlerin bilimsel bir incelemeden geçirilmesi gerekliliğine parmak basmıştır. Locke'un bu önerisi şimdilerde belli bir ölçüde ciddiye alınmaya başlanmıştır.

Tümel Kavramlar ya da Genel Terimler: Dilin çok büyük bir bölümünü genel terimler dediğimiz türden sözcükler oluşturur. Örneğin, 'insan,' 'bitki,' 'at,' 'ağaç' gibi. Bu genel terimler bizim zihnimizdeki tümel kavramlarımızı ya da idelerimizi imlerler. Şu halde zihnimiz bir şekilde tümel kavramları oluşturmaktadır. Bu gerekli midir? Hem de çok gerekli. Doğada her ne kadar tekil ve bireysel varlıklar bulunsa da bunların her birini özel bir adla adlandırmak olanaklı değildir; ayrıca gerekli de değildir. Eğer, örneğin, bir insan genel olarak atlara göndermede bulunmuyor ve görmüş olduğu her tikel at için özel bir ad taşımış olsaydı, adların bu tikel hayvanlarla tanışık olmayan bir başka insan için hiçbir anlamları olmayacaktı. Biz varlıkları daha çok gruplar halinde genel terimlerle adlandırıyoruz ve onlardan bu terimler aracılığıyla söz ediyoruz. Aksi takdirde sağlıklı bir iletişim olanaklı olmazdı. Şu halde bu aşamada zihnimizin bu ideleri nasıl oluşturduklarını sorabiliriz.

Locke'a göre, sözcükler zihnimizdeki tümel kavramların ideleri yapılmakla genel terimler olmaktadırlar ve genel ideler ya da tümel kavramlar ise soyutlama yoluyla oluşmaktadırlar. Örneğin bir çocuk öncelikle bir insan tanır daha sonra öteki insanları da tanır, bunun üzerine bu çocuk şu ya da bu bireye özgü özel nitelikleri bir yana bırakarak, tümündeki ortak niteliğin bir düşüncesini oluşturur. Bu şekilde genel bir ide-tümel bir kavram taşımaya başlar ki bu genel ide 'insan' genel terimi tarafından imlenmektedir ve aynı çocuk, deneyiminin gelişmesiyle her biri genel bir terim tarafından imlenecek olan daha çok ve daha soyut ideler oluşturmayı sürdürebilir. Bu idelere *soyut ideler* de denmektedir. Soyutlama yoluyla elde edildikleri için ve onlar-

dan zaman ve mekân koşulları çıkarıldığı, ayrıca şu ya da bu varoluşa ilişkin başka düşünceler çıkarıldığı için bu ideler ve terimler soyut olarak da nitelenirler.

Bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, tümellik ve genellik, tekil ve bireysel şeylerin değil, idelerin ve sözcüklerin yüklemleridir. Bu şekliyle zihin tarafından yapılmışlardır ve ister ide ister sözcük olsun salt imlere ilişkindirler. Hiç kuşkusuz, herhangi bir ide ya da herhangi bir sözcük de tikeldir; 'bu tikel ide' ya da 'bu tikel sözcük'ten söz edebiliriz. Ama genel ideler ya da sözcükler dediğimiz şeyler imlemlerinde tümeldirler. Bu şekilde tümel ya da genel bir ide bir *tür* şeyi imler; örneğin, inek ya da ağaç ya da insan gibi. Ve buradaki genel terim bir türü simgeliyor olarak ideyi temsil eder. Şu halde genel terimlerin simgeledikleri bir şeylerin *tür*üdür. Bu genel terimlerin her biri bunu, zihinde soyut bir idenin imi olma yoluyla var olan şeyleri bu ideyle bağdaştıkları oranda o ad altında sıralanırlar ya da bu ide tümü için geçerli olduğundan o türden olmuş olurlar.

Burada Locke şunu da belirtmekten geri durmaz: tümellik salt idelere ve terimlere ilişkin olmakla birlikte, bunların bir nesnel temeli de yok değildir. Buradaki temel, şeylerin üretiminde doğanın onlardan pek çoğunu benzer olarak oluşturmasıdır; özellikle hayvanlar ve tohumla üreyen tüm şeyler benzerlikleri nedeniyle türler halinde karşımıza çıkmaktadırlar. Tümüyle görmezden gelerek hayvanın bu 'at' idesine uygun düştüğü ya da düşmediği ölçüde at olduğu ya da olmadığı söylenir.

Bu genel idelerin-tümel kavramların bir imgesi olup olmadığı tartışmasında Locke bunların bir imgesi olmadığını söyler; sözgelimi genel üçgenlik düşüncesini oluşturmak için değişik üçgen türlerinin ortak niteliklerini bir araya getirmektedir. Soyutlama süreci bu şekilde bir eleme ya da dışlama ve geri kalan ortak nitelikleri bir araya koyma süreci olarak betimlenebilir.

Ancak Locke'un bu tümel kavramlar konusunda daha önceki bölümlerde temsil edici bir kuramdan da söz ettiğini anımsa-

mamız uygun olacaktır. Bu daha çok renkler gibi salt görsel yolla öğrenilen şeyler için geçerlidir. Örneğin biz beyaz rengi sütten onun salt rengini öteki niteliklerinden ayırarak öğrenmiş oluruz. Aynı edimi kireç üzerinden, kar üzerinden gerçekleştirerek, o nesnelerin öteki niteliklerini tümüyle görmezden gelerek gerçekleştiririz ve böylece beyaz idesine ulaşmış oluruz. Bu edimde görüldüğü gibi ortak nitelikleri bir araya getirmek yoktur, tam tersine belli bir niteliği ötekilerden ayırt ederek ve onlardan koparıp alarak bir tümele ulaşma vardır. Kırmızı, siyah, mavi gibi tüm renk tümellerini biz bu yolla elde ederiz. Locke bu yola *temsil edici kuram* adını vermektedir. Burada zihnimizdeki tümel bir kavram bir nesnenin sadece bir niteliği imlemektedir. Örneğin bir nesnenin rengini düşünelim: sözgelimi beyaz idesini biz nasıl elde etmişizdir? Bu ideyi bugün karın beyazı, başka bir gün sütün beyazı temsil etmektedir. Görüldüğü gibi bu yolda zihnimizde soyut bir kavramdan farklı olarak bir imge tümel idemizi, sözgelimi beyazı temsil etmektedir; beyaz idesini düşünürken bugün kardaki beyaz bir başka gün sütteki beyaz gözümün önünde canlanmaktadır. Yani zihnimizde imgesel olarak beliren bir şey vardır. Bu yaklaşımda görüldüğü gibi zihnimizde tümel kavram adına salt soyut bir ide değil, somut bir idenin imgesi bulunmaktadır. Berkeley ve Hume tümeller konusunda felsefi bakışlarıyla uyumlu olması nedeniyle Locke'un bu yaklaşımını hararetle savunarak, soyutlama kuramını yadsıma yoluna gitmişlerdir.

Tümellerin oluşumuyla ilişkili olduğu için Locke, *olgusal özler ve adsal özler* arasında da bir ayrım yapma yoluna gitmiştir. Locke olgusal özler konusunda aslında bir bilinemezcidir. Olgusal özler somut cisimsel tözlerin neliğine işaret ettiği için Locke'un bu konuda ne söylediğini anımsamamız durumu derhal aydınlatacaktır. Locke, tözün varlığını kabul ettiğini ama ne olduğunu bilmediğini söylemişti. Bu nedenle Locke olgusal özlerin tam olarak ne olduklarını belirlemenin bir yolu olmadığını dile getirir.

Buna karşılık Locke adsal özleri olgusal özlerden ayırt etmektedir. Bir şeyin örneğin altın olup olmadığına biz nasıl karar veririz? O şeyin altın olarak sınıflandırılması için zorunlu ve yeterli görülen ortak nitelikleri taşıyıp taşımadığını gözlemleyerek karar veririz. İşte bu ortak niteliklerin karmaşık idesi altının *adsal-nominal* özüdür. Buna göre bireylerdeki bireysel nitelikleri dışta bırakarak ve ortak nitelikleri koruyarak soyutlanan şey adsal özdür. Ve yine Locke şunu da öne sürer: yalın ideler ve kipler durumunda olgusal ve adsal özler bir ve aynı şeydirler. Böylece üç çizgi arasında bir uzay kapsayan bir şekil bir üçgenin hem adsal hem de olgusal özüdür. Ama tözler söz konusu olunca durum farklılaşır. "Altının adsal özü yukarıda da belirtildiği gibi, altın olarak sınıflandırılan şeylerin ortak niteliklerinin karmaşık soyut bir idesidir. Buna karşılık altının olgusal özü ya da tözü, duyulur olmayan parçalarının olgusal yapısıdır ki onda bulunacak olan renk, ağırlık, eriyebilirlik, durağanlık gibi tüm özellikler bunun üzerine dayanmaktadırlar ve bu olgusal öz, altının tikel tözü bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Bu söylenenlerden çıkan sonucu bir kez daha belirtmek gerekirse, cisimsel tözler durumunda adsal özden ya da soyut ideden ayrı olarak bir olgusal özden söz etmek anlamlı iken, üçgen gibi soyut yapılı bir varlık durumunda anlamsız olmaktadır.

Genel Olarak Bilgi ve Bilginin Dereceleri

Locke *Deneme*'nin dördüncü kitabını *bilgi* konusuna ayırmıştır. Öncelikle şunu belirtir: Zihnimizin tüm düşünmelerinde ve uslamlamalarında kendi öz düşüncelerinden ya da idelerinden başka hiçbir dolaysız nesnesi yoktur. Zihnimizin yalnızca onları düşündüğü ve onlarla işlem yaptığı göz önüne alınırsa bilgimizin de salt onlara dayandığı ve onlar aracılığıyla kurulduğu açıkça görülebilir. Bu girişten sonra Locke bilgiyi şu şekilde tanımlar: "Bilgi iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşmanın ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır. Bu algının bulunduğu

yerde bilgi vardır, bulunmadığı yerde imgeleyecek, varsayacak, inanacak bir şeyler bulsak da bilgi bulamayız." (Locke, 1996, s. 299). Bir üçgenin üç iç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu gördüğümüz zaman bu ideler arasındaki zorunlu ilişkiyi algılamış oluruz ve bu şekilde haklı olarak bir üçgenin üç iç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bildiğimiz söylenebilir.

Locke ideler arasındaki uyuşmanın dört türde karşımıza çıktığını belirtir: Birincisi ***özdeşlik ya da başkalık*** biçiminde karşımıza çıkandır. Bir zihnin yapacağı ilk iş onda bulunan idelerin ne olduğunu bilmek ve bu şekilde aralarındaki ayrımı, yani birinin öteki olmadığını algılamaktır. Buna göre zihin her idenin kendisiyle uyuştuğunu ve neyse o olduğunu, seçik idelerin birbirleriyle uyuşmadıklarını, yani birinin ötekinden başka olduğunu açık ve yanılmaz olarak algılar ve bunu dolaysız algılama ve ayırt etme gücüyle ilk bakışta yapar. Mantıkçılar bunu iki genel kural biçiminde dile getirirler: Bir şey neyse odur (özdeşlik kuralı). Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır (çelişmezlik kuralı). Buna göre kare, karedir. Kare dikdörtgen değildir. Ya da kare kareden başka bir şey olamaz.

İkinci uyuşma türü ***bağıntıdır***. "Bu da nesnelerin, kiplerin, ya da başka şeylerin ne türden olursa olsun herhangi iki idesi arasındaki bağıntının algılanmasından başka bir şey değildir," (Locke, 1996, s.300). Locke böyle bir ilişkinin zorunlu olduğunu, çünkü tüm seçik idelerin sonsuza dek birbirlerinden başka olduklarına göre, eğer aralarında şu ya da bu şekilde bir bağıntı kurulamazsa hiçbir bilginin olanaklı olamayacağını savunmaktadır. Pek çok ide anlamlarını öteki idelerle bağıntılı olmalarından almaktadırlar. Örneğin anne ya da baba olmak çocukları olmasından dolayıdır. Çocuk kavramı da zorunlulukla anne, babayı gerektirir. Daha farklı bir örnek olarak Locke şu örneği vermektedir: "Koşut çizgiler arasında bulunan eşit tabanlı iki üçgen birbirine eşittir." Burada karmaşık ide grupları arasın-

daki bağıntı uyuşması açıkça görülebilmektedir. Matematiksel önermeler bu bağıntı uyuşmasına en güzel örneği oluştururlar.

Üçüncü uyuşma türü ***birlikte varoluş ya da zorunlu bağlantıdır.*** Burada sözü edilen, birtakım niteliklerin aynı öznede birlikte-varolma ya da birlikte-bulunmalarıdır. Bu tarz özellikle nesne idelerine ilişkindir. Locke burada altın idesini örnek olarak verir; altının buharlaşmazlığı, onun sarı olması, ağırlık, eriyebilirlik, işlenebilirlik ve altın suyunda çözünebilirlik özelliklerinin her zaman altın dediğimiz şeyde birlikte-bulunduklarını ya da birlikte varolduklarını dile getirmek, birlikte-varoluşu ya da zorunlu-varoluşu dile getirir.

Dördüncüsü ***gerçek varoluşdur.*** Burada olgusal varoluşun, bir ide ile uyuşup uyuşmadığına bakılmaktadır. Locke'un verdiği örnek "Tanrı vardır," önermesidir. Bu önermede tanrı idesi ile var olma idelerinin uyuşum içinde oldukları öne sürülmektedir. Ne var ki bu önerme tartışmaya açıktır. Çünkü tanrının var olduğuna inanan ve inanmayanlar açısından durum değişir. Belki hiç tartışmaya yer vermeyen bir örnek şu olabilir: "Ben varım." Bu önermeyi öne süren açısından 'ben' idesi hiç kuşkusuz 'var olma' idesi ile uyuşum içindedir. Çünkü böyle bir önermeyi öne sürebilmek için zaten var olmak gerekir. Sözü edilen bu ideler arası uyuşma biçimleri, Locke'un verdiği bilgi tanımını açımlamaktan öte bir şey olmamaktadır. Yani her biri bilgi için bir tanım oluşturur denebilir ama dördü birden dikkate alınmazsa tanımın kısmen eksik kalacağı da ortadadır.

Locke bu bağlamda ***bilgi*** sözcüğünün çeşitli anlamları olduğunu öne sürerek, bunları da açıklama yolu tutar. Bizde bunlara kısaca değinelim: Öncelikle şunu belirtir: "Zihnin doğrularla donanmasının birçok yolu vardır; bunlardan her birine bilgi denir. Öncelikle ***edimsel ya da alışkısal bilgi***den söz edebiliriz. *Edimsel bilgi;* idelerin uyuşması ya da uyuşmaması ya da aralarındaki bağıntıların algılanması üzerine zihnin şu andaki bilinçlilik durumunu anlatır. Bu bilginin ***alışkı bilgisi*** durumuna gelmesi ise

şudur; "Bir kimsenin bir önermeyi bilmesi demek, bu önermeyi oluşturan ideler bir kez zihinde ortaya çıktığı zaman bunlardaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı açıkça görmesi ve o önermeyi, onun üzerinde düşünmek gerektiği her durumda, o uygun yönünü hiç duraksamadan görüp onu kabul edecek ve içerdiği doğruya güvenecek biçimde onu belleğine yerleştirmesi demektir. Buna *alışkı bilgisi* denebileceğini sanıyorum," (Locke, 1996, s.301-302). Burada söz konusu edilen belleğe yerleştirilmiş olan, her defasında aynı açık ve seçiklikle anımsanabilen ve bu biçimiyle zihinsel işleme sokulabilen ve bilginin tanımına uyan özdeşlik ve başkalık ya da bağıntılılık gibi bilgileridir.

Locke, alışkı bilgisinin de iki dereceli olduğunu söylemektedir. Birinci düzeyde zihinde ideler ortaya çıktıklarında zihin bunlar arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı doğrudan edimsel olarak algılayabileceği biçimde belleğe yerleşmiş olan doğrular söz konusudur. Bunları bilişimiz doğrudandır ve kesindir ve değişmezdir. Locke bu tür alışkı bilgilerimizi bilgi derecelenmeleri bağlamında sezgisel (intuitif) bilgi olarak adlandırmaktadır. Demek ki bizim sezgisel bir biliş biçimimiz de vardır.

İkinci dereceden alışkı bilgilerinde durum biraz daha farklıdır: burada zihnin bir kez *doğruluğuna inanmış olduğu* ve bu *inancın anısını kanıtsız olarak sakladığı bilgiler* söz konusudur. Sözgelimi bir üçgenin iç açılar toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğu bilgisinin doğruluğu bize geçmişte tanıtlanmıştır ve biz bu yolla bu teoremin doğruluğuna inanmışızdır. Ne var ki bugün bu tanıtlama işlemini unutmuş olmamıza karşın bu teoremin doğruluğundan kuşkuya düşmeyiz çünkü doğruluğuna inancımızın anısını taşımaktayız. Bu durumda bu teoremin bize bir kez daha tanıtlanmasına gerek olmaksızın onun doğruluğuna inanmaya devam ederiz. Burada tanıtlanmadan doğan inanca dayalı doğruluklar söz konusudur.

Bilgimizin Dereceleri

Locke, bu bağlamda üç bilgi düzeyinden söz etmektedir. Bunlardan birincisi ***sezgisel (intuitif) bilgi***dir: Bilgi, en basitinden, ideler arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı algılamak olduğuna göre, eğer bu algılama, hiç aracısız olarak doğrudan doğruya ise bilgimiz *sezgisel bilgi* olmaktadır. Bir başka deyişle bu bilgi türünde zihin bir bakışta ideler arasındaki ilişkiyi kavramakta ya da algılamaktadır. Kavrayışın gerçekleşmesi için daha başka hiçbir aracı ideye gereksinim olmamaktadır. Bu tarz biliş, Descartes'ın terimini kullanan Locke açısından *intuitif (sezgisel)* olmaktadır ve bu bilgi türüne de intuitif (sezgisel) bilgi denilmektedir. Bu bilgi türünde "zihin kanıtlama ya da inceleme sıkıntısına katlanmadan, doğruyu gözün ışığı algılaması gibi yalnızca ona yönelmekle algılar. Zihin akın kara olmadığını, bir dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük ve ikiyle birin toplamına eşit olduğunu böyle algılar" (Locke, 1996, s.304). Bu nedenle bu bilgi türünün doğruluğu *apaçıktır,* bir başka deyişle *açık seçiktir* ve bu nedenle *mutlak*tır. Bazı eleştirmenler bu bilgi türü için, doğruluğundan hiçbir biçimde kuşkuya düşülmeyecek biçimde sağlam ama bir o kadar da heyecan uyandırmayan bilgi türü olarak söz etmektedirler.

İkincisi, ***tanıtlamalı bilgi***dir. Bu bilgi düzeyinde zihin, ideler arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı doğrudan ya da dolaysız algılamayı başaramaz; ancak daha önce apaçık algılanmış idelerin ya da bilgilerin araya girmesi sonucunda istenen algılama gerçekleşmiş olur. Bu nedenle bu bilgi türünde araya ***uslamlama*** dediğimiz edim girmiş olur. Buna göre zihin, bir üçgenin üç iç açısıyla, iki dik açının toplamları arasındaki uyuşup uyuşmamayı bilmek istediği zaman bunu dolaysız bir bakışla ve onları karşılaştırarak bilemez. Çünkü bu istenen açıları aynı anda yan yana getirip karşılaştırmak olanaksızdır. Bu durumda zihin bir üçgenin üç iç açısının eşit olduğu daha başka açılar bulmak zorunda kalır ve bunların iki dik açıya eşitliğini görüp, üçgenin iç

açılarının iki dik açıya eşit olduğunu böylece görmüş olur. Bu şekilde iki ide arasındaki uyuşmayı göstermeye yarayan aracı idelere *kanıtlar* denir; uyuşma ve uyuşmamanın bu yolla açık ve seçik olarak algılanmasına da *tanıtlama* denir. Görüldüğü gibi tanıtlamalı bilgi bir önceki bilgi türü gibi öyle kolayca elde edilemez. Bu bilgi türünde tanıtlamadan önce, uyuşumun varlığı ya da yokluğu yönünden bir kuşkunun var olduğu söylenebilir. Kuşku ancak tanıtlama gerçekleştikten sonra ortadan kalkar. Oysa sezgisel dediğimiz bilgi türünde kuşkunun hiçbir biçimine yer yoktur. Bu nedenle bu bilgi türünde her adımda *sezgisel apaçıklığın* sağlanması gereklidir. Buna bağlı olarak başlangıçta öne sürülen ideler arası uyuşmanın ya da uyuşmamanın açıkça ortaya konulduğu görülmüş olur.

Tikel şeylerin varoluşunun duyusal bilgisi, bilgi derecelenmelerinin üçüncü düzeyine işaret eden bilgi türüdür. Bilginin sezgi ve tanıtlama düzeylerinin dışında kalan her şey ne denli güvenle kabul edilmiş olursa olsun, Locke'a göre ya *inanç* ya da *kanı* olmanın dışında hiçbir şey olamaz. Bu düzeyde hiçbir genel doğruluk söz konusu olamaz. Ancak Locke bu aşamada bizim dışımızdaki sonlu varlıkların tikel varoluşlarına ilişkin, bir başka deyişle tikel sonlu varlıklar dünyasına ilişkin özel bir algısının bulunduğundan söz eder ve bu algının olabilirliği aşarak bilgi düzeyine ulaştığını kabul eder. "Bir dışsal nesneden aldığımız idenin zihnimizde bulunduğundan daha kesin bir şey olamaz ve bu bir sezgisel bilgidir. Fakat zihnimizde bu çıplak idenin dışında kendisinden bizim dışımızda bulunan ve bu idenin karşılığı olan bir şeyin varoluşunu kesinlikle çıkarabileceğimiz bir şeyin bulunup bulunmadığı kimilerinin bir sorun olarak gördüğü bir şeydir." (Locke, 1996, s. 308). Buradan çıkan sonuç, dış dünya varlıklarına ilişkin idelerimizin, dışımızda bulunan varlıklardan geldiğini kabul etsek bile hem bu varlıkların gerçekten var olup olmadıklarını, hem de idelerimizin onları bire bir yansıtıp yansıtmadıklarını apaçık olarak bilemeyiz.

Varoluşun **Üçlü Bilgisi:** Locke bu başlık altında bilgi konusunu yeni bir bakış altında yeniden sistematize etme yoluna gitmektedir. Önermelerin doğasını ve doğruluk koşullarını şimdilik bir yana bırakarak, şeylerin varoluşu üzerine bilgimizi nasıl elde ettiğimiz sorusunu sorar ve üç farklı bilgi türünü birbirinden ayırt ederek, kendi varoluşumuzun bilgisini sezgiyle, Tanrı'nın varoluşunun bilgisini tanıtlamayla ve öteki şeylerin varoluşunun bilgisini de duyumla elde ettiğimizi dile getirir.

Daha önce de belirtildiği gibi *kendi varoluşumuz üzerine bilgimiz, sezgiseldir.* Çünkü kendi varoluşumuzu açık ve kesin olarak algılarız; üstelik bunun kanıtlanması gerekli de değildir, olanaklı da değildir; düşünüyorum, uslamlama yapıyorum, haz ve acı duyuyorum; bunlardan hiçbiri benim kendi varoluşumdan daha açık olamaz. Her şeyden kuşku duysam bile bu kuşkunun varlığı, kendi varoluşumu algılamamı sağlar. Kısacası, taşıdığım ben idesi benim varoluşumla uyuşmaktadır ve ben bu ideyi sezgisel olarak algılamaktayım.

Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgimiz tanıtlamalıdır: Locke, Tanrı'nın bulunduğunu bilebileceğimizi ancak bu bilme ediminin tanıtlamalı olarak sağlanabildiğini öne sürer. Öncelikle şunu belirtir. Tanrı, bize kendisine ilişkin doğuştan ideler vermemiş ve zihinlerimize kendi varlığını okuyabileceğimiz yazılar basmamış olmakla birlikte, bize zihinlerimizi donatan çok çeşitli yetiler vermiştir. Duyularımız, algılarımız ve usumuz olduğuna göre, Tanrı bilgisine giden yol kapalı gibi görünmemektedir. Gerçekte sezgisel bilgimizin bir bölümünden gerçekleştirebileceğimiz düzgün birtakım çıkarımlarla Tanrı'nın varoluşunun bilgisini elde etmemiz olanaklıdır. Locke'un bu açıdan öne sürdüğü kanıtlar şunlardır: İnsan, hiçliğin herhangi bir varlığı üretemeyeceğini, bu nedenle öncesiz sonrasız bir varlığın var olduğunu bilir. Eğer yokluğun bir gerçek varlık üretemeyeceğini biliyorsak bu, öncesizlikten beri bir şeyin bulunduğunun açık kanıtıdır; çünkü öncesizlikten gelmeyenin bir başlangıcı olacak, başlangıcı olanı da bir şeyin üretmesi gerekecektir.

Locke; un ikinci temel kanıtı, *öncesiz sonrasız varlığın en güçlü olması gerektiğidir*. Çünkü varlığını ve doğasını başkasından almış olanın kendinde bulunan ve kendisinin olan her şeyi de ondan alması gerekir; bütün güçlerinin kaynağını da ondan alması gerekir. Demek ki bütün varlıkların öncesiz kaynağı bütün güçlerin de kaynağı olmalıdır; böylece bu öncesiz varlık, en güçlü varlık olmalıdır.

Üçüncü kanıt; *bu varlık en çok bilen olmalıdır.* İnsanın sadece dünyada var olduğunu değil aynı zamanda onun ussal ve bilen bir varlık olduğunu da bilmekteyiz. Buna göre dünyada hiçbir varlığın bilmediği ve bilginin başladığı bir zaman vardır, ya da ezelden beri bilen bir varlık bulunmuştur dememiz gerekecek. Eğer ezelden beri bilen bir varlık olmasaydı, bilgi hiçbir şey bilinmemesi koşulundan doğamazdı. Bu nedenle öncesizlik, Tanrı'ya özgü olduğuna göre öncesiz olarak bilen Tanrı, öteki varlıklara da bilgiyi vermiştir. Böylece bilginin kaynağı en bilgili olan olmak zorundadır.

Demek ki kendi yapımızda bulunan şeylerin bu incelenişinden, zihnimiz bizi şu kesin ve apaçık doğruya götürmektedir. *Öncesiz, en güçlü ve en bilgili bir varlık vardır;* buna *Tanrı* adının verildiği açıkça ortadadır; bu varlık öncesiz ve sonrasız bir varlığa yüklediğimiz tüm yüklemleri taşımaktadır. Bu yönüyle biz insanlardaki en yetkin varlık idesini de karşılamaktadır. Locke görüldüğü gibi Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgiyi bir matematik teoremi tanıtlar gibi tanıtlama süreci ile elde etmeye çalışmıştır. Oysa ide türleri açısından konu ele alındığında, zihnimizin birtakım yalın idelerin birleştirilmesi sonucunda kurguladığı bir karmaşık ide olduğu açıktır. Bu idelerin zihnimiz bakımından bir gerçekliği olmasına karşın dış dünyada olgusal bir karşılıkları olup olmadığı, ya da idemize tıpkısı tıpkısına bir karşılığı olup olmadığı kuşkuludur; bu tür bir kuşkuyu dile getiren ise yine Locke'un kendisinden başkası değildir.

Başka Şeylerin Varoluşu Üzerine Bilgimiz: Locke yinelemekten kaçınmıyor; kendi varlığımızın bilgisini *sezgiyle* ediniriz. Tanrı'nın varoluşunu görüldüğü gibi *usumuz* bize açıkça bildirir. Başka herhangi bir şeyin varoluşunun bilgisini ise ancak *duyum* yoluyla edinebiliriz. Tanrı'nın varoluşundan başka herhangi bir varoluşun, bir tikel kimsenin varoluşuyla bağlantısı bulunmadığına göre, bir tikel insan bir başka varlığın varoluşunu ancak o varlığı algılama yoluyla bilebilir. Çünkü bir şeyin idesinin zihnimizde bulunması, o şeyin varoluşunu bir kimsenin resminin onun dünyadaki varoluşunu kanıtladığından daha fazla kanıtlamaz. Ancak gerçek olan şudur ki, dışarıdan edimsel olarak birtakım ideleri elde ettiğimiz açıktır; bu idelerin bizde yaradılış biçimini bilmesek de, bu bizim duyularımızın kesinliğini ve onlar aracılığıyla edindiğimiz idelerin gerçekliğini değiştirmez. Örneğin şu, önümde gözlerimi etkileyen kâğıt yoluyla bende kendisine neden olan her nesneye beyaz dediğim o ide üretilmiştir. Bu yolla ben bu nitelik ya da ilineğin gerçekten var olduğunu ve benim dışımda bir varlığının bulunduğunu bilirim. Bu bilgimin kesinliğini bana gözlerimin tanıklığı sağlamıştır. Locke'a göre bu duyusal bilgi tanıtlamanın sağladığı bilgi kadar kesin olmasa da yine de bir bilgidir ve dışımızdaki şeylerin varoluşunu kanıtlar. Daha doğrusu dışımızdaki şeylerin varoluşuna güven duymamız için daha başka bir yol da yoktur. Yetilerimizin bizi aldatmadığına olan güvenimiz, cisimsel varlıkların varoluşuyla ilişkili olarak erişebileceğimiz en büyük güven kaynağıdır. Çünkü hiçbir şeyi yetilerimizden başka bir yolla yapamayız; bilginin kendisinden de ancak bilginin ne olduğunu anlamamıza uygun olan yetilerimizin yardımıyla söz edebiliyoruz. (Locke, 1996, s.362). Görüldüğü gibi Locke, duyusal bilgiyi gerçek bilgi kabul etmekle etmemek arasında gidip gelmektedir. Bu bilgi türü sezgisel bilgi ve tanıtlamalı bilgiler denli kesin ve güvenilir olmamakla birlikte, yine de özne ile dış dünya varlıkları arasında bir ilişki kurma konusundaki işlevselliği bakımından asla göz ardı edilememektedir. Ve yine bu da bir

tür bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Locke'un belirlediği belli başlı bilgi türlerini bu şekilde gördükten sonra, insan bilgisinin kapsamı konusundaki değerlendirmelerine bu aşamada yer vermek uygun olacaktır.

İnsan Bilgisinin Kapsamı: Bu konuda Locke, öncelikle şunu belirtir; idelerimiz olmadıkça bilgimiz de olamaz. Şu halde bilgimiz idelerimizin sınırlarını aşamaz. İkinci olarak onların uyuşma ya da uyuşmama durumlarını da aşamaz. Biliyoruz ki bu uyuşma ya da uyuşmama durumlarına ilişkin algılama öncelikle sezgisel yolla olur. Ne var ki sezgisel bilgi bütün idelerimizin bütün bağıntılarını kapsamaz. Ayrıca sezgisel bilgi bütün idelerimizi ve bu ideler üzerine bildiğimiz her şeyi de kapsayamaz. Çünkü idelerimiz arasında bulunan tüm bağıntıları dolaysız olarak, karşılaştırma yoluyla inceleyemeyiz. Daha önce de gördüğümüz gibi bu bağıntıları aracı olarak iş gören daha başka birtakım idelerin yardımıyla tanıtlama sürecine girmemiz gereken durumlar vardır. Ancak Locke'un belirttiğine göre tanıtlamalı, bir başka deyişle uslamlamalı bilgimiz de idelerimizin tüm alanını kapsamaz. "Çünkü inceleyeceğimiz iki ayrı ide arasında bunları çıkarımın her bölümünde birbirine bir sezgisel bilgiyle bağlayabilecek aracı ideleri her zaman bulamayız; bunun bulunmadığı yerde bilgi ve tanıtlamayı da bulamayız." (Locke, 1996, s.310). Duyusal bilgiye gelince: Bu bilgi türü nesnelerin duyularımız karşısındaki edimsel varoluşunun algılanmasından daha öteye geçemediğinden ötekilere göre daha da dardır. Şu halde bilgimizin kapsamı idelerimizin kapsamından daha dardır. Bu söylenenlerin ışığında bilgimizin sınırı nereye dek uzanabilir?

Önce yine *özdeşlik ve başkalık* bilgilerimize bir başka deyişle *sezgisel bilgiye* bakarak başlayabiliriz. Sezgisel bilgilerimizin kapsamı idelerimizin kendilerinin kapsamı kadardır; zihnimiz, kendisindeki bir idenin ne olduğunu ve başka bir idenin aynı olmadığını sezgisel bir bilgiyle hemen anlamış olur. İkincisi, *bilgimiz birlikte-varolma yönünden de pek uzağa gidemez:* Locke bu yönden bilgimizin oldukça dar olduğunu öne sürmektedir. Nes-

nelerin çeşitleri üzerine idelerimiz bir tek öznede birleşmiş ve birlikte-var olan yalın ideler topluluğu olduğuna göre, nesnelere ilişkin yeni bir şey bilmek istediğimiz zaman bu nesnelerin başka ne gibi nitelikler taşıyıp taşımadığı dışında daha başka neyi araştırabiliriz ki? Bu da karmaşık bir ideyi oluşturan yalın ideler dışında başka hangi idelerin birlikte-var olduklarını ya da olmadıklarını bilmekten başka bir şey değildir. Locke bu konuyu şu şekilde açıklama yoluna gider.

Yalın idelerin büyük bölümü arasındaki bağlantıyı bilemeyiz. Çünkü karmaşık yapılı nesne-cisim idelerimizi oluşturan yalın ideler daha başka yalın idelerin varoluşunu kendilerinden çıkarabileceğimiz herhangi bir görülür ve zorunlu bağlantı ya da bağdaşmazlık taşımamaktadırlar. Özellikle ikincil nitelikler, nesnelerin küçük ve duyumlanamaz parçacıklarının birincil niteliklerinden doğduğuna göre, bunlardan hangilerinin birbiriyle zorunlu beraberlik ya da ayrışıklık içinde olduklarını bilemeyiz. Çünkü ikincil niteliklerle birincil nitelikler arasındaki bütün bağlantılar bilinebilir olmaktan çok uzaktadır. Kaldı ki bu ikisi arasında görülebilir türden herhangi bir bağlantı olup olmadığından da emin değiliz. İkincil nitelikleri üreten parçacıkların boyut, biçim ve devinimlerini bulabilsek bile, bunlarla ikincil nitelikler arasında kesin ve kuşku götürmez nedensellik ya da birlikte-varoluş kuralları kurmayı hiçbir zaman için başaramayız. Sonuç olarak, "sezgi ya da tanıtlama yoluyla nesnelerde birleşmiş olduklarını gördüğümüz niteliklerden pek azının birlikte-varoluşunu görebiliriz; öyle ki nesnelerde hangi niteliklerin bulunduğunu öğrenmek için elimizde duyularımızın yardımından başka bir şey kalmaz; çünkü bu birlikte-varoluşun, algılanmadan öte bir bilgisi olamaz ve bu ya tikel nesnelerde duyularımızın gözlemiyle ya da genelde idelerin kendilerinin zorunlu bağlantılarıyla algılanabilir." (Locke, 1996, s.314). Locke'un bu açıklamalarından çıkan sonuca göre birlikte varoluşa ilişkin bilgimiz, salt duyularımızın etkinliğine bağımlı

olması nedeniyle hem çok sınırlı hem de oldukça belirsiz kalmaktadır.

Üçüncü olarak, *bağıntı idelerimizin* bilgisine gelince; Locke'a göre bağıntıların bilgisinin sınırlarını bilmek de hiç kolay görünmüyor. İdelerimizin başka idelerle bağıntı içinde uyuşma ya da uyuşmamalarının bilgisi, bilgimizin en geniş alanını oluşturmakla birlikte bunun sınırının nereye dek uzanabildiğini belirlemek çok zordur. Çünkü bu alanda yapılacak ilerlemeler, bizim birlikte varoluşları ele alınmamış idelerin bağlantılarını ve durumlarını gösterebilecek ara ideler bulmaktaki becerimize bağlı olduğundan bu tür buluşların ne zaman sonuna vardığımızı söylemek hiç de kolay olmaz. Yine de Locke tanıtlama ve bilgiye elverişli idelerin salt nicelik ideleri olmadığını gözlemin öteki ve belki de daha yararlı bölümlerinde bağıntılı bilgiler bakımından kesin bilgilere ulaşılabileceğini dile getirir.

Bu arada Locke, ahlakın tanıtlanmaya uygun olduğunu öne sürer: Bizde oluşan Tanrı idesinin ve anlayan ve ussal yaratıklar olarak *kendilik idemiz* aracılığıyla görevlerimizin ve eylem kurallarımızın temellerini, ahlakı tanıtlanmaya elverişli bilimler arasına sokacak biçimde tanıtlayabileceğimizi Locke, öne sürmektedir. Locke bu konuda şunları söylüyor: " Matematikte gösterdiği yansızlık ve dikkati törebilimde de gösteren bir kimsenin, matematiktekiler kadar karşı çıkılmaz zorunlu sonuçlarıyla birlikte, apaçık önermeler yoluyla doğru ve yanlışın gerçek ölçülerini çıkarabileceğinden kuşku duymuyorum. Sayı ve uzamınkiler kadar öteki kiplerin bağıntıları da kesin olarak algılanabilir," (Locke, 1996, s.316). "Bir şeye sahip olma özelliğinin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz," Locke'a göre bu etik ilke Eucleides'in herhangi bir önermesi kadar kesindir. Çünkü bir şeye sahip olmak, o şey üzerinde hak sahibi olmak demektir. 'Adaletsizlik' adı verilen ide ise bu hakka saldırılması ya da onun gasp edilmesi demektir; bu nedenle söz konusu önerme de "bir üçgenin iç açılar toplamının iki dik açı toplamına eşit olması" denli kesindir.

Ancak, bu iki alan arasındaki en büyük fark, ahlak ilkelerinin geometri ilkelerine göre tanıtlanmaya elverişsiz görünme gibi bir sorunsallığı bünyelerinde taşımalarıdır. Bunun nedeni ise karmaşık bir kavramsal yapı göstermeleri ve duyulur temsilden yoksun olmalarıdır. Örneğin kâğıt üzerine çizilen şekiller zihindeki idelerin kopyalarıdır ve sözcüklerin anlamlarında bulunan belirsizlikler bunlarda bulunmaz. Kâğıda çizilen bir açı, üçgen ya da daire hem göz önündedir, hem de ne ise o olarak kalır. Böylece bunlara ilişkin tanıtlama, idelerde bir değişim tehlikesi olmadan istenildiği kadar gözden geçirilebilir ya da denetlenebilir. Oysa ahlaksal idelerde bunların hiçbiri yapılamaz. Etik ideleri salt sözcüklerle anlatabiliriz; sözcükler ise yazıldıkları zaman aynı kalmakla birlikte, bunların yerini tuttukları ideler, kişiler arasında aynı olmadığı gibi aynı kişide de değişim göstermektedir.

Bir başka nokta, ahlak idelerinin geometri idelerine göre çok daha karmaşık yapılı olmalarıdır. Bu ideleri oluşturan yalın ideler topluluğu üzerinde bir anlaşmaya varılamadığı için genelde bu idelerin imlemleri belirsiz kalmaktadır; bu nedenle konuşurken de düşünürken de öngörülen im daimi olarak aynı ideyle birlikte gitmez. Ahlaksal idelerin karmaşıklığından doğan bir başka güçlük, bu alandaki yargıya çok uzun çıkarımlarla ulaşılabilmesi, birçok başka karmaşık idenin araya girmesi, bunların oluşturduğu bileşimleri, zihnin sağın ve eksiksiz olarak saklamadaki başarısızlığıdır.

Bu denli güçlükler ortada olduğuna göre ahlak ilkelerinin geometri ilkeleri gibi kesin bilgileri olduğunu öne sürmek hiç de haklı gibi görünmüyor aksine, oldukça yüksek düzeyde bir hayalperestlik gibi görünüyor. Locke sözünü ettiği bu zorlukları ortadan kaldırma yolları olarak bir iki noktaya değinmiştir. Öncelikle "her terimin yerini tutacağı yalın ide topluluğunu kuran tanımları yapıp bu terimleri bu kesinlik kazanmış topluluk için sürekli ve değişmez biçimde" kullanmak Locke'a göre yararlı olacaktır. Ve yine "eğer insanlar törel doğruları ararken de ma-

tematiksel doğruları ararken kullandıkları yöntemi kullanır, orada gösterdikleri yansızlığı burada da gösterirlerse, buradaki doğruların birbirleriyle daha sıkı bağlantılı olduklarını, bunların bizim açık ve seçik idelerimizden daha büyük bir zorunlulukla çıktıklarını ve yetkin tanıtlamaya genellikle sanıldığından çok daha yakın olduklarını göreceklerdir." (Locke, 1996, s.318). Etik idelerde Locke'un yukarıda kendisinin açıkladığı genetik zorluklar bu denli apaçık ortada iken, bu son sözünü ettiği önlemlerin oldukça zayıf kaldıkları ve çok büyük ölçüde yukarıdaki zorlukların da nedeni olan insan uzlaşılarındaki yeteneksizliğe bağımlı görünmeleri etik ilkeler alanındaki kesin bilgilerin ortaya çıkmasına çok büyük engel olarak görünmektedir.

Bilginin değeri açısından *şeylerin gerçek edimsel varoluşunun bilgisine* gelince; burada Locke, kendi varoluşumuz üzerine *sezgisel,* Tanrı'nın varoluşu üzerine *tanıtlamalı*, öteki nesnel şeylerin varoluşu açısından ise ancak *duyusal bilgimiz* olduğunu ve bunun da duyularımızın ötesine gitmediğini öne sürer. Bu alandaki açıklamaları bilginin tanımı olarak ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanması bağlamında zaten ele almış bulunuyoruz. Bu bağlamda Locke "bilgimizin alanı böylesine dar olunca, karanlık yöne dönüp *bilgisizliğimizin nedenlerini* araştırmanın şimdiki durumumuza ışık tutabileceğinden" dem vurur.

Ona göre bu bilgisizliğin başlıca üç nedeni vardır: Birincisi, *idelerimizin eksikliği,* ikincisi, *idelerimiz arasındaki görülebilir bağların eksikliği* ve üçüncüsü *idelerimizi izleme ve incelemedeki eksiklik.* Birincisi ile başlarsak; Locke'a göre bizdeki bütün basit ideler cisimsel şeylerden duyum yoluyla aldıklarımız ve zihnimizin işlemlerinden düşünüm nesneleri olarak aldıklarımızla sınırlıdır. Bu sınırlılık içinde evrendeki tüm varlıkları ya da varlık alanlarını kavramak olanaksızdır. Kendi yetilerimizle elde ettiğimiz idelerin, nesnelerin kendileriyle çok oransız olduğunu, o şeylerle ilgili bütün bilgilerimizin temelini oluşturacak bir açık ve seçik töz idesinin bilgimiz dışında kaldığını kabul etmek zo-

rundayız. Düşünsel ve özdeksel dünyalarımızın her ikisinde de algıladığımız bölüm, algılamadığımız bölüme göre öylesine küçüktür ki hemen hemen bir hiç durumundadır.

Nesneler üzerine sözü edilen bu eksiklik, bizim bilinebilir olduğunu düşündüğümüz şeyler üzerinde bilgisiz kalmamıza neden olmaktadır. Bizde hacim, boyut ve devinim gibi birincil nitelik ideleri vardır ama genellikle evrendeki nesnelerin büyük bölümünün hacmini boyutlarını, ağırlık ve devinim özelliklerini bilmediğimiz için, etkilerini günlük olarak gördüğümüz etkileme ve güç uygulama yolları üzerine bilgimiz olamamakta ya da yetersiz kalmaktadır. Çünkü bunların bir kısmı aşırı uzakta, bir kısmı ise aşırı küçük olduğu için algı yetimiz bunlara nüfuz etme gücü bakımından yetersiz kalmaktadır. Örneğin evrenin sonsuz derinlikleri içinde yer alan gök cisimlerinde ya da gezegenlerde nelerin var olduğunu ve neler olup bittiğini bilmek bir tarafa, bunlara ilişkin anlamlı kestirimler yapma olanağımız bile yoktur. (Günümüz koşullarındaki ilerlemeler dikkate alınırsa, 'olanağımız bile yoktur' demek yerine, 'olanaklarımız oldukça kısıtlıdır' demek daha doğru olacaktır.) Yine nesnelerin kimi bölümleri de küçüklükleri yüzünden bizim için aynı derecede kendilerine nüfuz edilemez ve algılanamaz olarak kalmaktadırlar. İşte bu nedenlerden dolayı cisimler üzerine gerçek bir bilimimiz vardır diyemeyiz; bu açıklamaların ışığında bilgimizin açılımı ve genişlemesi bakımından Locke, "fiziksel nesneler üzerine deneysel felsefe ne denli ileri giderse gitsin, bilimsel bilgiye ulaşabileceğimizden kuşku duyma eğilimi içinde olduğunu" kesin bir dille ifade etme yoluna gitmiştir. (Tümüyle haksız da sayılmaz.)

Locke, *tinler üzerine daha da az bilgimiz olduğunu* eklemekten de kaçınmamıştır. Gerçekten de tinlerin değişik aşama ve değişik türleri üzerine hiçbir açık bilgi edinemez durumdayız. Bir kişi, algısına dayanarak yani kişilerin konuşma ya da davranışlarına bakarak, başka insanlarda da kendisinde olduğu gibi bir zihin bulunduğuna inanabilir; ama düşünen bir kimsenin

kendi zihni üzerindeki bilgisi onun bir Tanrı'nın varoluşunu bilmesine katkı sağlamaz. Ayrıca Tanrı ile kendisi arasında derece derece tinsel varlıklar bulunduğunu kendi araştırma ve yeteneklerine dayanarak keşfedemez. Bu nedenle bu alanın tüm varlıkları ve onların türleri ve özellikleri üzerine yoğun bir bilgisizlik içinde olduğumuz söylenebilir.

İnsanın bir başka bilgisizlik nedeni, idelerimiz arasında bulunabilir bağlantı eksikliğinden geliyordu. Locke'a göre bu bağlantıların bulunmadığı yerde tümel ve kesin bilgiye ulaşmak olanaklı değildir. Çünkü burada da deney ve gözleme kalırız ki bunun ne denli dar ve sınırlı olduğunu ve genel bilgiden ne denli uzakta kaldığını söylemeye bile gerek yoktur. Bu konuya yine en açık örnek, ikincil niteliklerin idelerini hiçbir zaman cisimsel nedenlerle açıklama olanağımız yoktur. Bu nedenle onlar arasında tam olarak nasıl bir bağıntı bulunduğunu açıklamakta karşılaştığımız zorluk hatta imkânsızlık ortadadır denebilir. Gerçekten de deneyin gösterdiği kadarıyla onları bizde ürettiğine inandığımız birincil nitelikler arasında hiçbir karşılıklılık ve bağıntı bulamayacağımız için zihinlerimizin bedenlerimiz üzerindeki işlemleri de kavranamaz olarak kalmaktadır. Bir düşüncenin bedenimizdeki bir davranışı nasıl üretebildiği, başka bir deyişle, zihnimizdeki bir düşünce ile ilişkili olduğunu deneyimlediğimiz bir bedensel davranış arasında nasıl bir bağıntı olduğunu açıklamaktan çok uzak olduğumuz söylenebilir. Bu alanlarda ve daha pek çok alanda "şeylerin genel durumunda değişmez ve düzenli bir bağlantı varsa da bu bağlantı birbiriyle zorunlu olarak bağlı görünmeyen idelerin kendilerinde bulunabilir türden olmadığı için, bunlar arasındaki bağlantıyı bizim zayıf anlığımızın kavrayamayacağı biçimde onların olmalarını ve öyle işlemelerini sağlayan o tam-bilge etmenin kendince kararına yüklemekten başka bir şey yapamayız," (Locke, 1996, s.322-323).

Bilgisizliğimizin bir başka nedeni de Locke'a göre, idelerimizi izlemeyişimizdir. İdelerimiz arasındaki bağıntıyı apaçık olarak algıladığımız yerlerde bile, edindiğimiz ya da edinebileceğimiz

ideleri izlemediğimiz ve bunların birbirine göre ne gibi uyuşma ya da uyuşmama durumları olduğunu bize gösterebilecek aracı ideleri bulmadığımız için çoğunlukla bilgilenme açısından yoksun kalırız. Örneğin pek çok insanın matemetik alandaki bilgisizliği bu alana ilişkin yeteneksizliklerinden ya da şeylerin kendilerinin belirsizliğinden değil, bu ideleri kazanma inceleme ve karşılaştırma çabalarının eksikliğinden ileri gelir. Locke ideleri izlemekte, onların bağıntılarını, uyuşma ve uyuşmamalarını bulmakta karşımıza çıkan en büyük engelin sözcüklerin kötüye kullanımı olduğunu da bir kez daha belirtir. Bu konuya yukarıda değinilmişti.

Bilginin Gerçekliği ya da Güvenilirliği

Bilginin tanımına ilişkin açıklamalardan yola çıkarak, zihnimizin hiçbir şeyi doğrudan bilmediği ancak bu şeyleri onlar üzerine olan ideler aracılığıyla bildiği söylenebilir. Bu durumda bilgimiz eğer idelerimizle şeylerin gerçekliği arasında bir uyuşma varsa o zaman doğrudur. Ne var ki zihin kendi idelerinden başka bir şeyi algılamadığına göre, bu idelerin şeylerin kendileriyle uyuştuğunu nasıl bilecek? Locke bu sorunun açık bir yanıtını vermemekle birlikte, şeylere uygunluklarına güvenilebilecek iki tür idemiz bulunduğunu öne sürer.

Bunlardan ilkine göre *bütün yalın ideler nesnelerine uygunluk sağlar.* Çünkü bunların hiçbirini zihnimiz kendisi yapmadığına göre, bunların, "zihni doğal yoldan etkileyen ve yaratıcımızın bilgelik ve istenciyle kendilerine bağlı ve uygun olan algıları üreten nesnelerin ürünleri olmaları gerekir. Bundan da yalın idelerin bizim imgelemimizin kurguları olmayıp, bizim dışımızda bulunan ve bizi gerçekten etkileyen şeylerin doğal ve düzenli ürünleri oldukları sonucu çıkar," (Locke, 1996, s.326). Bunun anlamı şudur: bu ideler şeyleri, onların bizde yaratmaya uygun oldukları görüntüler içinde temsil ederler. Biz de bu görüntülerle tikel nesnelerin türlerini ayırt edebilir, içinde bulundukları

durumları seçebilir ve bu şekilde onları gereksinimlerimize uygun olarak kullanabiliriz. Sonuç olarak, yalın idelerimizin nesnesine uygunluğundan söz edilebilir.

İkinci olarak, *zihnin kendisinin oluşturduğu bütün karmaşık ideler,* herhangi bir şeyin kopyası olmak amacıyla oluşturulmadıkları, kendi kendilerinin ilk örnekleri oldukları ve herhangi bir şeyin varoluşuna bağlanmadıkları için, bunlarda gerçek bilgi için zorunlu olan bir uyuşmanın bulunmayışından söz edilemez. Çünkü bunlar kendilerinden başka bir şeyi temsil etmedikleri için, yanlış bir temsile de elverişli değildirler. Bu alandaki herhangi bir idenin herhangi bir şeye benzemediği için, bizi o şey üzerinde yanıltması olanaksızdır. Şu halde zihnimizin dışında yer alan cisimlerin karmaşık ideleri hariç, bütün karmaşık ideler böyledir. Bu tür karmaşık idelerimiz alanına en güzel örneği *matematiksel alan* oluşturur: Matematiksel doğrulara ilişkin bilgimiz salt kesin değil, ama aynı zamanda gerçek bir bilgidir. Yani nesnesine uygunluğunu yetkin bir biçimde karşılamaktadır. Matematikçi bir dikdörtgenin ya da dairenin doğruluk ya da özelliklerini zihnindeki ideler biçimi içinde ele alır. Bir dikdörtgenin ya da dairenin doğruluğuna ya da özelliklerine ilişkin olarak onun var olan gerçek şeyler üzerindeki bilgisi bile yine de doğru ve kesindir, çünkü bu tür önermelerde gerçek şeyler, doğruca zihindeki idelerle gerçekten uyuşma içindeki şeyler olarak ele alınmış ve öyle olmaları amaçlanmıştır. Bu nedenle bir matematikçi zihnindeki matematiksel idelere ilişkin tüm bilgilerinin kesin olduğunu bilir.

Locke'a göre, zihnimizde karmaşık ideler kategorisinde yer almaları bakımından ahlaksal idelerin de matematiksel doğrular kadar kesinliğe elverişli olduğu sonucu çıkar. Bu bağlamda Locke, "gerçek olmak için varoluş gerekli değildir," tezini öne sürer. Nasıl ki matematikçilerin, matematiğin tüm bölümleri üzerine söylemleri, bu alanlardaki geometrik biçimlerin varoluşlarıyla ilgili değildir, ama matematiksel idelere bağlı olarak

yapılan tanıtlamalar dünyada bir daire ya da dikdörtgen olsa da olmasa da aynıdır. Bunun gibi ahlaksal ilkelerin doğruluk ve kesinliği de insanların yaşamından ve ele aldıkları erdemlerin dünyadaki edimsel varoluşundan bağımsız olarak düşünülmüştür. Ve yine Locke'a göre, bunları kendimiz düşünerek yaptık ve adlandırdık diye bunların doğruluk ve kesinliği de azalmaz. Bu konu bilgi türleri arasında daha önce ele alınmış idi ve Locke'un ahlaksal bilgiye ilişkin olarak öne sürdüğü kesinlik, şu anda dile getirdiği kesinlik ile bir ve aynı şeydir. Cisimlerin karmaşık idelerine ilişkin olarak durum nedir, kısaca ona bakabiliriz.

Cisimlerin karmaşık idelerine ilişkin olarak ne söylenebilir acaba? Zihnimizdeki cisim ideleri de bildiğimiz gibi karmaşık idelerdir; zihnimiz bunları birtakım yalın ideleri bir araya getirip birleştirerek oluşturmaktadır. Ne var ki bu cisim idelerimizin ilk örnekleri bizim dışımızda yer almaktadır. Bu nedenle bizim oluşturduğumuz ideler dış dünyadaki gerçek cisimlerle aynı olmayabilir, yani onları bire bir yansıtmayabilir. Böylece onlar üzerine olan bilgimiz de gerçeklik değeri bakımından yetersiz kalabilir. Buradaki durum şudur: "Basit idelerimizin bağlı olduğu ve bu idelerden bir bölümünün aynı özneye sıkıca bağlı olup, ötekilerin dışarıda kalmasının edimsel nedeni olan cisimlerin gerçek yapısını bilmediğimiz için bunlar arasında doğada birlikte var olup olmadıklarını deney ve duyulur gözlemlerle öğrenebildiklerimizin dışında kesinlikle bilebildiklerimizin pek az oluşudur," (Locke, 1996, s.329). Buna göre cisimlere ilişkin karmaşık idelerimiz, doğada birlikte bulunduklarını gözlemlemiş olduğumuz yalın idelerden oluşmuş olmalıdır. "Bu yolda doğru olan yalın idelerimiz, belki de çok sağın kopyalar olmamakla birlikte, yine de o cisimlerin gerçek bilgilerinin (eğer böyle bilgilerimiz varsa) özneleri olurlar. Bu (gördüğümüz gibi) çok uzağa gidemez; fakat gidebildiği ölçüde gerçek bilgidir," (Locke, 1996, s.329). Görüldüğü gibi Locke bu konuda sürekli olarak ikircimli davranmaktadır. Çok kesin bir bilgi sağlayabilirmiş gibi konuştuğu yalın ideler için bile bu noktada "belki de çok sağın

kopyalar olmamakla birlikte" ifadesini kullanmış olması sonul anlamda bu ide türünün de kesin bilgi sağlama yönünden kuşku altında kalmasına yol açmaktadır. Burada hiç kuşku yaratmayan kesinliğin zihnin kendisinin kurguladığı ve örneğini matematiksel ilişkilerin oluşturduğu ideler alanına ilişkin olduğunu anlamış bulunuyoruz. Şunu da belirtmeden geçmeyelim ki Locke dar anlamda yalın idelerin bilginin gerçekliği ölçütünü karşıladığını bu ide grubunu ele aldığında belirtme yoluna gitmiştir.

Doğruluk Üzerine:

Locke doğruluğun yüzyıllardan beri araştırıldığını ifade ederek söze başlar; buna göre doğruluğun ne olduğu oldukça sorunlu bir konudur. Bu konuda Locke'un kendi görüşüne gelirsek, ona göre, doğruluk, "imlerin, imledikleri şeylerin birbirleriyle uyuşma ya da uyuşmamalarına uygun olarak, birleştirilmesi ya da ayrılmasıdır. İmleri birleştirme ya da ayırma, burada başka bir ad altında önerme dediğimiz şeydir. Öyle ki doğruluk uygun olarak yalnızca önermelere ilişkindir ve imlerin herkesçe kullanılan iki türü, yani *zihinsel ve sözsel* olanları vardır," (Locke, 1996, s.331).

Locke, öncelikle zihinsel ve sözsel önermeleri birbirinden ayırt etmek gerektiğini söyler. Bununla birlikte zihinsel önermeleri ele almanın güçlüğünü de ekler. Çünkü bunlardan söz etmek istediğimizde bunları sözcüklere dökmek zorundayız. Bu durumda zihinsel önermelerden verilen örnekler, derhal zihinsel olmaktan çıkıp sözsel olurlar. Zihinsel önerme idelerin salt zihnimizdeki biçimleriyle adlardan sıyrılmış olarak düşünülmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki bunlar sözcüklere bağlandıkları anda zihinsel önerme olma doğasını yitirirler. Bu sıkıntılı duruma karşın Locke bu ayrımı yapmakta ısrarcıdır. Zihinsel önermede zihnimiz ideleri hiçbir sözcük kullanmadan birbirleriyle uyuşma ya da uyuşmama yönünden birleştirmiş ya da birbirinden ayırmıştır.

Sözsel önermelerde ise sözcükler olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı tümceler içinde birleştirilmiş ya da birbirinden ayrılmıştır. Şu halde sözsel önerme, imlerin birleştirilmesi ya da ayrılmasıdır. Burada imlerin birbiriyle birleştirilmesi olumlu önermeyi imlerin birbirinden ayrılması da olumsuz önermeyi ortaya koyar. Doğruluk ise bu imlerin yerini tuttukları şeyler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamaya göre birleştirilmesi ya da ayrılmasıdır. İdeler zihinde kendilerinin ya da yerini tuttukları şeylerin uyuşma ya da uyuşmamasına göre, birleştirildikleri ya da ayrıldıkları zaman zihinsel doğruluk gerçekleşmiş olur. Sözsel doğruluk ise sözcüklerin yerini tuttukları idelerin uyuşma ya da uyuşmamalarına göre birbirini olumlama ya da olumsuzlamasıdır. Ancak bu noktada şunu da unutmayalım ki, doğruluk imgelemlerimizin düşlemsel dünyasındaki idelerin sözgelimi harpiler ve santorlarla ilgili idelerin birbirleriyle birleşmesi ya da ayrılması değildir. Doğruluk deyince anlaşılması gereken şey, nesnelere ilişkin ideler üzerinedir. Buna göre doğruluk, sözcüklerin yerini tuttukları idelerin doğada karşılıkları bulunup bulunmadığına bakılmadan birleştirilmeleri durumunda bu ancak sözsel doğruluk olur. Ama bu imlerin idelerimizin uygunluğuna göre birleştirilmesi ve bu idelerimizin doğada karşılıklarının bulunabileceğini bilmemiz durumunda bu sözcüklerin gerçekliği vardır; bunu cisimlere karşılık geldiklerini gördüğümüz zaman bilebiliriz.

Yanlışlık ise, adların idelerinin uyuşmasına aykırı olarak birleşmesi ya da ayrılmasıdır. Bir başka deyişle ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın olduğundan başka türlü gösterilmesidir. Bu tanım düzeyindeki açıklamalardan sonra, Locke, doğruluğun alınmasında, iletilmesinde ve onun üzerine birtakım uslamlamaların yapılmasında sözcük ve uslamlamaları kullandığımız için, önermelerin içerdiği gerçek doğruların kesinliğinin ne olduğu ve onun nerede bulunduğu konusunda daha geniş bir araştırma yapmanın uygun olacağını dile getirir.

Bu bağlamda hangi türden tümel önermelerin gerçek doğruluk ya da yanlışlığını kesinlikle bilebileceğimizi göstermeye çalışacağını ifade eder.

Tümel Önermeler, Doğruluk ve Kesinlikleri: Locke bu bağlamda kesinliğin iki düzeyde ele alınabileceğini öne sürer. Bunlar *doğruluğun kesinliği* ve *bilginin kesinliğidir*. "Doğruluğun kesinliği, önermelerde sözcüklerin yerlerini tuttukları idelerin uyuşma ya da uyuşmamasını olduğu gibi sağın olarak anlatacak biçimde bir araya konuldukları durumudur." (Locke, 1996, s.335). Bilginin kesinliği ise ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın bir önermede anlatıldığı biçimde algılanmasıdır. Buna genel olarak *bilme* ya da bir önermenin *doğruluğuna güvenme* denebilir.

Locke'a göre bir genel önermede yer alan terimlerin yerini tuttukları *türlerin sınırlarını ve genişliğini, bir başka deyişle özlerini* bilmezsek, o önermenin doğruluğu da bildiğimiz söylenemez. Bu nedenle o önermeyi oluşturan ve sınırlayan türlerden her birinin özünü bilmek zorundayız. Ancak bu hiç de kolay bir şey değildir. Çünkü bir gerçek adın oluşturduğu, belirlediği ve sınırlarını çizdiği kabul edilen cisimlerde, bu gerçek özü bilemediğimize göre, bu türün ne olup olmadığını bu nedenle de ona ilişkin neyin bildirilebilip neyin bildirilemeyeceğini bilemeyiz. Örneğin gerçek özlerin oluşturduğu nesne türleri için kullanılan 'adam' ve 'altın' sözcükleri bizim bilmediğimiz bir tözün yerini tutar ve bu şekilde sınırlanan türlerin kapsamı öylesine belirsizdir ki, bütün adamların akıllı ve bütün altınların sarı olduğunu kesinlikle bildirmek olanaksızdır.

Cisim türlerine verilen adların yerlerini tuttukları karmaşık ideler, 'cisim' denen bir bilinmez tabanda-tözde- birlikte varoldukları gözlemlenen niteliklerin bileşikleridir ama hangi niteliklerin böyle bileşimlerde birlikte varolduğunu, bunların kaynaklarını bilmeden, bilme olanağımız yoktur. Birincil niteliklere ilişkin az bir yol alınabilirse de ikincil nitelikler için her-

hangi bir bağlantı kurmak hiç olanaklı gibi görünmemektedir. Bunun nedeni üzerinde bir kez daha durmak gerekirse Locke şunu söylemektedir: "Cisimlerin karmaşık idelerini yapan nitelikler genellikle dışsal, uzak ve algılanmayan nedenlere bağlıdır." (Locke, 1996, s.338). Bu nedenleri keşfetmek kolay olmadığından cisimlere ilişkin genel önermelerin doğruluğu konusunda kesinlik söz konusu olamamaktadır; daha doğrusu pek azında bir kesinlik bulunabileceği belki söylenebilir. Locke, bu noktada empirist tutumunun gereği olan şu yinelemeyi yine önümüze koymaktan geri durmaz: "Cisimlerin nitelik ve özellikleri üzerindeki bilgimiz duyularımızın erişip bize bildirebildiklerinin ötesine çok seyrek geçer. Belki araştırıcı ve gözlemci kimseler yargı gücüyle daha ötesine gidebilirler; dikkatli gözlemden aldıkları olasılıklara ve iyi birleştirdikleri belirtilere dayanarak deneyin kendilerine bildirmediği şeyleri çokluk doğru olarak kestirebilirler fakat bu da yine kestirimdir ve bilginin gerektirdiği kesinlikten yoksundur." (Locke, 1996, s. 339).

Mantık Aksiyomlarının Apaçıklığı ve Kesinliği: Bilimlerin temel ilkeleri olarak görülen aksiyomlar apaçık olduklarından, doğuştan bilindikleri düşünülmüş ve genelde hiç kimse bu durumu sorgulama gereği duymamıştır. Ancak Locke'a göre burada apaçıklık kavramı üzerinde durmak gerekir. Bir kez, *apaçıklık* salt temel mantık ilkeleri denen önermelere özgü değildir. Bilindiği gibi bilgi, idelerin uyuşma ya da uyuşmamalarının algılanmasıdır. Bu uyuşma ya da uyuşmamanın, başka bir bilginin aracılığı olmadan doğrudan olarak kendiliğinden algılandığı durumlarda bilgimiz apaçıktır. Buna göre, apaçıklık, özdeşlik ve ayrıklık gösteren tüm önermelerde bulunur. Özdeşlik ve ayrıklık gösteren önermelerimiz seçik idelere dayandığı için, bunların seçikliği de kendiliğinden algılandığı için, bu durum bize seçik idelerimizin sayısı kadar apaçıklık sağlar.

Locke'a göre insan zihninin, idelerini kendiliğinden tanıyıp başka idelerinden ayırt etmesi onun ilk edimidir; bu nedenle bir

insan zihninde bulunan ideleri birbirleriyle karıştırmadan seçik olarak bilir. Bu her zaman böyle olduğu için, insan zihninde bir ide bulunduğu zaman onun orada bulunduğundan ve onun o ide olduğundan kuşkuya düşmez. Yine, iki seçik ide zihinde bulundukları zaman oradadırlar ve bir ve aynı ide değildirler. Bu seçik idelerin uyuşma ya da uyuşmaması, zihinde hiçbir kuşku, belirsizlik ve duraksama olmadan onaylanır ve algılanır. Şu halde apaçık olma ayrıcalığı, salt, "bir şey ne ise o'dur," ve "aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır," biçimindeki bu iki temel önermeye özgü değildir. Ve bunların özel bir üstünlüğü de yoktur. Sonuç olarak özdeşlik ve ayrıklık içeren tüm önermeler apaçıktırlar.

İkincisi, birlikte varoluşa, yani, iki ideden birisi bir nesnede bulunduğu zaman ötekinin de zorunlu olarak bulunacağı biçimde bir bağlantının bulunduğu duruma gelince; bu tür uyuşma ya da uyuşmamalarda zihnin dolaysız bir algısı vardır. Ama bu türden apaçık algıların sayısı azdır. Bu duruma Locke şu örneği vermektedir: kendi yüzeyinin içerdiği hacme eşit bir yeri doldurmak bizdeki cisim idesine bağlı olduğundan, iki cismin birden aynı yerde bulunmayacağının bir apaçık önerme olduğunu düşünürüz.

Bir başka kategori olarak *kiplerin bağıntıları* konusunda ne söylenebilir? Locke burada matematikteki aksiyomların apaçıklığının öteki matematiksel önermelerden daha fazla olmadığını, apaçıklık bakımından bunların birbirine eşit olduğunu öne sürer. Örneğin "eşitliklere eşit miktarlar eklenince ya da çıkarılınca eşitlik bozulmaz," aksiyomu nedenli apaçık ise "bir, bir daha iki eder," ya da "iki kere iki dört eder," önermeleri de o denli apaçıktır. Şu halde matematik kiplikler arasındaki bağıntı uyuşma ya da uyuşmamalarının doğruluklarının kesin olduğunu söyleyebiliriz.

Buna karşılık gerçek varoluşla ilişkili olarak, herhangi bir apaçıklık ya da kesinlik bulunduğunu söylemek hiç de kolay gö-

rünmüyor. Burada kendimizin varoluşla olan uygunluğu dışında herhangi bir apaçık önermemiz bulunduğu söylenemez. Öteki varlıkların gerçek varoluşu üzerine apaçık bilgilerimiz olmadığı gibi, tanıtlamalı bilgilerimiz de pek yoktur. Bu yüzden bunlara ilişkin olarak herhangi bir aksiyomun varlığından da söz edemiyoruz.

Aksiyomların bilgi üzerindeki rolüne ilişkin olarak da Locke'un bazı düşünceleri vardı. Bunların bütün öteki bilgilerin temeli olduğu, tüm öteki bilgilerin bunlardan kaynaklandığı inancı insanlar arasında çok yaygındır. Locke bu inanca katılmadığını *Deneme*'nin birinci kitabının ikinci bölümünde zaten göstermiş bulunuyor. Bu alt başlık altında ise bu inanca, 'Bir, bir daha iki eder', 'iki, iki daha dört eder,' üç kere iki altı eder,' biçimindeki bu apaçık önermeleri kanıtlamak için hangi genel ideden hareket edildiğini sormak gerekir, diyerek karşı çıkışta bulunur. Oysa bu önermeler kanıt gerektirmeksizin bilinebilmektedir. Bu durumda bütün bilgi, ilke adı verilen önceden bilinen doğrulardan gelmez ya da o zaman, bunlar da ilkelerdir ve eğer bunlara ilke demek gerekirse, sayı eşitliklerinin büyük bölümü ilke olacak demektir. "Bunlara bir de bütün seçik ideleri-mizden yapılmış apaçık önermeleri eklersek, insanların çağlar boyunca elde ettikleri doğuştan ilkelerin sonsuz sayıda ya da en azından sayılamayacak kadar çok olduğunu görürüz ve bunların büyük bölümünü insanlar yaşamları boyunca hiç öğrenemezler." (Locke, 1996, s.344-345).

Şu halde bu genel ilkelerin yararı nedir diye sorulabilir. Locke'a göre, bunlar herhangi bir bilimin üzerine kurulacağı temeller değildir ve olmamışlardır da. Locke, "bir şey neyse odur" ve "bir şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır," ilkeleri üzerine herhangi bir bilim dalının kurulmuş olmadığını dile getirir. Bu tür ilkelerin bilimlerin ilerlemesinde ya da bilinmeyen yeni doğruların bulunmasında insanlara yararlı olmayacağını ifade eder. Örneğin Newton ünlü eserinde matematiksel bilgide yeni ilerlemeler yapan yeni doğruluklar keşfetti ama bunları 'bir şey

ne ise odur" ya da 'bir şey kendi bölümlerinden büyüktür' gibi genel ilkelerden yararlanarak bulmadı.

Buradaki durum bir bilimin icat edilmesiyle onun öğrenildikçe başkalarına da öğretilmesi arasındaki ayrımlar üzerinde düşünüldüğü zaman daha kolay anlaşılabilir. Bu ilkeleri daha çok başkalarının buldukları şeyleri öğreten öğretmenler kullanmışlardır ya da kullanırlar. Bu öğretmenler öncelikle bu apaçık doğrulukları öğrencilerine öğretirler, daha sonra da bilimlerin doğruluklarını bunlarla ilişkili imiş gibi öğretmeye çalışırlar. Bir başka deyişle bilimlerin doğrularını bunlarla pekiştirme yoluna giderler. Locke, bu ilkelerin bilimler ilerlediği sürece, onların öğretilmesinde kullanılacağını, ama bilimleri ilerletmede bir yararları olamayacağını dile getirir. Ayrıca, bu mantık ilkeleri skolastikte inatçı eristikçileri susturmada ve tartışmaları sonlandırmada da kullanılırlar. Skolastikte bilgili olmanın ölçütü olarak, tartışma sanatını çok iyi yöneterek tartışmayı kazanmaktı; ancak zaman zaman tarafların yenişemediği durumlar ortaya çıkabiliyordu. Bu durumda Skolastikçiler gerçekten apaçık olan belli genel önermeleri öne sürmüşlerdir. Bu önermeler üzerinde herkes tümüyle uyuşabildikleri için bunlar doğruluğun genel ölçütleri sayıldılar; tartışmalarda daha farklı argümanların bulunamadığı hallerde iki yan için de kabul edilmesi gereken ilkeler olarak kullanılmışlardır. Böylece bu ilkeler kimsenin yadsıyamayacağı ilkeler adını aldıklarından dolayı, Locke'a göre yanlış olarak bütün bilgilerin kendilerinden başladığı temel ilkeler olarak görüldüler. "Çünkü tartışmalarda bunlardan birine ulaşıldığında burada duruluyor ve daha öteye gidilmiyordu; sorun da çözülmüş oluyordu. Fakat bunun ne denli yanlış olduğu görüldü." (Locke, 1996, s.347). Aristoteles'ten bu yana tüm bilgimizin şu ya da bu şekilde başlangıcında yer aldığı kabul edilmiş olan temel mantık ilkelerine ilişkin olarak Locke'un nasıl bir eleştiri getirmiş olduğunu böylece görmüş bulunuyoruz. Ayrıca bunların doğuştan ide olarak ele alındığını düşünürsek, bu noktaya da tekrar üstü kapalı bir eleştiri getirilmiş

oluyor. Bunlar doğuştan ide olmadıkları gibi bilgimiz için ilke görevi de görmezler. Bu bağlamda Locke bilgimizi arttırmayan önerme türlerimizi sistematize etme yoluna gider. Bunların neler olduğunu da kısaca görmeye çalışalım.

Birincisi *özdeş önermeler:* Bunlar daha ilk bakışta bilgi içermeyen önermelerdir: Çünkü burada söylenen terim kendisini bildirmekten başka bir şey yapmamaktadır; bu durumda ise bize daha önce kesin olarak bildiğimizin dışında yeni bir şey söylememiş olur. Sözgelimi insanlar çoğunlukla şu tür önermeleri dile getirirler: "Hak haktır," "yasa yasadır," "borç borçtur," gibi. Bu türden önermeler istediğimiz kadar tekrarlayalım, bize ne öğretebilir? Ahlakı ya da ahlaklılığı öğretir mi? Ya da ahlak üzerine başkalarını aydınlatabilir mi? Aynı terimi kendisi olarak bildiren bu tür önermelerin doğruluğu en bilgisiz insanlar için bile apaçıktır, ama onların davranışları için zorunlu ve yararlı şeylerin bilgisinde hiçbir yerleri yoktur.

İkincisi bir *karmaşık idenin bir bölümüne* bütünün yüklem olarak verilmesi içi boş önermelerin bir başka türünü oluşturur. Örneğin "kurşun madendir" önermesi, 'kurşun' sözcüğünün imlediği karmaşık ideyi bilen bir kimse için hangi yeni bilgiyi içerebilir. Gerçekte 'maden' sözcüğünün anlamını bilen ve 'kurşun' sözcüğününkini bilmeyen birisi için, kurşunun maden olduğunu söylemek bu sözcüğün imlemini açıklamanın kısa yoludur. Ama bu söylem kurşunu henüz öteki madenlerden ayırt edecek denli yeni bilgiler vermez.

Üçüncüsü, *tanımlanmış olanın tanımının bir bölümünü* kullanarak tanımlananı açıklama yoluna gitmek, yine bir içi boş önerme örneği ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Örneğin "bütün altınlar eriyebilir" önermesine bakalım: Locke'a göre, 'eriyebilirlik,' 'altın' sözcüğünün imlediği karmaşık ideyi oluşturan basit idelerden birisi olduğu için, 'altın'a ilişkin olarak onun bilinen imleminin içerdiği bir şeyi bildirmek sözcüklerle oynamaktan başka bir şey olmamaktadır. Buradaki durum

şudur: Genelde bir kimse bir önerme öne sürmeden önce onun o önermede kullandığı sözcükleri bildiği kabul edilir. Aksi takdirde anlamsız sesler çıkarmaktan başka bir şey yapmadığı düşünülecektir. Ve yine dinleyenin de terimleri, konuşanın onları kullandığı anlamda anladığı kabul edilir. Yoksa konuşan özel bir dil kullanmış ve anlaşılmaz sesler çıkarmış olacaktır. Bu kabullerin ışığında, "Bir üçgenin üç iç açısı vardır" ve "Safran sarıdır" gibi dinleyenin daha önceden bildiği terimlerin içeriğini aşan yeni bir şey içermeyen tümceler, sadece şu durumda bir şey ifade edebilir; bu da bir kimsenin kendisini anlamadığını söyleyen birisine kullandığı terimlerin anlamlarını açıkladığı durum olabilir. Bu durumda ise öğretilen şey, salt sözcüğün imlemidir ve imin kullanımıdır. İm ve imlem öğrenildikten sonra yukarıdaki gibi önermeler oluşturmak salt sözcüklerle oynamak olacaktır. Çünkü gerçek bilgi değil salt sözsel bir kesinlik ortaya koyarlar. Şu halde, içi boş dediğimiz önermeler, içlerinde geçen özne durumundaki terimin imlemini tekrarlayan önermelerdir; bu tür önermelerin ise bizlere o terimin işaret ettiği ideye ilişkin yeni bir bilgi vermediği, salt anlamca terimin kendi kendisini tekrarladığı önermelerdir.

Bilgimizin Gelişmesi

Locke'un daha önce de belirttiği gibi bilgi mantık ilkeleri olarak adlandırılan temel doğrulardan gelmez. Açıkça görülebildiği gibi özdeş önermelerden (totolojilerden) de gelmez. Her tikel bilimin temelde bunlarla başladığı Skolastikten bu yana süregelen yaygın bir inanç durumundadır. Bu inancın pekişerek yerleşmesinde matematiğin hiçbir karanlık noktasının bulunmayıp sağın ve tam bir bilim olmasının etkisi olduğu görüşü de yaygındır. Gerçekten matematiğin tüm önermeleri apaçık bir kurguda olan kesin ve aydınlık önermelerdir. Ancak Locke, matematikteki bu kesinliğin bu temel mantık ilkelerinin sonucu olmadığı kanısındadır. Ona göre buradaki kesinlik, düşüncele-

rin uygulandığı açık-seçik, eksiksiz idelerle, bunların kimileri arasında açıkça bulunduğu sezgisel olarak görülüp sonra başkalarına da uygulanan o çok açık eşitlik ve artı-eksi bağlantılarından kaynaklanmaktadır ve bu tür bir bağlantıda o temel ilkelerin bir yardımı olmamaktadır. Bu bağlamda Locke şu tür bir soru sorar: Bir genç insanın, kendi bedeninin kendi küçük parmağından büyük olduğuna, "bütün kendi her bir bölümünden büyüktür," aksiyomunu öğrenmeden önce güven duyamaz mı? Kuşkusuz ki duyar.

Şu halde ilkelerin ilk ve temel yol göstericiler oldukları kuşkuludur. Hatta Locke, daha da ileri giderek, eğer onları bilginin temel öncülleri olarak kabul etmeye devam edersek onlar aracılığıyla yanlışlara düşmemiz tehlikesi olduğunu, öyle ki bu ilkelerin bizi doğru yola götürecek yerde yalnızca yanlışlığımızı pekiştirmiş olacaklarını öne sürer. (Locke, 1996, s.370). Görüldüğü gibi Locke bu alanda çok köktenci bir yaklaşım içindedir. Bu durumda ona göre tutulması gereken tek yol, "açık-seçik ve tam ideleri değişmez adlar altında ölçüştürmektir." Başka doğrular gibi, bu sözü edilen ilkelerin kesin doğruluğu da sadece idelerimiz arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanmasına bağlıdır. Bu nedenle yapılacak gerçek iş, zihnimizde açık-seçik ve tam ideler toplamak, bunlara uygun değişmez adlar vermek ve dosdoğru bu ideleri inceleyerek ve onları birbirleriyle karşılaştırarak, uyuşma ve uyuşmamalarını ve değişik bağıntıları içindeki durumlarını belirlemek gerekir. "Bu tek kuralı kullanma yoluyla, ilkeler kabul edip zihinlerimizi başkalarının buyruğu altına koymadan daha çok doğru ve açık bilgi elde ederiz." (Locke, 1996, s.370).

Bilgiyi arttırmanın doğru yöntemi, incelediğimiz idelerin doğasına ve aradığımız doğruya uygun olmalıdır. Genel ve kesin doğrular sadece soyut idelerin bağıntıları üzerine kurulmuştur. Bu bağıntıları bulabilmek için düşüncelerimizin sezgili ve yöntemli olarak uygulanması gerekir. Buradaki yol daha çok matematikçilerin araştırmalarında karşımıza çıkar. Çok kolay ve açık

görünen öğelerden başlanarak adım adım sürekli bir uslamlamalar zinciriyle insan yeteneğinin üzerinde görünen matematiksel doğruların bulunması ve tanıtlanması başarılmış olur. Aracısız olarak yan yana getirilemeyen niceliklerin eşitlik ve eşitsizliklerini tanıtlamalı olarak gösteren ara ideleri ayırmak ve düzene sokmak, bu yöntemin can damarı durumundadır. Matematik biliminin şaşırtıcı ve akla gelmez buluşları ve sürekli ilerleme içinde olması bu tür bir yöntem başarısına bağlıdır.

Locke'a göre, benzer bir yöntem kullanılırsa ahlakın da matamatik gibi tanıtlanabilir bir bilim olması olanaklıdır. Bu konuyu bilgi dallarının tanıtımı bağlamında zaten görmüş idik. Burada da Locke benzer şeyleri kısaca dile getirmektedir. Buna göre, ahlakta sözü geçen idelerin hepsi gerçek ve birbirleriyle keşfedilebilecek türden bağlantı ve uyuşmalara sahip olduklarından, bunların alışkı ve bağıntılarını görebildiğimiz ölçüde kesin, gerçek ve genel doğrularını elde edebiliriz. Eğer bu tarzda bir doğru yöntem kullanılabilirse bu bilgi dalı da tıpkı matematik biliminin kesinliğine denk bir kesinlik ve açıklıkla kurulabilir.

Buna karşılık *nesnelerin bilgisinde* durum nedir? Bu alanda ilerleme ancak *deney yoluyla* gerçekleşebilir. "Burada, ötekinde (soyut idelerimizin hem adsal hem de gerçek özler olduğu kiplerde) olduğu gibi, kendi idelerimizi gözlemleyerek ve onların bağıntılarını ve karşılıklı durumlarını inceleyerek ilerleyemeyiz; başka bir yerde genişliğine gösterdiğimiz sebeplerle bu bize çok az yardım eder." (Locke, 1996, s.371). Şu halde cisimsel varlıklara ilişkin bilgimizi geliştirmek için ne yapmalıyız? Locke'a göre burada tümüyle tersi bir yol izlememiz gerekmektedir. Cisimlerin gerçek özlerine ilişkin idelerimizin eksikliği ya da yetersizliği bizi iç deneyim dünyamızın dışına çıkmaya ve şeylerin kendilerine yönelmeye zorlar. Burada artık aklın yerini deney alacaktır. Dışımızda yer alan nesnelerin bilgisine ancak deneyerek ulaşabiliriz. Bu alandaki kesinlik de yine deneyi aşamaz.

Locke bu aşamada şu görüşleri de ileri sürmekten geri durmaz. Bu alandaki bilişsel kazanımlar yine de gerçek bilgi ve kesinlik değildir; salt *yargı ve kanı* düzeyindedirler. Locke bu inancını şöyle dile getiriyor: "Deneyimlerden ve elde edebileceğimiz tarihsel deneylerden rahatlığın ve sağlığın üstünlüklerini sağlayabiliriz ve böylece bu yaşamın kolaylıkları üzerine birikimimizi arttırırız; fakat yeteneklerimizin de yetilerimizin de bunun ötesine geçmeye elverişli olduğunu sanmıyorum." (Locke, 1996, s.372). Görüldüğü gibi bu alanda göreli bir kesinlik kabul edilmiş olmaktadır. Pratik yaşamımızı kolaylaştıran ve doğru olarak kabul ettiğimiz bilgiler yine de Locke'a göre *yargı* ve *kanı* düzeyinde kalmaktadırlar.

Yargı Üzerine: Şu halde yargı nedir? Locke'un yargı teriminden ne anladığını bu aşamada açıklamanın bir yararı olabilir. Bu konuda Locke öncelikle şunu dile getirmektedir: "Yargı bilgi eksikliğini karşılar; açık ve kesin bilginin bulunmadığı yerde onun eksikliğini karşılamak üzere, Tanrı'nın insana verdiği yeti yargıdır; zihin bununla kanıtlarda tanıtlayıcı bir apaçıklık algılamadan, ideleri arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı ya da aynı anlama gelmek üzere, bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu varsayar," (Locke, 1996, s.375). Zihin bunu kimi zaman tanıtlamalı kanıtları bulmanın neredeyse olanaksız olduğu yerde yapar. Kimi kez de tanıtlamalı ve kesin bilginin bulunabilecek olmasına karşın tembellikten, beceriksizlikten ya da acelecilikten yapar. Zihnin bu yetisi doğrudan olarak nesnelere uygulandığında buna yargı denmekte, sözcüklerle anlatılan ya da aktarılan doğruluklara ilişkin olunca da *benimseme* ya da *benimsememe* adlarını almaktadır. Locke bu konuyu şu şekilde örnekleme yoluna gider: tanıtlamanın sıkıntısına katlanamayan bir kişi, matematikçinin 'bir üçgenin üç iç açısının toplamının iki dik açı toplamına eşit olduğunu' söylediğini işiterek ona güvenir ve bunu *benimser* yani doğru kabul eder. Çünkü sözkonusu teoremde ele alınan aracı idelerin uyuştuğunu ona benimseten ve bu uyuşmayı bilmeden ona kabul ettiren şey,

bunu söyleyen kişinin yani matematikçinin benzer konularda başka durumlarda söylediklerinin alışılmış olan doğruluğu ya da buradaki varsayılmış doğruluğudur. Bu tür bir doğruluğu benimsemesinin dayanağı, doğruluğuna ilişkin bir olaşılık bulunmasıdır.

Şu halde zihnin doğruluk ya da yanlışlık üzerine iki yetisi vardır: Birincisi *bilgi*dir; zihin burada idelerin uyuşma ya da uyuşmama biçimindeki ilişkisini kesin biçimde algılar. Bu nedenle burada doğruluğa tam ve kuşkusuz bir güven vardır. İkincisi ise gördüğümüz gibi *yargı*dır; burada ideler arasındaki ilişki açıkça algılanmadan uyuşma ya da uyuşma biçiminde bir ilişki varsayılarak öne sürülür. Kuşkusuz bu noktada bu tür doğruluğa ilişkin az çok yeni diyebileceğimiz kavram olasılıktır.

Olasılık nedir? "Olasılık, yanlış olabilir türden kanıtlar üzerine uyuşma görüntüsüdür." Zaten burada olasılığı yapan, bir yargıda doğruluğun kesin olmaması, yanlış da olabilirliktir. Yukarıda sözü edilen benimseme ya da benimsememeye dayalı olan tüm yargılar olası yargılardır; yargının doğruluğu olası göründüğü için yargı öne sürüldüğü biçimiyle benimsenir. Yargının öne sürüldüğü biçimiyle yanlışlığı olası göründüğü için yargı benimsenmez. Ama daha çok benimseme tarzındaki olasılık durumu söz konusudur. Bu benimsemeye alışılmış terimle *inanç* adı verilir. İnancın temelindeki olasılık, şeylerin doğru olduklarını bilmeden önce onların doğruluğunu varsaydırır. Bu şekliyle olasılık doğru olmaya *benzemek*tir. Kendisine inanılmak üzere onu doğru gösteren ya da öyle kabul ettiren kanıtların bulunduğu önermeleri belirtir; zihnin bu tür önermeleri kabul etme biçimine, bir zihinsel edim olarak inanma, onaylama ya da kanaat getirme denir. Ortaya çıkan sonuç olarak da yani inanılan ya da onaylanan şey olarak da inanç ya da kanıdan söz edebiliriz. Böylece olasılık ve kesinlik, inanç ve bilgi arasındaki ayrım da ortaya çıkmış olmaktadır.

Locke, olası doğruluğun iki dayanağı olduğunu belirtmektedir: Birincisi, bir şeyin bizim bilgimize, gözlemimize ve de-

neyimimize uygun olmasıdır. İkincisi ise başka kimselerin tanıklığıdır. Başkalarının tanıklığında şu noktaların göz önünde tutulması gerekmektedir. 1) Sayı 2) Bütünlük 3) Tanığın kavrayış derecesi 4) Bir kitabın tanık gösterildiği durumda yazarın amacı 5) Bölümlerin bağdaşması ve bağıntı durumları 6) Karşı tanıklık. Bu koşulların ışığında, olasılık ediminde zihnimizde kesin bilgiyi üreten sezgisel açıklık bulunmadığından, usavurma yoluyla herhangi bir yargıyı benimseme ya da benimsememe durumundan önce, olasılığın bütün dayanakları incelenmeli ve bunların olası bir önermeyi ne kadar çok ya da az desteklediklerı ya da çürüttükleri görülmelidir. Ancak bu tür bir araştırmadan sonra onaylayıcı ya da yadsıyıcı olası bir yargı ortaya konmalıdır. Locke onaylama dereceleri üzerinde de durmaktadır. Öncelikle belirttiği husus, genel bir ilke olarak onaylamamızın olasılığın dayanaklarına uygun olması gerektiğidir; bu dayanakların ne olduğu biraz önce zaten belirtilmiş bulunmaktadır. Bunlar onayımızı üzerlerine kurduğumuz temeller olarak, güven verme bakımından derece farklılıkları içinde karşımıza çıkan ölçütlerdir.

Biz insanların olasılık eğilimimize göre kabul ettiğimiz iki tür önerme karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi tikel bir varoluşla, alışılmış deyimiyle olaylarla ilgilidir; bunlar gözlemlenebilir ve insan tanıklığına uygun türden şeylerdir. İkincisi ise duyularımızla algılayabilmemizin dışında kalan ve insan tanıklığına elverişli olmayan şeylere ilişkindir. Kısacası, olasılık ya bir *olay* ya da bir *kurgu* ile ilgilidir.

Tikel olaylarla ilgili birinci durum şudur: *olaya ilişkin olarak herkesin deneyinin bizimkiyle uyuşması bilgiye yakın bir güven sağlar ve en yüksek olasılık derecesini taşır*. Bir kimsenin bir olayın doğruluğunu benimserken, "bilinebildiği ölçüde, bütün insanların bütün çağlardaki onaylarının, kendisi için benzer durumlardaki değişmez ve hiç yanılmayan deneyleriyle çakıştığı durumlarda ortaya çıkar; cisimlerin bütün yapıları ve bütün ortak özellikleriyle doğanın olağan gidişi içindeki düzenli neden

ve etki bağıntıları için durum budur. Buna şeylerin doğasından gelen kanıt diyoruz." (Locke, 1996, s.381-382). Burada dolaysız bilgilerine ulaşamamakla birlikte, bizim ve başkalarının deneyimlerinin hep aynı biçimde bulduğumuz şeyleri değişmez ve düzenli nedenlerin etkileri olarak görmemizdeki ***haklılık*** ağır basar. Bu türden *olasılıklar kesinliğe* çok yakındır, öyleki bunları en sağlam tanıtlamalar denli düşünce ve eylemlerimize kılavuz edinmekten kaçınmayız. Bunlarla kesin bilgi arasında bulduğumuz ayrım ya çok az ya da hiç düzeyindedir. Bu şekilde desteklenen inancımız "*güvenç*" düzeyine ulaşır.

Olasılığı onaylamanın ikinci derecesi, kendi deneyimimizle bir şeyin çoğu zaman öyle olduğunu ve tikel bir örneğini de daha pek çok *güvenilir tanığın onayladığını gördüğümüz durum*dur. Örneğin "insanların çoğu, kendi çıkarlarını kamu çıkarlarına yeğ tutar" inancı, gözlemleme olanağı bulduğumuz durumlarda bizim kendi deneyimimiz de bunu doğruluyorsa olasılığı onaylarız. "Eğer Tiberius üzerine yazan bütün tarihçiler onun öyle davrandığını söylüyorlarsa, bu en yüksek derecede olası demektir. Bu durumda onaylamamızı *güvenç* diyebileceğimiz bir dereceye yükseltecek dayanaklar var demektir." (Locke, 1996, s.382).

Üçüncü olarak, *uygun tanıklık ve şeylerin doğasının yansızlığı* da güvenli inanç üretir. Örneğin gündelik yaşamda pek çok olayı, bunlara tanık olanların ortak tanıklıklarıyla bildirildiği zaman onaylamadan geçemeyiz. Bunun dışında tarihsel olayları tarihçilerin anlattığına ve karşı çıkan bir yazar da bulunmadığına göre, yine aynı inançla kabul ederiz. Örneğin bundan şu kadar yıl önce Roma'da Sezar adlı bir general yaşadı ve Pompei adında başka bir Romalı general karşısında bir savaş kazandı gibi. Başlangıçta tanıklıklara dayalı olarak kabul edilen, tarihçilerin yazdığı bu türden gerçekliklere güvenle inanırız.

Şimdi biraz da olasılık derecesi daha düşük olan durumlara bakabiliriz: *Eğer deneyim ve tanıklıklar çatışıyorsa olasılık de-*

recesi sonsuzcasına değişiklik gösterebilir. Tanıklıkların ortak deneyim üzerinde uyuşmazlığa düştükleri ve tanıkların anlattıklarının olayların akışıyla ya da birbirleriyle çatıştıkları zaman bir güçlükle karşı karşıya kalmış oluruz. Bu durumda doğru karara varmak ve benimsememizi olayların değişik olasılık derecelerine göre dengeleyebilmek için büyük bir dikkat ve çaba göstermemiz gerekir. Yine de bu tür durumlar için genel olarak şu söylenebilir: Destekleyici ve çürütücü neden ve kanıtlar her tikel durum için kurallara göre incelendikten sonra, kişilerde bu destekleyici ya da çürütücü yönlerden birinin ağır bastığı görülür ve bu durumda onaylamanın *inanç, varsayma, sanma, kuşku, güvensizlik, inanmazlık* derecelerinden birisi ağır basar. Bir başka durumda, bir tanıklığın kaynaktaki doğrudan uzaklaştıkça gücünün ve inandırıcılığının azaldığı söylenebilir. Kaynaktaki doğru derken şeyin kendisinin varlık ve varoluşu kastedilmektedir. Buna göre, "kendi bildiği şeyi bildiren güvenli bir kimse iyi bir kanıttır; fakat aynı derecede güvenli birisi ona dayanarak tanıklık ederse bu daha zayıf bir tanıklıktır; başkasının söylediğini bir başkasından duyduğunu bildiren üçüncünün tanıklığı daha da zayıftır; öyle ki aktarmalı doğrularda araya her yeni giren kanıtın gücünü azaltır." (Locke, 1996, s.383-384).

Duyuların bulunmadığı şeyler için olasılığın en önemli kuralı benzeşimdir. Bu kural duyusal alanımızın dışında kaldıkları için tanıklığa elverişli olmayan şeylere ilişkin olarak insanların değişik onaylama derecelerindeki kanılarıyla ilgilidir. Tinler, melekler, cinler gibi varlıklara ilişkin genelde duyusal bir tanıklık bulunmamasına karşın, insanların farklı olasılık derecelerinde kanı ve inançları söz konusudur. Buradaki kural genelde *benzeşim* olarak adlandırılabilir. Biz sözü edilen varlıkları davranış biçimleri, duygu ve düşünüş biçimleri bakımından kendimize benzeştirerek ele alıyoruz ve kendimiz gibi varoluş yüklüyoruz. Ve yine bu bağlamda duyulur ve ussal olanın nerede başlayıp, duyulmaz ve usdışı olanın nerede bittiğini söylemek zordur ancak gözlemleyebildiğimiz şeyler arasında aşağı düzeylerden

üst düzeylere doğru bir derecelenme olduğunu da görebiliyoruz. Benzeşim kurallarına göre, bizim gözlem alanımız dışında kalan şeyler arasında da böyle bir derecelenmenin olabileceği düşünülebilir ve buna bağlı olarak, bizden derece derece üstün olabilen birçok ussal varlığın olabileceği belli bir derecede olası bir durum olarak insanlar arasında inanç ya da kanı uyandırabilmektedir.

Locke bu bağlamda *Tanrı'nın varlığına duyulan inanç* üzerinde de durmaktadır. Buradaki olasılık derecesini, Locke "salt açınlamanın tanıklığı en büyük güven verir" biçiminde ilkeleştirmektedir. Buradaki "açınlama tanıklığı," ne aldanan ne de aldatan bir varlık olarak Tanrı'nm kendisinden gelmektedir. Bu nedenle bu tanıklıkla saptanan şey, ister ortak deneyle ister şeylerin olağan akışıyla uyuşsun ya da uyuşmasın insanların en üst dereceden onayını elde eder. Yani en üst düzeyden bir güven duyma söz konusudur; buradaki güvenin adı inancın en üst düzeyi olarak ve ayrıca kutsal bir varlığa duyulan inanç olarak 'iman' terimiyle dile getirilebilir. Tanrı'dan gelen açınlamaya iman, zihinlerimizi mutlak olarak belirler; her kuşkuyu tıpkı bilgide olduğu gibi yok eder. Çünkü Tanrı'dan gelen bir açınlamadan kuşkuya düşmek kendi varoluşumuzdan kuşkuya düşmek demektir. Ancak buradaki kesin koşul, inanılan şeyin bir açınlama olduğuna ve onu doğru anladığımıza güvenmemizdir. Eğer böyle yapmayıp da tanrısal açınlama olmayan bir şeye inanır ve güvenirsek bağnazlığın bütün aşırılıklarına ve yersiz ilkelerin tüm yanlışlıklarına kapılmış oluruz. Bu nedenle bu gibi durumlarda bir şeyi onaylamamız usa uygun olmalı ve ortadaki şeyin açınlama olduğuna ve açınlamanın terimlerinin anlamca bunu apaçık gösterdiğine duyulan inanç tümüyle kuşkudan uzak olmalıdır. "Eğer bunun bir açınlama olduğunun ya da bu açınlamanın anlamının böyle olduğunun bilgisi olasılık derecesinde kalıyorsa, onayımız, kanıtların az ya da çok açık olmasının olasılığına bağlı bir güven ya da güvensizlikten öteye geçemez." (Locke, 1996, s.386). Görüldüğü gibi açınlamaya duyulan ola-

sılık derecesinin en yüksek düzeyde yer almasının nedeni yine de kişinin açınlamaya her yönden *inanmasına* bağlı görünmektedir. Locke, açınlama söz konusu olunca inancı, bilgi ile denk tutmuş olmaktadır. Burada bir çelişkinin varlığı dikkati çekmiyor mu? Ayrıca inancın usa uygun olması ne demektir? Şu halde biraz da us kavramı üzerine aydınlanmamız uygun olacaktır.

Us Üzerine

Locke öncelikle *'us (reason)'* sözcüğünün anlamları üzerinde durur. Kimi kez doğru ve açık ilkeler demek olduğunu, kimi kez bu ilkelerden yapılan açık ve sağlam çıkarımları, kimi kez de nedeni özellikle de ereksel nedeni anlattığını dile getirir. Ancak burada bunlardan farklı bir imlem üzerinde duracağını belirtir: buna göre us (akıl) bir insan yetisidir; bu yeti insanı özellikle hayvanlardan ayıran ve onlardan üstün yaptığı kabul edilen bir yetidir. Locke bu bağlamda öncelikle şu soruyu sorar: Eğer bilgi, idelerimiz arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı algılamak ise ve bunun için dışsal duyu ve içsel algı yeterli olabiliyor ise o zaman us denen yetiye ne gerek var? Locke'a göre bilgimizi genişletmek için de, benimsemelerimizi düzenleyebilmek için de usa büyük ölçüde gereksememiz vardır. Çünkü bu yeti hem bilgi ile hem de kanı ile ilgilidir; aslında bütün düşünsel yetilerimiz için gereklidir ve onlara taban teşkil eder. Bu yetilerin başında *kavrayış ve çıkarım yapma (inference)* gelmektedir. Us bunlardan birincisiyle bir şey bulur, keşfeder; ikincisiyle ara ideleri, zincirin her halkasının bağlantısını bularak, iki ucu birleştirecek biçimde düzenlemiş olur. Buna *çıkarım yapma ya da sonuç çıkarma* diyoruz. Bu işlem çıkarımın her aşamasında ideler arasındaki bağlantının algılanmasından başka bir şey değildir. "Bu yoldan zihin, ya tanıtlamada olduğu gibi, iki ide arasındaki kesin uyuşma ya da uyuşmamayı görür ve bilgiyi elde eder ya da kanı durumunda olduğu gibi olası bağlantıyı görür ve bu da onaylama ya da onaylamamaya götürür. Duyu ve sezgi çok ileri gö-

türemez; bilgimizin büyük bölümü çıkarıma ve ara idelere bağlıdır." (Locke, 1996, s.387). Bilgi yerine onaylamayla yetinerek, dayanaklarını bulmamız, incelememiz ve karşılaştırmamız gerekir. Böylece, bilginin kesinliğini, kanının olasılık derecesini saptamak için gerekli araçları bulmak ve onları doğru olarak uygulamak görevi de usa düşmektedir. Çünkü us ideler arasındaki zorunlu ve kuşku götürmez bağlantıyı algıladığı gibi, onaylamayı düşündüğü bir söylemin her adımında bütün ide ve kanıtların olası bağlantılarını da algılar. Şu halde ister bilgi düzeyinde olsun ister kanı düzeyinde olsun, ideler arasındaki bağlantıyı algılayan ustan başkası değildir.

Bu açıklamaların ışığında, Locke, us yetimizi genelde dört aşamada işlevde bulunan ve insanı insan yapan bir yeti olarak özetleme yoluna gider. Usun çalışmasının ilk önemli adımı *kanıtları bulmak* biçiminde karşımıza çıkar; ikincisi *bulunan kanıtların bağlantılarını görebilmek için onları düzenli ve yöntemli olarak yerlerine yerleştirmek ve uygun bir sıralama yapmaktır.* Üçüncü aşama *bağlantıları algılamak*, dördüncüsü de *doğru bir sonuç çıkarmaktır.* Görüldüğü gibi us yetimiz genelde usa vurmak, uslamlama yapmak, sonuç çıkarmak gibi karmaşık yapılı bir düşünme biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir matamatiksel tanıtlamada bu karmaşık yapılı düşünme biçimi -tanıtlama süreci- aşamalarıyla açıkça ve sıralı olarak görülebilmektedir.

Bu arada Locke, Aristoteles'ten bu yana usa vurmanın-akıl yürütmenin en bilinen ve yetkin örneği olarak görülen *tasımkıyas* üzerinde de durur: ama bu konuda öncelikle tasımın us için önemli bir araç ve bu yetiyi işletmenin en uygun yolu olduğu biçimindeki yaygın inancın doğru olmadığını öne sürer. Çünkü Locke'a göre tasım, us yetimizin yukarıda belirtilen düzeylerinden sadece birinde geçerli olmaktadır. O da herhangi bir andaki kanıtların bağlantılarını göstermiş olmasıdır. Ama bunun da büyük bir yararı yoktur; çünkü zihin böyle bir bağlantıyı tasımla olduğu kadar belki daha da kolayca onsuz da algılayabilir.

Locke'a göre en iyi ve en açık biçimde usa vurabildiğimiz-akıl yürütebildiğimiz durumun düşüncelerimizi tasım kurallarına indirgemeden salt kanıtların bağlantılarını gözlemlediğimiz durum olduğunu görebiliriz. Bu yüzden de tasımı hiç bilmeden çok açık ve doğru uslamlama yapabilen pek çok insan görebiliyoruz. Oysa eğer salt tasım kurallarına uygun uslamlama yaparak doğru sonuçların çıkarılabileceği görüşünde ısrar edilirse, bundan tasımı bulan Aristoteles'den önce hiçbir insanın doğru düşünmediği ve doğru sonuç çıkarmadığı gibi kabul edilmesi olanaksız bir noktaya gidilmiş olur.

Peki, ama Aristoteles tasımı ve tasım kurallarını nereden çıkardı? Sonuçta o da insan usunun işleyiş biçimini, insanın usavurma ve uslamlama yapma gibi edimlerini gözlemleyerek bu tasım denen şeyi keşfetmedi mi? Aslında burada Aristoteles'in yaptığı iş, Locke'a göre usumuzun zaten gerçekleştirdiği işleyiş biçimi üzerine kısmi bir betimlemedir; buna göre her doğru usavurmanın ya da uslamlama yapmanın istenirse Aristoteles'in keşfettiği tasım biçimlerine indirgenebileceğidir. Ama bu indirgeme tüketici değildir; usumuzun işleyiş biçiminin salt bir bölümünü dışlaştırmış olabilir; bu da yukarıda belirtildiği gibi idelerin bağlantılarını göstermeye ilişkin olmanın ötesine geçemez. Ancak zihin ideler arası bağlantıyı, onların uyuşma ya da uyuşmamalarını algılama yetisini zaten kendi yapısında taşımaktadır. Önce tasımı ve tasım kurallarını öğrenip daha sonra bunlara uygun usavurma örneği gerçekleştirme denebilecek yapay bir zihinsel işlem asla söz konusu değildir.

Ayrıca Locke, tasımın kesin bilgiye götüren güvenilir bir yol olduğunda ısrar edilse bile, bu yöntemin araştırmacıyı doğruya götüren biricik ve en iyi yol olmadığını da dile getirir. Ve yine tüm bu açıklamaları Aristoteles'i küçültmek için söylemediğini ifade eder. Ve Aristoteles'in belirlemesine göre tasımın *dört ana biçiminden* sadece birincisi doğruluk bakımından kesin ve açık bir sonuç vermekte, öteki biçimlerde ise çıkarılan sonuçların kesin doğruluğu açıkça görülememektedir. Bu durumda Aristo-

teles'in kendisi de bütün biçimlerinin birinci biçime indirgenmesinin uygun olacağını belirtmiştir; aslında bu da hiç kolay bir şey değildir ve ayrıca o zaman öteki biçimlere ne gerek vardır? Aslında Aristoteles'in de bilgiyi biçimlerin kendileri aracılığıyla değil de gerçek yoluyla, yani ideler arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı görerek ve buna dayalı olarak elde ettiği açıktır.

Şunu da önemle belirtmek gerekir ki, "insanlar doğruyu ararken kendilerini inandırmak, başkalarına öğretirken de gerçekten bilmek isteyenlerin bilgisini arttırmak için tasımı hiç kullanmazlar. Çünkü düşüncelerine tasım biçimini vermeden önce ara ideyle, bağlantılarını göstermek üzere aralarına girmiş olduğu iki ide arasındaki bağlantıyı görmeleri gerekir; bir kez bu görüldüğünde çıkarımın iyi ya da kötü olduğu da görülmüş olur; yani tasım bunu göstermekte geç kalır." (Locke, 1996, s.391). Bir başka deyişle tasım, bilgimizi arttırmaya yaramaz. Zihnin kanıtları açığa çıkarma ve yeni kanıtlar bulma görevinde de yardımcı olması bir yana tümüyle yetersiz kalır. Tasım kuralları birbirine uzak idelerin bağlantısını gösterebilen ara ideleri bulma işinde de yetersiz kalır. Yinelemek gerekirse bu uslamlama biçimi yeni kanıtlar bulamaz, sadece elimizdeki kanıtları ya da ideleri düzene sokup sıralama sanatıdır. Bu ise aklımızın görevlerinden ya da aşamalarından salt birisidir. Bu aşamada, şu noktaya da kısaca değinmeden geçmeyelim: Tasımın bilgimizi, bilginin doğruluğunu tanıtlamada gördüğümüz gibi hiçbir yararı olmaması bir yana, olasılıktaki yerinin de çok daha az olduğunu hatta hiç olmadığını Locke, üstüne basarak belirtmektedir. Çünkü olasılık kategorisinin temel zihinsel edimi olan onaylama iki yandaki bütün koşullarla birlikte bütün kanıtların değerlendirilmesinden sonra görülecek üstünlüğe göre belirlenir. Oysa görüldüğü gibi tasımın işleyiş biçimi almaşıklar üzerinde özgürce durup değerlendirmeye uygun değildir; o zihni belli bir kanıta doğru sürükleyerek orada tutmayı başarır. Kısacası tasımda ulaşılan sonuca zaten zorunlulukla ulaşılacaktır.

Konuyu bitirmeden önce, Locke tasım kurallarına ilişkin olarak şu noktaya da dikkatimizi çekmektedir. Bu da içinde en az bir genel önerme bulunmayan bir tasımsal uslamlama doğru ve inandırıcı olamaz kuralıdır; Locke bu kurala katılmadığını ifade eder. Çünkü ona göre *zihnimiz tikelden tikele uslamlama yapabilmektedir*; bütün uslamlama ve bilgilerimizin dolaysız nesneleri tikellerdir; bizim zihnimizde oluşan ilk ideler tikel varoluşlara ilişkindir. "Başka şeylere ilişkin bilgi ve uslamlamamız da, onların bizim tikel idelerimizin karşılığı olduğu ölçüdedir. Öyle ki tikel idelerimiz arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanması bilgimizin tümü ve son aşamasıdır. Tümellik yalnızca bunun ilineğidir ve onun nesnesi olan tikel idelerin uygun oldukları ve temsil ettikleri şeylerin çok sayıda tikeller olduğu anlamına gelir." (Locke, 1996, s.393). Ancak iki idenin uyuşma ya da uyuşmamasının algılanması bunlardan birinin ya da her ikisinin birden pek çok varlıkları temsil etmesinden önce yani bu koşula bağlı olmadan da açıklık ve kesinlik taşır. Bu son noktaya bağlı olarak Locke yine en başa dönmüş oluyor. O da şudur; bilgimizin en yüksek derecesi usa vurmaya ya da uslamlamaya dayanmaz; sezgiseldir. Zihnimizdeki idelerden bir bölümü birbirleriyle kendiliklerinden dolaysızca karşılaştırılacak tarzda orada bulunurlar ve zihin bunlar arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı, bunların kendisinde bulunduğunu nasıl algılıyorsa, tıpkı o şekilde apaçık olarak algılar. Bu koşul altındaki önermelerin doğruluğunun bulunmasında ve kabul edilmesinde mantıksal düşünme yani uslamlama yapmak gerekmez; bunlar, doğrudan algılayışın apaçıklığı içinde bilinirler. Sonuç olarak uslamlama edimi iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı, bir üçüncü ide aracılığıyla bulmaktır. Bu insan usunun en temel yetilerinden birisidir. Ancak iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı sezgisel-intuitif olarak algılamanın sağladığı doğruluğun kesinliği en temelde yer alır ve en yüksek derecededir.

Locke bu bağlamda düşüncelerimizin doğruluğunu en azından tartışmalarda kanıtlama açısından insanların başlıca dört yola başvurduğundan söz eder. Bunlardan birincisi *ad veracun-*

diam adı verilen yoldur. Buna göre, pek çok insan doğruluk yolunda bir şekilde yetkesi herkesce kabul edilmiş kimselerin görüşlerine başvurmaktır. İkincisi *ad ignorantiam* yoludur. Buna göre insanların karşısındakini ya kendi kanıtını kabul etmeye ya da daha iyisini bulmaya zorlamaktır. Üçüncüsü *ad hominem* denen yöntemdir: burada, bir kimseyi kendi ilkelerinden ya da kabullerinden çıkan sonuçlarla ikna etme yoluna gidilir. Dördüncü olarak, *ad judicium* yolu vardır: burada bilgi ya da olasılığın temellerinden çıkarılan sonuçlar kullanılma yoluna gidilir. Görüldüğü gibi bunlar arasında en bilimsel olanı da bu sonuncusu olarak belirmektedir.

Dolaysız ya da dolaylı algılama, uslamlama ve kanıtlama yolları kullanılarak karşımıza çıkan bilgi alanlarını Locke, *üç tür bilim dalı* olarak karşımıza koymaktadır. Bunlardan birincisi *Fizik* olarak adlandırılan bilim dalıdır. Fizik nesnelerin kendi öz varlıklarıyla ele alınarak, yapılarının, özelliklerinin ve işlemlerinin açıklandığı bilim dalıdır; bu bağlamda sadece cisimler değil, kendi öz doğaları içinde yine yapıları ve işlemleri ile ele alınan tinler de kastedilmektedir. Bu alanda kuramsal doğruluk sağlanmaya çalışılır. Bu alan fizik ya da doğa felsefesi olarak adlandırılan alandır.

İkinci bilim dalı *kılgısal (practical) bilim* dalıdır: Bu alanda insan olarak güçlerimizin ve eylemlerimizin iyi ve yararlı amaçlarına yönelik olarak nasıl kullanıldıkları ya da kullanılmaları gerektiği konuları incelenir. Bu başlık altında karşımıza çıkan temel bilgi dalı *Ahlak ya da etiktir*. Yinelemek gerekirse bu alanda iyi ve yararla eşgüdümlü mutluluğa götüren insan eylemlerinin kural ve ölçütleri ve bunları uygulamanın araçları araştırılmaktadır. Burada amaç salt kurgusal doğru olmayıp, haklı olanın ve buna uygun davranışın ne olduğu araştırılır.

Üçüncü bilim dalını Locke, *Göstergebilim (Semiyoloji)* olarak belirlemektedir. Burada *imler-işaretler-semboller-simgeler* ele alınır. Bu göstergelerin en belli başlı biçimi sözcüklerdir. Bu alanda *dilbilim ve mantık* başta gelen araştırma alanlarıdır. Bu bilim dal-

larının amacı nesneleri kavramak ve bunların bilgisini başkalarına aktarmak için gerekli olan imlerin doğasını incelemektir. Bu imler kişinin zihnindeki idelerin işaretleridirler. Bir insanın düşünceleri demek olan ideler, öteki insanların dolaysız görüşüne açık olmadıkları için ve yine bunlar çok da güvenilir olmayan bellekten başka bir yerde korunamadıkları için düşüncelerimizi hem kendimiz adına saptamak hem de başkalarına iletebilmek için idelerimizin imleri durumunda olan bu düzenli sesler yani sözcükler zorunludur. Sözcüklerin bilginin en önemli araçları olarak incelenmesi, insanın düşünme alanının temel bir bölümünü oluşturur.

Bu üçlü bilim sınıflaması Locke için en genel ve en doğal ayrımlaştırma yolu olarak görünür. Çünkü insanların üzerinde düşüncelerini kullanabileceği şeyler, ya doğruyu bulmak için şeylerin kendilerinin incelenmesi, ya bir amaca ulaşma yolundaki insan eylemleri ya da zihnin daha açık bir bilişi sağlamak üzere her iki alanda da kullandığı imler ve bunların iyi düzenlenmesi edimidir. Bu üç bilgi alanı birbirlerine göre tümüyle farklı şeyler olduklarından bunlar düşünce dünyasının birbirinden tümüyle ayrı ve seçik bilgi alanlarıdır. Ve insan anlığının bilgi ve doğruluk gereksinimini karşılamada vazgeçilmez bir yer tutarak üzerlerine düşen işlevi yerine getirmiş olurlar.

Görüldüğü gibi Locke, temel yapıtı durumundaki *Deneme*'de bilgiye ilişkin tüm sorunları neredeyse tüketici olarak ve çok kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Bu nedenle yaşadığı dönemde bilgibilimi felsefenin gündemine oturtması doğal bir sonuç olmuştur. Ancak bilginin kaynağı, güvenilirliği ve sınırları konusunda öne sürdüğü görüşler, eleştiriye açık pek çok noktayı da beraberinde getirmiştir. Ardından gelen empirist eğilimli düşünürler Locke'un açık bıraktığı noktaları doldurmaya ve kendilerince empirizmi olması gerektiği yere doğru götürmeye çalışmışlardır. Bunların başında Berkeley ve daha sonra David Hume gelmektedir. Şimdi Berkeley'in bu alandaki görüşlerini görmeye çalışalım.

GEORGE (BISHOP) BERKELEY

İngiliz empirizmini Locke'u eleştirel bir biçimde ele alarak sürdürmüş olan İngiliz kökenli İrlandalı düşünür (1685-1753), 12 Mart 1685'te İrlanda'da, Kilkenny yakınlarında doğmuştur. 11 yaşında Kilkenny kolejine başlamış, 1700 yılı Mart'ında, henüz on beş yaşında iken Trinity Koleji'nde yüksek öğretimine başlamış ve orada matematik, mantık, felsefe ve dil eğitimleri alarak, 1704 yılında "Bachelor of Arts" derecesiyle mezun olmuştur. 1707 yılında *Arithmetica* ve *Miscellanea Mathematica* başlıklı çalışmalarını yayımlayarak aynı yıl içinde kolejin bir üyesi olma başarısını göstermiştir. Daha sonra gerekli koşulları yerine getirerek, 1709'da rahip yardımcısı olarak atanmış, 1710'da Protestan kilisesinde rahip olarak göreve başlamıştır. Bunun yanı sıra önce ast üye, daha sonra da üst üye olarak çeşitli akademik görevlerde bulunmuştur. Ama 1724 yılında Derry kilise başkanlığı görevine getirilince akademik üyeliğini bırakmak zorunda kalmıştır. Bu arada Londra'yı ziyaret ederek orada Addison, Steele, Pope gibi ünlülerle tanışmış ve ayrıca iki kez kıta ziyareti de gerçekleştirmiştir.

Derry görevi esnasında Berkeley, Bermuda adasında İngiliz göçmenlerin ve yerlilerin çocuklarını hem genel eğitim hem de dinsel eğitim çerçevesinde eğitmek üzere, bir kolej kurma tasarısını hükumet çevrelerine sundu ve tasarısı kabul edildi. Bunun üzerine Amerika kıtasına doğru yelken açan Berkeley, Rhode Island'da bir süre bekledi ve söz verilen para bir türlü gelmeyince İngiltere'ye geri dönmek zorunda kaldı. Berkeley 1734 yılında *Cloyne piskoposu* olarak atandı. Bu olay yaşamındaki en büyük terfi olmuştur. Bu sırada her derde deva olarak gördüğü *katranlı suyun* propagandalarını yapmaya başlamıştır. Berkeley'in buradaki amacı insanların çektikleri somut acılara bir son verebilmek idi. Ama bu tasarısının hiçbir biçimde başarılı olduğu söylenemez. Berkeley 1752'de ailesiyle Oxford'da satın aldığı bir eve yerleşmiş, ancak kısa bir süre sonra 14 Ocak 1753 yılında

vefat etmiş ve Christ Chruch'ün bir eklentisine, Oxford diyakozunun katedraline gömülmüştür.

Yapıtları: Berkeley kendisine ününü sağlayan en önemli yapıtlarını, oldukça erken yaşlarında, Trinity koleji'nde çalıştığı sıralarda yazmıştır. İlk yapıtı; *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Bir Deneme* başlığını taşımaktadır. Berkeley burada uzaklık, büyüklük, biçim ve konum yargılarımızın kökenlerini çözümlemekte ve Locke'un birincil nitelik ve ikincil nitelikler anlayışını eleştirerek, birincil nitelikleri de ikincil nitelikler düzeyine çekmeye çalışmaktadır. 1710 yılında *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* adlı ünlü yapıtı yayımlandı. Bu yapıtta ününü borçlu olduğu immateryalizm (maddesizlik) yani gerçekte madde tözünün var olmadığı tezini içeren teorisini açımlama yolu tutmaktadır. 1713'te yayımlanan *Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog* adlı yapıtında hem birincil ve ikincil nitelikler öğretisini hem de madde tözünün var olmadığı tezini yeniden ele almakta ve bu arada sonlu tinler ve Tanrı tini ve Tanrı bilgisi konularına bir açıklık getirmeye çalışmaktadır. 1712'de "*Edilgin Boyun Eğiş*" adlı bir yapıt yayımlamış ve burada aşırı tiranlık durumlarında başkaldırının bir hak olduğunu savunmasına karşın bu hakka yine de bir sınırlandırma getirerek edilgin boyun eğiş öğretisini öne sürmüştür. 1721'de *İngiltere'nin Yıkımını Önleme Yönünde Bir Deneme* adlı çalışması yayımlanmıştır. Burada ticari bir şirketin yol açtığı ekonomik yıkımlar üzerine din, çalışkanlık, tutumluluk ve kamu tinine bir dönüş çağrısı yapılmaktadır. Amerika'da iken kaleme aldığı *Alciphron ya da Minik Filozof* başlıklı çalışması ise 1732 yılında Londra'da yayımlanmıştır. Yedi diyalogdan oluşan bu yapıtta özgür düşünürlere karşı Hıristiyan dininin bir savunması yapılmaya çalışılmaktadır. Daha başka irili ufaklı çalışmaları da bundan sonraki yıllarda yayımlanmaya devam edilmiştir. Ama en son yazıları katranlı suyun yararları üzerinedir. Bunlar *Siris* başlığı altında 1744'te yayımlanırken, ölümünden bir yıl önce 1752'de yayımladığı son yapıtı *Katranlı*

Su Üzerine Daha Öte Düşünceler başlığını taşımaktadır. Bizim için felsefi açıdan önemli olan şu iki yapıta da değinerek bu alt başlığı tamamlamış olalım. İlk iki çalışmasına ilişkin ön hazırlık düzeyinde olan, 1707 ve 1708 yıllarında yazılan ve defterleri dolduran yazıları, 1871 yılında A.C. Fraser tarafından *Rastlantısal Metafizik Düşünceler Güncesi* adı altında, 1944'te ise A. A. Luce tarafından *Felsefi Yorumlar* başlığı altında yayımlanmışlardır.

Berkeley'in İdealizmi

İngiliz empirizminin Locke'tan sonraki ikinci önemli temsilcisi olarak kabul edilen Berkeley, gerçekte öne sürdüğü metafizik ve epistemolojik görüşlerle daha çok idealist bir düşünür ve hatta 18. yüzyıl idealizminin kurucusu olarak felsefe tarihinde yerini almıştır. Berkeley'in idealizmi metafizik açıdan *immateryalist (madde tanımazcı)* bir hipotez öne sürmesine ilişkindir. Buna göre evrende madde tözü diye bir şey yoktur. Bu görüş aynı zamanda realizme de karşıdır. Realist yaklaşım biz insanların duyularımızla maddesel şeyleri-tözleri algıladığımızı ve biz bunları algılamadığımız zamanlarda da bu maddesel objelerin kendi başlarına var olduklarını kabul eder. Oysa Berkeley'in temel tezine göre, var olan bir şey *ya algılanmış olan bir şeydir, ya da algılamayı gerçekleştiren etkin bir şeydir*; bu etkin şey ise bir zihin ya da ruhtur. Algılanan şeylere Berkeley, "*duyulur şeyler*" ya da "*duyulur nitelikler*" ya da Locke'tan ödünç aldığı bir terimle "*ideler*" adını vermektedir; duyulur şeyler ya da ideler, algılama ve isteme gücüne sahip olan etkin var olanların eş deyişle tinlerin, zihinlerin ya da ruhların hiçbir etkinlik gücü taşımayan edilgin nesneleri olarak var olurlar. Başka bir biçimde var olma şansları yoktur. Ona göre "*var olmak algılanmışlıktır ya da algılamak ya da istemek olarak etkin olmaktır.*" Bu iddianın sonucu olarak madde ya da maddi şeyler evrende var değildir. Görüldüğü gibi ortada sağduyusal evren anlayışımıza son derece ters düşen bir durum vardır. Berkeley'in buradaki idealizmi, va-

roluşu, salt algılayan, bilen öznelere, tinlere ve bunların en genel bir anlatımla zihinsel içeriklerine indirgemiş olmasıdır. Bu tür bir tutuma *idealist (tinselci)*, bu idealist tutumun ortaya koyduğu görüşe de *idealizm (tinselcilik)* denmektedir.

Berkeley'in Bilgibilimsel Görüşleri

Berkeley, neden böylesine idealist-tinselci yani *anti-materyalist* bir görüşü savunma yoluna gitmiştir? Öncelikle bu noktayı aydınlatmak uygun olacaktır. Berkeley'in, Locke felsefesini pek çok açıdan eleştirerek kendi empirik yaklaşımına bir yol açmaya çalıştığını başta belirtmiştik. Locke'un *töz*, özellikle *cisimsel töz* konusunda öne sürdüğü görüş bu yaklaşımda etkili olmuştur. Locke, bilindiği üzere, tözün neliğine ilişkin olarak *"varlığını kabul etmekle birlikte ne olduğunu bilmediğim şeydir,"* diyordu. Berkeley böyle bir kabulün çelişik olduğunu ve gerçekte bu söylemin maddesel töz başta olmak üzere, töz denen şeyin yokluğunu imler gibi göründüğünü düşünme yoluna gitmiştir. Bunun üzerine kültürel yetişiminin de etkisiyle maddenin yokluğu tezini savunma almaşığını seçmiş oldu. Ayrıca Locke'un birincil nitelikler ve soyut kavramlara ilişkin açıklamalarına da karşı çıkmıştır. Böylece Locke'a bu alanlarda yönelttiği eleştirilerin ışığında bilgibilimsel ve varlıkbilimsel görüşlerini oluşturma olanağını bulmuştur.

Locke'a göre tözün varlığını kabul etsek bile ne olduğunu bilme olanağımız yoktur. Bu durumda biz töz denen şeyin bilgisine sahip değiliz. Şu halde bilgisine sahip olmadığımız bir şeyin varlığından nasıl emin olabiliriz? Üstelik yine Locke'un yaptığı gibi, bilmediğimiz bir şeyin birtakım niteliklere-birincil niteliklere sahip olduğunu neye dayanarak öne sürebiliriz? Böyle bir tutum tutarlı olabilir mi? Bu nedenle Berkeley, bu alanda tam bir *kuşkuculuğun* ortaya çıktığını belirtir. Ona göre, *maddecilik (materyalizm)* kendiliğinden kuşkuculuğa yol açmaktadır. Oysa kendi benimizden yola çıkarak *etkin öznenin,*

tinin varlığından kuşku duymak olanaksız görünmektedir. Bu durumda bilme yeteneğine sahip olan öznenin neleri bilebileceğini sormak çok daha anlamlı olacaktır. Tinler kendi varlıklarının dışına birtakım duyularıyla açılan varlıklardır. Dış ortam ile ilişkilerini salt bu duyuları aracılığıyla kurarlar. Şu halde bizim bilgiye giden yoldaki biricik aracımız *duyularımızdır*. İşte Berkeley'in *empirizmi* de bu kararlı tezinden kaynaklanmaktadır. *Görme, işitme, tat alma, koklama ve dokunma* duyularımızla dış ortamdan birtakım *renk, ses, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, biçim* gibi *duyumlar*, Berkeley'in terimiyle *ideler (ideas)* almaktayız; bu duyumlar, ideler bizim kendilerinden haberdar olduğumuz eş deyişle kendilerini bildiğimiz şeylerdir; yani bilgi nesnelerimizdir. Berkeley'in ilginç tezi de bu noktadan başlar. Bizim bilgi nesnelerimiz sadece bu duyulur *şeyler, duyumlar ya da idelerdir*. Biz bu duyulur şeyleri doğrudan doğruya *algılarız*. Bunların kimilerini düzenli olarak hep birlikte ya da art arda algıladığımız zaman, zihnimiz bunları *birleştirme* yoluna giderek, birtakım *duyulur nitelik bileşimleri* ortaya koyar, yani *bileşik-karmaşık ideler* söz konusu olmuş olur. Ardından bunlara bir *'ad'* takılarak 'portakal,' 'kiraz,' 'masa,' 'kitap' gibi adlar ortaya çıkar; aslında bunlar bileşik idelerin yani duyulur şeylerin adlarıdır, ama giderek sanki bir bağımsız *kendilik* ya da *töz* varmış gibi düşünülmeye başlandığında bu tam bir yanılgı olmaktadır. Çünkü bu adlarla gösterilen tözler doğrudan algılanan niteliklerin taşıyıcısı olarak, onlara dayanak oluşturan ve bu şekilde görünmeyen bir şeymiş gibi öne sürülürler. Çelişki buradadır; görünmeyen, doğrudan algılanmayan bir şey bilgi nesnesi olamaz. Bu nedenle dış dünyada yer aldığı söylenen maddesel tözler, cisimler ya da kısaca madde tözü diye bir şey yoktur. Bunun yerine zihnimizde salt bir bileşik ide, eş deyişle idelerin, duyulur şeylerin bir bileşiği yer alır. Bu bileşiği adlandıran terim de *genel ad* olmuş olur. Berkeley genel adlara karşı değildir. Önemli olan zihnimizde nasıl yer aldıklarıdır. Bunlar algılanan ideleri temsil ederler, hiçbir biçimde algılanmamış olan soyut birtakım ideleri değil. As-

lında kimileri soyut ideler haline getirilmektedirler ve bu da bir yanılgı olmaktadır. (Bu konuya daha sonra ayrıntılı bir biçimde yer verilecektir).

Sonuç olarak madde tözünün ne olduğunu bilmiyorsak, şu ya da bu şekilde var olduğunu da öne süremeyiz. Locke'un yaptığı gibi biz, ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin varlığını nasıl savunabiliriz? Eğer savunma yoluna gidersek bu çelişki olmuyor mu? Locke öne sürdüğü görüşle böyle bir çelişkiye yol açmıştır. Şu halde biz ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin var olduğunu üstelik onun birtakım niteliklere sahip olduğunu hiçbir biçimde öne süremeyiz. Locke, ona göre var olan maddenin taşıdığı nitelikleri birincil ve ikincil nitelikler olarak belirtme yoluna gitmişti. Bunlardan birincil olanların madde tözünde gerçekten, nesnel olarak var olduğunu, buna karşılık ikincil olanların nesnede var gibi görünmelerine karşın bunları insan zihninin oluşturduğunu ve nesneye yüklediğini öne sürmüştü.

Birincil ve İkincil Nitelikler

Berkeley'e göre bizim biricik bilgi nesnelerimiz, *duyulur nesneler, ideler* olduğuna göre, bunlar töze ilişkin terminoloji ile dile getirilirse, *birincil ve ikincil niteliklerdir*. Berkeley ikincil niteliklerin konumu bakımından Locke ile uyuşum içinde olmasına karşın, birincil nitelikler konusunda ondan tümüyle ayrılır. Ona göre, biz bu nitelikleri de tıpkı ikincil nitelikler gibi nesnede var olan şeyler olarak değil, zihnimizde var olan ideler olarak biliriz. Berkeley'in ünlü sloganı *"esse est percipi"*nin anlamı burada ortaya çıkmaktadır:*"Var olmak algılanmış olmaktır."* Eğer duyularımla bir şeyleri algıladım ise onlar sadece algıladığım şeyler olarak varoluş kazanmış olurlar.

Berkeley *Üç Diyalog*'da ana tezi gereği, yani var olanların salt ideler olduğu tezi gereği hem ikincil niteliklerin hem de birincil niteliklerin zihnimizin ürünleri olduğu görüşünü açımlamaya girişir: Önce ikincil nitelikleri ele alır ve dokunma duyusu

ile işe başlar. Örneğin "sıcaklık duyulur bir şey midir?" diye sorar ve "duyulur bir şey olduğundan hiç kuşku yok" yanıtını alır; elimizi ateşe tuttuğumuz zaman hem *sıcaklığı* ama bunun yanı sıra hem de belli bir *acıyı* duyarız, hissederiz. Ayrıca aynı sıcaklık derecesi farklı öznelerde farklı şiddette, daha az ya da daha çok acı duyumlarına yol açar. Bu durumda doğrudan algılanan bir sıcaklık özel bir çeşit acıdan başka bir şey olamaz; ya da özel bir sıcaklık, soğukluk, tat, koku gibi idelerden soyutlanmış bir duyulur acı ya da haz fikri bulunamaz gibi görünüyor. Haz ya da acı zihnimizde bulunduğuna, sıcaklık duyumu da bir tür haz ya da acı duymak olduğuna göre, demek ki her türden sıcaklık denen şey, tözün bir niteliği değil, bizim zihnimizin bir kazanımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Berkeley, aynı işleyişin tat duyumuna ilişkin olarak da geçerli olduğunu belirtir. Genelde cisimsel töz fikri ile zihni koşullanmış olanlar şekerin tatlı, pelinin acı olduğu dile getirirler. Bu arada tatlı bir tat hazzın özel bir türü ya da haz veren bir duyumdur diyebiliriz. Bu noktaya hiç kimsenin karşı çıkacağı düşünülemez. Acı olma da bir çeşit rahatsızlık, elem duygusu olarak düşünülür. Eğer şeker ya da pelin, zihnin dışında bulunan, düşünme gücü olmayan cisimsel tözler ise haz ve elem bunlarla nasıl bağdaştırılabilir? Ayrıca şu noktaya da dikkat çekmek gerekir: başka bir zaman tatlı olan bir şey, rahatsız bir damak için acı gelebilir, yine farklı kişilerin aynı bir yiyecekten ayrı ayrı tatlar aldıkları da bilinmeyen bir şey değildir. Öyle ki birisi bir şeyden hoşlanırken, bir başkası aynı şeyden tiksinti duyabilir. Eğer tat gerçekten yiyeceğin içinde bulunan bir şey olsaydı, böyle farklılıklar olabilir miydi? Demek ki tat duyuları da duyulur şeyler-ideler olarak tümüyle bizim zihnimizde oluşmaktadır. Kokular ve sesler için de benzer argümanlar geçerlidir.

Bu konuda son bir örnekleme olarak, görme duyusu genelde bizim dış dünya ile ilişkimiz bakımından çok önemli görüldüğü için, renk duyumunu ele alabiliriz. Renklerin de zihnimiz dışındaki cisimsel tözlerde yer aldığı düşünülür. Buna göre gözle

görülebilen her objenin onda *bizim gördüğümüz rengi* taşıdığı iddia edilir. Buna göre şu uzaklardaki bulutlarda görülen güzel kırmızı ve erguvan renkleri gerçekten onlarda bulunuyor olarak mı kabul edeceğiz? Yoksa bulutların bize uzaktan öyle *göründüğünü*, yakından bakıldığında ise beyazımsı, koyu bir sis ya da buhar şeklinde göründüklerini belirtmek zorunda mı kalırız? Yine bir objeye mikroskopla bakıldığında görülen renk o objeye çıplak gözle bakıldığında görülen renkten çok farklıdır. İstediğimiz derecede büyülten mikroskoplarımız olduğu takdirde, bunlarla bakılacak herhangi bir objenin çıplak gözle göründüğü renklerle görülmeyeceği kesindir. Şu halde çıplak gözle gördüğümüz bütün renkler tıpkı bulutların üzerindekiler gibi salt *görünen* renklerdir. Çünkü bu renkler bir mikroskopla yapılacak bakış altında kaybolmakta ya da değişmektedirler. Ayrıca hayvanlar da nesneleri bizden farklı renkler altında görmektedirler. Tüm bunlar gösteriyor ki renkler sadece onu algılayanın zihninde oluşmaktadır ve ayrıca göreli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu göreliliği şöyle bir örnekle daha açıkça anlayabiliriz: belli bir yüzeye farklı ışıklar altında baktığımıza bu yüzeyi farklı renklerde algılarız. Bu durumda bu yüzeyin kendi rengi diye bir şey olabilir mi? Ayrıca karanlık ortamlarda renk diye bir şeyden söz etmek tümüyle olanaksızlaşmaktadır. Şu halde renkler doğrudan görme nesneleri olarak alınmak durumundadırlar ve varoluşları algılayan tözlerden başkasına bağlanamaz. Üstelik bu varoluş, algılayan tözler arasında da görelilik gösterir.

Berkeley'in ikincil niteliklerin insan zihninde oluştuğuna ilişkin olarak yaptığı bu örneklemelerin ardından şimdi de *birincil niteliklerin* de aynı şekilde zihin tarafından oluşturulduklarına ilişkin öne sürdüğü görüşleri ele almamız gereklidir. Berkeley'in bu alanda Locke'tan farklı olarak asıl öne sürdüğü farklı bakış açısı da zaten bu konuda karşımıza çıkmaktadır.

Birincil nitelikler genelde uzam, biçim, büyüklük, boyut, ağırlık, devinim ve tüm bunların genel anlatımı diyebileceğimiz

sayısal niteliklerdir. Pek çok filozof bu niteliklerin cisimlerde gerçekten var olduğunu öne sürer. Ve sıradan insan da bu konuda hemen hemen aynı biçimde düşünür. Oysa Berkeley, felsefi eğiliminin genel niteliği gereği böyle bir bakış açısını onaylayamazdı. Dolayısıyla bu sözü edilen niteliklerin de tıpkı ikincil nitelikler gibi göreli olduklarını öne sürer. Örneğin bu alanda en genel nitelik olarak *uzam* ile yola çıkmak gerekirse, Berkeley'in verdiği örnek şöyledir: Belli bir uzay parçası küçük bir kurtçuğa oldukça büyük görünürken, ondan daha küçük bir kurtçuğa ise çok daha büyük görünecektir. Bu şey, bir kurtçuktan daha küçük yaratıklara daha da büyük görünecektir. Peki, ama aynı bir şey, aynı zamanda, kendi başına çeşitli boyutlarda olabilir mi? Kuşkusuz olamaz. Ve yine "bir objeye yaklaştığımız ya da ondan uzaklaştığımız zaman onun gözle görülebilir yaygınlığı değişir, bakarsın belli bir uzaklıkta başka bir uzaklıkta olduğundan on kere, yüz kere daha büyük olur. Buradan da uzamın objenin kendi özünde saklı olmadığı sonucu çıkmaz mı?" (Berkeley, 1996, s.33). Ve ayrıca uzam denen şeyin de tıpkı ikincil nitelikler gibi göreli olduğu sonucu da çıkmaktadır. Bu bağlamda Berkeley, uzaklık algısı ile görme algısı arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Gerçekte bu konuyu ilk olarak bir *Görme Kuramına Doğru Deneme* adlı ilk yapıtında irdelemiş ve daha sonra *İlkeler*'de yeniden ele almıştır. Burada açtığı yol birincil niteliklerin ikincil niteliklere bağlı olduğu ve tıpkı ikincil nitelikler gibi zihnin içinde oldukları temel savına götüren yoldur.

Burada görme yoluyla, nesnelerin uzaklık, büyüklük ve konumlarını algılayış yollarımızı ve ayrıca görme ve dokunma duyuları arasında nasıl bir ilişki olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Berkeley, uzaklığın kendisini dolaysız olarak algılamadığımızı öne sürer. Ona göre uzaklık algısı görme ediminde dolaysızca algılanan bir başka ide aracılığıyla gerçekleşmektedir. Örneğin her iki gözle yakındaki bir cisme baktığımızda gözbebeklerimiz arasındaki aralık cismin yaklaşmasına ya da uzaklaşmasına göre küçülmekte ya da genişlemektedir ve gözlerdeki bu değişime

farklı görme duyumları eşlik etmektedir; böylece değişik görme duyumları ve değişik uzaklıklar arasında bir bağlantı olduğu açıktır. Şu halde görme duyumları uzaklık algısında ara ideler olarak işlev görmektedirler.

Duyulur nesnelerin büyüklüklerini algılamamızda da durum aynıdır. Berkeley'e göre doğrudan görülür nesnelerle, dokunulur nesnelerin büyüklükleri aynı biçimde algılanmaz. Ne zaman bir nesneye ilişkin olarak onun büyük ya da küçük şu ya da bu belirli ölçüde olduğunu söyleyecek olursak, bu dokunulur olan açısından denmek isteniyor olmalıdır. Ama dokunulur nesnelerin büyüklüğü doğrudan algılanmamaktadır; görülür görüngülerin karışıklık ya da seçiklik, bulanıklık ya da açıklıklarına göre görülür büyüklük tarafından yargılanmaktadır. Bir nesneye dokunmadan önce, dokunulur büyüklük daima görülür büyüklük tarafından imlenmektedir. Gerçi her iki duyuya ortak olan hiçbir ide yoktur. Örneğin görmenin dolaysız nesneleri olan renkleri ve ışığı dokunma duyusu yoluyla algılayamayız. Gerçi uzamı gördüğümüz söylenir ama Berkeley buna katılmamaktadır; bizim gördüklerimiz birtakım renk alanlarıdır, uzamlı renkler ama hiçbir zaman için uzamın kendisi değildir. Biz görme duyumlarını uzamın ya da büyüklüklerin işaretleri olarak kullanmaktayız. Berkeley'in bu söylediklerinden çıkan sonuca göre, maddesel tözün asli nitelikleri olarak öne sürülen uzam, uzaklık, büyüklük, boyut gibi şeyler, daima görme duyumları aracılığıyla algılanabilmektedirler ve bu alanda görme koşullarına göre çok büyük bir *farklılık* ya da *görelilik* hüküm sürmektedir.

Aynı göreliliği *devinim* konusunda da görebiliriz. Bir cismin devinimi belli bir uzam parçasını geçmek için harcadığı zamanla orantılı olarak hızlı olacaktır. Oysa örneğin bir saatte bir mil kat eden bir cisim, bir mili, ancak üç saatte kat ettiği duruma göre üç kat daha hızlı hareket ediyor demektir. *Zaman* ise zihnimizde fikirlerin art arda gelişiyle ölçülen bir şeydir, deriz. Buna göre, birisinin zihninde fikirlerin art arda gelişi, bir başkasınınkine göre bir kat daha hızlı olursa, o zaman, bir cismin belli bir uzam

parçasındaki deviniminin süresi bu birisine, başkalarına görünenin yarısı kadar görünebilir. Bu durumda tek ve aynı cismin, aynı yolu aynı zamanda farklı kişiler açısından hem hızlı hem de yavaş olarak kat etmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Şu halde devinim ve zaman kavramları da görelidir ve kişilerin zihinsel koşullarına göre anlam kazanmaktadır. Bu nedenle *birincil nitelikler* olarak betimlenen niteliklerin bu durumda hiçbir nesnel geçerlilikleri yoktur. Başta *uzam* olmak üzere *devinim, biçim, en, boy, yükseklik gibi boyutlar, hacim, ağırlık* gibi Descartes'm da tümüyle nesnel kabul ettikleri nitelikler, tıpkı ikincil nitelikler gibi salt bir zihinde bulunan nitelikler durumuna indirgenirler. Bunların gerek yapıları ve gerekse de işlevleri bakımından ikincil niteliklerden hiçbir ayrımları yoktur. Böylece Berkeley epistemolojisinde *birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım* da ortadan kalkmış oluyordu. Bu niteliklerin tümü de duyusal niteliklerdir ve zihnimizin duyusal etkinliği sonucunda varoluş kazanırlar. Şu halde tüm duyulur nitelikler, duyulur şeyler olarak özneye ait olan idelerden başka bir şey değildirler. Bu durumda dış dünyada tözler ve onların birtakım nesnel nitelikleri vardır demek yanlış olacaktır. Şu halde gerçekten var olanlar algılanmış olanlardır ve bunun yanı sıra algılayanlardır. "*Esse est aut percipi aut percipere.*"

Neyi Bilebiliriz?

Var olan şeyler, algılayan öznenin duyu nesneleri yani duyumları, algıları ya da teknik terimle ideleri olduğuna göre biz, bilgi nesneleri olarak salt bunları bilebiliriz. Örneğin biz önümüzdeki şu kâğıda baktığımız zaman kâğıt adı verilen bir tözü değil beyaz renkli bir uzam parçasını algılarız. Bu renk alanı duyusal donanımımızdan bağımsız olan nesnel bir şey midir? Eğer o duyusal donanımızdan bağımsız nesnel bir şey olsaydı, algı koşullarımızdaki değişime bağlı olarak değişmemeliydi. Oysa aynı beyaz yüzey ona yakından baktığımız zaman farklı, uzak-

tan baktığımız zaman daha farklı görünür. Ona farklı gözlükler aracılığıyla baktığımız zaman başka, çıplak gözle baktığımız zaman daha başka bir görünüm kazanacaktır. Eğer kırmızı ışıkla aydınlatılmış bir odaya girer, daha sonra ona beyaz ışıkta bakmak için geri dönersek, bu aynı yüzey parçası beyazdan yeşile dönecektir. Görüldüğü gibi algılayan öznenin algılama koşullarına göre bu beyaz yüzey görünüm olarak farklılaşmaktadır. Bu farklı algılayışlar gösteriyor ki, söz konusu kâğıt parçasına baktığımız zaman algıladığımız şey, bizim kendi *öznel izlenimimizden* başka bir şey değildir. Şu halde duyusal algımızın biricik nesnesi kendi izlenimimiz, belli bir deney, belli içkin bir üründür. Bu öğretiye *içkin epistemolojik idealizm* denmesi bu nedenledir. Demek ki biz görme, işitme, dokunma, tat alma duyularımızla dış dünyadaki birtakım şeyleri algıladığımızda bizim algıladığımız salt kendi izlenimlerimiz ya da daha genel bir terimle idelerimizdir ve böylece bizim için var olan bilgi nesneleri salt bunlardır.

Bu aşamada *içkin metafizik idealizm* de karşımızda durmaktadır. Bildiğimiz tek şey, kendi izlenimlerimiz, kendi algılarımız, kendi idelerimiz olduğuna göre, evrende var olanlar da salt bunlardır. Bunların dışında başka bir şey var olamaz; bu durumda, ne olduğu bilinmeyen, duyularımıza verilmeyen maddesel bir tözün varlığını nasıl öne sürebiliriz? Berkeley bu noktaya *Hylas ve Philonous*'da verdiği şu örnekle açıklık kazandırmaya çalışır: "Şu kirazı görüyorum, hissediyorum, tadıyorum... Yumuşaklık, sululuk, kırmızılık ve mayhoşluk duyumlarını kaldır, kirazı da ortadan kaldırmış olursun. Çünkü o duyumlardan ayrı bir varlık değildir; kiraz duyulur izlenimlerin, ya da çeşitli duyularla algılanan idelerin bir kümesinden başka bir şey değildir. Bu ideler zihin tarafından tek bir şey de birleştirilir (ya da aynı bir ad altında toplanır). Çünkü *bunların hep bir arada bulundukları görülür.*" (Berkeley, 1996, s.122). Bu şekilde Berkeley'e göre 'kiraz' terimi bu duyumlardan ayrı bir tözün adı değil, belli sayıdaki duyumların ya da idelerin bir arada bulunuşunun, bileşiğinin

bir adı olmuş oluyor. O, ancak bu tarzda gerçektir; yani öznedeki bir duyumlar karmaşıklığının adı ya da anlatımı olarak ve bilen özne de bu kirazı salt bir duyumlar bileşiği olarak bilmektedir, 'kiraz' adını taşıyan bir töz olarak değil. Buna karşılık bu duyumlara, algılara, idelere sahip olan ya da onları oluşturan bir *tinsel varlık, algılayan, düşünen bir zihin, bir bilinç öznesi* de vardır. Çünkü böyle bir bilinç öznesi var olmadıkça, algılar ve ideler de var olamazdı. Şu halde evrende salt *tinsel tözler* ve onların *duyumları-algıları-ideleri,* kısaca ifade edildiğinde onların *zihin içerikleri* vardır. Kuşkusuz bu tinsel tözler içinde bunların en yücesi olarak *Tanrı'nın varlığını* Berkeley en temel metafizik ilke olarak kabul eder. Tanrı, sonsuz Tin ya da Özne olarak sonlu tinleri ve onların algı içeriklerini yaratmıştır. Bu noktada Berkeley'in *immateryalizmini (madde-tanımazcılığını)* daha yakından kavramış oluyoruz. Buna göre evrende maddesel yapılı bir töz ya da tözler yoktur; salt tinsel yapılı tözler, bir başka deyişle zihinler ve bunların taşıdığı yine tinsel yapılı duygu, düşünce ve ideleri vardır.

Bilgi ve Evren Düzeninde Tanrı'nın Rolü

"*Var olmak algılanmış olmaktır,*" önermesine geri dönersek, algılanan bir nesne sadece bir algı içeriği olarak vardır, *kendinde nesne* olarak var değildir, biçiminde bir sonuca zorunlulukla ulaşılmış oluyordu. Bunun yanı sıra bu söylemden bir şey algılandığı sürece bir algı içeriği olarak vardır; algılanmadığı sürece hiçbir biçimde var değildir, biçiminde bir anlam da ortaya çıkmaktadır. Bu imleme göre, algıladığımız şeyler bir algı içeriği olarak da olsa bir tür var olmakla birlikte, algılamadığımız şeyler hiçbir biçimde yok mudur gibi bir soru sormak akla gelmektedir; söz gelimi algılamadığımız için yan odadaki duyusal nesneler yok mu? Biz onları algılamasak da onların orada bulunduğundan kuşku duymayız sağduyusal olarak. Sözgelimi orada olduğunu bildiğimiz masa şimdi onu algılamadığımız için

yok mudur ya da yok mu oldu? Buna inanmak çok zor? Çünkü bir süre sonra oraya geri gittiğimizde söz konusu masanın orada olduğunu gözlerimizle görmekteyiz yani onu algılamaktayız. Berkeley, buradaki güçlüğün farkındadır. Ve ayrıca kendisine bu konuda eleştiriler de yöneltilmektedir.

Berkeley öncelikle eleştirilere şu şekilde yanıt verme yolu tutar; "yan odadaki masanın varoluşu" deyişinden tam olarak anlaşılması gerekenin ne olduğu sorusunu sorar. Berkeley'e göre bu sorunun yanıtı durumu açıklamaya yardımcı olacaktır. Çünkü insanlar terimlerin gerçek anlamları üzerinde düşünmeden konuşmakta ya da birtakım iddialar öne sürmektedirler. Oysa eğer biz yan odada bir masanın varlığından söz ediyorsak bunun gerçek anlamı, "eğer birisi odaya girecek olsaydı, '*bir masayı görme*' dediğimiz bir deneyimde-izlenimde bulunacaktı," demekten başka bir şey değildir. Ama sıradan insan "eğer birisi odaya girerse masanın orada olduğunu görür", biçiminde bir söylem biçimi ortaya koyar; bu yanlış bir anlatım biçimidir. Biz insanlar bir masayı algılamamaktayız; biz, 'masayı görme' biçimindeki bir izlenimi ya da bir ideyi algılamış oluruz. Şu halde her durumda biz insanlar duyularımızla sadece kendi ideleri-mizi-fikirlerimizi algılarız. Bu ideler ya da fikirler ise bazıları tarafından yanlış olarak postulalaştırılan bir maddesel tözden daha doğrusu bu tözün nesnel yapılı diyebileceğimiz birtakım niteliklerden gelmezler. Şu halde bunların bize daha farklı bir kaynaktan gelmeleri mantıklı olur.

Algıladığımız tüm izlenimler ya da ideler bize, içinde var oldukları *başka bir zihinden-tinden* gelmiş olmalıdırlar. Çünkü algıladığımız şeylerin nedeni biz kendimiz olmadığımıza göre, bunların nedeninin başka bir tin ya da tinsel özne olması gerektiği sonucu çıkar. Bu tin bizim gibi sonlu bir tin olsaydı durum değişmezdi. Şu halde bu tin *sonsuz bir tin*, bizim gibi sonlu tinlere benzemeyen, çok daha yetkin bir tin olmalıdır. Berkeley bu noktayı şu şekilde betimlemektedir: "Bu yüzden duyularıma verilen duyulur dünyanın yani ideler dünyasının

varlığından ne denli emin isem, onu içinde taşıyan, ona destek olan, sonsuz ve her yerde hazır ve nazır bir *Espiri*'nin varlığından da o kadar eminim." (Berkeley, 1996, s.66).

Şu halde yan odaya gittiğimde sahip olduğum '*bir masayı görme*' biçimindeki algımın biricik nedeni bu *Espiri'den yani Tanrı'dan* başkası değildir. Berkeley bu konuda şunları dile getirir. "İnsanlar genellikle tüm şeylerin Tanrı tarafından bilindiğine ya da algılandığına inanırlar, oysa öte yandan ben bir Tanrı'nın varlığını dolaysızca ve zorunlu olarak çıkarsıyorum, çünkü tüm duyulur şeyler O'nun tarafından algılanıyor olmalıdırlar." (Aktaran Copleston, 1991, s.334). Berkeley duyulur şeylerin dışsallığını, bu şekilde tümüyle yadsımış olmaktan kurtulmuş oluyordu. Böylece bizim duyulur şeyleri algılamadığımız zaman aralıklarında onları sürekli olarak algılayan bir Zihin-Tanrı vardır ve bizim algıladığımız ve algılamadığımız her şey sürekli olarak bu tanrısal-zihnin içindedir. Söz gelimi, masa idesi Tanrı'da öncesiz sonrasız olarak bulunmaktadır. Yan odadaki masayı bizim algılamadığımız anlarda Tanrı onu algılamaktadır ve gittiğimizde onu orada bulacak olmamızın ya da algılayacak olmamızın nedeni sonul anlamda bu tanrısal algıdır. Bu noktada Berkeley şunu da eklemekten de geri durmaz: Bizim algılamadığız şeyleri tıpkı bizim gibi, öteki sonlu tinler algılamakta olabilirler ve böylece başkaları tarafından algılandıkları için bu şeylerin yine duyu içerikleri olarak varoluşlarından söz edilebilir. Ama eğer hiçbir sonlu tin tarafından algılanmıyorlarsa, Tanrısal tinin algıları olarak var olmayı sürdürmüş olmaktadırlar.

Duyulur dünya deyince insanların büyük çoğunluğu maddi bir dünya düşünürler. Oysa bu Berkeley'e göre, tümüyle yanlıştır. Ona göre, "duyulur dünya bizim çeşitli duyularımızla algıladığımız dünyadır; duyularla fikirlerden başka hiçbir şey algılanamaz. Ve bir fikir ya da bir fikir anatipi, bir zihnin içinde var olmaktan başka hiçbir yerde var olamaz." (Berkeley, 1996, s.67). İdelerin Tanrı'nın zihnindeki sıra düzeni bizim algıladığımız idelerin sıra düzenin de garantisi olmaktadır ve bu dü-

zenliliğe dışsal dünya bakımından doğa yasaları denmektedir. Bizim duyu nesnelerini algılayışımız genellikle bu yasal düzenlilik içinde olur, ancak sonlu tinlerin kendi zihinsellikleri içinde bireysel imgeleri, öznel düşünceleri, fantazmaları da olabilir. Ama idelerimizdeki doğruluk, Tanrı'nın algılarının yarattığı doğa yasalarına uygunluk sağladıkları ölçüde gerçekleşir. Bunun dışındaki durumlar tümüyle öznel kalacaktır. Bu arada Berkeley, tüm idelerin bir özneye bağlı ve ona ait olmaları noktasından hareketle tüm idelerin *edilgin* olduklarını, bunların hiçbirinde bir *etkinlik* bulunmadığını, böylece hiçbir etkinlik ortaya koyamayacaklarını da öne sürer. Etkin olan başta *Tanrısal Tin* olmak üzere *sonlu tinler, ruhlar (spiritler)*dir. Çünkü ideleri algılamakta ve aralarında bağlar kurabilmektedirler. Özellikle bileşik ideler ve bunları temsilen *genel terimler* sonlu tinlerin zihinselliğinde önemli bir yer tutmaktadır. Berkeley'in bilgibilimsel görüşlerini bitirmeden önce dile ve soyut idelere ilişkin eleştirisine de kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır. Çünkü Berkeley bu konuyu sanıldığından çok daha duyarlılıkla ele almış ve işlemiştir.

Berkeley'in Dil ve Soyut Kavramlar Eleştirisi

Berkeley'in dile ilişkin eleştirileri daha çok felsefe diline ilişkin olarak karşımıza çıkar. İnancına göre, felsefe alanında pek çok kişinin ele alınan bir terimle ne denmek istediğini anladığını öne sürmesine karşın, terimin net bir açıklamasını yapması ya da onu tanımlaması istendiğinde, başarısız olduğu görülmektedir. Berkeley bu noktalarda karşılaşılan güçlüğü, düşünce yanlışlığına ya da karışıklığına bağlamaktadır. Bu nedenle felsefede *dilbilimsel çözümleme* çok önemlidir ve yapılmalıdır. Bu alanda düşünce yanlışları genelde 'şey' ya da 'töz' gibi sözcüklerin anlamları üzerine yeterince düşünmeme tutumundan kaynaklanmaktadır. İnsanların konuşmadan önce düşünmelerini ve kullandıkları sözcüklerin anlamlarını bir karara bağlamalarını

ister. Ona göre bu alandaki bilgisizlikler ve duyarsızlık skolastikleri, hukukçuları ve din adamlarını büyük karmaşaların içine atmıştır. Öyle ise terimlerin anlamlarını bulanıklık ve belirsizlikten kurtarmak için çözümleme yapmak gerekmektedir. Kendisi de yapıtlarında bu çözümlemeleri yapmıştır. Ve denebilir ki yaptığı dilbilimsel çözümlemelerin sonucu olarak bilinen felsefi öğretilerine ulaşmıştır. Günümüz dilbilimcileri de Berkeley'in, dilbilimsel çözümlemeler alanında öncü isimlerden birisi olduğunu belirtmektedirler.

Berkeley felsefede dilbilimsel çözümlemenin gerekliliği düşüncesini Locke'un *maddesel töz* yaklaşımına uygulamıştır. Ona göre duyulur şeylerin ya da cisimlerin *adlarını* içeren *tümcelerin anlamca çözümlenmesi* Locke'un *gizli ve bilinemez bir dayanak olarak öne sürdüğü herhangi bir maddesel tözün bulunduğu görüşünü* desteklememektedir. Şeyler sadece onları algıladığımız gibidirler; Locke'un onlara verdiği anlamda hiçbir töz ya da dayanak algılamamaktayız. Duyulur şeylere ilişkin ifadeler sadece ***fenomenlerin*** terimlerinde çözümlenebilirler. Eğer salt algıladığımız biçimiyle şeyleri demek istiyorsak, tözler üzerine konuşabiliriz, ama algılanan nitelikleri destekleyen bir *görülmez töz olması gerektiği* üzerine konuşulursa bu tümüyle anlamsız olmaktadır. Çünkü bu bağlamda *'destekleme'* terimine de açık, kesin bir anlam verilememektedir. Şu halde sıradan anlamında 'töz' terimini bir kenara atmasak bile, sözcüğün felsefi anlamı, gerçek bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle maddesel töz terimi herhangi bir şeye işaret etmediği için, eş deyişle anlamca boş olduğu için felsefi söylemden dışlanmalıdır.

Berkeley bu bağlamda *'varoluş'* teriminin de daha duru bir anlam çözümlemesine gereksinimi olduğunu belirtir. Duyulur şeylere ilişkin olarak bunların varoluşları 'algılanmaktır' derken var oldukları doğru değildir gibi bir bildirimde bulunma niyetinde olmadığını, sadece 'duyulur şeylerin var oldukları' bildiriminin anlamca belirlenmesine çalıştığını ifade etmektedir. Berkeley, dile ilişkin bu görüşlerinin ışığında *İlkeler*'in giriş bö-

lümünde genel nitelikli soyut ideleri yıkıcı bir eleştiri süzgecinden geçirir. Savunduğu temel görüş bu türden soyut kavramların insan zihninde bulunmadığı görüşüdür.

Bilindiği gibi Locke, gerek bilgi felsefesi, gerekse de dil felsefesi açısından genel nitelikli soyut kavramlara öğretisinde çok önemli bir yer veriyordu. Ona göre bu tümel kavramlar ya da genel terimler zihnimizdeki kavramların-idelerin çok önemli bir bölümünü oluşturur ve bunların önemli bir bölümü de soyut nitelikli olanlardır. Böyle olunca kuşkusuz insan dilinin çok büyük bir bölümü de bu tür kavramları anlatan terimler tarafından oluşturulur. Ona göre, eğer tümel kavramlarımız olmasaydı, hem düşünme hem de iletişim neredeyse olanaksız duruma gelirdi. Çünkü var olan her bir tikel varlığı, durumu özel olarak adlandırmak olanaklı değildir. Bu nedenle pek çok tikel varlığı ve durumları birlikte adlandıran genel terimler iletişimde çok büyük bir kolaylık sağlamaktadırlar.

Ayrıca bu tümel ve soyut kavramların varlığı, Locke'a göre, insan ile hayvan arasındaki en önemli ayrım noktasını da oluşturmaktadır: Locke'un iddiasına göre, hayvanlar bu türden tümel ve soyut yapılı kavramlara sahip değildirler. Çünkü onların bu tür kavramlar için genel sözcükler ya da daha başka türden genel bir gösterge kullandıklarını açığa koyan hiçbir belirti yoktur; daha doğrusu insan dili anlamında bir dilleri yoktur. Çünkü Locke'a göre genel, soyut kavramları oluşturabilmek için konuşma diline sahip olmak gerekir. Bu da salt insana özgüdür. Locke, bu noktayı açıklayabilmek için şu soruyu soruyor: "Yalnızca tikeller var olduğuna göre, genel terimlere nasıl ulaşabiliriz?" Yanıtı: "Sözcükler, genel ideaların göstergeleri durumuna getirildiklerinde genelleşirler. (Aktaran: Berkeley, 1996, s.21). Oysa Berkeley'e göre, bir sözcük soyut tümel bir idenin değil de birçok tikel idenin göstergesi durumuna getirildiğinde genelleşir görünmektedir. Bu genel ide zihinde yan tutmaksızın herhangi bir tikel idenin imgesi üzerinden temsil edilmiş olur. Çünkü başka bir yol olanaklı değildir: Tümel bir terimin zihinde

salt ona karşılık gelen özel bir idesi ve dolayısıyla özel bir imgesi yoktur. Biz duyularımızla daima tekil ya da tikel duyumları ya da ideleri algılamaktayız. Bu nedenle zihnimizde tikel ideler ve bunların imgelerine yer vardır; başka bir durum söz konusu değildir. Örneğin "uzamlı olan bölünebilirdir," dendiğinde, bu önermenin kendi başına bir uzam idesine ilişkin olduğu düşünülmemelidir. Berkeley'e göre gerçekte, bu ilkede dile gelen sav, her tikel uzam parçası için söylenmiştir. Bu uzamın ne türden olduğu önemli değildir; o, yerine göre, çizgi olabilir, düzlem olabilir ya da hacim olabilir ve yine belli bir büyüklükte ve biçimde olabilir. Ve zihnimizde de bu özelliklerden herhangi birisini taşıyan bir tikel örnek tarafından yansıtılır. Buna göre zihnimizde daima tikel ideler ve bunların imgeleri bulunur. Zihnimizde soyut idelere kesinlikle yer yoktur. Çünkü bunların zihnimizde imgeleri yoktur; bunları hiçbir biçimde imgeleyemiyoruz. Bu açıklamalardan görüldüğü kadarıyla, Berkeley'in zihnimizde bulunan ideleri imgeleriyle özdeşleştirdiği görülmektedir. Bu açıdan ne derece haklı olduğu kuşkusuz bir eleştiri konusudur. Bu nedenle olsa gerek, Berkeley'e göre zihnimizde soyutlama edimi diyebileceğimiz bir etkinliğe de yer yoktur. Berkeley zihnimizde soyut idelerin ve soyutlama ediminin bulunmadığını öne sürmekle birlikte *genel idelere* kuşkusuz izin verir çünkü yukarıda da belirtildiği gibi genel ideler olmaksızın iletişim olanaksız hale gelirdi. Onun katılmadığı nokta, Locke'un açıkladığı anlamda bir *soyutlama edimi* ve bunun sonucunda ortaya çıkan genel *soyut ideler* bulunduğu iddiasıdır:

Locke'a göre, soyutlama edimi ile genelde cins tür kavramları olarak nitelenen kavramları oluşturmaktayız. O bu edimi şöyle tanımlamaktadır: Bir cinsin ya da türün bireyleri diyebileceğimiz bir tikeller topluluğunda her bir bireyin kendine özgü olanları bir kenara atıp, tümünde ortak olan nitelikleri onlardan soyutlayıp bir araya getirerek, zihnimiz yepyeni bir ide-kavram oluşturmuş olur. Bu kavram söylendiği gibi bir cins ya da tür kavramıdır. Ama tümüyle soyutlanmış bir kavramdır. Örneğin,

görme duyumuzla algıladığımız tikel renklerde onları birbirinden ayıranı bir kenara bırakıp, tümünde de ortak olanı alıkoyarak, yani ne kırmızı ne mavi ne de başka belirli bir rengi olan soyut bir *'renk'* idesini zihnimizde oluştururuz. Ve yine, pek çok farklı bireysel insanın, biçimlerinin ve diğer niteliklerinin belli uyuşumları bakımından birbirlerini andırdıklarını gözlemleyerek, söz konusu bireysel insan idelerindeki kendilerine özgü nitelikleri dışta bırakıp, tümünde ortak olanları alıkoyarak, tüm tikel insanların kendisinden eşit olarak pay aldığı genel ve soyut bir *'insan ya da insanlık'* idesi oluşturulur. Bu ide bir *renk idesini* de içerir, çünkü belli bir rengi olmayan bir insan olamaz; ancak tüm insanlar aynı renkte olmadıklarına göre bu renk ne beyaz ne siyah ne de herhangi başka bir renk olabilir. Yine aynı tarzda bu ide *boy idesini* de kapsar ama bu ne uzun ne kısa ne de orta boydur; dolayısıyla tüm bunlardan soyutlanmış bir şey olabilir. Öteki ortak nitelikler için de durum aynıdır. Sonuç olarak genel ve soyut bir insan idesinin nasıl bir varlık olduğunu imgelemek hiç de kolay görünmüyor. İşte bu bağlamda Berkeley, bu nedenle imge konusuna çok fazla önem vermiş görünüyor. Ve yine devinen cisimden ayrılmış, ne hızlı ne yavaş, ne eğrisel ne de doğrusal olan bir soyut devinim idesi oluşturmak da aynı ölçüde zor görünmektedir. Benzer şeyler tüm öteki genel soyut ideler için de söylenebilir. Bu noktada Berkeley şunları dile getirmektedir.

"Bir *imgeleme yetisine* ya da kendisiyle algıladığım tikel şeylerin idealarını tasarımlayabildiğim, onları çeşitli şekillerde birleştirip bölebildiğim bir yetiye sahip olduğumu görüyorum. İki başlı bir insan ya da yarısı insan yarısı at bir varlık imgeleyebilirim. Eli, gözü, burnu, gövdenin geriye kalanından soyutlanmış, ya da ayrılmış olarak her birini tek tek düşünebilirim. Ancak imgelediğim elin ya da yüzün tikel bir biçimi ya da rengi olmalıdır. Aynı biçimde tasarladığım insan ideası ya beyaz ya siyah ya esmer ya dik ya kambur ya uzun ya kısa ya da orta boylu bir insanın ideası olmalıdır. Yukarıda tanımlanan soyut

ideayı herhangi bir düşünsel çabayla göz önüne getiremem... Böyle ayrı ayrı var olmayacak nitelikleri birbirinden soyutlayabileceğimi, onları birbirinden ayrı ayrı kavrayabileceğimi ya da daha önce sözü edilen yolla tikellerden genel kavramlar oluşturabileceğimi kabul etmiyorum." (Berkeley, 1996, s.18-19). Berkeley'in kastettiği bir başka soyutlama yolu yine Locke tarafından ifade edilmiştir. Buna göre daima birlikte bulunan nitelikler öbeği içinden sadece birini çekip çıkararak, yani soyutlayarak tek başına genel soyut bir kavram haline getirmiş oluyoruz. Sözgelimi uzam, devinim, boyut gibi ve yine mavi, sarı, kırmızı gibi renkler tek başına ele alındıklarında bu tarzda soyutlanmış ve soyut ideler olarak ele alınmış olmaktadırlar. Oysa Berkeley'e göre, kırmızıyı uzamdan ayrı düşünmek, uzamı devinim, büyüklük, renk, biçim gibi öteki niteliklerin birlikteliğinden ayrı düşünmek olanaklı değildir. Bunlar salt terimler olarak geneldirler biz bu terimleri düşündüğümüzde zihnimizde kesinlikle bir tikel ide üzerinden düşünürüz yani salt bir tikel örneği zihnimizde canlandırabiliriz.

Sonuç olarak Berkeley'e göre zihnimizde hiçbir somutluğu olmayan, tümüyle soyut yapılı ideler yoktur. Biz bunları birlikte oldukları öteki idelerden soyulmuş olarak, zihnimizde nasıl canlandıramayacağımızı bilemiyoruz. Zihnimizde daima somut duyumlara dayalı, somut idelerin imgeleri canlanır. Yukarıda da belirtildiği gibi burada genel olan sadece terimlerdir. Örneğin 'insan' terimini tüm tikel insan bireylerini birlikte adlandırmak için kullanırız. Bir başka deyişle onların özel birer adları olduğu gibi bir de ortak adları vardır, bu da 'insan' adıdır. Bu adın kullanımı özellikle iletişimde işlevsellik kazanmaktadır. Bu konuda Berkeley'in şu söylediklerine kulak verelim: "Soyut ideaların bilginin arttırılması için, iletişim için olduklarından daha gerekli olduklarını sanmıyorum. Bütün bilginin, bütün tanıtlamaların tümel kavramlarla ilgili olduğu konusunun üzerinde çok durulduğunu biliyorum, buna katılıyorum da; ancak bu kavramların yukarıda açıklanan soyutlama yoluyla oluşturulduklarını

hiç sanmıyorum- anlayabildiğim kadarıyla tümellik herhangi bir şeyin, saltık olumlu doğasında ya da kavramında değil de, onunla temsil edilen ya da onunla gösterilen tikellerle ilişkisinde yatmaktadır. Kendi doğalarında tikel olan şeyler, adlar ya da kavramlar bu yolla tümelleşirler. Böylece üçgenlere ilişkin herhangi bir önermeyi tanıtladığımda tümel bir üçgen ideasını göz önünde tuttuğum varsayılmalıdır. Bundan ne eşkenar, ne çeşitkenar ne de ikizkenar olan bir üçgen ideasını tasarlayabileceğim değil de, yalnızca göz önüne getirdiğim, şu ya da bu türden olması önemli olmayan tikel üçgenin ne türden olurlarsa olsunlar bütün doğrulu üçgenlerin yerini tuttuğu, hiçbirine ayrıcalık tanımadan tümünü temsil ettiği ve bu anlamda tümel olduğu anlaşılmalıdır." (Berkeley, 1996, s.25-26).

Görüldüğü gibi Berkeley, bu açıklamasında genel ya da tümel bir ideden söz eder gibi görünmekle birlikte, bu idenin kendine özgü bir imgesi ya da tasarımı yoktur; burada salt tekil bir ide üzerinden ötekileri temsil etmek üzere oluşan bir tümellik söz konusudur. Bir tikelin öteki tikelleri temsil etmesi, onu tümel ya da genel bir ide durumuna getirmektedir. Ne var ki zihinde belli karşılıkları yani kendilerine özgü genel soyut ideleri olmadığına göre, bunları salt terim ya da sözcük düzeyinde görmek ve düşünmek, Berkeley'in ifadesine göre en doğru yol olacaktır. Bu noktada tümellerin gerçekliği konusunda Berkeley'in nominalist bir tutum içinde olduğu açıkça görülebilir. Bu nominalist tutumu David Hume da övgüyle belirtmiştir.

Berkeley'in duyusalcı empirist yaklaşımında, başlangıçta felsefi söylemlere uyguladığı bu dilsel çözümlemeci tutumun çok büyük etkisi olmuştur. Özelikle Locke'un duyu algısı yaklaşımını çözümlemesi, Berkeley'i onun öne sürdüğü cisimsel töz görüşünü haklı çıkarmadığı noktasına götürmüştür. Ayrıca bu yaklaşımın materyalistlerin ana tezini de yıkacağına inanıyordu. Ve yine ona göre, duyularla algılanan duyu nesnesinin daima tikel bir yapı olduğuna inanması nedeniyle, zihnimizde tikel ide-

ler ve tikel imgelerden başka bir şey bulunduğunu kabul etmemesi sonucunda, Locke'un üzerinde çok fazlasıyla durduğu tümel soyut kavramların zihnimizdeki varlığını yadsımış oluyordu. Ona göre duyu algısının fenomenalist yapısı göz önünde bulundurulursa, böyle bir görüşe yer verilmemesi gerekir. Locke'un, *Deneme*'sine eğer dilin bir irdelenmesi ve eleştirisi ile başlamış olsaydı, maddesel töz yaklaşımından büyük ölçüde sorumlu gördüğü soyut tümel ideler yanılgısına düşmeyecek olduğunu ve felsefesinin bu doğrultuda bir akış kazanacağını ve Locke'un da cisimsel töz yanılgısından uzak kalacak olduğunu *Defterler*'inde belirtmiştir. Locke'a, söylemlerinde çok açık ve duru bir filozof olduğu için saygı duyduğunu, ama söz konusu noktalar bakımından eleştirmesinin de çok haklı olduğunu, eğer yaşasaydı Locke'un, başkalarının değil de kendi öz yargısını ortaya koymasından dolayı Berkeley'i takdir etmekten kaçınmayacağını dile getirir.

Sonuç olarak, Berkeley felsefesindeki tinselci metafiziksel öğelerin çok da etkili olmadığı, kendisinden sonra gelen kişi ve kuşaklar üzerinde çok daha etkili ya da belirleyici olan öğenin, empirist öğe olduğu dile getirilebilir. İngiliz empirizminin doruk noktası diyebileceğimiz David Hume, onun fenomenalist algı kuramını benimseyerek tüm uzantılarında daha da derinleştirme yoluna gitmiştir. 19. yüzyılda J.S. Mill, Berkeley'in üç felsefi buluş yaptığını ve bunların her birinin epistemoloji ya da ruhbilim alanında devrim niteliğinde olduklarını belirtmiştir. "Bunlar *Yeni Bir Görme Kuramına Doğru Denemeler*'de açımladığı biçimiyle *görsel algı kuramı, uslamlamanın daima tikellere ilişkin olduğu* ve olgusallığın duyum öbeklerinden ya da kümelerinden oluşmuş olduğu görüşüydü. (Mill'in kendisi bir cisimsel şeyi sürekli bir duyum olanağı olarak betimliyordu.)" (Copleston, 1991, s.351). Şu halde Berkeley, İngiliz empirist geleneğinin Locke ve David Hume arasındaki bağı oluşturan vazgeçilmez bir halkası durumundadır.

DAVID HUME

David Hume (1711-1776), 1771'de İskoçya'nm Edinburgh kentinde doğdu. Edinburgh Üniversitesi'nde hukuk, klasik diller ve felsefe okudu. Babası hukukçu olmasını istiyordu. Ama o felsefe ve yazın alanında karar kıldı. Çünkü felsefe ve genel eğitim dışında kalan alanlardan herhangi birine yönelmenin kendisine hiçbir biçimde haz ve doygunluk vermeyeceğini belirtmiştir. Ne var ki ailesinin durumu çok iyi olmadığı için ilkin Bristol'da ticaret dünyasına girmek zorunda kalır. Tahmin edilebileceği gibi bu sıkıcı işe birkaç ay dayandıktan sonra, tutumlu bir yaşamı göze alarak, kendisini yazınsal yaşama adamak kararlılığıyla Fransa'ya gitmiştir. Fransa'da kaldığı süre içinde (1734-37), ilk ve temel yapıtı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)*yi kaleme aldı. Bu yapıt 1738-40 yılları arasında üç cilt halinde yayımlandı. Ne var ki hiçbir biçimde ilgi çekmedi; kendi deyişiyle "matbaadan ölü doğdu." Fransa dönüşünde 1741'de *Ahlaksal ve Politik Denemeler (Essays, Moral and Political)* adlı deneme kitabını yayımladı. Bu çalışması başarıya ulaşarak tanınmaya başladı. Edinburgh Üniversitesi'ne, kuşkuculuk ve tanrıtanımazlık açısından tanınmaya başlaması nedeniyle kabul edilmedi. Bunun üzerine Hume, bir generalin sekreteri olarak, onunla birlikte yurtdışına gitti. 1749 yılına dek yurtdışında kaldı ve bu arada incelemenin ilk bölümünü yeniden yazdı ve bu yeni versiyon, *İnsan Anlığı Üzerine Felsefi Denemeler (Philosophical Essays Concerning Human Understanding)* başlığı altında 1748 yılında yayımlandı ve aynı yıl ikinci basımı yapıldı. Hume bu kez yapıta şimdi taşımakta olduğu *İnsan Anlığı Üzerine bir Soruşturma (An Enquiry concerning Human Understanding)* başlığını verdi. Aynı yıl, incelemenin üçüncü bölümünün tıpkıbasımı denebilecek *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning the Principals of Morals)* yayımlandı. 1752'de *Politik Söylemler (Political Discourses)* yayımlandı. Daha sonra Edinburgh kütüphanecisi oldu ve kütüphanenin kendisine tanıdığı olanakların

sonucu olarak 1756 yılında İngiltere tarihi üzerine birkaç cilt yazdı ve yayınladı. 1757'de *Dört İnceleme Savı (Four Dissertations)* adlı yapıtını yayımladı. Bundan sonra ölümüne dek başka bir yapıt yayımlamadı.

1763'te büyükelçi sekreteri olarak tekrar Paris'e gitti; burada Ansiklopedi ile bağlantılı filozoflar çevresiyle yakın ilgi kurdu. 1766'da İngiltere'ye dönerken yanında Rousseau'yu getirdi. Ancak Rousseau'nun aşırı evhamlı ve herkesden kuşkulanan karakteri nedeniyle araları bozuldu, bir süre sonra birbirlerinden koptular. Hume Londra'da iki yıl daha müsteşar olarak çalıştıktan sonra 1769'da Edinburgh'a döndü ve 1776 yılında orada öldü. Ölümünden sonra *Doğal Din Üzerine Diyaloglar (Dialogues concerning Natural Religion)* adlı yapıtı yayımlandı. Daha sonra *İntihar ve Ölümsüzlük Üzerine Denemeler* başlıklı eseri 1777'de adı verilmeden, 1783'de ise Hume adı altında yayımlandı. Bu arada 1777 yılında, *Özyaşam Öyküsü,* Hume'un dostu Adam Smith tarafından yayıma hazırlanarak basılmıştır.

Hume, bazı yorumculara göre, 17. yüzyılda Locke tarafından başlatılan İngiliz empirizminin en büyük temsilcisi olarak kabul edilir. Locke'un Berkeley'den sonra gelen ikinci ardılı olması nedeniyle, hem Locke'un hem de Berkeley'in empirist yönelimle tutarlı olmadığını gördüğü savlarıyla hesaplaşma yolu tutmuş ve bu felsefi geleneği gerçek anlamda tutarlı bir çizgiye oturtmaya çalışmıştır. Ne var ki bu alanda yaptığı irdelemeler ve kavram çözümlemeleri kendisini deneyimciliği de aşarak kuşkucu sonuçlara sürüklemiştir. Bu nedenle empirist ve kuşkucu bir felsefe örneği ortaya koyduğunu söylemek doğru olur. Hume felsefesinin bu niteliklerini aşağıda adım adım ele alacağımız tüm düşünme doğrultularında görmemiz olanaklı olacaktır.

İnsan Doğası Bilimi

Hume, Paris'te kaleme aldığı ilk ve temel yapıtı durumundaki *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin Giriş bölümünde ön-

celikle bir insan doğası bilimi üzerinde durur: Ona göre, *insan doğası* tüm bilimlerin temelinde yer alan, onsuz olunamaz bir ilk kaynaktır; çünkü tüm bilim dalları bir biçimde insana ilişkindir. Örneğin matematik, doğal bilimler ve doğal din gibi insan doğasına uzak gibi görünen bilim dalları bile insan tarafından bilinirler ve insan bu bilim dallarında neyin doğru neyin yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle asıl önemli olan bir insan doğası bilimini geliştirmektir. Bunun öteki bilimlerin gelişmesine ölçülemeyecek düzeyde katkıları olacaktır. Bu nasıl yapılabilir? Öncelikle yöntem konusunu aydınlatmak gerekir. Tüm öteki bilim dalları için sağlam bir temel oluşturması düşünülen böyle bir başlangıç biliminin temeli de sağlam olmalıdır: şu halde böyle bir yöntem *deneyim ve gözlemden* başkası olamaz. Hume'un burada vurgulamak istediği nokta, şimdiye dek doğal bilim alanında başarıyla uygulanmış olduğu görülen *deneysel yöntemin* insanın incelenmesinde de uygulanması gerektiğidir. Bir başka deyişle insanın ruhbilimsel süreçlerinin ve ahlaksal davranışının yakından bir gözlemi ile başlamanın ve bunların ilke ve nedenlerini saptamaya çalışmanın gerekli olduğudur. Kuşkusuz bu alanda sözgelimi bir kimya biliminde gerçekleştirildiği biçimiyle bir deney yöntemi söz konusu değildir. Hume bu alandaki güçlüğün farkındadır. Bu nedenle, *iç gözlemden* şimdiki teknik terimiyle *içebakıştan* ve *insan davranışının gözleminden* elde edilen verilerle yetinmek gerektiğinden söz eder. Ancak ne olursa olsun empirik-gözlemsel verilerle işe başlamanın gerekliliğine ve bu nedenle yöntemin tümdengelimli değil *tümevarımlı* olması gerektiğine vurgu yapar.

İnsan Anlığı Üzerine Soruşturma'da felsefeci olarak konuya iki yönden yaklaşılabileceğini belirtmektedir. Birincisi, eylemde bulunan bir varlık olarak insan eylemlerinin gözlemlenmesi ve insanı erdemli davranışlara yöneltme amaç olarak belirlenecektir. Burada erdemin güzelliğinin fark edilmesi ön plana çıkacaktır. İkinci yol ise insanı daha çok uslamlamada bulunan bir varlık olarak ele almak ve insan zihninin işleyişini aydınlatmak

amacına yönelik olacaktır. Hume'a göre birincisi "kolay ve açık," ikincisi,"sağın ama anlaşılması güç" görünmektedir; bu nedenle olsa gerek, insanların çoğunluğu birinci alana yönelir. Ancak insan doğasının bir bütün olması nedeniyle bu ikisi arasında bir ilişki vardır. Bu nedenle birincinin güvenilir bir temelinin olması için ikincinin iyice anlaşılması gerekir. Bunun için şimdiye dek olduğu gibi metafiziksel kurguları bir tarafa bırakarak, insanın taşıdığı zihinsel güç ve yeteneklerin sağın bir çözümlenmesi ile işe başlanılması öteki önemli konuların aydınlatılabilmesi bakımından yolu aydınlatıcı olacaktır.

Burada derhal dikkati çeken ve tartışılması gereken nokta, önerdiği içebakış yönteminin gerçek bir bilimsellik niteliği taşıyıp taşımadığıdır. Hume bu durumu az çok sezinlemiş olacak ki gökbilim alanından örnek verir; buna göre gökbilimcilerin bir zamanlar gök cisimlerinin devinimlerini ve büyüklüklerini belirlemekle yetindiklerini, ama sonunda gezegenlerin devinimlerini yöneten yasaları ve güçleri belirlemeyi başardıklarını dile getirir. Doğanın başka alanlarıyla ilişkili olarak da benzer şeyler gerçekleşmiştir. Bu nedenle içebakışa dayalı olarak yapılan sağın bir çözümleme güvenilir bir temel üzerinde insan doğası biliminin kurulmasına ön ayak olabilir ve bu ereğe ulaşmak için göze alınan sıkıntılar hiçbir biçimde boşa gitmemiş olabilir. Hume, bu önerileriyle temel yapıtlarında gerçekleştireceği insan zihni çözümlemelerini ima eder gibi görünmektedir. Hiç kuşkusuz bu çözümlemelerin başarılı sonuçlar doğuracağına da inancını dile getirmiş olmaktadır.

Hume'un Bilgibilimsel Görüşleri

Hume, insan doğasının aydınlatılması adına, ilk adım olarak insan zihninin işleyiş bakımından çözümlenmesi gerektiği inancıyla işe girişir. Bilgi kavramı açısından da bu girişim zorunludur. Çünkü bilgi, insan zihninde doğduğuna göre, eğer zihnin işleyiş sürecini dikkatli bir biçimde gözlemlersek, bilginin orada

nasıl oluştuğunu görebiliriz, bir başka deyişle, bilgi için zorunlu zihinsel koşulların neler olduğunu keşfedebiliriz. Bu arada Locke'un insan bilgisinin alanını ve düzeyini belirleme yolundaki özgün girişimini onayladığını, ama onun açtığı yolda gidilebilecek en son noktaya dek ilerlemek gerektiğini belirtir.

İdelerimizin Kaynağı

Locke gibi Hume'a göre de zihnimizde bulunan her şey ilkin ve öncelikle *deneyimden* gelmiştir; her şeyi duyularımız aracılığıyla dış dünyadan *algılıyoruz* ya da *algılamış* bulunuyoruz. *Algı* Hume için en genel zihinsellik terimidir. Bir tür şeylerin bilincine varmak ya da şeyleri fark etmek ya da kavramakdır. Hume, algıyı ya da şeyleri algılama edimini, *izlenimler (impressions)* ve *ideler (ideas)* olarak ikiye ayırır. *İzlenimler* duyular aracılığıyla doğrudan algılanan duyumlar ve duygular biçiminde betimlenebilir. Çünkü bir yüzeye yayılmış bir rengi ya da renkleri görmeye devam etmek ya da bir sesi duymaya devam etmek, bir izlenim almak olduğu gibi, şu anda birisine duyulan özlem ya da nefret ya da sevgi de bir izlenim olarak ifade edilebilir. Kısacası duyumları ve duyguları yaşarken bunların adı *izlenim* oluyor. Bir başka deyişle *izlenimler dolaysız deneyim verileridir.* Yaşantı ya da deneyim sona erdikten sonra, bunların zihinsel bir kazanılmışlık olma durumları ise *ideler-fikirler* olarak adlandırılmaktadır. Yani ideler sadece *anımsanır, düşünülür, imgelenir.* Bu nedenle ideler zihnimizdeki *bir kavram, bir imge, bir tasarım ya da proje* gibi adlandırılabilirler. Hume, ideleri betimlerken öncelikle bunların, izlenimlerin zihinsel karşılıkları olduklarını belirtir. Eğer şu anda pencereden bahçeme bakarsam onun bir izlenimini alırım. Daha sonra gözlerimi kapatarak bahçeyi düşünürsem, bu kez oluşturduğum ideler duyumsadığım izlenimlerin sağın tasarımlarıdır ya da imgeleridir. Burada daha çok bahçe imgelenmiş olmaktadır; gözlerimin önüne bir imgesi gelmektedir. Hume'un belirlemesine göre ideler-fikirler-düşünceler

ve izlenimler yalın yapıları bakımından birbirlerine karşılık düşüyor olarak görünürler ve bunlar arasında yapısal bir fark da yoktur; sonuçta bunlar algılarımızın dereceleridir; bunlar arasındaki fark, zihnimize yaptıkları etkinin gücünün ve canlılığının farklı derecelerinden başka bir şey değildir.

Hume, izlenimler ile ideler arasındaki ayrımı genelde *canlılık-dirilik (vividness)* terimi ile dile getirir. Bir algı türü olarak izlenimler *canlıdırlar, diridirler*, buna karşılık ideler neredeyse canlılığını, diriliğini kaybetmiş ölgün algılar olarak betimlenebilirler. Bu durumun bir başka anlatımı zihin üzerindeki etkileri bakımındandır. Zihnimize-bilincimize en büyük güç ve yoğunlukta giren algılar izlenimler olarak adlandırılır; bu ad altında ruhta oluş durumunda iken kendilerini duyumsadığımız biçimiyle, *duyum, tutku* ve *duygular* söz konusudur. İdeler ise artık bunların daha sönükleşmiş, etki gücünü ve yeğinliğini yitirmiş imgeleri ya da tasarımları durumundadır. Ancak, aralarındaki sınırın tam belirgin olmadığı da görülür. Hume, bu noktayı kendisi şöyle açıklamıştır: "Uykuda, vücudun bir ateşlenmesi durumunda, delilikte ya da ruhun çok yeğin bir heyecanında idelerimiz-düşüncelerimiz izlenimlerimize yaklaşabilirler; yine, öte yandan, kimi zaman izlenimlerimiz öylesine sönük ve zayıf olabilir ki onları düşüncelerden ayırt etmek olanaksız olabilir." (Aktaran. Morris. 1931, s.117). Buna karşın Hume koyduğu bu ayrımın genel olarak geçerliliğini belirtir. *Soruşturma*'da en canlı idenin, en sönük duyumun altında olduğunu da dile getirmektedir. Çünkü sonuç olarak ideler izlenimlerin eşlemleri, kopyaları durumundadır. Yani özgün olan izlenimdir. Hume'a göre izlenimlerin öncelliği asla tartışılmaz ve bu nedenle bilgimiz sonul anlamda izlenimlerden eş deyişle dolaysız deneyim verilerinden gelmektedir. Tıpkı Locke'da, Berkeley'de olduğu gibi. Ancak bu ikisi daha önce de gördüğümüz gibi, dolaysız deneyim verilerini yalın ideler olarak adlandırmaktadırlar. Onlarda ide terimi algı terimine eşdeğer olarak ele alınmıştır. Hume'un, tüm zihinsel kazanılmışlıklarımızın temel

etkeni olarak izlenimlere işaret etmesi, ussalcıların doğuştan ideler öğretisine Locke'un izinden giderek bir kez daha yıkıcı bir darbe vurmayı istemesinin yanı sıra, empirik temellerde yer alan bir bilgi anlayışının da genel tutumunu sergileyecek başka yol olmadığını düşünmesidir.

Bu bağlamda Hume, da az çok Locke'a benzer bir biçimde *yalın ve karmaşık-bileşik algılar* arasında bir ayrım yapma yoluna gider. Bu ayrımı hem izlenimlere hem de idelere uygulamaktadır: Örneğin mavi bir bez parçasının algısı yalın bir izlenimdir, bunun bir imgesi ya da tasarımı da yalın bir idedir. Buna karşılık penceremden bahçemi seyredersem bahçede, ağaçlar, çiçek tarhları, büyümekte olan bazı sebzeler, otlar, kuşlar gibi pek çok şeyi bir arada görüyorsam, Hume'a göre bu algı karmaşık bir izlenimdir ve bu görünümün daha sonra imgelenmesi ya da genel anlamda idesi de karmaşık bir ide olmaktadır. Ancak karmaşık ideler alanında az çok şöyle bir durum da olabilir: ütopyayla imgesel bir masal yaratığı düşünebiliriz; söz gelimi bir sfenks (insan başlı, hayvan vücutlu bir yaratık) olabilir bu, ancak bu idenin bir izlenimi yoktur. Hume, bu güçlüğü şu şekilde aşmaya çalışır: bu tür imgesel bir karmaşık ideyi bileşenlerine yani yalın idelerine ayırabiliriz. Bu yalın idelerin kuşkusuz izlenimleri olmak zorundadır. Hume, burada kuralın istisnasının geçerli olduğunu belirtir. Ve şu noktada ısrar eder: Her yalın idenin ona karşılık gelen bir yalın izlenimi ve her yalın izlenimin ona karşılık düşen bir yalın idesi vardır. Hume için şunu belirtmek de temel önem taşır: zihnin içeriklerinin bu çözümlenişi tüketicidir; yani zihinde bulunanlar ya bir izlenimdir ya da bir idedir; bunların dışında başka hiçbir şey bulunmaz.

Hume, bu arada başlangıçta idelere temel oluşturan izlenimleri de *duyum izlenimlerine* ve *düşünüm (reflection) izlenimlerine* ayırır. Duyum izlenimleri canlı doğamızın sonucu olarak oluşurlar. Ama düşünüm izlenimleri büyük ölçüde idelerden doğarlar: Acının eşlik ettiği bir sıcaklığın izlenimini edindiğimizi varsayalım. Bu izlenimin bir kopyası izlenim sona erdikten sonra

zihnimizde kalacaktır. Bu kopya kuşkusuz bu izlenimin idesidir. İşte bu ide yeni ***hoşnutsuzluk izlenimleri*** yaratabilir. Bu hoşnutsuzluk izlenimleri de bellek ya da imgelem yoluyla ***kendi idelerini*** oluşturabilirler. Bu durumda bu idelerin izlenim kaynağı bir duyum (sense) değil bir düşünüm (reflection) olmaktadır. Yani, bu izlenim artık bir düşünüm izlenimidir ve bu izlenim bir ideden sonra oluşmuş olmaktadır. Ne var ki bir düşünüm izlenimine neden olan ide bir duyum izleniminin sonucudur. Şu halde uzun erimde izlenimlerin idelere önsel olması kuralı değişmemektedir.

İdeler Arası Bağlantı Sorunu: Çağrışım Mekanizması

Bu bağlamda sorulması gereken ilk soru şudur: Zihnimiz izlenimleri aldığı zaman bunların ideleri nasıl oluşur? Hume, idelerin iki yolla ortaya çıktığını belirtir. Birincisi *bellek yoluyla* izlenimlerimizin ideler olarak tekrar ortaya çıkmaları gerçekleşir. İkincisi, imgelem *yoluyla* izlenimlerimizin yinelenmesi sağlanmış olur. Hume'a göre, idelerin bellekte ortaya çıkışı, imgelemdeki yansımalarına göre daha canlıdır. İmgelemde ise daha sönük ya da daha ölgün olarak belirirler; burada da tıpkı izlenimler ve ideler arasındaki canlılık derecelendirmesine benzer bir biçimde belirleme yapar. Ayrıca aralarında önemli başka bir fark da vardır. Bellek salt yalın ideleri değil, bunlar arasındaki sıra düzenini de korur. Örneğin birisinin iyi bir belleği olduğunu söylediğimiz zaman, bu kişi bir etkinlikteki olayları tek tek olduğu gibi, hangi olayın hangisinden sonra geldiğini ve onu hangilerinin izlediğini oluş sırasına göre aktarabilir. Oysa imgelemde böyle bir koşul yoktur; imgelem yalın ideleri keyfi olarak birleştirebilir ya da karmaşık ideleri yalın idelere çözümleyerek, daha sonra bunları istediği biçimde birleştirerek, yeni karmaşık ideler düzenleyebilir. Sözgelimi masallarda, epik ve lirik şiirlerde bu duruma sıklıkla rastlanır. Bu alanlarda doğa, algıladığımızdan çok daha farklı bir görünüm içindedir. Çünkü devler, ejderhalar,

kanatlı atlar, başı insan gövdesi hayvan garip yaratıklar ortalıkta dolaşırlar. İmgelem, ideler arasında bir ayrım algılıyorsa, kendisi de kolayca yeni ayrımlaştırmalar yapabilir ve bu şekilde ayrılmış ideleri farklı bir düzen içinde yeniden birleştirebilir.

Ama imgelem ideleri özgürce birleştirebilse de, tümüyle başıboş, hesapsız, kitapsız çalışıyor denemez. Genelde evrensel bir takım ilkelere göre çalışır. Bellekte ideler arasında değiştirilemez bir ardışıklık olduğu söylendi. İmgelemde ise böyle bir durumun olmadığı açık; buna karşın imgelemde ideler arasında bir birleştirici ilke, bir idenin bir başkasını bilince getirmesini sağlayan bir *çağrıştırma özelliği* vardır. Hume bunu genellikle *"üstün gelen nazik bir güç (a gentle force)"* olarak dile getirmektedir. Ama bunlara bu çağrıştırma özelliğinden dolayı *çağrışım ilkeleri* denmesi yeğlenmiştir. Şu halde imgelem, yapısında var olan çağrışımsal bir düzeneğe göre çalışır. Hume bu düzeneği devreye sokan başlıca üç ilke öne sürmüştür. Bunlardan birincisi *benzerlik-andırım (resemblance),* ikincisi, *zamanda ve uzayda bitişiklik (contiguity) ve üçüncüsü ideler arasında neden ve etki bağı görmektir.* İmgelem bir ideden ona benzeyen ya da onu andıran bir başkasına kolaylıkla geçmektedir. Yine, imgelem, uzayda ve zamanda dolaysız ya da dolaylı olarak bitişik olan idelerin birinden ötekine kolaylıkla geçmektedir. Ve yine zihin idelerin nitelikleri gereği aralarında neden etki bağı kurma biçiminde birinden ötekine geçerek, bunları birbirine birleştirme yoluna gider. Aslında Hume, çok önemli gördüğü bu neden ve etki konusunu daha sonra ele alacağını belirterek, bu aşamada konu üzerinde çok fazla bir şey söylemez. Görüldüğü gibi karmaşık idelerin oluşumunda imgelemin işleyişini etkin bir biçimde belirleyen çağrışım gücünün çok büyük bir rolü vardır. Hume zihnimizdeki çağrışım düzeneğini fizik doğadaki *genel çekim yasasına* benzetmektedir. Gerçi, "bu yasanın işleyişinin nedeni ve tarzı bilinmese de varlığı gözlem temelinde kabul edilmelidir," (Aktaran, Murrey, 1931, s.124) biçiminde bir söylemde bulunur. Bu yasanın tüm evrende egemen olması gibi, çağrışım

yasalarının da zihnimizdeki idelerin tüm bağlantılarının temelinde yer aldığını belirtme yoluna gitmiştir. Bilimlerin disiplinli düşünmelerinde bile idelerin çağrışımından daha fazla bir şeyin açığa konmadığını öne sürer. Bu şekilde düşünme işlemlerini Hume, üç başlık altında ele alır. Bunlar *tözlerin, modusların ve ilişkilerin* kavranışları biçiminde olur. Bu işlemlerin tümü de algı tarafından değil, düşünme tarafından kavranırlar ve bu kavranış sonucunda *töz ideleri, moduslar ve ilişki ideleri* karşımıza çıkarlar. Hume ideler arası ilişkilere ve ilişkisel idelere felsefesinde çok özel bir yer vermiştir. Bu nedenle ilişki türlerini ve ilişkisel ideleri daha sonraya bırakarak nesnel töz ve modus konularına kısaca bir göz atabiliriz.

Töz İdesi ve Eleştirisi

Hume, öncelikle dışsal dünyadaki varlıklara ilişkin *nesnel töz idesinin* hangi izlenimlerden türemiş olabileceğini sorar. Ona göre, böyle bir töz idesi duyum izlenimlerinden türemiş olamaz. Çünkü eğer gözlerimizle algılanıyorsa, o bir renk olmalıdır; kulaklarımız tarafından algılanıyorsa bir ses, dilimiz tarafından algılanıyorsa bir tat olmalıdır. Oysa hiç kimse tözün bir renk, bir ses ya da bir tat olduğunu söyleyemez. Eğer düşünüm izlenimlerinden türemiş olduğunu iddia edersek, o zaman da duygu ve tutkularımıza geri götürülecektir, oysa duygu ve tutkuların da bir töz olmadığı açıktır. Töz idesi bu durumda ne duyum izlenimlerinden ne de düşünüm izlenimlerinden türemiştir. Bu durumda bu idenin izlenim olarak bir karşılığı yoktur. Oysa izlenimi olmayan bir ide imgelemin serbestçe birtakım yalın ideleri birleştirerek oluşturduğu bir imgesel ideden başka bir şey olamaz. Hume'un deyişiyle, bir töz idesi, imgelem tarafından birleştirilen ve her birinin özel adları olan yalın düşünceler toplamıdır; bu toplama da bir ad verilir ve bu ad yoluyla kendimize ya da başkalarına bu toplamı anımsatmamız olanaklı olur. Görüldüğü gibi 'töz' sözcüğü imgelem tarafından oluşturulan bir

ideler toplamı ya da karmaşık bir idedir. Bu idenin belli bir izlenimi yoktur; daha doğrusu *cisimsel tözün kendine özgü bir izlenimi yoktur*. Şu halde izlenimi olmayan bir ide, içi boş bir ide durumuna ya da salt bir sözcük durumuna düşer. Sonuç olarak cisimsel töz diye bir şey yoktur. Hume, cisimsel tözün olmadığını Berkeley'in de kanıtladığını ve bu noktaya daha fazla eklenecek bir şey bulunmadığını ifade eder. Zaten bu nedenle bu konuda ayrıntılı bir çözümsel işlem yapma gereğini pek duymamıştır. Ne var ki Berkeley'in, tinsel tözleri-spiritleri alıkoyduğunu, oysa bunun da haksız bir girişim olduğunu belirtir. Çünkü Berkeley'in maddesel töze uyguladığı uslamlamanın aynı biçimde tinsel tözlere de uygulanabileceğini ve sonucun aynı olacağını dile getirir.

Biz kendi ruhumuza yönelik bir duyum alma edimine girdiğimizde, ruh ya da tin denilen şeyin bir izlenimini almıyoruz; her defasında ruhumuza yöneldiğimizde tikel birtakım deneyimlerin-izlenimlerin ideleri yani *anıları* ile karşılaşıyoruz. Bu anıların taşıyıcısı bir *ruh, tin, kendim ya da ben* denilen o gizemli töz sürekli olarak elimizden kaçmaktadır. Şu halde tinsel töz de salt imgesel bir kavram olmaktadır. Bu konuyu ileride tekrar ele alacağız. Çünkü Hume, ben idesine ilişkin soruna, inanç alt başlığını ele aldığı zaman oldukça yeterli bir yer vermektedir.

Soyut Genel İdeler

Bu aşamada şeylerin soyut genel idelerine yer vermek uygun olacaktır. Hume, soyut genel ideler konusunda da Berkeley'in yaklaşımının çok doğru olduğunu belirtir. Bildiğimiz gibi, bu düşünür tüm genel kavramların farklı bir terimle dile getirilen tikel kavramlardan başka bir şey olmadıklarını öne sürmüştü: "Berkeley'e göre bu terim onlara daha geniş bir imlem verir ve zaman zaman kendilerine benzer başka bireyleri çağrıştırmalarını sağlar." (Aktaran Copleston, 1998, s.80).

Hume, bu yaklaşımı son zamanlardaki buluşların en büyüklerinden ve önemlilerinden biri olarak görür ve bu görüşün belli uslamlamalarla doğrulanması gerektiği düşüncesindedir. O da soyut idelerin kendilerinde *bireysel* ya da *tikel* olduklarını kabul eder. Sözgelimi insan zihni, bir nicelik ya da nitelik kavramını, bunların her birinin somut ve kesin derecelerini oluşturmaksızın, kavrayamaz. Örneğin bir çizginin kesin ve net uzunluğu, bu çizginin kendisinden ayırt edilemez; hiçbir uzunluğu olmayan bir çizginin genel bir kavramını oluşturamayacağımız gibi, olanaklı tüm uzunluklara sahip olan bir çizgi idesini de oluşturamayız. Yine bir izlenim *belirli ve kesindir;* bir ide bir izlenimden geliyorsa onun da belirli ve kesin olması gerekir. O zaman da bu ide genel değil, tikeldir. Yine var olan her şey *bireysel* olmalıdır; örneğin tikel nitelikleriyle tikel bir üçgen olmayan hiçbir üçgen var olamaz. "Olanaklı tür ve büyüklüklerin aynı zamanda tümü ve hiçbiri olan bir üçgenin var olduğunu konutlamak bir saçmalık olacaktır. Ama somutta ve olguda saçma olan düşüncede de saçmadır." (Copleston, 1998, s.81).

Ancak Hume, bu alanda şu eklemeyi yapmaktan da geri durmaz: Soyut ideler kendileri bakımından tikel ideler olsalar bile bunların *tasarımları tümel* olabilir. Yani bunlarda bir anlam genişlemesinden söz edilebilir. Önemli olan bu genişlemenin nasıl ortaya çıktığına bakmaktır. Bu noktayı da Hume, yine Berkeley'e benzer bir biçimde açıklama yoluna girer: Gözlemlediğimiz şeyler arasında bir *benzerlik* bulduğumuz zaman, bunları aynı *'ad'* altında ele almaya alışmışızdır. Örneğin 'ağaç' olarak adlandırdığımız şeyler arasındaki benzerliği yakaladıktan sonra bunların tümünü de *'ağaç'* adı altında anmaya başlarız. Üstelik uzun ya da kısa ağaçlar, yaprağını dökenler, dökmeyenler ve bunlar gibiler arasındaki dikkate değer farklılıklara karşın 'ağaç' adını tümü için kullanmayı *alışkanlık* haline getiririz. Ne var ki 'ağaç' terimini işittiğimiz zaman, bu somut varlıklardan herhangi birisinin tasarımı ya da imgesi zihnimizde canlanır. Sözcüğün ya da adın işitilmesi uygulandığı nesnelerin tümünün idelerini çağrıştır-

maz, bunlardan sadece birini çağrıştırır; bu da çağrışım etkinliği gereği benzer başka bir tikel varlığı çağrıştırabilir, kuşkusuz gerekiyorsa. Şu halde zihnimiz genel bir adın altında tikel bir varlıktan ona benzeyen başka bir tikel varlığa geçiş sağlayacak biçimde düşünme ya da imgeleme edimlerini devreye sokar. Sonuç olarak, soyut tümel ideler konusunda Hume'un da Berkeley'i izleyerek *adcı (nominalist)* bir tutumu benimsediğini görmüş oluyoruz.

Uzay ve Zaman İdeleri

Hume, karmaşık ideler alanında töz ideleri ve ilişki idelerinin yanı sıra *moduslardan* da söz etmesine karşın en önemli modus türleri sayılan *uzay ve zaman modusları* üzerinde yeteri kadar durmamıştır. Bunlar, izlenimlerin içinde ortaya çıktıkları varoluş tarzlarıdır ve biri ötekiyle birlikte vardır. Örneğin bir renk izlenimini bir uzay içinde ya da bir uzam olarak alırız. Dokunma izlenimi için de aynı şey söylenebilir: uzam dolduran bir niteliğe dokunabiliriz. Bir niteliğin bir başkasının yerini alması *zaman* idesini doğurur. Bir başka deyişle şeylerin, niteliklerin ya da nicelikler ardışıklığı zaman idesini ortaya koyar. Ya da tersten söylersek zaman içinde şeyler birbiri ardınca gelirler. Bu durumu en güzel olarak nicelikler arası ilişkilerde görebiliriz. Hume'un bu bağlamda üzerinde durduğu konu, yine Berkeley'i izleyerek ne izlenimlerin ne de idelerin sonsuzca bölünebilir oldukları fikridir. "Bunlar göremediğimiz ve hissetmediğimiz minimum bir küçüklükte yani boyut olarak ve yer olarak daha küçüğünü imgeleyemediğimiz bir noktada dururlar. Bu en küçük varlıkları Hume, görülebilir ve dokunulabilir noktalar olarak adlandırır. Onların varoluşu empirik bir olgu olarak dile getirilir ve mürekkep noktası deneyi ile onların varoluşu desteklenebilir. Bu şekilde izlenimler ve ideler öğretisinin kuşkulu bir uygulanışı ile Hume, idelerimizin hiçbirinin sonsuzca bölünebilir olmadığını kanıtlamış olur. Bizim sonsuz bölünebilirlik idemiz yoktur;

bundan dolayı bu terim anlamsızdır." (MacNabb, 1967, s.78). Daha sonra da göreceğimiz gibi Hume için cisimsel töz ya da tözlerin varoluşu kuşkulu bir hal almıştır; Hume için evrende var olan biricik varlıklar öznel yapılı da olsa izlenimlerdir. İzlenimlerin sonsuz bölünebilirliği onları yok durumuna getirecekti. Bu nedenle Hume, izlenimleri evrenin en küçük varlıkları (entiteleri), bir tür atomları olarak kabul etme yoluna girmiştir. Bu da varlıkbilimsel yaklaşımıyla tutarlı olmaktadır.

İlişki-Bağıntı İdeleri

Hume, *İnceleme*'de ilişki idelerini irdelerken öncelikle ilişki sözcüğünün iki anlamı üzerinde durur. İlkin sözcük *doğal ilişkiler* anlamında, biraz yukarıda gördüğümüz çağrışım ilkelerine göndermede bulunur. Bunlara dayanarak imgelemde iki ide birbirine bağlanır ya da iki ideden biri doğallıkla ötekini getirir. Bunlar *benzerlik, bitişiklik ve nedensellik* idi. Ancak Hume, bu doğal ilişki türlerine, genel olarak *felsefi ilişkiler* dediği toplam ilişkiler öbeği içinde de yer verir ve sayısını *yedi* olarak belirler. Çünkü bilim ve bilgi adına zihnimiz *istençli olarak* tüm nesneleri birbirleriyle karşılaştırabilir ve aralarında herhangi türden bir ilişki bulmaya çalışabilir. Yeter ki aralarında belirli açıdan bir benzerlik bulunsun. Bu bağlamda kişi doğal çağrışım akışından daha çok, kendi özgür seçimiyle belli bir *karşılaştırmayı* yapma ediminde bulunur. Hume, bu felsefi ilişkileri *benzerlik, karşıtlık, nitelikte dereceler, nicelikte ve sayıda oranlar, özdeşlik, uzay ve zaman ilişkileri ve neden etki bağı* olarak düzenleme yoluna gider. Hume ilk dördünü bir sınıf, son üçünü bir başka sınıf olarak ele alır. Çünkü ilk dördü salt ideler arası ilişkileri kapsamaktadır. Bu ilişkilerden *kesin bilgiler* karşımıza çıkar. Benzerlik, karşıtlık ve nitelikte derecelenmeler, sezgi (intuition) yoluyla doğrudan olarak kavranır. Bu alanda ortaya çıkan önermelere örnek olarak tanım önermelerini ya da temel mantık önermeleri gösterebiliriz. Oysa aynı öbeğin dördüncü ilişkisi olan sa-

yıda ve nicelikte orantıları kavramak *uslamlama-tanıtlama* yapmayı gerektirir; ama yine bütünüyle idelere bağımlı olan bu uslamlama da soyuttur ve sağındır. Bu ilişki alanına en güzel örnek, aritmetik ve cebir önermeleridir diyebiliriz. Görüldüğü gibi bu alan içinde Hume, *sezgi ve soyut düşünme* aracılığıyla, kesin ve sağın bilgiye bir başka deyişle mutlak bilgiye bir yer açmaktadır.

Öteki sınıfta yer alan ilişkilere gelince, bunlar idelerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın değişebilen şeylere ilişkindir. Bu nedenle salt idelere ilişkin değildirler; sadece sezgi ve soyut uslamlama ile de kavranamazlar. Bunlara ilişkin bilgiyi *deneyimden* kazanırız. Burası kesin bilginin alanı değildir. Burada özellikle iki ilişki türü yani özdeşlik ve uzay ve zaman ilişkileri Hume'a göre, uslamlamaya gerek olmaksızın kavranır. Bu çerçeve içinde nesneler, doğrudan doğruya duyularımıza verilerek *algı yoluyla* kavranırlar; burada düşünmenin herhangi bir etkinliği söz konusu değildir; salt *izlenimlerin duyu organları* tarafından edilgin bir alınışı söz konusudur. Bu durumların hiçbirinde hem gerçek varoluşu hem de nesnelerin ilişkilerini keşfetmek için zihin duyulara ani olarak verilenin ötesine gidemez. Bu duyuların ötesine gitme işi, salt yine bu sınıfta yer alan *nedensel ilişki* aracılığıyla yapılabilir. Hume'un çok özel bir yer verdiği nedensellik ilişkisini ya da idesini incelemeyi yine biraz ileriye bırakıyoruz. Nedenselliğe geçmeden sözü edilen bu iki ilişki öbeğinden doğan bilgi türlerine biraz daha yakından bakmamız uygun olacaktır.

Bilgimizin Başlıca Türleri

Hume I. *Soruşturma*'da insan zihninin bilişsel edimine konu olan zihinsel kazanımları ikiye ayırmaktadır. Bunlar, *ideler-kavramlar arası ilişkiler* ve *empirik olgu durumları (matters of fact)*dır. Geometri, cebir ve aritmetik bilimleri veya sezgisel olarak ya da tanıtlamalı olarak kesin olan her önerme ilk öbekteki

ilişki türlerinde yer alır. Hume'a göre, yukarıda ele aldığımız yedi felsefi ilişkiden sadece dördünün ideler arası ilişkilerde işbaşında olduğunu biraz önce görmüştük. Bunlar, *benzerlik, aykırılık, nitelikte derecelenmeler* ve *nicelikte oranlar* olarak dile getirilmişti. Bunlardan ilk üçü tanıtlamalı bilgi alanından daha çok sezgisel bilginin alanında işlevseldirler. Tanıtlamacı uslamlama alanını, bir başka deyişle matematiksel bilimler alanını ise salt sayısal ya da nicel oranlar ilgilendirir. Hume, ideler arası ilişkiler alanına en temel örnek olarak, mantık ve matematiği gösterir çünkü mantıksal ve matematiksel önermeler salt ideler arasındaki ilişkileri yansıtırlar. "Örneğin cebirde kullanılan simgelere karşılık düşen nesnelerin olup olmadıkları tanıtlamaların pekinlikleri ve önermelerin gerçeklikleri açısından hiçbir önem taşımaz. Matematiksel bir önermenin doğruluğu varoluşa ilişkin sorulardan bağımsızdır." (Copleston, 1998, s.83).

Şu halde matematiksel bir önermenin doğruluğu, belli sembollerin anlamlarına bağımlıdır ve deneyim yoluyla hiçbir doğrulamayı gereksinmez. Burada öne sürülen ideler arası ilişkiler *zorunludur*. Bu nedenle Hume'un matematiği bu açıklayış biçimi deneyimci olmaktan daha çok ussalcı bir çizgide yer almaktadır. Bu ussalcılık hiç kuşkusuz matematiğin doğuştan ideler kapsamında olduğu biçiminde değildir. Hume'un burada belirtmek istediği nokta matematiksel önermelerin doğruluklarının sembollerin anlamlarını bilme yollarımızdan bütünüyle bağımsız olduklarıdır. Bunların doğruluklarının deneyim tarafından çürütülmesi olanaksızdır. Çünkü empirik olgular konusunda hiçbir şey söylemezler; bir başka deyişle empirik önsavlar değildirler. Bunlar salt *biçimsel-formel önermelerdir*. Bu bağlamda Hume'a göre matematik her ne kadar uygulanabilir bir bilim dalı olsa da, matematik önermelerin doğrulukları bu uygulamadan bağımsızdır. Hume'un kullanmaktan kaçındığı bir terimle bunlar *a priori* önermelerdir. 20. yüzyıl yeni-pozitivistleri de bilimsel uygulanabilirliklerini yadsımadan matematiksel önermelerin *a priori* ve *çözümsel-analitik* olduklarını onaylamışlardır. Çünkü

olgusal, empirik içerikten yoksundurlar. Sözgelimi altı artı üç eşittir dokuz demek empirik gerçekliği bulunan şeylere ilişkin bir şey söylüyor olmak demek değildir. Bu önermenin gerçekliği sadece önermede bulunan terimlerin anlamlarına bağımlıdır. Bu terimlerin anlamları değişmedikçe bunlar arasındaki ilişkiler de değişmez kalır. Bu nedenle Hume, bu alandaki ideler arası ilişkileri değişmez felsefi ilişkiler olarak adlandırır. Matematiğe ilişkin olarak Hume tarafından savunulan görüş kısaca budur.

Empirik Olgu Durumlarına İlişkin Bilgimiz

Doğa Bilimleri

Hume'a göre felsefi ilişkiler içinde değişebilir olanlar da vardır. Empirik olgular alanında ideler arası ilişkiler daima değişime açıktır. Bir başka deyişle, değişebilir ilişkiler ilgili nesnelerde ya da bunların idelerinde zorunlu bir değişim söz konusu olmadığı halde değişikliğin meydana gelebilmesidir. Örneğin cisimler ve onlara ilişkin idelerimiz aynı kalsa da iki cisim arasındaki uzaysal uzaklık değişebilir. Bu nedenle bu türden değişebilir ilişkilerin kesin bilgilerine salt uslamlama ya da salt idelerin çözümlenmesi yoluyla ulaşamayız. *Empirik olgu durumlarıyla,* ancak *deneyim* ve *gözlem* yoluyla tanışıklık kurarız. Ve onların sağın bilgilerine ulaşmak istiyorsak yine deneyim ve gözleme bağımlıyızdır. Üstelik tanıtlama yapmamız gereken durumlarda bile. Ne var ki, empirik olgular alanında matematikte olduğu gibi kesin bilgilere ya da sonuçlara ulaşmak olanaklı gibi görünmüyor. Hume bu alanda, matematik alanında eriştiğimiz aynı açıklık derecesine erişemeyeceğimizi belirtmektedir. Bunun nedenini ise şu şekilde açıklama yoluna gider: idelerin bir ilişkisini bildiren bir önerme çelişkiye düşmeksizin yadsınamaz. Örneğin iki artı iki dört eder önermesinin karşıtını tasarlamak olanaksızdır. Böyle bir önermeyi çelişkiye düşmeksizin geri çeviremeyiz. Oysa her empirik olgunun karşıtı yine de olanaklıdır. Çünkü hiçbir zaman bu durum bir çelişki içermez

Örneğin "güneş yarın doğmayacaktır" önermesi "güneş yarın doğacaktır" önermesinin çelişiği değildir; ikisi de eşit derecede anlamlıdır. Buradaki amaç "güneş yarın doğacaktır" önermesinin yanlış olduğunu ya da doğru olmadığını göstermek değildir, "güneş yarın doğmayacaktır" önermesinin de belki bir gün gelip doğru olabileceğini düşünmenin ya da söylemenin saçma olmadığını vurgulamaktır. Sonuç olarak Hume'un burada iddia ettiği şey şudur: güneşin yarın doğacağı önermesine genelde kesin gözüyle bakarız, ama eğer kesin bir önermeden tıpkı matematik alanında olduğu gibi, mantıksal olarak zorunlu olan ve karşıtı çelişkili ya da olanaksız olan bir önermeyi anlıyorsak, "güneş yarın doğacaktır" önermesi kesin değildir. Gelecekte belki bir gün bu iddia yanlış da çıkabilir. Şu halde empirik olgu durumlarında matematik önermelerin kesinliği gibi geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunda bir önermenin doğruluğunu öne sürmek pek olanaklı görünmemektedir. Klasik jargonla dile getirirsek, bu alanda mutlak bilgi söz konusu olamaz. Bu alan Hume'un yine kullanmaktan kaçındığı bir terimle *olumsal (contingency)* bilgilerin alanıdır.

Hume'un iddiasına göre, bu alanda duyularımızın ötesine geçerek herhangi bir uslamlamada bulunmamak gerekmektedir. Çünkü bu alanda özdeşlik, yer ve zaman ilişkileri ile ilgili olarak yapabileceğimiz gözlemlerden hiçbirini uslamlama olarak kabul etmememiz gerekir. Zira bu bağlamlardan hiçbirinde anlama yetimiz, gerçek varoluşun ya da nesnelerin ilişkilerini ortaya çıkarmak için doğrudan olarak duyularımıza verilenin ötesine geçemez. Ama aslında anlama yetimiz bunu sık sık yapmakta ve duyularla verilenin ötesine geçmektedir. Bu durumda da nedensellik ilişkisine dayalı uslamlama yapma devreye girmektedir. Hume'a göre, "görgül olguları ilgilendiren tüm uslamlamalar neden etki bağıntısı üzerine kurulu olarak görünürler. Ancak bu ilişki aracılığıyla bellek ve duyularımızın kanıtlarının ötesine geçebiliriz." (Aktaran, Copleston, 1998, s.86). Şu halde usavurma biçimleri olarak matematikte *tanıtlama* varken, em-

pirik bilimlerde salt *nedensel uslamlama* yolu karşımıza çıkar. Bunlardan matematikteki tanıtlama yöntemi, sonuçları bakımından hiçbir tartışmaya yer vermez iken, empirik bilimlerdeki nedensellik çıkarımları genelde hep tartışmaya açıktır. Bunun nedeni şaşırtıcı da değildir. Çünkü biraz yukarıda gördük ki anlama yetimiz olgular arasındaki neden etki bağlantılarını, daima duyuların ötesine geçerek kurmaktadır. Hume'a göre bu hiç kuşkusuz haksız bir girişimdir. Bu nedenle Hume, nedensel ilişkinin doğasını ve duyuların doğrudan tanıklıklarının ötesinde nedensel uslamlama aracılığıyla ilerlemenin sağlam bir zemini olup olmadığını araştırmaya girişir ve bunun sonucunda karşımıza Hume'un ünlü nedensellik eleştirisi çıkar.

Hume'un Nedensellik Çözümlemesi ve Eleştirisi

Hume'a göre, neden-etki ilişkisinin neliğini araştırırken, öncelikle *'neden' idesine* ilişkin anlayışımızı açık hale getirmekle işe başlamamız gerekir. Bir ideyi, onu doğuran bir ilk izlenime ulaşamıyorsak, anladığımız ya da bildiğimiz söylenemez. Bu açıdan belirtmek gerekir ki nesnelerin nedenler ya da etkiler olarak adlandırılan duyulanabilir bir niteliği ya da nitelikleri olmadığı açıktır. Bu durumda 'neden' idesine karşılık gelen herhangi bir izlenim yoktur. O halde böyle bir ide niçin ve nasıl var? Bir başka deyişle hangi koşullar altında ortaya çıkmış olabilir? Hume'a göre nesneler arasında belli türden ilişkilerin bulunduğu durumlarda zihnimizde bir nedensellik fikri doğmuş görünüyor. O halde bu ilişkiler nedir?

Hume, önce çağrışım ilkeleri arasında gördüğümüz *mekânda ve zamanda bitişiklik* ilişkisi böyle bir ideyi doğurabilir mi, diye sorar. Birbirinden ayrı objeler bazen nedensel olarak birbirleriyle ilişkili görünürler, çünkü onlar nedenler zincirinin bir link hattı boyunca tümüyle birbirlerine bitişmiş olarak kabul edilirler. (Şu tür bir durumda bile) A gibi bir neden ile onun etkisi olarak kabul edebileceğimiz Z gibi bir şey arasında var olduğu

düşünülen bir nedensel dizide, A ve B'nin, B ve C'nin bitişik olduklarını kabul edebiliriz ama bu şekildeki aracı nedenler yoluyla A ve Z'nin de bitişik olduğunu söyleme yoluna gideriz, ama böyle bir şeyi söyleme hakkını kendimizde nasıl bulabiliyoruz? Aslında burada doğrudan bir bitişiklik değil ama dolaylı bir bitişiklikten söz edilir. Bu şekilde insanlar gündelik yaşamlarında neden ve etkinin dolaylı ya da dolaysız olarak her zaman bitişik olduklarına inanırlar. Bu açıklanan bitişiklik görülebileceği gibi uzaysal bitişikliğe örnek idi. Hume hemen belirtir ki *uzaysal bitişiklik* nedensellik düşüncesine özsel olamaz. Çünkü bir şey var olabilir ama hiçbir yerde uzaysal olarak bulunmayabilir. Örneğin etik bir ide bir duygunun sağına ya da soluna yerleştirilemez. Ve yine bir koku ya da bir sesin ne yuvarlak ne de köşeli biçimi olabilir. Hiç kuşkusuz duyguları nedensel ilişkiye giriyor olarak düşünebiliriz ama başka şeylerle uzaysal olarak bitişik oldukları söylenemez. Öyleyse uzaysal bitişiklik nedensel ilişkiye yol açan özsel bir öğe değildir.

Zamansal bitişikliğe gelince; burada zamansal olarak önce gelen hemen onun ardından gelenin nedeni olarak görülür. Neden denen şey zamansal olarak etkiye önsel olmalıdır. Öncelikle Hume, neden ve etkinin zamandaş olamayacağını çünkü eğer zamandaş olunacaksa tüm durumlarda olunması gerektiğini, o zaman da *ardışıklık* diye bir şeyin olmaması gerektiğini belirtir. Burada nedensel olan, nedenin etkisine zamansal olarak önsel olması gerektiğidir. Ama Hume'a göre zamansal olarak önce ve sonra gelmek, yani bu yönden olan bir bitişiklik de sorunu çözmeyecektir. Çünkü bir trenin hareket saatinin nedeni kendisinden zamansal olarak daha önce hareket eden trenin hareket zamanı değildir. Şu halde ardışıklık durumu da nedenselliğe özsel olarak görülmüyor.

Hume, bundan sonra *zorunlu bağlantı (necessary connexion)* koşulunu ele alır. Ama konuyla ilintili olarak her şeyden önce şu iki önemli sorunu tartışmayı önemli bulur. Birincisi var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeni olmalıdır biçiminde dü-

şünmemizdir. Oysa bu ilkenin, Hume'a göre, ***ne sezgisel olarak kesin olma ne de tanıtlanabilir olma*** özelliği vardır. Hume, bu ilkenin sezgisel olarak kesin olduğunu düşünen birini böyle olduğunu göstermeye çağırmakla yetinir, yani işin bu tarafı üzerinde durmayı pek gerekli görmez. Asıl ilgilendiği ***tanıtlanamazlık*** durumudur. Hume burada her idenin bir izlenimi olması gerektiği noktasına geri döner. Biz bitişikliği, öncelik sonralık biçimindeki ardışıklığı belki görebiliriz ama bunların dışında başka gözlemlenebilir bir ilişki bulamıyoruz. Ona göre neden ve etki arasındaki ***zorunlu bağlantı*** diyebileceğimiz bir izlenim hiçbir zaman algılanamamaktadır. Bir başka deyişle neden ve etki arasında olması gereken zorunlu bağlantının bir izlenimini elde edemiyoruz. Buradaki tanıtlama ideler arası bir uslamlama olarak kalmaktadır. Olgu alanında ise salt ideler arası uslamlama geçerli bir sonuç vermeyecektir. Bu nedenle bu alanda bir tanıtlama yapmak da olanaksız görünmektedir.

Bu durumda şu tür bir soruyu sormak kaçınılmaz olmaktadır: Ne tür bir deneyim bizde "her varoluşun bir nedeni olmalıdır" ***inancını*** doğuruyor? Bu durumun açıklanması, Hume açısından yine deneyim ya da gözleme gitmemizi gerektiriyor. Varsayalım ki iki nesne arasında zorunlu bağlantı diyebileceğimiz ***değişmez birliktelik*** durumlarını gözlemliyoruz. Ama bu gözlemin tekrarı salt kendi başına zorunlu bağlantı idesini yaratamaz. Böyle bir ideyi yaratabilmek için benzer durumların yinelenmesi, bu idenin kaynağı olan ya yeni bir şeyi bulmalı ya da böyle bir şeyi üretmelidir; ama yinelenme bu ikisini de gerçekleştiremiyor. Bununla birlikte yinelemenin gözleminden doğan yinelenme idesi zihinde ***yeni bir izlenim*** yaratıyor. Buradaki izlenim şudur; yeterli sayıda durumun benzerliği gözlemledikten sonra, zihnin dolaysız olarak ***bir nesneden her zaman ona eşlik eden*** bir ***başkasına geçtiğini duyumsarız***. Buradaki zorunluluk zihnimizin ***içsel bir izleniminden***, ya da idelerimizi bir nesneden bir başkasına taşıyan bir belirlenimden başka bir şey değildir. "Öyleyse, sürekli olarak birlikte gözlenmiş olan şeylerin birinden ötekine geçmek

için *alışkanlık* ya da *çağrışım* tarafından yaratılan *yatkınlık* kendisinden *zorunlu bağlantı* idesinin türetildiği izlenimdir. Başka bir deyişle *alışkanlık tarafından üretilen yatkınlık* verili bir şeydir, bir izlenimdir ve zorunlu bağlantı düşüncesi onun bilinçteki bir *yansısı* ya da *imge*sidir." (Copleston, 1998, s.91-92).

Görüldüğü gibi Hume, olgular arasındaki neden etki bağını *ruhbilimsel* terimlere göndermede bulunarak açıklama yolu tutmuştur. *Sürekli birliktelik* durumlarının gözlemlenmesinin *zihinsel bir alışkanlık* ya da *yatkınlık* ürettiğini ve bununla zihnin, deneyimin ya da gözlemin ötesine geçerek, örneğin ateş idesinden sıcaklık idesine ya da ateş izleniminden güçlü bir sıcaklık idesine geçiş yaptığını öne sürmektedir. Yine dumanın gözleminden doğallıkla ateşi çıkarımlarız, üstelik ateşi gözlememiş olsak bile. Böyle bir çıkarımın geçerliliğinin güvencesi sorulacak olursa verilebilecek sonul yanıt, empirik doğrulama yoludur. Şu halde her olayın belli bir nedeni olması gerektiğini beklememize yol açan ve nedensiz olaylar olabileceğini ileri sürmemizin önüne geçen şey *alışkanlık*tır. *Her olayın bir oluş nedeni olacağına inanma alışkanlığı ya da her olayın bir oluş nedeninin olacağının beklentisi alışkanlığı.* Neden etki bağının nesnel bir gerçekliği olmayıp, bir alışkanlığın sonucu olarak insanların zihninde yerleştiğini pek çok kişi, filozof ve bilim insanı kabul etmeyecektir. Gerçekten de Hume'un bu nedensellik açıklaması pek çok karşı çıkışlara ve tartışmalara yol açmıştır. Hume'a göre pek çok filozof ve bilim insanı tarafından benimsenen neden ya da nedensellik tanımı şöyle bir şeydir. "Bir neden, bir başka şeyden önce gelen ve ona bitişik olan, bu nedenle imgelemde onunla birleşmiş bulunan bir obje idesidir... eş deyişle bir şeyin idesinin bir başka şeyin daha canlı bir idesini oluşturmak için zihni belirlemiş olmasının idesidir." (Aktaran, Murrey, 1931, s.138). Aslında Hume'a göre, nedenselliğe ilişkin olarak yapılan çözümleme gösteriyor ki, her varoluşun başlangıcına eşlik eden bir nedenin bulunmasının gerekliliği için ne mutlak ne de metafiziksel bir zorunluluk vardır.

Hume bu nedenle sırası gelmişken *şans* etkeninden de söz eder. Şans, Hume için rastlantısal ve nedensiz bir olay demektir. Gerçekten de olaylar bazen beklentilere aykırı olarak yer alabilirler; yukarıda gördüğümüz gibi olgu durumlarında bu mantığa aykırı bir şey değildir. Ne var ki böyle bir düşünce sıradan insanı şansa inanmaya götürür. Oysa filozoflar ya da bilim insanları bu duruma karşıt olarak beklenmeyen olayların o güne dek bilinmeyen nedenlerini keşfederek, "her olayın bir nedeni olduğu" ilkesinde ısrar ederler. Aslında bu ilke filozoflar ve bilim insanları tarafından oluşturulan bir ilkedir. Ama Hume'a göre ilkeye olan inancımız yinelemek gerekirse alışkanlığın sonucu olarak görünür, bir başka deyişle insanın ruhbilimsel boyutundan kaynaklanır.

Bu konuyu sonlandırmadan önce şu varlıkbilimsel noktaya da değinmek açıklayıcı olabilir: Hume'a göre salt bir tür neden olabilir. Neden-etki idemiz iki nesnenin değişmez birlikteliği idesinden türemiş olduğu için, bunun gözlendiği her yerde nedensellik fikri etkilidir; ve olmadığı yerde herhangi bir tür neden de olamaz. Buradan çıkan sonuç şudur: *Biçimsel, maddesel, etkin ve ereksel* olarak Aristoteles tarafından belirlenen ve tüm skolastik boyunca geçerliliğini koruyan *dört neden kuramı* Hume tarafından geri çevrilmiştir. Ve yine neden ile *vesile* arasındaki ayrımı da kabul etmez. Ek olarak fiziksel ve ahlaksal zorunluluk arasındaki ayrım da yadsınır; salt bir tür zorunluluk olabilir. Nesnelerin değişmez birlikteliği zihinsel belirlenimle birlikte fiziksel zorunluluğu da oluşturur. Bunların birbirlerinden uzaklaştırılmaları şans kavramına yol açar.

Görüldüğü gibi Hume, felsefesinde nedensellik kavramına önemli boyutta yer ayırmıştır. Bunun nedeni Hume'un, nedensel etkinin bilimlerde ve insan yaşamında oynadığı önemli rolün farkında olmasıdır. Ancak tutarlı bir empirist olarak bu kavramı da empirist temellerde çözümlemeye çalışması onun ayrıcalığı olmuş ve kendisine ün getirmiştir. Bununla birlikte, "On sekizinci yüzyıldan bu yana terminoloji değişmiştir ve çağdaş görgücü,

Hume'un mantık ve ruhbilimi birbirine karıştırma eğiliminden kaçınmaya çalışır. Ama çağdaş görgücünün Hume'a doğrudan ya da dolaylı borcu konusunda hiçbir kuşkuya yer olamaz." (Copleston, 1998, s.94). Hume'un nedensellik çözümlemesi mantıksal ve varlıkbilimsel bakımdan belki yeterli görülebilir ama bilim insanlarının Hume'un bu yaklaşımı ile tümüyle uyuşup uyuşmayacakları da kuşkuya açık bir konudur. Ama şu kadarını da belirtmeden geçmeyelim: 19. yüzyılda doğa olgularına ilişkin olasılıklar hesabından yararlama yönteminin devreye girmesiyle, "bazı araştırmacılar Hume'un önerdiği ve nedensellik ilişkisinin sadece herhangi bir olayın başka bir olayla ilişkilendirilmesi alışkanlığı olduğunu ileri süren nedensellik analiziyle tutarlı bir biçimde olasılığın sıklıkla tanımlanmasını önermişlerdir." (Barreau, 2010, ss.46,47). Görüldüğü gibi araştırma yöntemleri bakımından her alanda ve her konuda yeni bakış açıları ve arayışları karşımıza çıkarabilir.

İnancın Doğası ve İnanca Konu Olan Kavramlarımız

Nedensellik çözümlemesinden gördüğümüz gibi, Hume'a göre doğanın kurallılığını anlama yetimizin tanıtlayabilme olanağı yok gibidir. Bu konu doğrudan algılamanın ya da tanıtlamanın değil *inancın* bir nesnesidir. Şu halde inanç nedir? İnancın açıklanması da Hume için oldukça önemli görünüyor, bu nedenle inancın doğasını ve inanca ilişkin sorunları ele almaktan da kaçınmamıştır.

Hume'un inanç açıklaması yine ruhbilimsel öğelere dayandırılarak gerçekleştirilir. Hume'a göre bir inanç ya da bir görüş, var olan bir izlenimle ilişkili ya da onunla çağrışımlı, oldukça canlı bir ideden-fikirden başka bir şey değildir. Bir nesnenin izleniminden bir başka nesnenin canlı bir idesine geçersek, bu canlı ide inançtan başka bir şey olamaz. Eş deyişle, *inanç var olan bir izlenim ile bir ilişki tarafından üretilen canlı bir idedir.* Burada şu ayrıma da dikkat etmek gerekir. Onaylanan bir ide, salt im-

geleme dayanan uydurulmuş bir ideden daha değişik bir duygu ile duyumsanır. Buradaki duygu üstün bir güç, canlılık ya da dayanıklılık yahut kararlılık olarak dile getirilebilir. İmgesel ideler bu nitelikleri eklemek pek olanaklı değildir. Şu halde, *çok güçlü, canlı ya da kararlı olarak bir önermeyi onaylamamız ona inandığımızı gösterir.*

Hume'un görüşünde bir önermeye onay vermemiz, alternatiflerin dışlanması ile olanaklıdır. Çözümsel (analitik) bir önerme söz konusu olduğunda herhangi bir aykırı önerme dışlanır; çünkü çözümsel bir önermenin yadsınması kendisi ile çelişik olarak görülür. Bireşimsel (sentetik) bir önerme söz konusu olduğunda ise alternatifler, önermede bildirilen durumun geçmişte yer alışındaki düzenlilikle orantılı olarak dışlanırlar. Her yinelenmenin gözleminin bir alışkanlık yerleştirdiği ve çağrışım ilkelerinin işlevini başlattığı kabul edilebilir. Örneğin, "Ay Dünya'nın uydusudur," bildiriminin doğruluğuna inanırız. Neden? Çünkü bize her zaman bunun doğru olduğu söylenmiştir, bildirimin gerçekliğinden kuşku duymamıza yol açacak hiçbir şey olmamıştır; yapmış olduğumuz tüm gözlemler onun doğruluğu ile bağdaşır durumdadır. Öyleyse onun doğruluğu konusunda dayanıklı ve kararlı bir inanç taşırız. Bu son örnek bizde inancın nasıl oluştuğuna ilişkin tam bir açıklık getirmektedir. Bize sıklıkla Ay'ın Dünya'nın uydusu olduğu söylendiğine göre, inançlar çokluk *eğitim* tarafından, bunun da temeli olarak düşünceler-fikirler tarafından yaratılmaktadır. Hume bunu şu şekilde açıklar: "Şeyler konusunda bebekliğimizden beri alışmış olduğumuz tüm o düşünceler ve kavramlar öylesine derine kök salmışlardır ki, usun ve deneyimin tüm güçleri ile onları koparıp atmamız olanaksızdır; ve bu alışkanlık, gücü açısından nedenlerin ve etkilerin sürekli ve ayrılmaz birlikteliğinden doğan alışkanlığa yalnızca yaklaşmakla kalmaz, ama giderek pek çok durumda ondan baskın çıkar." (Aktaran Copleston, 1998, s.98). Bu sözleriyle Hume eğitime dayalı olarak kazanılan inançların soyut uslamlamaya ya da deneyime dayalı olanlara çok daha ağır

bastıklarını açıklamaya çalışmaktadır. Ama ona göre inancın oluşmasında eğitim *yapay* bir nedendir, *doğal* değildir.

Öyleyse Hume'a göre, "herhangi bir ilkeye inandığım zaman bu yalnızca beni daha güçlü olarak etkileyen bir düşüncedir. Bir küme uslamlamayı bir başka küme uslamlamaya yeğlediğim zaman, yaptığım şey etkilerin üstünlüğü konusundaki duygumdan yola çıkarak karar vermekten daha ötesi değildir. Yine nedenleri ve etkileri ilgilendiren tüm uslamlamalarımız, alışkanlıktan başka bir şeyden türemezler; ve inanç doğalarımızın bilişsel yanından daha çok duyusal yanının bir edimidir." (Aktaran, Copleston, 1998, s.98). Bu durumda ussal ve usdışı inançları birbirinden nasıl ayırt edeceğiz? Bu ikisi arasındaki ayrım görmezden gelinecek bir sorun değildir.

Yukarıda belirtildiği gibi Hume'a göre, pek çok inanç eğitimin sunucudur ve bunların bir kısmı usdışıdır. Kendimizi bu inançlardan sıyırmak için bunları deneyim yoluyla sınamak zorundayız. Bize sürekli olarak gerçek olduğu söylendiği için edindiğimiz bir inanç nedensel ilişkinin deneyimi ile uyuşmuyorsa, böyle bir inancı terk etmek gerekir. Ama Hume'a göre deneyim üzerine dayalı usdışı inançlar da oluşturulabilir. Hume, kimi yabancı ulusların üyelerine ilişkin bir iki karşılaşmadan sonra oluşturduğumuz olumsuz genellemeleri ya da önyargıları bu duruma örnek olarak gösterir. Ama bu tür usdışı inançlar, inancımıza karşıt durumları açığa çıkaran ya da daha başka olumlu etmenleri görmemizi sağlayan daha geniş bir deneyimin ışığında düşünce gücü tarafından düzeltilebilirler. Sonuç olarak Hume, bu alanda da alışkanlığın gücüne vurgu yaparken, olayların deneyimlenen ya da gözlemlenen dizisini davranışlarımızı düzenleme yolunda en temel ölçüt olarak öne sürmektedir.

Hume'a göre insan yaşamına özsel olan belli temel inançlar vardır. Bunlar cisimlerin sürekli ve bağımsız varoluşuna inanç ve var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olması gerektiğine ilişkin inançtır. Bu temel geleneksel inançlar insan yaşamında ege-

mendir ve egemen olmaları da gerekir. Bunlar daha özel inançları da koşullandırırlar. Ama bu sonuncular kaçınılmaz ve zorunlu değildir; bunlar sınanma yoluyla değiştirilebilir. Sınama, olayların gözlemlenen akışlarıyla ve bu akışla bağdaşabilir olan inançlarla tutarlılık yönünden gerçekleştirilir. Bu noktada öncelikle, dış dünya varlıklarına ilişkin inancımızı ele almak ve çözümlemek uygun olacaktır.

Cisimlerin Bağımsız Varoluşuna İlişkin İnancımız

Hume konuya şu şekilde girer: Zihnimizde yer alan tüm ideler ya da düşünceler sonul anlamda izlenimlere indirgenebilirler. İzlenimler ise özneldir, bir başka deyişle, salt algılayan özneye özgüdür. Bu nedenle hiçbir zaman için nesnelerin algılarımızdan ayrı olarak nasıl olacaklarını ya da nasıl olduklarını bilemeyiz, kavrayamayız. Bu noktada şunu belirtmek önemlidir. Hume, cisimlerin algılarımızdan bağımsız olarak varoluşunu yadsıma gibi bir amacı olmadığını ama bu varoluşu tanıtlama gibi bir olanağımız da olmadığını dile getirir. Ve bu iddiasını kanıtlama yoluna gider.

İlk olarak Hume, nesnelerin algılanmadıkları zamanlarda da var olmayı sürdürdükleri düşüncesinin kaynağının duyularımız olamayacağını belirtir. Çünkü bunun için duyularımızın etkin olmaya son verdikleri zaman da etkin olmaları gerekmektedir; bu da çelişik bir durumdur. Yine duyular bize algılarımızdan, yani cisimlerin duyulur görüngülerinden başka bir şeyi sunmazlar. Kısacası bizim algıladığımız şey, nesnelerin görüngüleri-fenomenleridir. Bu durumda duyular bize hem bir eşlemi hem de özgün olanı bildiremezler. Bu durumda nesnelerin varoluşunu algılardan çıkarımlayamayız; çünkü böyle bir çıkarım nedensel bir çıkarım olacaktır. "Ve geçerli olabilmesi için o nesnelerin bu algılar ile değişmez birlikteliğini gözlemleyebilmemiz gerekecektir. Ama bunu yapamayız, çünkü algılarımızın dizisinin dışına çıkarak onları, onlardan ayrı bir şey ile karşılaş-

tıramayız." (Copleston, 1998, s.102). Ve yine, bizi cisimlerin sürekli ve zihnimizden bağımsız varoluşuna götüren şey usumuz da değildir. Usumuz, "felsefe bize anlığa görünen her şeyin bir algıdan başka bir şey olmadığını ve süreksiz ve anlık üzerine bağımlı olduğunu bildirir." (Aktaran, Copleston, 1998, s.102). Şu halde cisimlerin sürekli ve bağımsız varoluşuna inanmamızı duyulara ve usumuza dayandıramadığımıza göre geriye bir tek *imgelem* kalmaktadır. İzlenimler ve idelerin dışında bunların kaynağını oluşturan cisimsel bir tözü varsayma alışkanlığımız imgeleme bağlı olmaktadır. Bu durumda cisimlerin sürekli ve anlığımızdan bağımsız bir varoluşuna inanmamıza yol açan imgelemsel özellikler nelerdir? Çünkü Hume, cismin ya da cisimlerin varoluşuna inanmamazlık da edemediğimizi hatta bunun gerekli de olduğunu ve yine bu alandaki kuşkucunun bile cismin varoluşunu kabul ettiğini öne sürer.

Hume bu bağlamda iki özellikten söz eder. Bunlar *değişmezlik* ve *tutarlılık* özellikleridir. Aslında, bu özellikler de yine izlenimlerimizin edimsel dizilişleri ile ilgilidir. Sözgelimi evimin penceresinden dışarıya baktığımda karşımda gördüğüm dağlar, evler ve ağaçlar, her zaman aynı düzen içinde görünmüşlerdir. Daha sonraki bakışımda yine aynı düzen içinde bana geri dönerler. İzlenimlerimdeki bu *değişmezlik* onları algılamadığım zamanlarda da aynı biçimde var olduklarını düşünmeme ya da imgelememe neden olur. Ama şu da bir gerçektir ki, cisimler sık sık yalnız konumlarını değil niteliklerini de değiştirirler. Bununla birlikte değişimlerinde bile belli bir *tutarlılık* vardır. Hume'un verdiği şu örneğe bakalım: "Bir saatlik bir yokluktan sonra, odama geri döndüğüm zaman şöminedeki ateşi bırakmış olduğum aynı durumda bulmam. Ama sonra başka durumlarda, benzer bir zaman içerisinde benzer bir değişim bulmaya alışırım, orada bulunuyor olayım ya da olmayayım, ister yakında isterse uzakta olayım, değişimlerindeki bu tutarlılık, öyleyse, dışsal nesnelerin değişmezlikleri gibi özelliklerinden biridir." (Aktaran, Copleston, 1998, s.102).

Bununla birlikte cisimlerin sürekli ve bağımsız varoluşlarına ilişkin inancımız için bu açıklama yeterli değildir. Çünkü Hume'a göre, bir yandan izlenimlerimiz olgusal olarak değişirken ya da kesintiye uğrarken, öte yandan alışkanlıkla cisimlerin sürekli varoluşuna inanırız. Bu olgu yine *ruhbilimsel* temellerde gerçekleşir. Düşünme yetimiz bir kez izlenimler arasında bir kurallılık ya da tutarlılık gözlemeye başlayınca, bu kurallılığı olanaklı olduğu ölçüde tam kılma eğilimine girer. Cisimlerin *sürekliliği* inancı böyle bir eğilimin sonucu olmakla birlikte bu da tek başına yeterli değildir; cisimlerin algılarımızdan bağımsız varoluşları için *değişmezlik* inancının da buna eklenmesi gerekir. Örneğin güneşin algısını ilk görünüşüyle aynı biçimde yineleniyor olarak düşünmeye alıştığımız için bu değişik ve süreksiz algıları aynı olarak görmeye yöneliriz. Bununla birlikte düşünce bize algıların aynı olmadıklarını gösterir. Bu çelişkiden kurtulabilmek için bu kesintili algıların ya da imgelerin arasında tam bir özdeşlik bulunduğu ve bizim kendisine duyarsız olduğumuz bir gerçek varoluş tarafından bunun gerçekleştirildiği sayıtlısına sarılarak cismin zihnimizin dışındaki sürekli ve değişmez varoluşuna duyulan inancı kurtarmış oluruz.

Ne var ki Hume bu noktada şunu kabul eder: cisimlerin sürekli ve bağımsız varoluşlarına inancımız için hiçbir *ussal doğrulama* yolu yoktur. Bir başka deyişle bu alanda bir *tanıtlama* olanaklı değildir. Yine de bu inancı ortadan kaldırmanın olanaksız olduğunu ve onu sorgusuzca kabul ettiğimizi belirtir. Sıradan insan hem *dışsal hem de içsel bir dünyanın var olduğuna* inanır. Ancak felsefi düşüncenin edimsel sürecinde bu nokta üzerine *kuşkuculuk* olanaklıdır. Hume, görüldüğü gibi bu açıdan kuşkucu çizgiyi benimsemiştir. Hume, John Locke'un bağlı olduğu, renk, ses, tat, koku, sıcaklık gibi ikincil nitelik denilen şeylerin öznel olmakla birlikte, boyut, uzam, hacim, devinim gibi birincil nitelik denilen şeylerin ise nesnel yani cisimsel töz ile birlikte var oldukları kuramını hiçbir biçimde benimsemez. Tersine şunu ileri sürer; "eğer renkler, sesler, tatlar ve kokular,

yalnızca algılar iseler, tasarlayabileceğimiz hiçbir şey, olgusal, sürekli ve bağımsız bir varoluş taşımaz; giderek özellikle üzerlerinde diretilen birincil nitelikler denen devinim, uzam ve katılık bile. Nedenden etkiye uslamlamada bulunduğumuz zaman rengin, sesin, tadın ve kokunun sürekli ve bağımsız bir varoluşları olmadığı vargısına varırız. Ama bu duyulur nitelikleri dışladığımız zaman evrende geriye böyle bir varoluş taşıyan hiçbir şey kalmaz." (Aktaran, Copleston, 1998, s.105). Bu nedenle Hume, felsefi açıdan bir kuşkucu olarak kalmakla birlikte, sonunda sıradan insanların yanında yer alır ve *cisimlerin sürekli ve bağımsız varoluşlarına inanma* yönünde kaçınılamaz ve yok edilemez bir *eğilim* taşıdığımızı vurgular. Ona göre bu eğilim inancı yaratır ve bu inanç, sıradan ve felsefi bilinçlerde benzer olarak iş görür. Bu inancı ussal biçimde haklı çıkarmaya yönelik tüm girişimler başarısız kalmıştır; algılarımızdan ayrı bir şey olabilir ne var ki durumun bu olduğunu tanıtlayamayız. Yani cisimsel tözün varoluşunu tanıtlayamayız, ama onun varoluşuna inanma üzerine yaşamımızı kurma yoluna gideriz.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Hume açısından dolaysızca tanışık olduğumuz şeylerin, algılarımız olduğu açıktır; buradan öznel bir yapıda da olsa evrende gerçekten var olanların algılarımız olduğunu anlayabiliyoruz. Peki, bu algıları taşıyan tinsel bir tözün varoluşu bakımından ne söylenebilir? Berkeley en azından tinsel tözün ya da tözlerin-spiritlerin varlığını kabul ediyordu. Bu açıdan Hume'un tutumu nedir? Tutarlı ya da köktenci bir empirist olarak Hume'un yine kuşkucu sonuçlara ulaşması şaşırtıcı olmazmış gibi görünüyor. Şimdi biraz da bu konuya bakalım.

Zihinler ve Kişisel Özdeşlik Sorunu

Bu konuya başlarken Hume yine töz kavramı ile hesaplaşmaya girer ve herhangi bir *töz idemiz* var mıdır sorusunu sorar; vardır yanıtını verir. Çünkü tözü "kendi başına var olan bir şey"

olarak tanımlıyoruz. Oysa bu tanım Hume'a göre, tasarlanabilir her şeye uyacaktır. Çünkü açık ve seçik olarak tasarlanabilen her şey, olanak dâhilinde olduğu sürece, kendi başına var olabilir. Bu yüzden bu tanım tözü, ilinekten ya da ruhu, algılardan ayırt etmeye yeterli olmayacaktır. Genellikle bir şeyin varlığının bir başka şeye bağımlı olduğu biçimindeki bir ilişkiden de söz edilir. Örneğin algıların varlığı bir töze bağımlı ya da özünlü olabilir mi? Öncelikle cisimsel bir töze bağımlı olamaz. Çünkü böyle olabilmesi için bir yerde olmaları gerekecektir; oysa bir duygunun ahlaksal bir ide ile ilişki içinde onun üstünde ya da altında, sağında ya da solunda konumlanmış olduğundan söz etmek saçma olacaktır. Yine bundan algıların cisimsel-olmayan bir töze özünlü oldukları sonucu da çıkmaz. Tam şu anda bana görünen masa salt bir algıdır ve tüm nitelikleri bir algının nitelikleridir ve eğer masayı bildiğimi söylüyorsam, bildiğim şey sadece bir algıdır; algılardan başka şeyler var olabilir, ama eğer varsalar ne olduklarını bilemeyiz. Algılar dünyasıyla sınırlıyız. Bu nedenle algıların Spinoza'nın deyişiyle ruhun değişkileri olduğunu söylemek anlamsız olacaktır. Çünkü bu değişkilerle tinsel tözün yani ruhun arasında bir ayrım olanağımız yoktur. Bu nedenle Spinoza'nın ruh ve onun değişkileri öğretisini tümüyle anlamsız olarak görür. Ulaştığı sonuç ruhun tözünü ilgilendiren sorunun tümüyle anlaşılmaz olduğudur. "Tüm algılarımız uzamlı olan ya da olmayan ile yersel bir birliğe yetenekli değildirler. Kimileri bir tür, kimileri ise bir başka tür olmak üzere." (Aktaran, Copleston, 1998, s.108).

Ama eğer, uzamlı ya da uzamsız ruh denebilecek hiçbir töz yoksa o zaman *kişisel kimlik* denen şey nasıl açıklanacaktır? Filozofların çoğu, bizim her zaman "*kendim-ben*" dediğimiz şeyin sürekli bir kendine-özdeşlik durumunda kalan bir şey olarak bilincinde olduğumuzu imgelerler. Ama eğer ben'in açık ve anlaşılır bir düşüncesini taşıyorsak, bunun bir izlenimden türemiş olması gerekmez mi? Oysa *kendim ya da ben,* tekil bir izlenim

değil, ama izlenim ve idelerimizin bağlı olduğu bir şey olmalıdır. Eğer herhangi bir izlenim kendim idesini yaratıyorsa, bu izlenim yaşam boyunca aynı kalmayı sürdürmelidir. Çünkü 'kendim' dediğimiz şey o yolda var olması gereken bir şeydir. Oysa değişmeksizin kalan hiçbir izlenim yoktur ve bunun sonucu olarak bu şekilde bir 'kendi-m' idesi de yoktur. Şu halde birbirinden ayırt edilebilir olan algılarımızdan ayrı ve onların altında yatan hiçbir kendi-m idesi de yoktur. Hume bu noktada şunları söylüyor: "Kendi payıma, *kendim* dediğim şeyin en yakınına girdiğimde, her zaman şu ya da bu tikel algıya, soğuk ya da sıcak, ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı ya da haz algılarına rastlarım. Hiçbir zaman kendim'i özel bir algı olmaksızın hiçbir yerde yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şeyi gözleyemem." (Aktaran, Copleston, 1998, s.109). Bu noktada Hume'un ulaştığı sonuç şudur: "Zihin bir tür tiyatrodur; orada çeşitli algılar sırasıyla kendilerini sunarlar, geçer, yeniden geçer ve kayıp süzülerek, sonsuz bir konumlar ve durumlar türlülüğüne karışırlar." (Aktaran Copleston, 1998, s.109). Burada hiçbir yalınlık ve özdeşlik yoktur; gerçi özdeşliği imgelemek için doğal bir eğilimimiz olsa da. Ayrıca Hume, tiyatro karşılaştırmasının bizi yanlış yöne götürmemesi gerektiğini vurgular. Yalnızca ardışık yani birbirini izleyen algılar ya da bunların bir toplamı söz konusudur. Eğer bir zihinden söz edeceksek, birbirini izleyen algıların böyle bir dizisinden başka bir şey yoktur. Şu halde ne tiyatro sahnesinin bir kavramı ne de onu oluşturan gerecin herhangi bir kavramı söz konusudur. Bir başka deyişle bu tür şeyler yoktur.

Bu durumda zihnimize *yalınlık ve özdeşlik* yükleme eğilimimizi yaratan şey nedir? Hume bunu sorar ve ilgili nesnelerin ardışıklığı ve özdeşlik gibi iki düşünceyi karıştırma eğiliminde olduğumuzu belirtir. Örneğin bedenimiz bir toplaktır ve bir araya gelen parçaları sürekli olarak değişir, ama bu değişimler genellikle derecelidir ve dereceden dereceye geçişte algılana-

mazlar. Ayrıca parçalar birbirleriyle bağımlılık ilişkisi içindedirler. Bu nedenle zihnimiz kesintileri göz ardı etme ve bu bir araya gelmeye kalıcılık ve kendine-özdeşlik yükleme eğilimindedir. Peki, insan anlığı söz konusu olunca durum nedir? Burada ilgili algıların ardışıklığı söz konusudur. Bellek, geçmiş algıların imgelerini canlandırarak algılarımız arasında bir benzerlik ilişkisi üretir. Bunun sonucu olarak algı zinciri sürekli ve kalıcı bir nesne olarak görünür. Burada yine bellek birincil önem taşır; çünkü bellek aracılığıyla algılarımız arasındaki nedensel ilişkilerin bilincine varabiliriz. Bir kez bellek verildiğinde algılarımız çağrışım tarafından imgelemde bağlanırlar ve bu şekilde algıların ardışıklığı olan bir şeye özdeşlik yükleriz. Bunun sonucunda algılarımızdan ayrı bir sürekli *kendi* varmış gibi davranırız. Sonuç olarak bizim doğrudan algıladığımız bir *ben ya da kendi* değildir, birtakım izlenimler ve bunların ideleridir, bir başka deyişle de genel anlamda algılarımızdır. Bu nedenle kendisine özdeş bir ben ya da kendi salt bir *inançtır*. Hiçbir biçimde algıya açık olmadığı gibi ussal tanıtlamaya da açık değildir.

Tanrı'nın Varoluşu ve Doğası Sorunu

Hume, *İnsan Anlığı Üzerine Soruşturma*'nın bir bölümünü Tanrı'nın varoluşuna ilişkin sorunlara ayırmıştır. Tanrısal varoluşa ilişkin biricik uslamlamanın doğanın düzeninden doğduğunu öne sürer. Doğasal yaratının düzeninden bunu yapan şeyde bir tasarı, plan ya da ön düşüncenin olması gerektiğine inanırız. Burada etkilerden nedenlere doğru giden bir uslamlama söz konusudur. Ancak Hume, bu konuda şu ikircimli noktaları dile getirir. Bir kez Hume'a göre, tikel bir nedeni bir etkiden çıkarımlarken, nedene etkiyi üretmek için gerekenlerden ve yeterli olanlardan başka niteliklerin yüklenmesi kabul edilemez. İkinci olarak da çıkarılmış neden ile işe başlandığında, daha şimdiden bilinenlerin yanında başka etkiler çıkarmak kabul edilemez. Bir başka deyişle nedenin, sözgelimi ahlaksal niteliklere sahip ol-

duğunu ya da daha şimdiden benim tarafımdan bilinenlerden başka etkiler üretebilir ya da üretecek olduğunu çıkaramam. Doğal düzenden zihinsel bir nedeni çıkarmak pek geçerli ve kesin görünmemektedir. Çünkü bu konu bütünüyle insanın duyularıyla ve usuyla ulaşabileceği alanın dışında yer almaktadır. Daha önce de ele alındığı gibi nedensel bir ilişkiyi ancak değişmez birlikteliği gözlemlediğimiz sürece ele alabiliriz. Kaldı ki Tanrı üzerine hiçbir gözlemde bulunamayız. Bir nedenin salt etkisi yoluyla bilinebilmesi oldukça kuşkuludur. Bu nedenle dinsel ön sav evrenin görünen fenomenleri için geçerli bir uslamlama değildir. Kendisinden daha şimdiden bildiğimiz olgulardan başkalarını çıkaramayız. Ve yine ondan davranış ilke ve kurallarını da çıkaramayız. Çünkü burada "nedene ilişkin bilgimiz doğanın sürecinden türediği için, doğru uslamlama kurallarına göre hiçbir zaman herhangi bir yeni çıkarsama ile nedenden geriye dönemeyiz, ya da doğanın gözlenen olağan sürecine eklemeler yaparak yeni davranış ilkeleri getiremeyiz." (Aktaran, Copleston, 1998, s.113-114).

Bu bağlamda Hume, son söz olarak şunları söylemektedir. "Eğer doğal tanrıbilimin bütünü, kimilerinin ileri sürdükleri gibi kendini, gerçi biraz ikircimli, ya da en azından belirsiz tek bir yalın önermeye; 'evrende düzenin nedeni ya da nedenleri belli bir olasılıkla insan anlığına uzaktan bir andırım taşırlar' önermesine çözündürüyorsa; neden ya da nedenlerin ahlaksal nitelikleri konusunda hiçbir şey söylenemez." (Aktaran Copleston, 1998, s.115). Bu önerme kendisinden, dinsel ya da ahlaksal, insan davranışını etkileyen hiçbir sonucun çıkarılamaması anlamında salt kuramsal bir önermedir. Bu durumda din, salt kuramsal bir olasılık bildiriminin kabul edilmesine indirgenmiş olmaktadır. Hume'un da kabul edebileceği son şey budur. Görüldüğü gibi tanrı kavramı ussal tanıtlamaya kapalıdır. Bir olasılık olarak Tanrı'nın varoluşuna salt *inanabiliriz*.

Hume'un Kuşkuculuğu

Hume, bilgi alanında olsun, töz alanında olsun gerçekleştirdiği empirist temelli çözümlemelerinde, tüm yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi genellikle kuşkucu sonuçlara ulaşmıştır. Geçmiş, şimdi ve geleceği kucaklayan mutlak bir bilginin olamayacağını öne sürmesi, maddesel ve tinsel tözlerin varoluşunu yadsıması, nedensellik ilkesinin geçerliliğini ortadan kaldırması gibi çok etkili olmuş ünlü görüşleri, kuşkuculuğunun en açık kanıtlarını ortaya koyarlar. Bu alanlarda ulaştığı kuşkuculuğu kendisi de kabul eder. Ama tüm bunların yanı sıra Hume, kuşku ve kuşkuculuk kavramları üzerine kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Bu kesimi sonuçlandırmadan önce, kısaca, Hume'un kuşkuculuğu nasıl ele aldığına da bir göz atabiliriz.

Hume, *İnsan Anlığı Üzerine Soruşturma*'da kuşku ediminde önceleyen (antecedent) ve sonralayan (consequent) tarzları bakımından bir ayrıştırma yaparak konuya girer. Önceleyen kuşkuculuk ile tüm bilimsel ve felsefi inceleme ve araştırmalardan önce gelen kuşkuyu anlamaktadır ve buna örnek olarak Kartezyen kuşkuyu gösterir. Bu kuşku önceden savunduğumuz tüm tikel inanç ve görüşlerimize olduğu kadar, gerçeği elde etme yetilerimize de yönelik bir kuşku türü olarak iş başında olabilir. Bu kuşku türü Kartezyen sistemin olumlu bir kuruluşu bakımından işbaşında olduğu gibi, tanımı gereği sıradan insanın çeşitli alanlarda gösterdiği kuşku biçimini de az çok karşılıyor olarak düşünülebilir. Çünkü sonralayan/sonra-gelen olarak nitelediğimiz kuşku türünün sıradan insanın kuşkularıyla pek bir ilişkisi yoktur. Ancak Hume'a göre, Descartes'ın uyguladığı biçimiyle karşımıza çıkan kuşkunun da her araştırma ya da incelemeden önce uygulanması pek de olanaklı değildir, çünkü genelde kendisi hiçbir biçimde kuşkuya yer vermeyen kökensel bir ilke bulmaya yöneliktir; daha sonra tüm sistem bu ilke üzerine dayanacaktır. Oysa Hume'a göre böyle bir kökensel ilke

yoktur. Aslında Descartes böyle bir ilkeyi bulmuş mu? Çok kuşkulu. Ama daha ılımlı ve usa yatkın bir önceleyen kuşkuculuk biçimi vardır. Bu da felsefi soruşturmaya girişmeden önce, kendimizi elimizden geldiği ölçüde tüm önyargılardan arındırmamız, yansız bir biçimde açık ve net ilkelerle işe başlamamız ve usavurmamızın tüm adımlarını denetleyerek ilerlememiz gerektiğidir. Ancak bu bizim *sağduyu* dediğimiz şeydir. Böyle bir özen ve açıklık olmaksızın bilgide herhangi bir güvenilir ilerleme yapmayı zaten umut etmemek gerek.

Sonra-gelen kuşkuculuk ise bilim ve araştırmanın ya da soruşturmanın sonucu olan kuşkuculuktur. Bu bağlamda, insanın zihinsel yetilerinin, yaygın olarak kullanıldıkları tüm kurgu konularında herhangi bir güvenilir sonuca ulaşmak için yetersiz ya da uygunsuz bulunuşunun ileri sürülmesinden kaynaklanan bir kuşku türü söz konusudur. Hume, bu kuşku türünün de *duyulara ilişkin* ve *usa ilişkin* olmak üzere iki kategoride ele alınabileceğini söyler.

Hume, öncelikle, ilkçağlardan bu yana tüm kuşkucuların duyusal verilerin güvenilmez olduklarını öne sürerek oldukça basmakalıp bir kuşku türü ortaya koyduklarını belirtir. Örneğin suya batırılan bir çubuğun kırık görünmesi, yakından köşeli olan bir kulenin uzaktan dairesel görünmesi gibi sıradan örnekler gösterildiğini belirtir. Ama bu alanda Hume'a göre, duyuların dolaysız kanıtlarını ortamın doğası, nesnenin uzaklığı, duyu organının yatkınlığı ve ussal düşünme gibi etkenleri göz önüne alarak düzeltmek olanaklı olabilir. Gerçekte yaptığımız da budur ve bu tür duyusal yanılmaları düzeltmek için tümüyle yeterli bir yoldur.

Burada duyulara ilişkin asıl kuşku dış dünya gerçekliği üzerinedir. İnsanlar doğal bir eğilim olarak zihinlerinden bağımsız bir dış dünya gerçekliği olduğunu kabul ederler. Ve bu dış dünyada yer alan varlıkların tıpkı duyularına verildiği gibi olduğunu da kabul ederler. Eş deyişle duyularına verilen algıları ya da im-

geleri dışsal nesnelerin kendileri olarak alırlar. Ancak insanlardaki bu evrensel yönelim, felsefi düşünüşün eleştirel bakışı altında güvenilir olmaktan çıkar: Çünkü imgelerin ya da algıların kendilerinin, bizim zihnimizin imgeleri ya da algıları olarak kabul edemeyeceğimiz nesnelerin tasarımları olduklarını nasıl tanıtlayabiliriz? Anlık, kendisine hiçbir zaman algılardan başka bir şeyin verili olduğunu göremez ve bunların nesnelerle bağıntılarının herhangi bir deneyimine ulaşması olanaklı değildir. Böyle bir bağıntının varsayılmasının öyleyse uslamlamada hiçbir temeli yoktur. Eğer Tanrı'ya başvurma yolu tutulursa bu da sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Çünkü eğer tanrısal gerçeklik gerçekten işin içinde olsaydı, duyularımızın bütünüyle ve her zaman yanılmaz olması gerekirdi. Ayrıca dışsal dünyanın varoluşu bakımından Tanrı'yı garantör olarak görüyor isek, o zaman da Tanrı'nın varoluşunu ya da yüklemlerinden herhangi birini nasıl tanıtlayabiliriz? Görüldüğü gibi duyuların sağladığı algılar ya da imgeler dışsal nesnelerin kendileridir varsayımını, ussal olarak tanıtlamanın bir yolu olmadığı gibi, bu algılar ya da imgeler dışsal nesneler tarafından yaratılır ve onları temsil ederler tezini de deneyime dayalı olarak tanıtlamanın bir yolu görünmemektedir. Hume'a göre, "bu öyle bir konudur ki, orada insan bilgisi ve soruşturmasının tüm alanlarına evrensel bir kuşku getirmeye çalışan derin ve daha felsefi kuşkucular her zaman utku kazanacaktır." (Aktaran, Copleston. 1998, s.119).

Us konusundaki kuşkuculuk yine ikili olarak ya soyut uslamlama ya da somut olgulara ilişkin olarak ele alınabilir. Soyut uslamlama alanında uzay ve zaman idelerimize ilişkin kuşkulu uslamlamalar açıkça ortadadır. "Varsayalım ki uzam sonsuz olarak bölünebilirdir. Verili bir x niceliği kendi içinde ondan sonsuz ölçüde küçük olan bir y niceliğini kapsar. Benzer olarak y kendi içinde ondan sonsuz ölçüde küçük olan bir z niceliğini kapsar. Ve bu da yine sonsuza dek böyle gider. Bu tür bir sayıltı insan usunun en açık ve en doğal ilkelerinde sarsıntı yaratır." (Aktaran, Copleston, 1998, s.119-120). Yine "ardışık olarak

geçen ve birbiri ardına tükenen belirsiz sayıda olgusal zaman parçası öylesine açık bir çelişki olarak görünür ki... hiçbir kimsenin hiçbir zaman bunu kabul edemeyecek olduğunu düşünmemiz gerekir." (Aktaran, Copleston, 1998, s.120).

Empirik olguları ilgilendiren uslamlamalara yönelik kuşkucu karşı çıkışlara gelince, bunlar ya gündelik yaşama ilişkin ya da felsefi olabilirler. Gündelik yaşamda insanlar tarafından savunulan, karşılıklı olarak birbirleriyle bağdaşmaz görüşlerin çokluğu, bir konuda aynı insan tarafından değişik zamanlarda savunulan farklı görüşler, farklı toplumların çelişkili inançlarından türetilen birtakım karşı çıkışlar, insanları kuşkuculuğa sürükleyebilir. Bununla birlikte bu alandaki karşı çıkışlar etkili değildir. Felsefi karşı çıkışlar daha önemlidir ve Hume bunlara, kendi nedensellik çözümlemesinden türeyen kuşkucu duruşu örnek olarak gösterir. Çünkü bu çözümleme verildiğinde a ve b'nin geçmiş deneyimimizde her zaman birleşmiş olmalarından gelecekte de benzer olarak birleşmiş olacaklarını tanıtlamak için hiçbir uslamlama yolumuz olmadığını dile getirir.

Bununla birlikte Hume, felsefi kuşkuculuğun en köktenci örneği olan *Pyrrhonism*'i kuşkuculuk adına onaylamadığını açıklamalarıyla ortaya koyar. Bir kez bu öğretinin gündelik yaşamın eylem, iş ve uğraşları tarafından bozguna uğratıldığını dile getirir ve şunları söyler. "Bu karşı çıkışları sınıfta çürütmek olanaklı olmayabilir, ama gündelik yaşamda duman gibi yiterler ve en kararlı kuşkucuyu başka ölümlülerle aynı durumda bırakırlar." (Aktaran, Copleston, 1998, s.120). Ama, *Pyrrhonism* kuramsal açıdan da ortada hiçbir şey bırakmamakta tam bir yokumsamaya ulaşmaktadır. Eğer Pyrrhonist ilkeler evrensel olarak ve kalıcı olarak yürürlükte olsaydı, tüm insan yaşamı dururdu ve insanlar pratik ya da kuramsal tam bir eylemsizlik durumunda kalırdı; "ta ki doğanın doyurulmamış zorunlulukları dayanılmaz varoluşlarına bir son verinciye dek.... Doğa ilke için her zaman çok güçlüdür." (Aktaran, Copleston, 1998, s.121). Doğanın ve

insan doğasının zorunlu yasaları her zaman ve her şeyin üstünde baskın çıkacaktır. Bu güç karşısında hiçbir köktenci kuşkuculuk ayakta kalamaz.

Ne var ki Hume, aşırı dediği kuşkuculuğu yadsıyor olsa da, hafifletilmiş ya da akademik dediği bir tür kuşkuculuğu hem dayanıklı hem de yararlı olarak kabul etmektedir. Bu kuşkuculuk belli konulara sınırlanmış olarak görünür. Hume şu tarzda bir ayrımlaştırma yoluna gider. "Bana öyle görünüyor ki soyut bilimin ya da tanıtlamanın biricik nesneleri nicelik ve sayıdır ve bu daha eksiksiz bilgi türünü bu sınırların ötesine genişletmeye yönelik tüm çabalar ancak sofistlik ve yanılsamadır." (Aktaran, Copleston, 1998, s.122).

Empirik olgular ve varoluşlar alanındaki soruşturmalara gelince, burada tanıtlama alanının dışına çıkılmış olur. Çünkü olan her şey olmayabilir de; bir olgunun hiçbir olumsuzlaması bir çelişki yaratmaz. Bu alanda daha önce de gördüğümüz gibi nedenden etkiye ya da etkiden nedene tanıtlama yapılır ama bu tanıtlamalarda önünde sonunda deneyime bağımlılık söz konusudur. Böyle olunca da gelecekte ne olacağı tam bir kesinlik taşımaz. Görüldüğü gibi doğa bilimleri alanında bile belli düzeyde bir kuşkuculuk işbaşındadır. Ancak *varoluş konularında* Hume, tüm *metafiziği* tam bir sofistlik ve yanılsama alanı olarak görür. Hatta kütüphanalerde gördüğünüz metafizik yapıtlarının hiçbir yararları olmadığı için ateşe atılmalarının uygun olacağını belirtir. Ahlak ve estetiğe gelince; Hume'a göre, bunlar anlama yetimizden daha çok beğeni ve duyumsamayı ilgilendiren konulardır. "Güzellik ister ahlaksal isterse doğal olsun algılamaktan daha çok duyumsanır," demektedir. Bu alanda da bir ölçüt belirleme yoluna gidilebilir; ama o zaman yine belli bir empirik olguya gidilmesi gerekir ki, bu da insanlığın *genel beğenilerini* belirlemekten başkası olamaz.

Görüldüğü gibi Hume, felsefi irdelemelerinden doğan kuşkucu sonuçların farkında olduğu için ılımlı bir kuşkuculuktan

yana olduğunu açığa koymuştur. Bunun, aynı zamanda dogmatiklik ve fanatikliğe de panzehir olduğunu düşünüyordu. Ona göre "gerçek bir kuşkucu, felsefi kanılarında olduğu gibi felsefi kuşkularında da güvensiz olacaktır." Bu şekilde kuşkuculuğunda fanatik olmaktan kaçınmış olur. Yinelemek gerekirse, tam bir kuşkuculuk uygulamada savunulamaz durumdadır çünkü gündelik yaşamda insan doğasının yatkınlıklarına göre davranılması kaçınılmazdır ve bu durum köktenci kuşkuculukla bağdaşmazdır. Felsefi tin özgür soruşturma tinidir; filozof felsefi irdelemesinde insan usunun tanıtlayabilecek olduğu çok az şey görmesi anlamında kuşkucu sonuçlara varabiliyor olsa da, sonuçta bir insandır. Gündelik yaşamında, insan doğasının başkalarına olduğu gibi ona da dayattığı genel inançlar tarafından yönetilir ve eğer herhangi bir biçimde yaşamak istiyorsa bunlar tarafından yönetilmeye izin vermesi gereklidir. Ulaştığı bu sonuçlarla Hume'un kuşkuculuğunda *doğalcılığa (natüralizme)* bir yer olup olmadığı tartışmaya açık bir sorun olarak görünüyor.

THOMAS REID

Hume deneyciliğinin ulaştığı kuşkucu sonuçlara yine bir İskoç düşünür, Thomas Reid (1710-1796) karşı çıkarak bir sağduyu okulunun oluşmasına ön ayak olmuştur. Reid, bir İskoç rahibin oğlu olarak İskoçya'da, Strachan'da doğdu. Çocukluğundan başlayarak yaşamının büyük bölümünü geçirdiği Aberdeen'de eğitim sürecini tamamladı. Birkaç yıllık rahiplik görevinden sonra, Aberdeen'de Kings College'da akademik bir göreve getirilmiş ve burada 1751-1764 yılları arasında dersler verdikten sonra, Glasgow Üniversitesi'ne ahlak pofesörü olarak atanmıştır. 1764 yılında, *Sağduyu İlkeleri Üzerinde İnsan Anlığı Üzerine Bir Soruşturma (An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense)* başlıklı ilk ve önemli yapıtını yayımlamıştır. Ahlak profesörlüğü döneminde 1785 yılında, *İnsanın Ussal Güçleri Üzerine Denemeler (Essays on the Intelectual*

Powers of Man) adlı yapıtı yayımlandı ve onun ardından 1788'de *İnsanın Etkin Güçleri Üzerine Denemeler (Essays on the Active Powers of Man)* başlıklı yapıtı yayımlanmıştır. Daha sonraları bu iki yapıt, *İnsan Zihninin Güçleri Üzerine Denemeler (Essays on the Powers of the Human Mind)* adı altında yayımlanmaya devam edilmiştir.

Reid, empirizmin başlangıç savına kendisini yakın hissetmekle birlikte, felsefi yöneliminin birincil kaygısı, Hume'un kuşkucu sonuçlarını etkisiz hale getirecek bir felsefi yaklaşım ortaya koymaktı. Bununla birlikte Berkeley'in idealizmine ve Locke'un idelere ilişkin temel tezine de karşı çıkarak görüşlerini oluşturma yoluna gitti.

Reid, empirizmin başlangıç savı olan "bilginin duyu deneyimi yoluyla başladığı" tezini kabul etmekle birlikte, Locke'un, "ideler algının dolaysız nesneleridir," biçimindeki postülasını kabul edilemez buldu. Bu bağlamda ilkin 'ide' sözcüğünün çeşitli anlamları üzerinde durur: Ona göre, günlük dilde herhangi bir şeyin düşüncesini ya da idesini taşımak, onu ***kavramış olmaktır***; onun hiçbir idesini taşımamak, onu ***kavramamış olmaktır***. Oysa Locke ve Berkeley'in anlayışında "İdeler algımızın nesneleri" olup çıkarlar. Bir başka deyişle Locke'a göre ideler düşünen anlığımızın dolaysız nesneleridir. Bu yolda devam eden Berkeley salt, ideleri bilebileceğimizden hareketle, tinleri ve tinlerin düşüncelerini alıkoyarak cisimler dünyasını kolayca ortadan kaldırdı. Hume aynı yolda daha da tutarlı ilerleyerek, hem tinsel hem de maddesel dünyaları ortadan kaldırdı. Bu durumda geriye kalan salt ideler ya da izlenimler idi. Peki ama neresidir? Belli bir yerleri var mıdır? 'Ben' ya da 'kendi-m' denen şey ortada olmadığına göre, bunlar boşlukta mı salınıyorlar? Aslında bu açıdan Hume'un yaptığı açıklama doyurucu değil; bunlar birbirleriyle ardışıklık içinde, birbirlerine bağlanıyor ve bu bağlanma deyim yerinde ise bir paket ortaya koymuş oluyor; yani idelerin, izlenimlerin bir paketi içinde 'ben' ya da 'kendim'in bir

idesi ya da izlenimi yer almıyor. Ama realitede kendisine 'ben' diyen bir canlı özne bulunduğuna göre bu çelişki nasıl çözümlenecek? İşte empirist yolculukta, Hume'un ulaştığı bu son nokta, Reid açısından kabul edilemez görünüyordu ve tüm insanlığı temsil eden bir sağduyu ile bağdaşmıyordu.

Reid, 'ide' terimine felsefi yaklaşımdan söz eder. Bu yaklaşım öncelikle Locke'un 'ide' terimine verdiği anlamdır: Salt bir kurgu olan bu yaklaşıma göre, anlığın idelere ilişkin ilk işlemi yalın ayrımsamadır; ona ilişkin başka hiçbir inanç olmaksızın yalın kavranışıdır. Bu yalın kavranışları elde ettikten sonra, bunları karşılaştırarak aralarındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı algılarız; bu uyuşma ya da uyuşmamanın algısı inanç, yargı ya da bilgi denen şeyin tümüdür.

Reid terime verilen bu felsefi anlamı kabul etmemektedir: "İnanç ya da bilginin yalın ayrımsamaları bir araya koymak ve karşılaştırmakla elde edildiğini söylemek yerine, daha çok yalın ayrımsamanın doğal ya da kökensel bir yargıyı çözündürerek ve çözümleyerek yerine getirildiğini söylememiz gerekir." (Aktaran, Copleston, 1998, s.170). İlk bilgi öğeleri olarak Locke, yalın ideleri, Hume ise izlenimleri kabul ettiler ve sonra bunların bir araya getirilmesi ya da ayrımsanması sonucu bilginin oluştuğunu öne sürdüler. Oysa Reid'e göre bu öğesel veriler *çözümlemenin* sonucudurlar. Öncelikle kökensel temel yargılar gelir. Peki, ama bu yargılarda bir araya getirilenler nedir? Reid'in bu yaklaşımı da tartışmaya açıktır. Devam edersek Reid'e göre, duyuların işlemi yalın ayrımsamayı olduğu gibi yargı ya da inancı da imlemektedir. Bu kökensel ve doğal yargılar, insan doğamıza bağlı olarak zihinsel donatımımızın temel öğelerindendir. Usumuzun tüm buluşları bunlar üzerinde yükselir. Bunlar insanlığın sağduyusunu oluştururlar.

Reid'e göre anlama yetimizin iki temel görevi vardır. Birincisi, kendiliğinden-açık şeylere ilişkin yargılarda bulunmak, ikincisi de kendiliğinden açık olmayan sonuçları kendiliğinden açık

olan yargılardan türetmektir. Birinci yeti hemen hemen insanlığın büyük bölümünde bulunur; bu yeti sağduyunun alanıdır ve sağduyu ilkelerine ilişkin sonuçlar çıkarır. Ama ikincisi daha spesifik olandır ve bu nedenle herkeste bulunması beklenemez; daha çok özel bir yeti olarak görülmesi uygun olur. Ancak bu yeti de sağduyu alanıyla hiç ilişkisizdir denemez. Bir anlık derecesi olarak kendiliğinden-açık olan ve açıkça ayrımsanan sorunlarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bulma yeteneği olarak karşımıza çıkar. Bu iki yetinin sonucu olan ortak ilkeler tüm uslamlamanın ve tüm bilimin temelini oluştururlar. Bu ilkeler doğrudan ya da dolaylı tanıtlanmaya gereksinim göstermezler. Çünkü tüm insanlar tarafından bilinen ya da duyulur duyulmaz onay verilen türden şeylerdir.

Reid bu ilkeleri karşıtları olanaksız olan *zorunlu gerçeklikler* ve karşıtları olanaklı olan *olumsal gerçeklikler* olarak öncelikle iki sınıfa ayırır. İlk sınıfa ait olanlar arasında mantıksal aksiyomlar, matematiksel aksiyomlar, ahlak ve metafiziğin ilk ilkeleri bulunur. Mantıksal olanlara örnek; "her önerme ya doğru ya yanlıştır." Ahlaksal olanlara örnek olarak Reid şunu gösterir: "Hiçbir insan engelleme gücünde olmadığı bir şey için kınanmamalıdır." Ahlaksal ilkelerin de mantık ve matematik ilkeleri kadar açık olduğunu savunur. Metafiziksel ilkeler başlığı altında Reid üç temel ilkeyi gösterir. Çünkü Hume, bunlara kuşku ile yaklaşmıştı. Bunlardan ilki; "duyularımız yoluyla algıladığımız niteliklerin bir özneleri olmalıdır; buna beden deriz ve bilincinde olduğumuz düşüncelerin bir özneleri olmalıdır; buna zihin deriz." İkinci metafizik ilke de şudur: "Var olmaya başlayan her şeyin onu üreten bir nedeni olmalıdır." Ve üçüncüsü, "nedendeki niyet ya da düşünce, onun etkideki belirti ya da imlerinden çıkarılabilir."

Olumsal gerçekliklere gelince: "*Seçik olarak anımsadığım* şeyler gerçekten olmuştur." "*Duyularımız yoluyla seçik olarak algıladığımız* şeyler gerçekten vardır ve onları algıladığımız

gibidirler." "Gerçeği yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan doğal yetiler yanıltıcı değildir." "Doğa fenomenlerinde olacak olanın, benzer koşullarda, olmuş olan gibi olması olasılığı vardır." Ayrıca Reid şunları da belirtmiştir: "Eylemlerimizin üzerinde ve istencimizin belirlenimleri üzerinde, belli bir düzeyde gücümüz vardır." "İletişimde bulunduğumuz başkalarında da yaşam ve zihnin bulunduğunu söylemek uygun olur." Görüldüğü gibi Reid, bu alanda da oldukça çok sayıda ilke bulmuş görünüyor. Ancak bu ilkelerin kendiliğinden-açık oluşları birinci gruptaki ilkeler kadar kesin mi acaba? Örneğin belleğin tanıklığına nereye kadar güvenilebilir? Duyularımızla seçik olarak algıladığımız şeylerin var olduğunu kabul etsek bile, onların algıladığımız gibi olduklarından nasıl emin olabiliriz? Ayrıca, bireylerin tıpatıp benzer biçimde algıladıkları da kuşkulu bir konudur. Sonuçta bu alanda yine Hume'un kuşkularına geri dönmüş gibi oluyoruz. Ama Reid bu olumsal ilkeleri sağduyu gereği öne sürmenin kaçınılmaz olduğunu öne sürerek, kendisini haklı göstermeye çalışabilir.

Duyular yoluyla algıladığımız şeylerin gerçekten var olduğu ve onların algıladığımız gibi oldukları bildiriminden söz ederken şunları söylemektedir: "Tüm insanların eğitimin ya da felsefenin önyargılarından herhangi bir öneğilim oluşturabilmelerinden çok daha önce, doğa tarafından duyularının seçik tanıklıklarına örtük bir onay vermeye götürüldükleri tanıtlamaya gereksinim göstermeyecek denli açıktır." (Aktaran, Copleston, 1998, s.172-173). Yine, "doğanın kurallılığını bekleme yönünde doğal bir yatkınlığımız olduğunu" belirtmektedir.

Sonuç olarak, zorunlu gerçeklikler alanındaki temel ilkeler, hiçbir güçlük yaratmamaktadırlar. Bu alanda Hume ile Reid arasında bir sorun yoktur. Çünkü bu alandaki önermeler çözümsel yapılı oldukları için, bu önermelerdeki terimlerin anlamları verildiğinde saçmaya düşmeksizin bunlar yadsınamazlar. Oysa olumsal ilkelerin aksini düşünmek saçmalık getirmemektedir.

Zaten bunların olumsal oluşunun anlamı budur. Şu halde bu önermelerde dile getirilen savların aksinin gerçekleşme bakımından olumsallığı mantıksal olarak kabul edildiğine göre, öne sürülen savların kesinliği iddia edilemez. Bunları sağduyu kalesine sığınarak savunmak, Hume'un bu konulardaki kuşkuculuğunu bertaraf etmek bakımından başarılı bir sonuç getirmiş olmamaktadır.

3. BÖLÜM

FRANSIZ AYDINLANMACI DÜŞÜNÜRLERİN EPİSTEMOLOJİK İRDELEMELERİ

FRANSIZ DUYUMCULUĞU

Genel olarak Locke'un deneyciliğini benimseyen ve bu temel üzerinde zihnin yapısı, bilinçlilik ve bu alanlara ilişkin kavramlar üzerine bir takım kuramlar geliştiren başlıca düşünürler Condillac, Helvetius, Diderot ve Holbach gibi düşünürlerdir. Bu düşünürler "Fransız Duyumculuğu" genel adı altında sınıflanmaktadırlar. Bunların her birini kısa kısa görmeye çalışalım.

ETIENNE BONNET DE CONDILLAC

John Locke'un izinden giden İngiliz empirizminin Fransız temsilcisi Condillac (1715-1780), Fransa'da, Grenoble'da doğdu. Önce rahip olmak için Sulpice ilahiyat okuluna girdi ama 1740 yılında bu okuldan ayrılarak felsefeye yöneldi.1758'den 1767'ye dek Parma Dükü'nün oğlunun öğretmenliğini üstlenmiştir.

İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme (Essai sur l'oricine des connaissances humaines) başlığını taşıyan ilk yapıtı 1746 yılında yayımlanmıştır. Bu yapıtla çok etkilendiği Locke empirizmini Fransa'da tanıtma amacına yöneldiği görülür. İkinci yapıtı *Sis-*

temler Üzerine Deneme'de *(Traité des Systemes)* (1749), Locke'un empirizmini Malebranche, Spinoza ve Leibniz'e karşı savunma görevini üstlenmiştir. 1754 yılında yayımlanan *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de kendi empirist yaklaşımını açımlamış ve bu yapıtla büyük ilgi toplamıştır. Condillac felsefe alanında bilgibilimin yanı sıra, zihin felsefesi, dil felsefesi ve siyaset felsefesi alanlarında da çalışmalar yapmıştır.

İlk yapıtında, bilginin oluşumunda imlerin oynadığı rol üzerinde durduğu görülür. Dil aslında zihinsel gelişimimiz için çok önemli bir araçtır. Düşünceler bir *im* yani *sözcük* ile bağlandıklarında belirlenmiş olurlar. Örneğin çimenlerden aldığımız yeşil duyumunu ancak 'yeşil' sözcüğü ile bağladığımız zaman, bir düşünce nesnesi olabilir ve öteki düşünce nesneleriyle bir ilişkiye girebilir, bir yargı oluşturabilir. Temel bilgi nesnesi böylece alınan bir duyumun bir im ile birleşmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu birleşmeler dolayısıyla artan yaşam deneyimimiz, gereksinim ve amaçlarımız doğrultusunda zihinsel yaşamımız gelişme gösterir. Sıradan dil matematiksel dil kadar yetkin olmasa da düşünmemizi ve zihinsel yeteneklerimizi geliştirmek için çok büyük ölçüde yeterli olmaktadır.

Sistemler Üzerine İnceleme'sinde büyük ussalcı düşünürlerin oluşturdukları sistemsel yapılarda karşımıza çıkan sistem anlayışını eleştirmektedir. Çünkü bu sistemlerde ilk ilkelerden ya da tanımlardan yola çıkılarak, kapsamlı bir evren düzeni oluşturulmaktadır. Oysa bu tanımların büyük ölçüde keyfi oldukları söylenebilir. Bu durumda evrenin gerçek bilgisini sağlayamazlar. Spinoza örneğinde olduğu gibi bir felsefeci yaptığı tanımlarla özlerin bir kavrayışına ulaştığını söyleyebilir. Ama bu tanımlarda sözcüklerin gerçek ve sağın olarak imledikleri anlamların yerine farklı anlamlar söz konusu ise bu tanımlar keyfi olmuş olur, ama eğer bir bakıma salt sözlük tanımları veriliyorsa, o zaman da bu felsefi dizgeler yerine getirmeleri gereken görevi yapamazlar. İşte Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin sistemleri aynen böyledir. Oysa "sözcüğün kabul edilebilir anlamında bir

dizge, bir bilimin bölümlerini, aralarındaki ilişkileri açıkça sergileyebilecek oldukları bir yolda düzenli olarak yerleştirmeyi anlatır." (Copleston, 1995, s.35).

Condillac, ölümünden sonra yayımlanan *Mantık* (1780) adlı yapıtında da bu konu üzerinde durmaktadır. Aynı konuya şöyle devam eder. Kuşkusuz bu sistemlerde birtakım ilkeler olacaktır, ama bunlar bilinen fenomenlere göndermede bulunan ifadeler olmak zorundadır. Bunun yanı sıra salt çözümleyici yöntem de yeterli olmayacaktır. Çünkü bu tür bir yöntem daima verili olanın alanında kalır ve karmaşık bir veriden yola çıkarak, onu farklı parçalarına çözümlemiş olur. Ayrıca çözümlenmiş parçalardan bütünü yeniden oluşturabiliriz. Bu, bilgimizi geliştirmek istediğimiz zaman anlama yetimizin doğal olarak izlediği yoldur. Bir başka deyişle en doğal yöntemdir. Aslında ideal ve değişmez tek bir yöntem yoktur; seçilmesi gereken sistem, gereksinim ve amacımıza bağlıdır. "Eğer doğayı incelemeyi, şeylerin gerçek bilgilerini kazanmak istiyorsak, verili olanın alanı içersinde, bize en sonunda duyu-deneyiminde verilen fenomenal düzen içersinde kalmamız gerekecektir." (Copleston, 1995, s.36).

Bizi burada asıl ilgilendiren Condillac'ın *Duyumlar Üzerine İnceleme* adlı yapıtıdır. Çünkü bu yapıtta, her ne kadar Locke'dan hareket etse de kendi duyumcu bilgibilimini geliştirmiştir. Condillac burada serimlediği yaklaşımıyla deneyciliği duyumculuğa (sensuanalism) dolayımlamıştır. Ona göre tıpkı Locke'da olduğu gibi bilgimizin temelinde duyu yetimiz bulunur. Duyu yetimizle dış dünyadan birtakım duyumlar almasaydık hiçbir ide, kavram ve bilgimiz olamazdı. Ancak Locke duyumlar alma yetimizin (sensation) yanına bir de iç duyum düşünüm (reflection) diye adlandırdığı bir yetiyi daha eklemişti. Bizim salt bu yetinin sonucu olan birtakım idelerimiz de vardı. O halde tüm zihinsel kazanımımız bu iki yolla oluşmaktaydı. Bunların üzerinde tüm öteki karmaşık zihinsel işlemler yükseliyordu.

Oysa Condillac, iç-duyum-düşünüm yetisini gereksiz görür. Çünkü önünde sonunda tüm idelerimiz ve fikirlerimiz duyularımızla dış dünyadan aldığımız duyumlara dayanmaktadır. Condillac bu açıdan Locke'u eleştirirken, ona göre bir adım daha ileriye gittiğine inanıyordu: Örneğin Locke, düşünümün bir sonucu olarak gördüğü töz idesini yalın idelere yani duyumlara çözümleme yolu tutmakla birlikte, karşılaştırma, yargılama, isteme gibi zihinsel işlemleri insan doğasına verili olarak ele alıyor ve üzerlerinde durmuyordu. Konuya çok daha köktenci olarak yaklaşan Condillac'a göre, bu zihinsel işlemlerin ya da işlevlerin nasıl duyumlara indirgenebilir olduklarının gösterilmesi gerekiyordu. Bunların kendileri elbette duyumlar değildirler ama duyumlardan ve duyumlar arası ilişkilerden türetilirler. Şu halde zihinsel yaşamın tümüyle nasıl duyumlardan türetildiğini göstermek gerekir. Çünkü ona göre daha yüksek düşünme edimleri duyusal süreçlerden daha fazla bir şey değildir.

Bunun için Condillac, koku duyusu ile başlayıp, aşamalı olarak öteki duyularla donatılan bir heykel imgeler: buradaki asıl amaç başlangıçta tüm bilgilerden yoksun bir bireyin idelerini ve her türlü zihinsel kazanımlarım duyumlar temelinde nasıl adım adım oluşturduğunu görebilmektir. Buna göre, başlangıçta hiçbir zihinselliği olmayan heykele koku duyusu ile başlayarak bir gül koklatalım; bu durumda o gül koklayan bir heykeldir ama kendi için gülün kokusudur. Henüz bu aşamada dışsal şeyler ya da kendi bedeni gibi şeylerin hiçbir bilgisini taşımamaktadır. Şimdi varsayalım ki bu birey, salt tek bir duyumu bir gülün kokusunu taşımaktadır; bu *dikkat*tir. Gül uzaklaştırıldığında geriye dikkatinin az ya da çok yoğun olmasına bağlı olarak belli bir izlenim kalacaktır. Bu izlenim artık belleğin devreye girdiğine işaret eder. "Geçmiş duyuma dikkat, bir duygu kipinden başka bir şey olmayan olmayan bellektir." (Aktaran, Copleston, 1995, s.37). Bundan sonra bu birey güllerin yanı sıra karanfilleri aralıklı olarak koklasın ve ardından tekrar gül koklasın; bu durumda edilgin dikkati güller ve karanfiller arasında bölünür;

bunun anlamı bunlar arasında bir karşılaştırma doğar; karşılaştırma ise yargıyı getirir. "Ve karşılaştırma olduğu zaman yargı vardır... Bir yargı yalnızca karşılaştırılan iki düşünce arasındaki bir ilişkinin adıdır." (Aktaran, Copleston, 1995, s.37).

Yine eğer bu birey, hoşuna gitmeyen bir koku duyumunu alıyor ve geçmişteki hoş bir duyumu anımsıyorsa, burada imgelemin de devreye girdiği söylenebilir. Çünkü bellek ve imgelem tür olarak farklı şeyler değildirler. Bunlar birbirini tamamlayan şeylerdir. Yine bu birey için kimi kokular hoş kimileri nahoştur; eğer doyum ve doyumsuzluk düşüncelerini bunların çeşitli tikel değişkilerinde ayırt etme yoluna giderek, soyut düşüncelere de sahip olmuş olacaktır. Bu arada birçok değişik ardışık duyumu anımsayacak olursa, sayı düşüncesini de geliştirebilecektir. Öte yandan şimdi nahoş bir duyumu yaşayan bir insan, geçmişteki hoş bir duyumu anımsayacak olursa, o hoşnut-mutlu durumu yeniden kazanma yönelimi gösterecektir ki bu da istekten başka bir şey değildir. Ve tüm ötekileri uzaklaştıran ya da en azından tüm dikkati kendinde toplayan istek tutku adını alır. Böylece sevgi ve nefret tutkularına da ulaşılmış olur. Bu birey onda olan ya da olmasını istediği hoş bir duyguyu sever; ona acı veren nahoş bir duygudan ise nefret eder. "Dahası eğer yontu şimdi yaşamakta olduğu isteğin başka zamanlarda doyum tarafından izlenmiş olduğunu anımsayacak olursa, isteğini yerine getirebileceğini düşünecektir. Ve şimdi önümüzde olan şey istenç durumudur. Çünkü istenç ile saltık bir isteği anlarız; eş deyişle istediğimiz şeyin gücümüz içinde olduğunu düşünürüz." (Aktaran, Copleston, 1995, s.38).

Condillac böylece tüm zihinsel işlemlerin heykel örneği üzerinde bir tek duyudan-koklama duyusundan türetilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Daha sonra işitme, tatma ve görme duyuları da bunlara eklenmiştir. Ancak bu aşamada heykel salt henüz bir bilinç olarak, bir zihin olarak kendini görmektedir. Zihin bir arada alınan zihinsel yetilerin tümü için bir addır. Bu bireyde henüz bir zihin varlığı olmanın dışında, bir dışsallık bilgisi

oluşmamıştır; duyumları arasındaki değişkilerin dış nedenlere bağlı olduğu gibi bir farkındalığı yoktur ve hatta kendi bedeninden de habersizdir. Condillac, ancak dokunma duyusu devreye girdikten sonra bu dışsallık fikrinin doğacağını söyler, kendi bedenine dokunarak, kendini dokunduğu her bir parçada duyumsar ve bunları dışarıdan da olsa kendi varlığına katar. Öteki cisimlere dokunduğunda bedeninden aldığı aynı duyumları almaz. Böylece bunları bütünüyle kendi bedeni dışında olarak yargılar. Bu şekilde bu heykel insanda bir dış dünya fikri oluşmuş olur. Ayrıca dokunma başka duyulara katıldığı zaman insan aşamalı olarak koku, işitme, tatma gibi çeşitli duyu organlarını da keşfeder ve bunların sağladığı duyumların dışsal nesneler tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşır. "Örneğin, güle dokunarak ve onu yüze doğru yaklaştırarak ya da ondan uzaklaştırarak, bir insan kendi koku organı konusunda ve kendi koku duyumunun dışsal nedeni konusunda yargılar oluşturmaya başlar. Benzer olarak, ancak dokunma duyusuyla bileşim yoluyladır ki göz uzaklığı, büyüklüğü ve devimi nasıl göreceğini öğrenir. Büyüklük, şekil, uzaklık ve konum gibi şeyleri, görme yoluyla yargılamaya öylesine alışmışızdır ki doğallıkla bu yargıların yalnızca görme duyumuna bağlı olduklarını düşünme eğilimindeyizdir." (Copleston, 1995, s.38-39). Ama görüldüğü gibi, bu konuda dokunma duyusunun rolü açıkça ortadadır.

Bu arada Condillac'ın dil ile düşünce arasındaki bağıntıya ilişkin görüşlerine tekrar değinmek bir karışıklığı önlemek bakımından yararlı olabilir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Condillac ilk yapıtı *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine Deneme*'de idelerin dilsel imlerle sembolize edilmedikleri sürece tam bir fikir ya da yargı haline gelemeyeceklerini öne sürmekte idi. Buna göre dil düşünceyi önceliyor ya da en azından dil ile düşünce birlikte işlevsel oluyorlardı. Oysa *Duyumlar Üzerene İnceleme*'de köktenci bir duyumcu olarak safını belirleyince, bu ilk yaklaşımını terk etmiş ve aslında tutarlı bir duruşla tüm zihinsel yaşamı duyumlarla başlatmıştır. Bu durumda henüz dil olmaksızın

düşünsel etkinlik yetkin bir biçimde işlerlik içinde olabilir. Sözgelimi, koku duyusu ile sınırlı bir insanı ele alırken, bu insanın belli bir sayı düşüncesi taşımasının olanaklı olduğunu ileri sürmüştür; bu insan, bir ve bir ve bir düşüncelerini taşıyabilir. Ama belleğin aynı zamanda dört birimi seçik olarak kavrayamayacağını da öne sürmüştür. Bu durumdaki kişi üçten sonrasında ancak belirsiz birçokluk tasarlayabilir. "Hesaplama sanatıdır ki bize bakış açımızı genişletmeyi öğretmiştir," diye belirtir. Böylece, *İnceleme*'de Condillac, zihnin duyumları ya da ideleri kullanımının dili önceleyiğini öne sürmüş oldu. Ancak dil zihinsel yaşamımızın bu ilkel evresinin ötesinde daha ileri zihinsel ve düşünsel gelişmelerin önünü açan çok önemli bir ussal araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Condillac'a göre, doğal düzende bilgimizin kaynağı duyumlardır. İnsanın tüm zihinsel işlemleri ve giderek en yüksek zihinsel işlemler olarak görülenler bile "dönüşmüş duyumlar" olarak açıklanabilirler. Onun zihne bu yaklaşımı maddeci bir konuma işaret ediyor gibi görünmektedir. Çünkü ruhu farklı bir töz olarak ele aldığında bile, ruhun tüm yetileri duyumlardan türemekledir, söylemini elden bırakmamıştır. Ayrıca insanın kazanımlarının toplamından başka bir şey olmadığını da öne sürmüştür. Bu biçimiyle Condillac'ın kuramı maddeci bir bakış açısını güçlendirmeye az çok katkıda bulunmuş olabilir, ama salt bu noktaya dek diyebiliriz. Çünkü yalnızca en yüksek neden olarak Tanrı'nın varoluşunu onaylamanın yanı sıra, ruh tözünün de tinsel bir yapıda olduğunu öne sürüyordu. Gerçi *Ekstra Düşünceler* adlı yapıtında bunları söylerken, ruhun tüm ruhsal fenomenlerinin en sonunda duyumlardan türetilebilir olduklarını yeni baştan tanıtlamaya çalışıyordu. Bu duyumlara indirgemeci tutumu ile insanda tinsel bir ruhun bulunduğunu kabul etmesi tutarlı görünmemektedir. Ayrıca uzamlı şeyler olup olmadığı sorusunu da açık bırakmıştır. Bu konuda şunları söylemektedir: "Karşı çıkılabilir ki, eğer bir uzam yoksa hiçbir nesne de yoktur. Ama bu doğru değildir; usa uygun olarak çı-

karsayabileceğimiz tek şey, nesnelerin bizde duyumlara vesile olan varoluşları oldukları ve hiçbir kesin bilgiye ulaşamayacağımız özellikler taşıdıkları olacaktır." (Aktaran, Copleston, 1995, s.41). Bu sözleriyle Condillac'ın maddeci olmaktan uzak olduğunu söyleyebiliriz, ama öğretisinin önsavlarının da bu yargımızı doğrulamadığını belirtmemiz gerekir. Belki de Tanrı ve ruh konularında kendisini geleneksel bakış açısından kurtaramadığını söylemek uygun olabilir.

ANSİKLOPEDİSLER

DIDEROT VE D'ALEMBERT

Fransız aydınlanma döneminin simgesi durumundaki büyük kültür hazinesi *Ansiklopedi (Encyclopédia ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers),* Didorot ve d'Alembert tarafından yayıma hazırlanmıştır. İlk cildi 1751 yılında yayımlanan bu dev çalışmaya kraliyet hükümeti tarafından, kraliyet yetkesine ve dine zararlı olduğu gerekçesiyle derhal yasaklama getirilmesine karşın, 1757 yılına dek yedi cildin yayımı gerçekleştirilmiştir. 1758 yılında d'Alembert yayıncılığından ayrılmıştır. Bundan sonraki süreçte basım yayım işlerini Diderot tek başına yürütmüştür. Ancak yönetim tarafından ciltlerin yayımlanmasına yeniden yasak getirilerek, *Ansiklopedi* tamamlanıncaya dek basımına izin verilmiştir. 1780 yılına gelindiğinde, *Ansiklopedi*'nin kendisi 17 cilt olmasına karşın tabloları içeren ciltler, beş ek cilt, iki dizin cildi olmak üzere toplam otuz beş cilt olarak bu dev yapıt piyasaya sürülmüştür. Daha sonra pek çok yabancı dilde de basılmaya devam edilmiştir.

Konumuz bilgibilim olmasına karşın bu çalışmaya ilişkin kısa bir değini uygun olabilir. Yapıtın amacı okuyucuya salt her türlü konuya ilişkin birtakım bilgiler sağlayan yararlı bir başvuru yapıtı olmak değildi; asıl amaç günün politik koşulları içinde insanlara yol göstermek ve görüşlerini biçimlendirmekti. Özellikle

yönetici güçler tarafından yayımının böylesine tepkiye yol açmasının nedeni de budur zaten. Çünkü genel politik duruş olarak hem kilisenin hem de krallık rejiminin kararlı bir karşıtı durumundaydı. "Makalelerin yazımında hiç kuşkusuz belli bir ölçüde sağgörülü davranılmıştı; ama çalışmaya emek verenlerin genel tutumları bütünüyle açıktı; ürün özgür düşünürlerin ve ussalcıların büyük ölçek bir bildirisiydi ve önemi sözcüğün çağdaş anlamında bir ansiklopedi olarak taşıdığı kalıcı değerden değil ama ideolojik yanından geliyordu." (Copleston, 1995, s.46).

Başka konularda aralarında dikkate değer görüş farklılıkları olmasına karşın, kiliseye ve dine karşı çıkmada ortak davranan düşünürler genelde yapıta makaleleriyle katkı sağlamışlardır. Bunların arasında başta deist Voltaire olmak üzere ateist d'Holbach, hümanist Helvetius, siyaset düşünürü Montesquieu ve ekonomist Turgot da bulunmaktadır. Bu arada özellikle müzik konusundaki pek çok maddeyi de J.J. Rousseau'nun yazdığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

DENIS DIDEROT

Fransa'da Langres kentinde doğdu (1713-1784). Bu kentte bulunan Luis-le-Grand Jesuit kolejinde ortaöğrenimini parlak bir öğrenci olarak tamamladıktan sonra, yüksek öğrenim için Paris'e gönderildi. Muhtemelen Harcourt kolejinde edebiyat bölümünden mezun oldu ve kilisede resmi bir göreve getirildi; ancak düzenli bir meslek yaşamı kendisine sıkıcı göründüğü için geçim sıkıntısı çekme pahasına da olsa görevinden ayrılarak, çok büyük bir tutku duyduğu dil öğrenimine ve yanı sıra matematik öğrenimine yöneltmiştir. Çok geçmeden Grekçe, İtalyanca ve İngilizce dillerini çok iyi bir düzeyde öğrenmiştir. İngiliz düşüncesinin etkisinde kalarak öncelikle İngilizce yazılmış yapıtlara yönelmiş ve başarılı bir çevirmen olarak ünlenmeye başlamıştır. İlk çevirisi Temple Stanyan'dan Grek Tarihi'dir. Daha önemli ve ilgi çeken çevirileri arasında Schaftesbury'nin

Inquiry concerning Virtue and Merit (1745) adlı yapıtı ve Robert James'in *Medicanal Dictionary*'si vardır. Ama özellikle, Chambers'ın *Cyclopaedia*'sını çevirmiş olması, kendisine bir ansiklopedi çıkarma yolunda esin kaynağı olmuştur. Bu arada ilk özgün yapıtı *Filozofça Düşünceler*'i 1746 yılında yayımlamıştır. Aynı yıl tüm yaşam sürecini kapsayacak, uzun soluklu bir yapıt durumundaki *Ansiklopedi* üzerine çalışmaya başlamıştır. Kısa süre sonra baş editör olmuş, özellikle matematik konularında söz sahibi olmak üzere yanına yardımcı editör olarak d'Alembert'i de almıştır. 1780 yılında pek çok ek ciltleri ile birlikte yayımı son bulan bu dev çalışma sadece Diderot'un değil, tüm bir yüzyılın en önemli yapıtı ve simgesi durumundadır. Diderot'nun editorlüğü yanı sıra, ansiklopedi içinde çok sayıda makalesi bulunduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Ancak Diderot, ansiklopediyi yayımlama sürecinde, ansiklopedist ve filozof olmasının yanı sıra, bir hicivci, oyun yazarı, roman yazarı, yazın ve sanat eleştirmeni gibi sıfatlar altında çok sayıda özgün yapıt yayımlamıştır. Yapıtlarından birkaçının adını vermekle yetinelim: *D'Alembert'in Rüyası, Körler Üzerine Mektup, Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler, Rameau'nun Yeğeni, Aile Babası* gibi.

1772 yılında ana ciltlerin (17 cilt) yayımının tamamlanması üzerine, 1773 yılında St. Petersburg'a giderek, orada birkaç ay Çariçe II. Katerina'nın çevresinde bulunmuş ve kendisiyle felsefi tartışmalar yapmıştır. Bu arada çariçenin çocuklarının eğitimini üstlenmesi önerisini geri çevirmiştir. Ansiklopedinin basımı konularında çariçeden oldukça maddi destek gördüğü gibi ölümüne dek belli bir aylığa da bağlanmıştır. Ölümünden sonra kızı Diderot'nun tüm el yazmalarından oluşan koleksiyonunu ve tüm kitaplığını çariçeye armağan etmiştir.

Diderot'un belki de içinde bulunduğu dönemin ruhuna uygun olarak, felsefi görüşleri çok büyük bir dinamizm, değişim ve gelişim içinde olmuştur. Geleneksel dine ve dinsel kurum ve uygulamalara, birbirlerine karşı dışlayıcı, hoşgörüsüz ve ayrıca boş inançların kaynağı oldukları için ona göre asla onay ve-

rilemez. Felsefi açıdan Tanrı kavramına ilişkin görüşleri de sürekli olarak değişmiştir. Başlangıçta deist, yani kendi deyişiyle doğal dine bağlı biri olarak, tüm geleneksel dinlerin önünde sonunda tarih sahnesinden kalkacağına ve tüm insanlık için hepsinin temelini oluşturduğuna inandığı doğal dine dönüleceğini savunuyordu. *Filozofça Düşünceler* adlı yapıtında bu görüşe ilişkin bir söylem içinde olduğu görülür. Oysa çok kısa bir süre sonra ateizme geçerek, tüm insanların her türlü dinsel inancın ve boş inançların boyunduruğundan kurtulmaları gerektiğini ilan eder. Ama sonunda doğalcı bir tümtanrıcılığı (panteizmi) önerir. "Doğanın tüm parçaları en sonunda tek bir bireyi, Bütünü ya da Tümü oluştururlar."

Bilgi Öğretisi

Diderot insanın ruhsallığını ve bilgi yetisini maddeci temellerde açıklama yolu tutmuştur. Ona göre tüm ruhsal fenomenler fizyolojik temellere indirgenebilir ve özgürlük düşüncesi bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Condillac'ın insanın zihinsel yaşamında duyumun rolüne ilişkin yaklaşımından etkilenmiştir. Ancak Condillac'ın duyumlara ilişkin çözümlemesinin yeterince ileriye gitmediğini düşünmektedir. Çünkü Condillac, sonul anlamda tanrısal kaynağı dışlamadığı, daha sistematik ve daha soyut bir öğreti ortaya koymuştur.

Ona göre duyumun fizyolojik temellerinin duyumun ötesine geçerek açıklanabilmesi gereklidir. Bu açıdan Leibniz'in monad öğretisine yaklaşarak şunları öne sürer; monadlar bir tür atomdur; belli bileşiklerde bu atomlar *"hayvan"* dediğimiz canlıların organlarını oluştururlar ve bu organlarda yine atomlar tarafından sağlanan sürekliliği temele alan *bilinç* dediğimiz *farkındalık* olgusu doğar. *Bilinçlilik,* bilme ediminin temelinde yer alır. Her türlü bilme ve bilim düzeyleri, bilincin farklı işlevlerinden ve derecelenmelerinden başka bir şey değildir. Bu girişimiyle Di-

derot, klasik Fransız duyumculuğunu çok daha maddeci kanallara doğru sürüklemiştir.

Bu şekilde, zihinsel yaşamın fizyolojik temellerinde diretmesi nedeniyle, bilim ve felsefe alanında da *deneyimsel yöntemin* vazgeçilmezliği üzerinde durmuştur. Doğanın sadece matematik yoluyla açıklanamayacağına inandığı için, doğrudan doğruya olgular üzerinde deneysel yöntemin uygulanması gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre ancak bu yolla doğa biliminde başarıya ulaşılması olanaklı olabilirdi: Bu açıdan ilkin doğal fenomenlerin gözlemlenmesi ve sınıflanması birincil ve temel adımdır; bilim insanı fenomenler arasındaki ilişkileri algılamalı ve buna dayanan bir hipotez ortaya koymalıdır. Bu hipotezin deneyimsel olarak doğrulanması asıl amaçtır. Bu demek değildir ki bu yöntemsel uygulama bizi katı ve değişmez yasalara götürür. Tersine, bu şekilde deneyimsel bir inceleme yoluyla, doğanın *değişebilir* ve *esnek* bir yapıda olduğunu ve yeni olanakların sonsuz çeşitliliği içinde türdeşsizlik niteliğini barındırdığını gösterebiliriz. Şimdiki türleri önceleyenleri ve sonradan gelecekleri kim bilebilir ki? Doğada her şey değişim içindedir; birbirine tümüyle benzeyen iki atom ya da molekül bulmak olanaklı değildir. Doğa durmadan kendini yenilemekle birlikte, sürekli olan yalnızca *sonsuz bütünlüktür*. Şu halde yerleşik kavramsal şemalar ve sınıflamaların içinde kalarak doğanın sürekli bir yorumunu veremeyiz. Düşünce yapımızı yeni bakış açılarına, bir başka deyişle yeni deneyimsel olgusallıklara karşı açık tutmamız gerekir. Bu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki Diderot, bilimsel olanla yaratıcı olanı teoride ve pratikte çok sıkı bir işbirliği içinde görmüştür. İster şair ister bilim insanı olsun deha sahibi kişi, poetik bir metaforda ya da yararlı bir hipotezde sonuçlanan yeni bir ilişkiyi aniden algılayabilir.

Bu açıdan Diderot, analojik düşünmeye karşı olmamakla birlikte felsefi düşüncenin *soyutlamalardan* arındırılması gerektiğine inanıyordu; soyutlamalardan nefret ettiği bile söylenebilir. *D'Alembert'in Rüyası*'nda soyutlamaların dilsel sembollerden

başka bir şey olmadıklarını dile getirir. Söylevin akışında ve matematik gibi soyut bilimlerin inşasında belki yararlı olabilirler, ama semboller olarak onların kavramsal içerikleri boştur ve bu nedenle sağın düşünmeye de engel oluştururlar. Soyutlamaları kullananlar, sürekli olarak yeni örneklere gitmek zorundadırlar: bu şekilde belki, bu soyut kavramlara belli bir algılanabilirlik ve fiziksel bir gerçeklik kazandırabilirler. Zihin beynin işlevlerinden başka bir şey değildir. İstenç de sonul anlamda isteme ve kaçınma dürtülerinden başka bir şey değildir. Nesneleri adlandırmalar tümüyle yapaydır bir başka deyişle uzlaşımsaldır.

JEAN LE ROND D'ALEMBERT

Adını Paris'teki St. Jean le Rond kilisesinin yakınlarında doğumundan sonra terkedilmiş olarak bulunmasına borçludur (1717-1783). d'Alembert soyadı daha sonra kendisi tarafından eklenmiştir. Bir camcının eşi tarafından bakılmıştır. Daha sonra gerçek babası ona yıllık bir gelir bağlamış ve bu şekilde eğitimi sağlanmıştır. D'Alembert hukuk eğitimini tamamladıktan sonra tıbba geçmiş ama daha sonra kendisini bütünüyle matematiğe adamıştır. Matematik üzerine pek çok önemli makale yazdıktan sonra, 1741'de Bilimler Akademisi üyeliğine kabul edilmiş, daha sonra kinetik alanında bu gün de kendi adıyla anılan ilkeyi bulmuştur. Matematik alanında bundan sonra yaptığı çalışmalarla Prusya Akademisi tarafından da ödüllendirilmiştir. Bilim alanındaki yetenekleri ve ahlaksal ırasının yüksekliği nedeniyle yakın dostluğunu kazandığı David Hume'dan kendisine iki yüz Paundluk bir miras da kalmıştır.

Felsefe alanına da önemli katkıları olan d'Alembert'in, *Ansiklopedi* alanındaki editörlük çalışmalarına zaten değinilmişti. Bu bağlamda matematiğe ilişkin pek çok makaleyi de kaleme aldığını eklemek gerekir. Ayrıca *Ansiklopedi'nin* önsözünü de yazmıştır. Bu yazıda John Locke'un bilimsel felsefenin kurucusu olduğunu dile getirir. *Felsefe'nin Öğeleri* adlı yapıtında on seki-

zinci yüzyılın özel anlamda felsefe yüzyılı olduğunu, çünkü doğal felsefenin devrim geçirdiğini öne sürer. Bununla özellikle Newton aracılığıyla fizik alanında gerçekleşen devrimsel ilerlemeleri kastetmektedir. Ayrıca tüm öteki bilgi alanlarında da büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Tüm bilimlerin bir arada insan anlığının açınımı olduklarını öne sürer. "Ve birleştirme işlevini vurgular. Fenomenler dizgesinin türdeş ve biçimdeş olduğunu kabul eder; bilimsel bilginin amacı bu dizgenin birlik ve tutarlılığını örneklediği ilkelerin ışığında göstermektedir." (Coplesston, 1995, s.50-51).

Ama şunu belirtmek gerekir ki bu sistem içinde metafizik ilkelere kesinlikle yer yoktur. Bu ilkeler ışığında şeylerin nedenlerini ve niçinlerini aydınlatmanın olanağı yoktur ve giderek dışsal bir dünyanın var olduğunu bilemez hale geliriz. Metafiziksel kuramlar bizleri çatışkıya götürürler ve daima kuşkuculukla sonlanırlar. Oysa cisimlerin özlerine işleyebilme yeteneğinde olup olmamamız, bizim için bütünüyle ilgisiz bir sorundur. Bilimsel bakış açısından burada önemli olan cisimlerin ilksel olarak gördüğümüz özelliklerinden, onlarda algıladığımız ikincil niteliklerini çıkarabilmemizdir. Burada önemli olan fenomenler dizgesinin bize hiçbir çelişki göstermemesidir. İlkelerden fenomenleri çıkarmak demek, burada gözlemlenmiş ikincil nitelikleri daha ilksel olarak görülen, başka gözlenmiş niteliklerden çıkarmak demektir. Bilimsel felsefenin görevi, fenomenleri sistemli bir biçimde betimlemek ve ilişkilendirmektir. Görüldüğü gibi d'Alembert bu söylemiyle olguculuğu öncelemektedir. Ama bu demek değildir ki doğal filozof, hiçbir anlamda açıklama ile ilgilenmez. Duyu deneyimi temelinde birtakım açık tanımlar oluşturarak, bunlardan doğrulanabilir sonuçlar çıkarımlayabilir. Ama hiçbir kesin bilgiye ulaşma olanağı sunmayan metafiziksel alana geçme merakının yeni bir getirisi olmayacaktır. Buna göre, metafizik ya olguların bir bilimi olmalı ya da bir yanılsamalar alanı olarak kalmalıdır. "Düşünce tarihinin bir incelenmesi, bize insanların yalnızca olası kuramları nasıl geliştirdiklerini ve

kimi durumlarda uzunlamasına araştırmalar tarafından doğrulandıktan sonra olasılığın deyim yerindeyse nasıl gerçeklik olduğunu gösterir. Böylece bilimlerin tarihinin bir incelenmesi de daha öte araştırmalar için, bakış açıları ve deneyimsel olarak sınanmaları gereken kuramlar sunar." (Copleston, 1995, s.51-52).

D'Alembert, matematikçi kimliğinde bir bilgin olarak, doğal bilimler alanında olgusal yöntemin uygulanmasının daha uygun olacağını savunmakla açıkçası tutarlı bir tutum sergilemiştir denebilir. Bununla birlikte bir maddeci olup olmadığı konusunu açık bırakmıştır. Çünkü olgusallığın sonul doğasının tinsel mi yoksa maddesel mi olduğu sorusunun güdümündeki kısır metafizik tartışmalardan nesnel bir sonuç çıkmayacağına inanıyordu; bu nedenle bu tür özle ilgili tartışmalardan bilinçli olarak uzak durmuş ve daha çok çağdaş bilimin güncel gelişmelerinin sınırları içinde kalarak düşünme yolunu yeğlemiştir. O da Diderot gibi, bilimsel ilerlemeyi doğal ve kaçınılamaz buluyor ve buna bağlı zihinsel aydınlanmanın toplumsal ve ahlaksal gelişmeyi bir sonuç olarak getireceğine inanıyordu.

MADDECİLER

Aydınlanma döneminde maddeci konumlarını açıkça ortaya koyan ve bu alanda neredeyse ideolojik olarak davranan bazı atak düşünürler de ortaya çıkmıştır. Bunlardan sözü edilmeye değer olanların başında La Mettrie, d'Holbach ve Cabanis vardır diyebiliriz. Bunları sırasıyla kısaca görmek yararlı olacaktır.

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE

Ruhun Doğal Tarihi başlıklı ilk yapıtını 1745 tarihinde yayımlamıştır. 1748'de *İnsan Bir Makine*'yi yayımladı. Daha sonra aynı yıl *İnsan Bitkidir* adlı yapıtı çıktı. İlk yapıtının yayınından sonra Fransa'dan sürülmüştür. Bundan sonraki yaşamını ölünceye dek Fransa dışında geçirmiştir. Çok genç yaşta, 1751 yılında Postdam'da öldü.

Tıp eğitimi almıştır. Bir doktor olarak ateşin zihin ve düşünme gücü üzerindeki etkilerini hastalığı sırasında kendi bedeni üzerinde gözlemleyerek, fizyolojik etmenler ve zihinsel işlemler arasındaki ilişkileri incelemeye ve keşfetmeye çalışmıştır. *Ruhun Doğal Tarihi* başlıklı yapıtında, zihinsel, duygusal ve istenç yaşamı olmak üzere insanın tüm ruhsallığının duyumlardan doğduğunu ve eğitim tarafından geliştirildiğini öne sürmüştür. Ona göre duyuların olmadığı yerde hiçbir düşünce de yoktur. "Daha az duyu daha az düşünce demektir ve nerede eğitim ve öğretim düzeyi düşükse orada düşüncelerin bir yetersizliği söz konusudur. Ruh ya da anlık özsel olarak bedensel yapı üzerine bağımlıdır." (Copleston, 1995, s.52-53). Fizyolojik süreçlerin sağın gözlemleri yoluyla ruhsal edimlerin nasıl oluştuğu ya da işlerlik kazandığı ortaya konmaya çalışılmalıdır. Aslında ruhumuzun gerçek filozofları duyulardır; duyularımızın sağladığı veriler olmasa ruhumuz neye ilişkin ve nasıl düşünebilirdi ki? Duyularımız da fizyolojik süreçlere yani bedenimize bağımlıdır. Bu nedenle bedenden bağımsız tinsel bir ruh kuramı gereksiz bir önsavdır.

İnsan Bir Makine adlı yapıtında Descartes'ın insan varlığı açısından yarattığı düalizmi eleştirmektedir. Çünkü Descartes'a göre kişi olarak insan, bir makine olan beden yani uzamlı bir töz ile bununla hiçbir ilişkisi bulunmayan, tinsel ve özgür bir düşünen tözden oluşmuştur ama bunlar arasında Descartes tarafından kurulan bağ yapaydır ve dayanaktan yoksundur. Oysa La Mettrie'ye göre, bu ikiciliğe hiçbir gerek yoktu; uzamlı tözden hareketle yani bedensel örgenleşme üzerinde, bir başka deyişle fizyolojik süreçler üzerinde ruhsal yapıyı oluşturmak gerekirdi. Bu şekilde bir insan kişisinden söz etmek uygun olurdu. Ayrıca ona göre Descartes'in madde betimlemesi de yanlıştır; madde salt bir uzam demek değildir; onun yapısında bir devinim gücü ve belli bir biçimde örgütlenme biçimlerinde duyulama yetisi de vardır; duyu özsel olarak devinim gücü üzerinde yükselir. Madde tözünü sonuna dek açıklamak olanaklı

olmasa da, gözlemin bize devinimin yani örgütlü maddenin temel ilkesinin doğduğunun güvencesini vermesi yeterlidir ve devinim ilkesi verildiğinde salt duyum gücü değil, tüm öteki ruhsal yaşam biçimleri de doğabilir. Kısacası tüm yaşam biçimleri sonul anlamda değişik fiziksel örgütleniş biçimleri üzerine bağımlıdır. "Aslında bir makine benzetmesi yerine bir bitki benzetmesi daha uygun olabilirdi," demiştir. Bu ikinci yapıtının adına göndermede bulunarak bu sözü söylemiştir. Ama hemen bir telafi mekanizması içinde *İnsan Bitkidir*'i yayımlamayı başarmıştır. Canlılar dünyasında türlerin varlığını bile kabul etmeyerek tüm canlılar arasında salt bir derece farkı olduğunu savunmuştur. Köktenci maddeciliğinin bir sonucu olarak ateist olduğu öne sürülmekle birlikte, aslında din konusunda bilinemezcilikten yana bir tutum sergilediği söylenebilir.

BARON PAUL VON D'HOLBACH

Almanya'da doğup büyüdü. Daha sonra Paris'e yerleşti. Genel olarak baron sıfatını kullanmamıştır; daha çok d'Holbach (1723-1789) olarak bilinir. Paris'teki evi filozofların buluşma yeri idi. Filozoflar orada baron ve eşi tarafından büyük bir konukseverlikle karşılanmaktaydılar. Paris'te bulunduğu sırada David Hume da bu toplantılara katılmış ancak d'Holbach'ın ateist söylemlerine yakınlık duymamıştır. Baron'un kişiliğine çok büyük saygı duymasına karşın, çevrenin üyeleri arasından d'Alembert'i yeğlemiştir. Holbach'ın ünlü yapıtı *Doğa Sistemi* adını taşımaktadır. Ayrıca *Toplumsal Sistemin Doğal, Etik ve Politik İlkeleri* adlı bir yapıtı ve yine *Evrensel Ahlak*, tümüyle maddeci bakış açısıyla kaleme alınmıştır; maddeci ilkelerden ödün vermeden evren sistemi betimlenmeye çalışılmıştır.

O da Descartes'in madde tözüne ilişkin görüşlerini eleştirerek işe başlar. Descartes maddenin yapısı bakımından devinimsiz olduğunu ve devinimin ona dışarıdan verildiğini söylüyordu. Oysa Holbach da tıpkı La Mettrie gibi düşünerek, devinimin zorunlu

olarak madde tözünün özünden yani şeylerin en temeldeki kurucu öğeleri olan atomların doğasından geldiğini belirtir. Ona göre Descartes, madde tözünün tek parça olduğunu ve aynı türden olduğunu düşünmekte de yanılıyordu. Oysa atomların ilişkilerinden farklı devinim türleri ortaya çıkar. Evrende her şeyin boyun eğmesi kaçınılmaz devinim yasaları hüküm sürer. Devinim dışsal bir öğe olarak görülmeyip şeylerin özsel bir niteliği olunca, d'Holbach'ın evren sisteminde Tanrı'ya yer kalmamış oluyordu. Ya da dünya-üstü bir varlık ya da varlıkları postülalaştırma gereksinimini ortadan kaldırıyordu. Buna göre evren sistemi tanrısal bir tasarının değil, şeylerin doğalarının ve içkin yasalarının bir sonucudur. Görüldüğü gibi d'Holbach'ın tanrıtanımazlığı ve maddeciliği birbirinden ayrılmaz bir biçimde iç içedir.

Holbach bilgibilimsel bir söylemden daha çok varlıkbilimsel bir söylemi yeğlemiştir. Bilgimizin temeli duyularımız ve deneyimdir; deneyimsel olarak bildiğimiz biçimiyle nesneler değişik atomsal örgütlenmelerden oluşurlar ve her biri kendi yapısal özelliğine göre devinimde-davranımda bulunur. Her yerde, nesneler arasında itme ve çekme fenomenleri vardır: bu itme ve çekme fenomenleri insan dünyasında sevgi ve nefret olgularına dönüşür. Bu olgular içinde her şey kendini varlıkta tutmaya çabalar; bu yönelim, yine insanda öz-sevgi ve öz-çıkar tarafından güdülenir. Ama bu öz-çıkar toplumsal gönenci amaçlamaya da engel değildir. Toplumun gönenci için din olgusu gerekli değildir; tersine din insan mutluluğuna ve toplumun ilerlemesine engel oluşturur. *Doğa Sistemi* adlı yapıtında şunları dile getirir: "Bilgisizlik ve korku tanrıları yaratmış, düşlem, coşku ve aldanma onları anlatan resimleri süslemiş ya da çirkinleştirmiştir, zayıflık onlara tapınmakta, saflık onları korumakta ve tiranlık kendi öz amaçları için onlara inancı desteklemektedir. Tanrı'ya inanç, insanları mutlu kılmaktan öylesine uzaktır ki tersine endişe ve korkularını arttırır... Eğer politik tiranlığın güçlü bir aracı olarak din yıkılabilirse, öylesine acı ve sefaletten sorumlu

bir dizgenin yerine ussal bir toplumsal dizgenin gelişimini sağlamlaştırmak daha kolay olacaktır." (Aktaran, Copleston, 1995, s.55). Görüldüğü gibi, d'Holbach, maddecilik, tanrıtanımazlık ve din karşıtlığı konusunda pek çok çağdaşı düşünüre göre çok daha açık sözlü ve tutarlı görünmektedir.

PIERRE JEAN GEORGES CABANIS

Fiziksel ve Ahlaksal İnsana İlişkin görüşler ve *Sinirler-İşte İnsan* adlarında yapıtları vardır. O da La Mettrie gibi bir doktordu. Maddeciliğin oldukça keskin ve kaba anlatımlı bir örneğini ortaya koymuştur. Dünyanın gördüğü en köktenci maddecilerin arasında yer alır. "Beynin *düşünceyi,* karaciğerin *safrayı* salgıladığı gibi salgıladığı," söylemiyle ünlüdür. Buna göre insan fizyolojisinde farklı salgı kümeleri olduğu açıktır ve bunların hepsinin de kendine özgü işlevleri ve önemleri vardır. Bu nedenle insanın zihinselliğinin ya da ruhsallığının incelenmesinde öncelikle fizyolojik temeller üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Fizyolojik temellerden hareket etmek, insanı incelemek için sağlam ya da uygun temeli oluşturabilir. Bu bağlamda insan yaşamının birliği üzerinde durmuştur. Condillac ile birlikte bir heykele sırasıyla şu ya da bu duyumu bağışlamaktan söz etmenin bir anlamı yoktur. Duyular işlevlerini yerine getirirken karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı bir biçimde çalışmakla kalmazlar, aynı zamanda başka organlarımızın işlevleri ile de çok yakın bir bağlantı içinde bulunurlar. İnsanın ahlaksal yaşamı da metafiziksel ve tanrıbilimsel kabullerden kurtarılmalı ve yine bilimsel temellerden hareket edilmelidir. Ancak Cabanis de (1757-1808) en son temellere ilişkin olarak *bilinemezciliği (agnostisizm)* öne sürmekten kaçınamamıştır.

4. BÖLÜM

KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

IMMANUEL KANT

Modern felsefenin hiç kuşkusuz en büyük düşünürü Alman kökenli Immanuel Kant'tan (1724-1804) başkası değildir. Felsefesi kendisinden sonraki dönemi tümüyle etkilemiştir. Zıt kutuplarda yer alan felsefe yaklaşımları bile kendilerine Kant felsefesinde dikkate değer bir kaynak bulmuşlardır. Bunun nedeni çok yeni, çok derinlikli ve çok zengin içerimli bir felsefe kotarmış olmasıdır. Sonuçta felsefe evreninde fırtınalar koparmasına karşın, Kant'ın yaşamı son derece sade ve hiçbir sarsıcı olay içermeyen bir çizgide geçmiştir. Belki de bu zıtlığın kendisi Kant'ın yaşamının en dikkate değer olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, 1724 yılında Almanya'nın Könisgberg kentinde dünyaya geldi. Babası ayakkabı yapma işi ile uğraşan bir usta idi. Annesi dinsel duyguları oldukça yüksek bir kadındı. Bu nedenle hem ev içinde hem de 1732'den 1740'a dek eğitim aldığı Collegium Friedericianum'da pietist bir ortam içinde yetiştirildi. Yaşamı boyunca pietistlerin iyi niteliklerinin değerini kabul etmeyi sürdürmekle birlikte, kolejde uyulması için baskı yapılan dinsel

kurallara karşı oldukça sert bir tepki göstermiştir. Bu okulda aldığı öğrenimin en büyük yararı, ona çok iyi düzeyde bir Latince kazandırması olmuştur.

1740 yılında Königsberg Üniversitesi'nde eğitime başlamış ve çok çeşitli konularda dersler almıştır. Hocaları arasında en büyük etkiyi bir mantık ve metafizik profesörü olan Martin Knutzen'den almıştır. Knutzen bir Wolff izleyicisi olmakla birlikte doğal bilimlere de çok büyük bir ilgi gösteriyordu. Bu nedenle fizik, astronomi ve matematik alanlarında da dersler vermekteydi. Kant, Knutzen'in tüm derslerini izlediği için başlangıçta doğal bilime ilgi gösteren bir tutum içinde yetişmiş oldu. Özellikle Newton fiziğini öğrenmesi onu çok etkilemişti. Bu nedenle Kant'ın ilk yazıları *doğal bilimler* alanına ilişkindir.

Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Kant, maddi nedenlerle Prusya'da 7-8 yıl kadar aile öğretmeni olarak çalışmak zorunda kaldı. 1755 yılında doktora düzeyi denebilecek bir dereceyi alarak üniversitede '*Privatdozent*' ünvanıyla göreve başladı; böylece sağladığı düzenli gelir ile geçim sıkıntıları az çok sona erdi ve bu şekilde özel öğretmenlik işine de son verdi. Üniversitedeki gerçek pozisyonunu 1770 yılında mantık ve metafizik profesörü olarak atanmasıyla kazanmış oldu. Buna göre Privatdozent olarak geçirdiği dönem 1755'den 1770'e kadar sürmüş oluyor. Onun bu dönemine *eleştiri-öncesi dönem* adı verilir. Çünkü Kant'ın çok etki yaratan felsefesi '*eleştirel-felsefe*' olarak adlandırılır.

Kant, eleştiri öncesi döneminde çok farklı konularda çok sayıda dersler verdi. Sadece mantık, metafizik ve ahlak felsefesi üzerine değil, fizik, matematik, coğrafya, mineralbilim, antropoloji ve eğitimbilim üzerine de dersler veriyordu. Her yönden çok üstün bir öğreticiydi. "Profesörler ve öğretmenler için kural ders kitaplarını açımlamaktı ve Kant'ın da hiç kuşkusuz bu kurala uyması gerekiyordu. Böylece Baumgarten'in *Metafizik*'inden yararlandı... Felsefe derslerindeki başlıca amacı dinleyicilerini

kendileri için düşünme, kendi deyimiyle, onları kendi ayakları üzerinde durma yönünde güdülemekti" (Kant, 2004, s.11). Bu dönemde genel anlamda *Leibniz-Wolff felsefesinin* bir izleyicisi olma özelliğini taşımıştır. Kant yaşadığı sürece, bulunduğu kentten hiç ayrılmamış olsa da, sosyal ilkişkileri ve dışsal ortamlarla bağları oldukça güçlü birisi idi. Başka ülkelerdeki ya da kentlerdeki kişilerle iletişim kurmaktan hoşlanıyordu. İlgileri oldukça geniş bir kişi idi. Rousseau'nun yazıları politik görüşlerini köktenci bir biçimde değiştirmesine neden olmuştur. Bunun yanı sıra eğitim reformuna karşı da çok canlı bir ilgi duymasına yol açmıştır.

1770 yılından başlayarak, Kant'ın Leibniz-Wolff felsefesinin dışına çıkarak kendi özgün felsefesini oluşturmaya başladığını kabul edebiliriz. 1781 yılında *Salt Usun Eleştirisi* adlı temel yapıtı yayımlanmakla birlikte, 1770'den başlayarak 11 yıl boyunca özgün yepyeni düşünceler içeren bu yapıt üzerinde çalışmıştır. 1796 yılının sonlarına dek ders verme işini sürdürmüş ve derslerinde Wolff çizgisindeki ders kitaplarını izlemekten de vazgeçmemiştir. Ayrıca öğrencilerin olgusal bilgilere gereksinimleri olduğunu düşündüğü için fiziksel coğrafya ve antropoloji gibi dersleri vermeyi de sürdürmüştür. Bu tür derslerin, deneyimin insan bilgisindeki rolünü anlamada yararlı olacağını düşünmekteydi. Salt kuramsal bir felsefe ayakları yere basan bir dünya anlayışı sağlamada eksik kalabilirdi. Kant bu dönemde eleştirel felsefesinin aşamalarını oluşturan büyük yapıtlarını ve ayrıca sosyal konulara ilişkin yapıtlarını yazdığı için çok yoğun bir tempo içinde çalışmıştır. Bu nedenle zamanı çok iyi ve sistematik olarak kullanan bir kişi olarak dikkati çekmiştir. Karakter olarak ahlaksal dürüstlüğü ve ödev duygusunun yüksek oluşu ile belirginleşiyordu. Hiçbir zaman zengin olmadığı için para konularında da özenli ve dikkatli idi. Buna karşın yeri ve zamanı geldikçe başkalarına maddi yardım yapmaktan da çekinmeyen bir kişiliği vardı. Tanrı'ya gerçek bir inancı olmakla birlikte, tam olarak Ortodoks bir Hıristiyan değildi ve dinsel ibadet konula-

rına hiçbir bağlılığı yoktu. Gerçekte dine yaklaşımı ahlaksal yükümlülük bağlamında karşımıza çıkar. Politik duruşu bakımından sınırlı anayasal tekerkliği içerecek biçimde cumhuriyetçi eğilimler taşıdığı söylenebilir. Şovenizme ve militarizme tümüyle karşıt bir duruş içinde idi. "Politik düşünceleri hiç kuşkusuz özgür, ahlaksal kişiliğin değerine ilişkin anlayışı ile derinden bağlıydılar," (Kant, 2004, s.14). Bununla birlikte, Kant kadınlara ilişkin düşüncelerinde çağdaş ve ilerici düşünceleri yakalayabilmiş bir kişi olarak görünmez. Kadın konusu üzerinde derinlikli olarak düşünmediği ya da düşünmeye fırsat bulamadığı söylenebilir belki de.

Kant'ın Başlıca Yapıtları

Kant, arkasında çok sayıda irili ufaklı yapıt bırakmıştır. Bunları *eleştiri öncesi yazılanlar* ve *eleştirel döneme ait olanlar* biçiminde ele almak uygun olacaktır. Kant, eleştiri öncesi döneminde yukarıda da belirtildiği gibi, başlangıçta bilimselliğe yönelik ilgisinin bir sonucu olarak daha çok *doğal bilim* alanında çalışmalar ortaya koymuştur.

Kant, *Canlı Güçlerin Doğru Değerlendirilişi Üzerine Düşünceler* başlıklı fizik tezi ile üniversiteyi bitirmiştir. Eleştiri-öncesi döneminin bilinen ilk yapıtları, *Yer, Ekseni Çevresinde Dönerken Birtakım Değişikliklere Uğradı mı? Yer Yaşlanıyor mu? Deprem Üzerine* gibi yazılardır. 1755 yılında üniversiteye sunduğu çalışması *Ateş Üzerine (De İgne)* başlığını taşımaktaydı. Yine aynı yıl *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı* başlıklı çalışması yayımlanmıştır. Bu yapıtta daha sonra Laplace tarafından ileri sürülen evrenin oluşumuna ilişkin bulutsu varsayımının özgün bir öncelenişi öne sürülmüş oluyordu. Bu nedenle daha sonraki zamanlarda bu kuram *Kant-Laplace Kuramı* olarak anılır olmuştur. Kant'ın bu yapıtının alt başlığı *Gökcisimlerinin Yapı ve Devinimlerinin Başlangıcı Üzerine Newton Fiziğine göre Bir Deneme* biçimindedir. Bu dönemin en önemli çalışmalarından birisi

olan bu yapıtında Kant, evrenin başlangıcını bir başka deyişle, gökcisimlerinin oluşumunu Newton fiziğinin ilkelerinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Kant'ın bu dönemdeki bilimsellik anlayışına Newton'un etkisi egemendir.

Yine bu dönemde Kant, *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklanışı* adlı Latince kaleme aldığı yapıtında Leibniz-Wolff dizgesinin kimi ilkelerini eleştirmeye girişmiştir. 1762 yılında *Dört Tasımsal Şekil Üzerine Yanlış Ayrıntıcılık* başlıklı çalışmasını yayımlamıştır. Burada, tasımın (kıyasın) mantıksal olarak dört şekle ayrılmasının kılı kırk yarma düzeyinde bir gereksizlik olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Yine aynı yılın sonunda, *Tanrının Varoluşunun Tanıtlanması İçin Biricik Olanaklı Zemin* başlıklı çalışmasını yayımlamıştır. 1766'da *Bir Hayal Görücünün Düşleri, Metafiziğin Düşleri Tarafından Açıklanıyor* başlıklı adını açıklamadığı bir yazı yayımlamıştır. Gerçi bu yazının onun tarafından kaleme alındığı bilinmekteydi. Nihayet 1770 yılında, *Duyu Dünyasının ve Düşünce Dünyasının Form ve İlkeleri* başlıklı eleştirel döneme geçiş yapıtı olarak kabul edilen çalışmasını yayımlamıştır. Bu yapıt aslında onun profesörlük tezidir. Yaptığı savunmanın ardından profesör olarak atanmıştır. Yapıt getirdiği birtakım yeniliklerle dikkati çekmiştir. Genel kabule göre zaman ve uzam hem duyu dünyamızın hem de Newton'un açıkça ifade ettiği gibi doğa bilimlerinin doğa araştırmaları için önkoşul olarak kabul ettiği ilkelerdir. Ancak Kant'ın burada öne sürdüğü yenilik, zaman ve uzamın, varlığın ilkeleri olmayıp, bizim *algı yetimizin formları* olmalarıdır. Kant burada *duyulur dünya* ile *düşünülür dünya* arasında ve yine bunlara karşılık gelmek üzere *duyu bilgisi* ile *düşünme-akıl bilgisi* arasında ayrım yapma yoluna gider ve yine duyu bilgisine götüren *duyarlık* ile us bilgisine götüren *anlama yetisi* arasında ayrım yapmaktadır. Bu bağlamda zaman ve uzam, duyarlığımızın taşıdığı formlardır ve duyu bilgimize temel teşkil ederler. Bir başka deyişle bu formlar nesnenin ya da doğanın formları değildirler. Bunlar asli olarak insan zihninde yer alırlar. Burada getirilen başlıca yenilik

budur. Kant bu makaledeki bu asli ve yenilikçi görüşlerini eleştirel dönemini gerçek anlamda açan *Salt Usun Eleştirisi* adlı büyük yapıtında yeniden ele alacak ve bu temel üzerinde kendi özgün felsefesini ilerilere taşıyacaktır. Bu nedenle bu yapıtla ilgili irdelemeyi burada bırakarak eleştirel dönemin yapıtlarına kısaca bir göz atmaya geçebiliriz.

Kant, sözü edilen bu makalesindeki düşünceler üzerinde yeniden yoğunlaşarak ve insan zihninin bilişsel edimleri ve işleyişi üzerine geniş çaplı açımlamalar yaparak, *Salt Usun Eleştirisi* adını vereceği devasa bir yapıt üzerinde on bir yıl boyunca çalıştı ve sonunda 1881 yılında bu yapıt yayımlandı. Böylece Kant'ın eleştirel dönemi de olgusal olarak başlamış oluyordu. *Salt Usun Eleştirisi (Kritik der Reinen Vernunft)* baştan sona geleneksel felsefelerin eleştirisini temele alarak bilgibilimsel araştırmalar alanına çok önemli katkılarda bulunan ve yepyeni bakış açıları getiren bir yapıt olma özelliği taşımaktadır. Bu yapıtın ardından Kant, 1788'de *Pratik Usun Eleştirisi (Kritik der Praktischen Vernunft)*'ni yayımladı. Bu yapıt, Kant'ın eleştirel bakışını geleneksel etik öğretilere yaygınlaştıran ve kendi özgün etik anlayışını gözler önüne seren yine çok temel bir yapıt durumundadır. Kant'ın özgün etik anlayışı ise *ödev ahlakı* olarak bilinen bir deontoloji sergilemektedir. Bunu 1790 yılında yayımlanan *Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)* adlı yine çok önemli bir yapıt izledi. Burada canlılık öğretilerinin eleştirisi ve estetik beğenme sorunları ele alınmaktadır. Böylece, eleştirel felsefesinin üçlü ayaklarını tamamlayarak eleştirel felsefesine sistematik bir bütünlük kazandırmış oluyordu. Bunların dışında Kant'ın, *İlerideki Her Bir Metafiziğe Önsöylem (kısaca, Prolegomena)*, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*, *Ahlak Metafiziği*, *Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Tasarımı*, *Sonsuz Barış Üstüne*, *Usun Sınırları İçindeki Din*, *Pragmatik Bakımdan Antropoloji* gibi her biri kendi alanlarında ses getiren yapıtlar da yayımlanmıştır.

Kant'ın Eleştirel Dönemine Giriş

Kant, yukarıda da gördüğümüz gibi 1770'de profesörlük tezi olarak sunduğu *Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri* başlıklı makalesinde, insan bilgisini *duyusal bilgi* ve *ussal bilgi* olarak ikiye ayırır. Bu ayrım bulanık bilgi ve seçik bilgi arasındaki ayrım olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü duyusal bilgi bütünüyle seçik olabilir, gerçekten bu tür bilginin Kant'a göre, ilk örneğini oluşturan geometri durumunda olduğu gibi. Ve ussal bilgi karışık ve bulanık olabilir, örneğin metafizikte, hiç de seyrek olmamak üzere durumun böyle olduğu söylenebilir.

Kant bu tür bir ayrımı ne tür bir etkinin ışığı altında bu tarzda gerçekleştirdi? Kant, Leibniz'in "uzay ve zaman fenomenaldir, kendinde varlıklar değildir" görüşünü benimsemekle birlikte, yine Leibniz'in uzay ve zamanın bulanık düşünceler ya da tasarımlar oldukları görüşünü kabul etmeye kendisini hazır olarak bulmuyordu; çünkü bu durumda örneğin sağın ve pekin bir bilim olan geometrinin bu özelliği yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyordu. Kant bu sorunu söz konusu makalesinde aşmaya çalıştı ve bu nedenle uzay ve zamanı *'saf-salt sezgiler-görüler'* olarak kabul etme yoluna gitti.

Bu yapıtta duyusal bilginin yeni baştan yorumlanışı önemlidir. Bilindiği gibi duyusal bilginin nesneleri, öznenin *duyarlılığını (sensüalitas)* etkileme yeteneğindeki *duyulur şeylerdir (sensibilia)*. Duyarlık bir nesnenin burada bulunuşundan onun bir tasarımını üretecek bir yolda etkilenebilme yetisidir. Bu tanımların ışığında, Kant duyusal bilgide *madde ve form-biçim* ayrımı yapma yoluna gider. Madde *verili olan*dır ve nesnenin bulunuşundan doğan *duyumları* anlatır. Form-biçim, madde ile eşgüdümlü olarak, bilen öznenin maddeye katkısıdır ve duyusal bilginin koşuludur. Bu şekilde biçim-form olarak duyusal bilgide iki koşul vardır; bunlar *uzay* ve *zaman*dır. 1770 *Söylem*'inde Kant bunlardan kavramlar olarak söz etmekle birlikte, bunlar altlarında duyusal şeylerin kümelendikleri tümel-genel kav-

ramlar olmayıp, tersine içlerinde sensibilia'nın bilgi nesnesi olmakta olduğu tekil kavramlardır. Bu tekil kavramlar *saf sezgiler-görüler* olarak betimlenirler. Bu sezgilerin işlevleri alınan duyumları eşgüdümlü kılmak ve böylece *duyusal bilgiyi* olanaklı kılmaktır. "*Zaman nesnel ve* olgusal *bir şey değildir; ne bir ilinek, ne bir töz ne de bir ilişkidir*; tüm sensibiliayı belli bir yasa yoluyla eşgüdümlü kılmanın-insan anlığının doğası nedeniyle zorunluöznel koşuludur ve bir arı sezgidir. Çünkü hem tözleri ve hem de ilinekleri ardışıklık açısından olduğu gibi eş zamanlılık açısından da ancak zaman kavramı yoluyla eşgüdümlü kılarız." (Aktaran, Copleston, 2004, s.29). Yine, "*uzay nesnel ve olgusal bir şey değildir; ne bir töz ne bir ilinek ne de bir ilişkidir, tersine, öznel ve idealdir* ve tüm dışsal sensayı eşgüdümlü kılma şeması olarak, kararlı bir yasa yoluyla, anlığın doğasından gelir." (Aktaran, Copleston, 2004, s.29). Şu halde saf zaman ve saf uzay-uzam sezgileri tüm duyusal bilgi için zorunlu koşul durumundadır. Örneğin zamanda olmaksızın içsel isteklerimizin bilincinde olamayız. Saf uzay-uzam sezgisi de dışsal duyulanabilir olanın tüm bilgisi için zorunlu koşuldur. Böylece Kant'a göre uzay-uzam ve zamanı, ne salt kendilikler ne de şeylerin olgusal özellikleri olarak ele almak doğru olur. Çünkü Kant'a göre, bu tür açıklamalar içinden çıkılamaz güçlük ve çatışkılara yol açmaktadırlar. Böylece, onları tüm empirik içerikten arınmış *saf sezgiler* olarak kabul etmek gerekir. Bunlar duyusal bilginin maddesi diyebileceğimiz *duyumlar* ile birlikte 1770 *Söylem*'inde '*görüngüler-fenomenler*' olarak adlandırılmışlardır.

Ama Kant'a göre bu açıklama bu saf sezgilerin, duyumlara bilerek ve isteyerek uygulandığı anlamında alınmamalıdır. İnsan öznesi özsel yapısı nedeniyle, duyusal nesnelerden gelen duyumları uzayda ve zamanda algılar. Form ve madde arasında ayrım yapma edimi felsefi düşüncenin işidir. Ancak spontan bilgi söz konusu olduğu sürece, bu form ve maddenin birliği verili bir şeydir. Daha sonra duyulur nesnelerin bulunuşuna bağlı olan

ile öznenin katkısı olan arasında bir ayrım yapabiliyor olsak bile bu durum değişmez.

Şu halde Kant'ın kabulüne göre, duyusal şeylerin duyumlarının uzay ve zaman birliği içinde algılanmaları *görüngülerin* oluşmasına yol açıyor. Bu devrede anlama yetisinin-usun mantıksal kullanımı devreye girerek alımlanan duyusal sezgi verilerini *örgütleme* yoluna gider. Ama bunların temeldeki duyusal nitelikleri dokunulmadan kalmış olur. Bu şekilde algılanan ve bilgisine ulaşılacak olan dünya bir *görüngüler dünyası* ya da *fenomenal deneyim dünyası*ndan başka bir şey değildir. Mantıksal kullanımında anlama yetisi salt duyusal sezgi verilerini örgütler ve bu durumda karşımıza *deneyimin empirik kavramları* çıkar. Bu kavramları duyusal verilerin örgütlemesi sonucunda *empirik bilimler* olanaklı kılınmış olur. Bu noktada Kant şunu önemle belirtir. Anlama yetisi-us kendi özkaynaklarından yeni kavramlar sağlamıyor; sadece duyusal bir kaynaktan türetilen gereci mantıksal olarak örgütleme yoluna gidiyor. Burada söylenmek istenen, usun duyusal bilgiyi bu örgütleme esnasında ussal bilgiye çevirmediğidir. Çünkü anlama yetisinin mantıksal kullanımı salt duyusal kaynaktan türetilen verilerin örgütlenmesiyle sınırlı değildir.

Şu halde Kant, *anlıksal ya da ussal bilgi* ve *düşünülür dünya* ile ne demek istemektedir? Ussal bilgi duyularımızı etkilemeyen varlıkların bilgisidir. Başka bir deyişle *sensibilia*'nın değil ama *intelligibilia*'nın bilgisidir. "Duyusal bilgi nesnelerin *göründükleri* biçimiyle, eş deyişle, Kant'ın duyarlık yasaları dediği *a piori* uzay ve zaman koşulları altında oldukları biçimiyle bilgisidir. Öte yandan anlıksal bilgi ise şeylerin *oldukları gibi (sicuti sunt)* bilgisidir" (Aktaran, Copleston, 2004, s.31). İşte bu iki bilgi türü bir arada, anlaşılır-kavranılır dünyayı oluştururlar.

Empirik bilimler, genelde duyusal bilgiye dayalı olarak karşımıza çıkarken, metafizik ise, ussal bilginin birincil örneği durumundadır. Şu halde metafizikte bilgi nesneleri duyuları aşan,

bir başka deyişle tinsel nitelikli varlıklardır. Bunların en başında Tanrı gelir. Ama Kant'a göre tinsel olgusallıkların sezgisine ulaşabilmemiz olanaklı değildir; çünkü düşünülür nesnelerin sezgisi insana verilmiş değildir; bu alanda sadece simgeleştirilmiş bir bilgi ortaya koyabilir. Bu son tümceyi biraz daha açarsak, biz duyulurüstü nesneleri *genel-tümel kavramlar* aracılığıyla düşünürüz. Doğrudan sezgi ya da algı yoluyla değil. Bu bağlamda Kant *anlığın mantıksal kullanımı* ve *olgusal kullanımı* arasında ayrım yapar. Olgusal kullanıma göre anlama yetisi (geniş anlamda us) empirik olmayan nitelikte kavramlar üretir; bunlar *olanak, varoluş, zorunluluk, töz, neden vb.* gibi kavramlardır. Bu kavramlar, Descartes ve Leibniz'in düşündüğü gibi doğuştan getilmiş olmamakla birlikte, deneyim durumlarına ilişkin olarak, anlığın kendisinden türerler. Örneğin, töz ve neden kavramları deneyimden değil, ama deneyim durumu üzerine anlığın kendisinden türemişlerdir. Bununla birlikte *düşünülür dünya* söz konusu olduğu sürece bu genel kavramlar, sezgisel verilerin yokluğunda bize düşünülür dünyanın tinsel nesnelerinin geçerli bir bilgisini verebilir mi? Bir başka deyişle acaba dogmatik metafizik olanaklı mıdır? Kant bu alandaki Tanrı, ruh gibi tinsel varlıkların sezgisel bilgisine götüren bir yetinin insana verilmediğini bu alanın ancak *simgesel* bir bilgisine ulaşabileceğimizi belirtmişti. Bunun anlamı şudur: anlığın olgusal kullanımının dogmatik kullanıma genişleşmesinin bize duyulurüstü varlıkların simgesel belirtilerini sağladığıdır. Bu durumda sözgelimi Tanrı'nın ilk neden olarak betimlenmesi bir simgecilik örneği olacaktır. Ne var ki neden ve töz gibi kavramları duyulurüstü olgusallıklara uygulamak, bir başka deyişle simgesel bilgiler sağlamak ruhbilimsel açıdan olanaklı olsa da böyle bir uygulama, bu olgusallıkların bilimsel bilgisini vermiş olmayacaktır. Çünkü bu kavramların birincil işlevlerinin duyusal algı-sezgi verilerini birleştirmek olduğu unutulmamalıdır.

Kant bu bağlamda şu önemli açıklamayı yapmaktan da geri durmaz. Doğal bilimlerde ve matematikte duyusal sezgi verileri

üzerinde anlık, doğal mantıksal işlevinde kullanılır. Eş deyişle, duyu verilerini mantıksal olarak karşılaştırır ve örgütler ama kendi iç doğasından kavramları ve aksiyomları sağlamaz. Burada yöntemi ***kullanım*** sağlar. Ancak bu bilimler belli bir gelişim düzeyi sağladıktan sonra kullanılan yöntem üzerinde düşünür, onu ayrıntıda nasıl geliştirebileceğini irdeleme yolu tutar. Tıpkı dil alanında olduğu gibi; insanlar önce dili kullanmaya başlamış, sonra dilbilgisi kurallarını geliştirmiştir.

Oysa salt felsefede bir başka deyişle metafizikte, "şeylerin ve ilişkilerin ilkel kavramları ve belitlerin kendileri kökensel olarak arı anlığın kendisi tarafından sağlanırlar ve burada hiçbir sezgi olmadığı için yanılgıdan bağışık değilizdir,- burada *yöntem tüm bilimi önceler;* ve bu yöntemin ilkeleri uygun bir yolda geliştirilmeden, ve sağlam olarak saptanmadan, üstlenilen her şey iveğenlikle tasarlanmış görünür ve boş ve gülünç bir ansal etkinlik olarak yadsınmaları yerinde olacaktır."(Aktaran, Copleston, 2004, s.34). Sonuç olarak, duyuları etkileyen maddi nesnelerle ilgilenirken, işin başında bilimsel bir yöntem oluşturmaksızın bunlar üzerine geniş bir bilgi sağlanabilir. Ama Kant'a göre, Tanrı, ruh gibi duyulurüstü olgusallıklar ya da duyu sezgisinde, verildiğinden daha öte yapısı olan kendinde-şeyler söz konusu olduğunda, öncelikle yöntemin belirlenmesi önemli olmaktadır. Çünkü Kant duyulur dünya ile duyulur-üstü dünya arasında çok keskin bir ayrım yapmaktadır. Ve onun için en başta gelen yöntem kuralı duyusal bilgi ilkelerinin duyulurüstu olgusallıklara genişletilmemesidir. Örneğin duyulur dünyada geçerli olan "var olan her şey bir yer ve bir zaman içinde var olur" ilkesi, duyulur-üstü dünyanın bir nesnesi olan Tanrı'ya uygulanınca, Tanrı'yı uzaysal ve zamansal bir varlık haline getirmiş oluruz ki buna hiçbir biçimde hakkımız yoktur. Bu şekilde us diyalektik olarak kullanılmış olur ve us ne yazık ki bunu yapmaktan kendini alıkoyamamaktadır.

Ama anlığın dogmatik kullanımını, eleştirel kullanımından ayırt etmemiz gerekir. Sözgelimi, 'Tanrı uzayda ya da zamanda

değildir,' diyebilmemiz olgusu, zorunlu olarak salt us tarafından Tanrı konusunda olumlu ve kesin bilgiye ulaşabileceğimiz anlamına gelmez. Eğer metafizik ile Tanrı ve ölümsüz insan ruhu gibi, duyulurüstü olgusallıklar konusunda, kesin doğruluklardan oluşan bir dizgeyi düşünüyorsak, o zaman salt usun ilkel kavramlarının bilişsel işlevlerinin duyusal sezgi verilerini daha öte birleştirme işlevi olduğunu onaylamamız gerekir. Ancak duyusal sezgi verilerini bu alanda uygulayamadığımız açıktır. Bu durumda örneğin neden kavramı Tanrı'ya uygulanamaz olacaktır. Her ne kadar ruhbilimsel açıdan uygulanabilirliğini öne sürsek bile bu açıdan en başta da söylediğimiz gibi ancak Tanrı'nın simgesel bir bilgisinden söz edebiliriz, kesin bir bilgisinden asla söz edilemez. Bu son söylenenler, tanrı kavramına ilişkin pek çok safsatanın dolaştığı bir ortamda gerçekten üzerinde düşünülmeye değer görünüyor.

Buna karşın Kant'a göre yine de duyulurüstü bir olgusallık alanı vardır. Bu nedenle *Söylem*'de metafiziği kesin ve açık bir dille yadsıma yoluna gitmemiştir. Daha sonra metafizik söylemi, ahlaksal eylemin postülaları olarak geliştirme yoluna gidecektir. *Söylem*'de anlığın dogmatik kullanımından, salt usun genel ilkelerinin tam olarak bir numeni (düşünüler dünyayı) kapsayacak biçimde genişletilmesi olarak düşünür: Kuramsal alanda yani varlığın, olanın alanında, bu ölçüt *Tanrı*'dır; pratik, eylemsel alanda, yani özgür eylem yoluyla ortaya çıkarılması gerekli olanın alanındaki ölçüt ise *Ahlaksal yasa*dır. Böylece Kant'a göre, temel ilkeleri söz onusu olduğu sürece ahlak felsefesi, salt felsefenin-*metafiziğin* alanına girmektedir. Çünkü Kant, ahlakın temel ilkelerinin duyusal-algı üzerine değil, usun kendisine bağımlı olduğunu düşünüyordu ve ahlakı, duygunun-duygusallığın anlatımı olarak gören hiçbir yaklaşımı onaylamıyordu. Kant, bir ahlak metafiziğine *Söylem* bağlamında girmez, çünkü bu başlıbaşına farklı bir konudur. Bu konuyu ikinci büyük eleştirisi olan *Pratik Usun Eleştirisi*'nde ele alacaktır. Söylem daha çok bilgibilimsel temellerle ilgili bir araştırmadır ve buradaki öne-

sürümlerini *Salt Usun Eleştirisi*'nde çok daha ayrıntılı ve geliştirilmiş bir biçimde ele almaktadır.

Salt Usun Eleştirisi'*nin İçeriğine Genel Bakış*

Salt Usun Eleştirisi'nin belirtilmesi gereken ilk özelliği, bir önceki alt başlık altında dile getirildiği gibi, 1770 *Söylem*'inde uzam ve zaman açısından önesürdüğü özgün tezi burada daha da derinleştirerek ele alması ve bu temel üzerinde çok geniş kapsamlı bilgibilimsel bir bakış geliştirek bu bakışla uyumlu bir metafizik eleştirisi gerçekleştirme yoluna gitmesidir. 1770 *Söylem*'inin ardından bu yapıt üzerinde çalışması ve özellikle, anlama yetisinin kavram ve ilkelerine ilişkin sorunları çözmesinin, on yılını almış olduğu ve yapıtın, 1781 yılında yayımlanabildiği belirtilmişti. Kant bu yapıtta açımladığı felsefi sistemini özel olarak *transsendental idealizm (transcendental idealism)* olarak adlandırmakla birlikte, ardı ardına gelen üç büyük yapıtının başlıklarında yer alan *'eleştiri'* sözcüğünden de anlayabildiğimiz gibi, Kant felsefesi tüm varlık alanlarına bakış açısından *eleştirel* bir felsefedir. Bir anlamda Kant'ın felsefede eleştiri geleneğini başlattığı da söylenir.

Kant'ın bu yapıttaki amacı, "bundan böyle, Spinoza, Leibniz, Wollf tarzında metafizik sistemler üretmenin doğru, haklı bir girişim olup olmayacağının bir hesabını çıkarmak ve ortaya çıkacak sonuca göre gelecekteki metafiziklere bir yol göstermektir" (Çelik, 2011, s.6). Ancak bu sonul amacı gerçekleştirebilmek için öncelikle insan bilgisinin doğasını, alanını ve sınırlarını ele almak gerekmektedir. Çünkü burada insan bilgisinin bir metafizik programı gerçekleştirmeye yetenekli olup olmadığı konusu büyük önem taşımaktadır. İnsan bilgisi hangi alanlarda geçerli ya da güvenilir bilgi ortaya koyabilmektedir? Bunun anlamı bilginin tanıtlanabilir olmasıdır. Metafizik alandaki insan bilgisi tanıtlanabilirlik özelliği taşımakta mıdır? Her şeyden önce bu konunun aydınlatılması gerekmez mi? Bu nedenle Kant, *Salt*

Usun Eleştirisi'nde yoğun bir bilgibilimsel araştırmaya girişir. Öncelikli amaç geçerli bilginin niteliği, hangi alanlarda geçerli olduğu, bir başka deyişle sınırlarının belirlenmesidir. Bunu yaparken, bilgiyi üreten öznenin zihinsel yapısına, zihinsel yeti ve yeteneklerine de bakmak gerektiğinden, bu yapıtta özellikle bilişsel, ussal yeti ve yeteneklerimizin işleyişinin de bir dökümü verilmiş oluyordu. Aslında bilgimizin alanı ve sınırları zihin yapımızın bilişsel olanaklarından ayrı düşünülemeyeceğine göre araştırmanın bu biçimde olması, oldukça doğal görünmektedir. Sonuç olarak *Salt Usun Eleştirisi*'nde açımlanan Kant felsefesi, dar anlamda bir metafizik eleştirisi olmanın yanı sıra, geniş anlamda bir *bilgibilimsel araştırma* olmaktadır.

Kant bu yapıtta insanın bilişsel yetilerini *duyarlık, anlık (anlama yetisi) ve salt-saf us* olarak ele almakta ve bunlara karşılık olarak da *matematik, fizik* ve *metafizik* bilim dallarını göstermektedir. Bu yetilerin bu bilim dallarına götüren işleyişini açıklayabilmek için de *1)Matematik nasıl olanaklıdır? 2)Fizik nasıl olanaklıdır? 3)Metafizik olanaklı mıdır?* sorularını sormaktadır? Ve bu sorular ilgili oldukları zihinsel yetilerin doğasının ve işleyişinin aydınlatılmasını öngördüğü için yapıtın sistematiği bunların her birinin derinlemesine ve çok yönlü incelenmesi biçiminde gerçekleşmiş olur.

Kant duyarlık ve anlama yetisi söz konusu olduğunda, matematiksel ve bilimsel bilgiyi irdelemiş olur ve bu bilgi türlerini özellikle de David Hume'un empirist kuşkuculuğuna karşı savunarak *tanıtlanmış* bilgiler olduklarını göstermeye çalışır. Ancak bunu *insan zihninin nesnelere değil de nesnelerin insan zihnine uyduğunu* göstererek yapmaya çalışır. Çünkü insan duyarlığının ve anlığının yapısı değişmediğine göre, nesneler bize her zaman belli tarzlarda görünecektir. Ve ayrıca şu andaki edimsel olan için değil, ama gelecekteki her türlü deneyim için de geçerli olacak tümel yani bilimsel yargılar ortaya koymamız olanaklı olacaktır. Kant bu bakış açısını '*Kopernik devrimi*' olarak adlandırmaktadır. Ve bu bakış açısının sonucu olarak *transsen-*

dental idealizmini ortaya koymuş olur. Nesnelerin özneye uyması bir başka deyişle nesnelerin algılanışında öznenin belirleyici olması, idealist bakış açısını anlatır. Zihnimizin kendi sınırları dışına çıkarak, dış dünya nesnelerini bilebilmesi noktası da transsendental (aşkınsal) olmasını getirmiş olur. Kant, bu girişimi ile Newton bilimini de empirizmin yıkıcı kuşkuculuğuna karşı aklamış olduğuna inanıyordu. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, zihnimizin kavramsal yapısı, bize göründükleri yoldan ayrı olarak nesneleri *kendinde-şeyler* olarak kavrayabilmemize olanak tanımıyordu; Kant bu son tezi ile geleneksel metafiziği savunulamaz duruma sokmuş olur.

Kant, *Salt Usun Eleştirisi*'nin başlangıçta karanlık bulunduğunu ve hatta yanlış anlaşıldığını görerek, bu yapıtın daha kolay anlaşılmasını sağlayacak bir tür giriş işlevi görmek üzere bir yapıt daha kotararak, bunu 1793 yılında *'Gelecekteki Her Tür Metafizik İçin Önsöylem (Prolegomena')* adı altında yayımladı. Bu yapıtın Kant'ın genel felsefesinin anlaşılması ve tanınmaya başlaması açısından önemli katkısı olmuştur. Bu arada *Salt Usun Eleştirisi*'ni anlamaya yönelik ilgi de giderek yapıtın kendi hatırı ve değeri açısından artmaya başlamış ve Kant'ın ne denli özgün ve çığır açıcı bir felsefi yaklaşım ortaya koyduğu fark edilmeye başlanmıştır. Sonuç ortada: *Salt Usun Eleştirisi*'nde merkezileşen ve öteki eleştirel yapıtlarıyla sistem bütünlüğünü yakalayan Kant felsefesi bugün felsefenin yaşamasını sağlayan en önemli esin kaynaklarının başında yer almaktadır.

Salt Usun Eleştirisi'*ne Bilgibilimsel Açıdan Bakış*

Salt Usun Eleştirisi'nde Kant'ın temel sorunu metafizik alanında genelde öne sürülen savların olgusallığa ilişkin geçerli bilgilerimizin alanını genişletip genişletmediğinin bir hesabını vermektir. Özet bir anlatımla sıkı bir metafizik eleştirisi yapmak ister. Bu eleştiriyi yaparken de bir bilgi eleştirisi kaçınılmaz sonuç olarak ortaya çıkar. Aslında yapıt, gerçek anlamda epis-

temolojik bir araştırmadır ve bilgilenme sürecimize ilişkin olarak *Kopernik devrimini* ortaya koyar. Metafizik eleştirisini de metafizik bilgilerin niteliği ve buna bağlı olarak olgusallığı yansıtıp yansıtmadığı açısından yapmaktadır ve buradaki temel soru şudur: Metafizik olanaklı mıdır yoksa değil midir? Metafiziğin temel konuları *Tanrı, özgürlük ve ruh* sorunlarının aydınlatılmasıdır. Ne var ki bu alanda ortaya konan bilgiler, tanıtlanamadıkları için geçerli bilgiler olamamakta ve bu nedenle de daima bir tür kuşkuya açık olmaktadırlar. Oysa buna karşılık matematik ve doğal bilimler, tanıtlanmış bilgileriyle hızla gelişmişler ve büyük bir bilgi birikimi ortaya koymuşlardır. Hiç kimsenin bu bilgilere karşı ciddi bir kuşku duyması düşünülemez. Metafizik ise başlangıcından bu yana daima sonu gelmez bir tartışmalar alanı olarak dikkati çekmiştir. Bunun nedeni Kant'a göre metafiziğin belli tanıtlanabilir sonuçlara götürecek *güvenilir bir yöntem* bulamamasıdır. Bu nedenle her defasında yeni baştan başlanması bu alana duyulan güveni azalttığı gibi bir ilgisizliğe de yol açmıştır. Bu nedenlerle yepyeni bir eleştirel bakışla konuyu ele alarak, oluşan tıkanıklığın hesabının verilmesine ve mümkünse bu tıkanıklığın giderilmesine çalışılmalıdır. Şu halde bu eleştirel inceleme nasıl bir rotaya oturtulmalıdır?

Kant, Leibniz-Wolff felsefesi çerçevesi içinde yetişmiştir ve metafizik deyince de Leibniz-Wolff metafiziğini dikkate almaktadır. Ayrıca bu metafizik sistemden bir dereceye dek etkilendiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Bunun yanı sıra İngiliz empirizminden de bir noktaya dek etkilendiği açıktır. Bu etki kaynaklarının ışığında bireşimsel bir görüşe ulaştığı söylenebilir:

Kant, John Locke'un bilgilerimizin deneyimle başladığı görüşünü kabul etmekle birlikte, sonul anlamda tüm bilgilerimizin deneyimden geldiği görüşü ile uyuşmuyordu. Bunun yanı sıra zihnimizde doğuştan ideler bulunduğu kuramını tıpkı Locke gibi o da kabul etmemekteydi. Bunlara karşıt olarak, insan usunun *deneyim esnasında* kendi içinden türettiği bazı kavram ve ilkelerin olduğuna inanıyordu. Örneğin bir çocuk ne-

densellik düşüncesi ile doğmaz, ama deneyim durumunda aldığı duyumlar arasında bir nedensellik ilişkisi kurma yoluna gidebilir. Bu ilke, deneyim esnasında deneyimi düzenlemek ya da yönetmek adına usun kendi yatkınlığından türemiş bir kavram olarak karşımıza çıkar. Böylece deneyimden türememiş, ancak deneyim esnasında ussal yapımızdan çıkarak devreye giren ve deneyimi yöneten birtakım ilkelerimiz olduğunu ileri sürerek, bunlara deneyimle bir ilişkileri olmamaları anlamında *a priori kavramlar ya da ilkeler* adını verir. Öyleyse anlığın, yeri ve zamanı geldiğinde kendi içinden türettiği kavramların bulunduğu anlamında deneyim-dışı bilgilerimizin olduğunu Kant kabul etmektedir. Bu bilgiler deneyimden türememekle birlikte deneyimi yöneten kavramlar olarak, kendi başlarına tüm empirik içerikten ya da veriden yoksun olmaları anlamında *salt* bilgilerdir. Kant 'salt-saf' terimini deneyimle ilişkisi olmayan tüm kavramlar için kullanma yoluna gitmektedir. Ancak deneyimimizi yöneten bu salt kavramların bir başka özelliği daha vardır ki bu özellik bu *a priori* kavramları, bilgimizin önünü açan, bilgimizi kadro olarak genişleten evrensel ilkeler durumuna getirmektedir. Kant bu özelliği *sentetik (birleştirici)* olarak nitelemektedir; bu tür deneyimimizi yöneten, düzenleyen ilkelere de *sentetik a priori yargılar* adını vermektedir. Bu tür *sentetik a priori* nitelikli yargılarda dile gelen bilgilerimizi öteki yargı türlerinden ayırt edebilmek için öncelikle Kant'ın belirlediği yargı türlerini ele almamız uygun olacaktır.

Yargı Türleri

Kant, tüm görüşlerinin temelinde yer aldığına inandığı için *Salt Usun Eleştirisi*'nin Giriş bölümünde yargı türlerini açımlama yolu tutmuştur. Ona göre gerçekten de bizim belli başlı yargı türlerimiz vardır ki bunlar arasındaki ayrımları çok iyi kavramak önemlidir. Yukarıda deneyim ötesi (*a priori*) yargılarımız olduğunu söylemiştik. Ve yine bunların bir bölümünün *sentetik*

olduğu da belirtilmişti. Öncelikle şunu belirtelim: Bazı *a priori* yargılarımız sentetik olduğuna göre bazıları değil demektir, o zaman sentetik olmayan *a priori* yargıları sentetik olanlardan nasıl ayırt edeceğiz? Kant sentetik olmayan *a priori* yargıları *analitik* olarak betimlemiş ve bu analitik ve sentetik arasındaki ayrımlaştırmayı çok önemli görmüş ve bu ayrımı *a priori ve a posteriori yargılar* biçimindeki geleneksel ayrımlaştırmanın da önüne koymuştur. Ona göre tüm geçerli bilgi sistemi bu ayrıma dayanmaktadır. Çünkü bilgi sistemimizin ilerleyebilmesi için bilgilerimizin kesinlikle sentetik (bireşimli) olma niteliğini de taşıması gerekmektedir. Şu halde bu yargılar birbirinden nasıl ayrımlaştırılıyor?

Analitik-çözümleyici yargılarda, yargının yüklemi, genelde örtük olarak öznesi tarafından içerilmektedir, "öyleyse içlerinde yüklemin özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır," (Kant, 1993, s.41). Bu durumda, yüklem tarafından özne kavramına yeni bir şey eklenmemekle birlikte özne kavramı biraz daha açıklanmış olmaktadır; özne teriminin çözümlenmesi bize yüklem terimini zaten verir. Bunlar açıklayıcı yargılardır. Bu önermelerde doğruluk koşulu *çelişmezlik ilkesidir*; mantıksal bir çelişkiye düşmeksizin bunları yadsıyamayız. Analitik yargı tipine Kant, *"tüm cisimler uzamlıdır,"* önermesini örnek gösterir. Çünkü "uzamlı olma" cisim düşüncesinde içerilmektedir. Eş deyişle uzamlı olan her şey zaten cisim demektir. Kant bu bağlamda konuya şunları da ekler. "Çözümsel bir yargıyı deneyim üzerine dayandırmak saçma olacaktır, çünkü yargıyı oluşturmak için kavramımın ötesine gitmem gerekmez ve bunun için hiçbir görgül kanıt *zorunlu* değildir. Bir cisim uzamlıdır önermesi *a priori* anlaşılması gereken bir önermedir, bir deneyim yargısı değil. Çünkü deneyime başvurmadan önce, yargım için gereken tüm koşullar daha şimdiden kavramda bulunurlar ve yapmam gereken tek şey çelişki ilkesine göre kavramdan yüklemi çekmektir. Bu yolla aynı zamanda yargının

zorunluluğunun bilincinde de olabilirim ki, deneyimin bana hiçbir zaman öğretemeyeceği şey budur." (Kant, 1993, ss.41-42).

Sentetik yargılara gelince; bu tür önermeler özne için onun kavramında kapsanmayan bir yüklemi doğrulayıcı ya da yadsıyıcı bir konumdadırlar; bu durumda özne kavramına yeni bir şey ekleyerek bu kavramı anlamca daha da genişletmiş olurlar. Bu nedenle Kant bu yargılara *genişletici yargılar* demektedir. Ona göre, *"tüm cisimler ağırdır,"* yargısı, sentetik bir yargıdır çünkü ağırlık düşüncesi cisim kavramında kapsanmamaktadır. Şu halde ağırlık idesini cisim kavramına eklemiş ve onu anlamca genişletmiş olduk. Böylece yeni bir şey söylemiş olmakla, cisme ilişkin bilgimizin sınırını da genişletmiş olduk. Bu yargı türü üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor. Eğer olumlu yargıları açısından konuya bakarsak, sentetik olumlu bir yargıda özne ile yüklem arasında bir bağıntı *olumlanmış-onaylanmış* olur. Bir başka deyişle de *doğrulanmış* olur. Ama aslında bu bağıntı salt olgulara ilişkin ve olumsal olabilir; hiç de zorunlu olmayabilir. Bu durumda Kant bu tür sentetik önermelere *a posteriori* önermeler demektedir. Ancak Kant'ın bu bağlamda öne sürdüğü yeni nokta sentetik-bireşimsel önermelerin bazılarının zorunlu bir başka deyişle *a priori* olma özelliğini de taşıyabilmeleridir. Bu noktayı biraz sonra ele alacağız.

A posteriori yargılar deneyime ve olgulara ilişkindir. Bir başka deyişle tüm deneyim yargıları *a posteriori*dir. Bu nedenle bu yargılar ya da önermeler daima *olumsal*dır, yani özne ile yüklem arasındaki onaylama her zaman doğru olmayabilir. Yanlışlanma olasılığı daima vardır. Örneğin "bütün kuğular beyazdır," gibi evrensel ve tümel geçerli (zorunlu) sandığımız bir yargı gerçekte sentetik *a priori* bir yargı olmayıp, sentetik *a posteriori* bir yargıdır. Çünkü bugün olmasa da yarın beyaz olmayan bir kuğu ortaya çıkabilir. (Aslında Avustralya'da siyah kuğu görülmüştür). Sonuç olarak *a posteriori* yargılarda, özne ile yüklem arasındaki bağıntının her zaman doğru olması *zorunlu* değildir,

zaten bu nedenle bunlara *olumsal* denmektedir; *a posteriori* yargılar, daima *sentetik-bireşimli olma* niteliği taşımakla birlikte, *a priori* yargılar gibi zorunluluk ve evrensellik niteliği taşımazlar. Bu yargılar *daima* ya da *her zaman* sentetiktir; hiçbir zaman için analitik olamazlar. Bilgimizin ileriye doğru taşınması bakımından *a posteriori* yargılar bilgiyi genişletici nitelik taşımakla birlikte, yanlışlanabilme özellikleri olduğu için doğruluk bakımından zorunlu ve tümel geçer olamıyorlar. Buna karşılık analitik önermeler daima zorunlu ve tümel-geçer olmakla birlikte, anlam olarak özne teriminin çözümlenmesi demek oldukları için bilgimizi genişletme ve dolayısıyla ileriye doğru taşıma özelliği taşımamaktadırlar. Bu durumda bilgimizin ileriye doğru genişleyerek taşınabilmesi için sentetik bir yargının doğruluk özelliği bakımından zorunlu ve tümel geçer olması gerekmektedir. Kant'a göre zorunlu ve tümel geçer olan önermeler salt *a priori* önermeler olduğuna göre eğer sentetik bir önerme *a priori* bir özellik taşıyabilirse, ancak o zaman bilgimiz doğru yolda ilerleyebilecektir. İşte bu nedenle Kant bu tür önermelerin bulunup bulunmadığı sorusunu sorar ve yaptığı araştırma bu tür önermelerin varolduğu sonucuna götürür. Yukarıda konuya girerken bu önerme türüne verdiği örneklerden birini belirtmiştik.

Sentetik a priori yargılarda belirtilmesi gereken ilk özellik aslında biraz çelişik gibi durmakla birlikte şudur: bu tür yargılarda özne terimi yüklem terimine çözümlenmemekle birlikte, özne ile yüklem arasındaki bağıntı yine de zorunlu ve tümel geçerdir; *a priori* niteliği bu özelliği getirmektedir. Bu alanda Kant'ın verdiği örneklerden birisi şudur: *"Olan her şeyin nedeni vardır."* Kant'a göre bu önerme her şeyden önce sentetik bir önermedir. Çünkü yüklem olarak karşımıza çıkan "bir nedene sahip olmak", olan'ın eş deyişle olayın kavramında kapsanmamaktadır. Bu nedenle bu yargı çözümleyici yani analitik değil, sentetik yani özne durumundaki kavramı genişletici bir yargıdır. Ama Kant'a göre aynı zamanda *a priori* bir yargıdır. Çünkü "olan her

şeyin bir nedeni vardır," yargısı zorunlu ve tümel geçerlik özelliği taşımaktadır. Olan şeylerle, olaylarla tanışıklığımız deneyim aracılığıyla kurulmuş ve olan her şeyin bir nedeni olduğunu, deneyimimiz aracılığıyla gözlemlemiş olsak da, eğer bunun sonucu olarak "deneyim aksini gösterinceye dek olayların nedenleri olacağını beklemek usa uygun olacaktır," biçiminde bir düşünme tarzı içinde olsaydık bu önerme *a posteriori* olurdu. Ancak Kant bu şekilde düşünmemekte ve deneyim aracılığıyla olan her şeyin nedeni olduğunu görmemizle birlikte, nedensiz hiçbir şeyin olamayacağı sonucunu da *sezgisel (intuitif)* olarak görebildiğimizi öne sürmektedir. *Sezgisel olarak* her olayın *zorunlulukla* bir nedeni olacağı görülebilmektedir. Her olayın zorunlulukla bir nedeni olacağı düşüncesi böyle bir ilkenin tümel geçer olmasını kendiliğinden imlemektedir. İşte bu nedenle "her olayın bir nedeni vardır," yargısı *sentetik a priori* bir yargı olmaktadır.

Deneyime ya da olaylara ilişkin yargıların kesinlikle *a posteriori* olmaları gerektiği hususunda direnen bazı modern düşünürler, Kant'ın *sentetik a priori* yargı yaklaşımını kabul etmeyerek, zorunlu ve tümel geçer nitelikli yargıların salt analitik-çözümleyici olabileceğini ısrarla öne sürerler. Bir başka deyişle Kant'ın *sentetik a priori* yargı buluşunu kabul etmezler. Bu eleştiriyi yapanların başında mantıkçı pozitivistler gelmektedir. Kuşkusuz bu tartışmalı bir konudur ve burada bu tartışmanın ayrıntılarına girme olanağımız yoktur.

Kant sentetik *a priori* yargı belirlemesini yaptıktan sonra, böyle sentetik *a priori* yargıların hangi alanlarda bulunabileceğini araştırmaya koyulur. Çünkü insan bilgisi ancak bu şekilde düzenli bir biçimde gelişerek ilerleyebilecektir. Kant'ın bu tespitinden çıkan en önemli sonuç şudur: eğer *a priori* geçerli bir bilgilenme olacaksa *a priori* yargılarımızın aynı zamanda sentetik nitelikli yani öznenin yüklemde tekrarlanmadığı türden olmaları gerektiğidir. Şu halde sentetik *a priori* yargıların hangi alanlarda ya da bilimlerde bulunduğuna bakmak uygun olacaktır.

Kant, belli başlı bilim dalları olarak bu türden yargıların matematikte, fizik bilimlerde ve metafizikte bulunup bulunmadığını sorar. Ve bu bilimlerin her birini sırasıyla ele alarak bu bilimlerin *sentetik a priori* ile olan ilişkisini belirlemeye çalışır. Kant'ın genel sorusu şudur: *Sentetik a priori* önermeler nasıl olanaklıdır? Bu önermeler nasıl olanaklı olmalıdır ki, olgusallığa ilişkin bir şeyi *a priori* olarak bilebilelim? Kant bu tür bilgilerin matematikte ve fizik bilimlerde bulunabileceğini düşünür, ama metafizikte bulunup bulunmayacağından kuşkuludur. Bu nedenle *Salt Usun Eleştirisi*'nin temel bölümlerini "matematik nasıl olanaklıdır?" "fizik nasıl olanaklıdır?" ve "metafizik olanaklı mıdır?" sorularıyla açar. Bu bilim dallarının *sentetik a priori* bilgiler bakımından olanaklılığı kendilerine ilişkin zihinsel yetilerimizin işleyiş biçimlerine bağlıdır ve bu işleyiş biçimlerinin sonucu olarak Kant matematikte ve fizikte *sentetik a priori* yargıların olanaklı olduğunu öne sürer.

Öncelikle matematiği ele alır. Bu bilim dalının tüm önermeleri *sentetik a prioridir*. Öncelikle şunu belirtmek gerekir. Matematiğin önermeleri hiçbir zaman için empirik önermeler değildir "ama her zaman *a priori* yargılardır, çünkü deneyimden türetilemeyecek olan zorunluluğu kendilerinde taşırlar," (Kant, 1993, s.43). Şu halde bunlar daima zorunlu ve tümel geçer önermelerdir. Bireşimsel olmaları nedeniyle de bu önermeler aynı zamanda bilgimizi genişletici özellik taşırlar. Sonuç olarak, öteden beri kabul edildiği gibi bunlar çözümsel önermeler değildir. Kant bu durumu, "7+5=12" önermesi üzerinden göstermeye çalışır. Bu önerme kuşkusuz zorunludur; *a priori*dir ama aynı zamanda analitik değil, sentetiktir. Çünkü "on iki kavramı yalnızca yedi ve beş arasındaki birlik düşüncesinin çözümlenmesi yoluyla elde edilmiş değildir ve elde edilemez. Çünkü bu birlik düşüncesi kendi başına on iki kavramını birlikten sonuçlanan tikel sayı olarak imlemez. On iki kavramına sezginin yardımı olmaksızın varamayız." (Copleston, 2004, s.57). Şu halde arit-

metiksel önermeler daima sentetikdir, ama aynı zamanda *a priori*dir çünkü zorunludurlar ve bu nedenle hiçbir zaman için sentetik *a posteriori* olamazlar.

Aynı şekilde saf geometrinin önermeleri de sentetik *a priori*dir. Örneğin Kant'ın yine örnek olarak verdiği "iki nokta arasındaki doğru çizgi en kısa yoldur," önermesine bakalım; "benim 'doğru' kavramım nicelikle ilgili hiçbir şey içermez, sadece bir niteliği içerir. 'En kısa' kavramı tamamiyle ona eklenir ve 'doğru çizgi' kavramının öğelerine ayrılmasından çıkarılamaz. O halde burada görünün yardımı gereklidir; ancak onun aracılığıyla sentez olanaklıdır," (Kant, 1995, s.17). Bu nedenle bu yargı analitik değil sentetik bir yargıdır. Ama sentetik olmanın yanında sezgi yoluyla görülebilmektedir ki bu yargı aynı zamanda zorunludur ve böylece *sentetik a priori* bir yargıdır. Hiçbir biçimde empirik bir genelleme değildir. Kant böylece, aritmetik ve geometrinin temel önermelerinin *sentetik a priori* olduklarını öne sürer. Her ne kadar matematikçiler salt *a priori* yani analitik önermeleri de açıklayıcı olmak üzere geometride kullanmış olsalar da bu durum matematiğin genel niteliğini değiştirmez.

Kant, matematiğin ardından *sentetik a priori* önermelerin fizikte de bulunduğunu öne sürer. Örneğin, "maddesel dünyanın tüm değişimlerinde madde miktarı değişmez olarak kalır." Bu önerme her şeyden önce sentetiktir. Çünkü madde kavramı salt uzayda kapladığı uzam olarak bilinir; evrende miktar olarak değişmezliği kavrama çok önemli bir eklentidir. Aynı zamanda bu yargının zorunlu ve tümel geçer olduğunu sezgi yoluyla kavramak çok kolay olmaktadır. Doğal olarak fizik salt sentetik *a priori* nitelikli önermelerden oluşmaz. Fizikte sentetik *a priori* önermeler ilke niteliğinde karşımıza çıkar ve saf fizik alanını oluşturmuş olurlar; bunların ışığında ya da yol göstericiliğinde, deney ve gözlemin eşliğinde fiziğin tüm empirik alanlarında doğru önermeler elde edilmeye çalışılır.

Peki, Kant'ın ilgilendiği bu üç bilim alanından geriye kalan metafizikte durum nedir? Metafizik alanında matematik ve saf fizikte olduğu gibi acaba sentetik a priori yargılarımız var mıdır? Kant metafiziğin genelde olgusallığa ilişkin bilgimizi genişletmek amacını gütmesine karşın şimdiye dek analitik (çözümleyici) önermelerle iş gördüğünü öne sürer. Bir başka deyişle metafizik genelde hep kavram çözümlemeleri yapmıştır; oysa salt kavram çözümlemeleri ile olgusallığa ilişkin bilgilerimizi genişletmenin olanağı yoktur. Bu durumda bu alandaki önermeler çözümleyici olmaları nedeniyle *a priori* önermeler olmakla birlikte, sentetik olmadıkları ortadadır. Öyleyse metafizik nasıl olanaklıdır, sorusundan önce metafizik olanaklı mıdır, sorusunu sormak yerinde olacaktır.

Salt Usun Eleştirisi'nde Kant'ın ele aldığı bu üç bilim dalına bilgi değerleri bakımından özet bir bakış attıktan sonra, özellikle matematik ve fiziğin zihinsel donanımımız bakımından nasıl olanaklı olduğuna ve ardından metafiziğin olanaklı olup olmadığına çok daha yakından bakmamız gerekmektedir. Çünkü Kant bu tür bir araştırmayı aslında yapıtının varlık nedeni olarak görmüştür. Gerçekleştirdiği Kopernik devriminin gerekçesi ve açılımı bu girişimde yanıt bulmaktadır.

İnsan Zihninin Yapısı: Zihnimizin yapısı genelde duyu yetimizi ve anlama yetimizi içerir. Bu yetiler insan bilgisinin asli iki kaynağını oluştururlar. Bunlara kısaca *duyarlık ve anlık* diyebiliriz. Bir de bu iki kaynaktan gelen veriler üzerinde daha soyut kavramlaştırmalara giden *salt us* yetimiz vardır. Genel anlamda *'us-akıl'* terimi tüm bu yetilerin bir aradalığını dile getirir ve bu anlamda insan usundan söz edilir; us-akıl burada insan zihniyle eşanlamlı ele alınmış olmaktadır. Bizim burada bu en geniş anlamıyla alınan us terimiyle bir ilgimiz olmayacaktır. Kant'ın kullandığı *salt us* özel bir zihinsel yeti olarak karşımıza çıkmakta ve daha çok metafizik bilgi dalının oluşumundan sorumlu tutulmaktadır. Ama salt us metafizik bilgiler oluşturmakla birlikte,

bu bilgilerin geçerliliği konusunda ne söylenebilir acaba? Bu sorunun yanıtını biraz ileride almaya çalışacağız. Öncelikle duyarlığımızın ve anlama yetimizin geçerli bilginin oluşumunda nasıl bir rol oynadıkları konusuna yönelmek durumundayız.

Duyarlık

Duyu yetisi denmesi belki de çok daha anlaşılırlık sağlayacak olan bu temel yetimiz olmasaydı dış dünyaya açılamazdık. Dış dünya içinde yer almayan ve dış dünya ile ilişki içinde olmayan bir canlıdan söz etmenin ise olanağı yoktur. Her canlı yaşamını bir çevre içinde sürdürür; çevre ile ilişkimizi duyu organlarımız aracılığıyla kurarız ve anlama yetimizin katkılarıyla da çevremizi anlamlandırırız, anlarız ve giderek çevreyi yönetmeyi ya da yönlendirmeyi de başarırız.

Kant için duyu yetisi, kendisinden önceki düşünürlerin pek çoğunun kabul ettiği gibi oldukça edilgin bir reseptör (alıcı) durumunda değildir. Eskilere göre, duyarlığımız dış dünyadan alınan birtakım uyarıların salt bir yığınını sağlar; duyarlık temeli üzerinde hiçbir soyut işlem gerçekleşmez; duyu verilerini anlamlı bütünler haline getiren anlama yetimiz ya da usumuzdur. Oysa Kant, duyarlığa çok önemli bir özellik yükleme yoluna giderek, matematik gibi soyut bir bilgi dalının bu yetimiz üzerinde oluştuğunu öne sürer. Bunu da duyusal bilgide *a priori* bilgi öğesi bulunduğunu öne sürerek yapar. Duyarlık yetimiz zaten sentetik bilgilerimizin alanıdır. Ne var ki Kant bu alanda da geçerli olan sentetik *a priori* bilgilerimizin bulunduğundan emindir: Duyarlıkta yer alan sentetik *a priori* bilgiler matematik biliminin oluşmasına olanak verirler. Şimdi de bu tür bilgilerin oluşumunu Kant'ın nasıl açıkladığını kısaca görmeye çalışalım:

Kant, *Salt Usun Eleştirisi*'nde duyarlık yetimizi ele aldığı bölümü, aslında *'Transsendental (Aşkınsal) Estetik'* olarak adlandırır. Buradaki 'estetik' terimi anlam olarak Eski Grekçedeki kulanımına bağlıdır. Grekçede estetik (aisthesis) duyular yo-

luyla algılamak, duyumlar almak demektir. Kant bu özgün anlama uygun olarak estetik terimini duyu yetisi anlamında kullanmıştır.

Kant insan bilgisinin duyarlık ve anlık olmak üzere iki ana kaynağı olduğu konusunda kuşku göstermez. *Duyarlık (Sinnlichkeit)* ile bize nesneler *verilir* ve *anlık (Verstant)* ile *düşünülürler.* Aslında bunun gerçek anlamı şudur. Bilginin oluşumu için tek başına bunlardan herhangi biri yeterli değildir. Özellikle anlama yetisi bir başka deyişle düşünce, nesneler bize duyu deneyiminde verildiği zaman işlevini gerçekleştirmeye başlayabilir. Duyu deneyiminde verilenler olmasaydı, düşünce gerçek işlevini yerine getiremezdi. Düşünme yetimiz de olmasaydı duyu verileri anlam kazanmaktan uzak kalabilirdi. Kant bu durumu *"duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular kördür,"* deyişiyle dile getirmiştir. Genel işleyiş bu olmakla birlikte duyularla verili olan daha şimdiden madde ve formun bir sentezi olarak anlığa gelir. Çünkü insan duyarlığının da *a priori* formları (biçimleri) vardır. Bunlar *uzam ve zaman* formlarıdır. Duyulara verili olanlar duyarlığın bu *a priori* formlarını almış olarak anlığa ulaşırlar. Şu halde bunların daha başlangıçta belli bir bireşim-sentez olma özelliği vardır. Demek ki duyu deneyimimiz, uzam ve zamanın *a priori* sezgilerinde belli bir sentezi içerir; kendilerinde şeyler hiçbir zaman bize nesneler olarak verilmezler; anlığın verili olarak bir bakıma önünde bulduğu daha şimdiden bir biçim ve madde bireşimidir. Anlama yetimiz bu şekilde duyusal sezgi verilerini-görüngüleri kendi *a priori* kavramları ya da kategorileri altında daha üst düzeyde birleştirme yoluna gider. Bu şekilde bizim için görünen nesneler bir başka deyişle fenomenler ortaya çıkar.

Duyu yetisinin işlevine yeniden dönersek, katışıksız madde, duyularımıza *a posteriori* olarak verilirken, uzay ve zaman formları öznenin bir katkısı olarak maddenin algısına katılırlar. Buradan çıkan sonuca göre, duyarlığın *a priori* bir yanı vardır. Bu yan duyarlığın yapısının kendine özgü ve tüm duyusal algının-

görünün-sezginin zorunlu bir koşulu durumundadır. Belirtildiği gibi duyarlıktaki *a priori* yapıyı uzay ve zaman oluşturur. Kant bunlara *salt-saf görüler* demektedir. Kant bu şekilde klasik empirizmin çok ötelerine geçmiş olur. Bunlar ideal formlardır; bir başka deyişle dış dünyadaki nesnelerde değil de öznenin kendisinde bulunan formlardır. Kant'ın aşkınsal idealizminin bir yanını bu yaklaşım oluşturur.

Kant burada duyarlığın *a priori* öğeleri lehine bir durum saptar. Aslında Aşkınsal Estetik'in asıl amacı da bu gibi görünmektedir: Uzay ve zaman formları olmadan hiçbir duyu verisi özneye verilemez, iletilemez. Örneğin iki duyumun bilincinde olmak demek, onların zaman içerisinde, bir zamansal ardışıklık düzeni içerisinde birini öteki ile ilişkilendirmeyi içerir; bir duyum bir başkasından önce ya da sonra ya da onunla aynı zamanda bilince ulaşır. Uzay ve zaman bir bakıma içinde duyumlar çoklusunun düzenlendiği çerçeveyi oluştururlar; böylece belirsiz görüngü maddesini zamanda türlüleştirir ve zamansal, uzaysal ilişkilerde birleştirirler. Şu halde belirsiz görüngü maddesi uzay ve zaman formları içinde düzenlenmeden asla bilince gelemez. Düzenleniş bir bilmenin ya da bilincin koşuludur, asla onun bir sonucu değildir. Kant burada *dışsal duyu* ile *içsel duyu* arasında bir ayrım yapma yoluna gider: Ona göre, "uzay, dışsal duyuların tüm görüngülerinin biçimi, eş deyişle öznel duyarlık koşuludur, öyle ki bizim için dışsal sezgi yalnızca onun altında olanaklıdır... Zaman, içsel duyunun, eş deyişle kendimizin ve içsel durumumuzun sezgisinin biçimidir. Ruhsal durumlarımız zamanda birbirlerini izliyor olarak ya da eş zamanlı olarak algılanırlar, uzayda değil." (Aktaran, Copleston, 1998, s.76). Buna göre zaman ne türlü olursa olsun, tüm görüngülerin *a priori* biçimsel koşuludur. Oysa uzay salt dışsal görüngülerin *a priori* biçimsel koşuludur. Aslında tüm tasarımlar, nesneleri dışsal şeyler olsun olmasın zihinsel belirlenimlerdir ve bu nedenle içsel durumumuza aittirler. Bu yüzden tümü de iç duyu ya da sezgi olarak, zaman altında dumaktadırlar. Ama yine de zaman dışsal

görüngülerin sadece dolaylı koşulu iken, tüm içsel görüngülerin dolaysız koşuludur. Kant'ın yaptığı bu dışsal duyu, içsel duyu ayrımına kısaca değindikten sonra uzay ve zaman formlarının kendisine yeniden geri dönebiliriz.

Duyarlığın *a priori* formları olarak uzay ve zaman her şeyden önce saf görü-algı-sezgi durumundadırlar. Onlar empirik olarak türetilmiş kavramlar değildir, yani uzay tasarımını dışsal görüngüler arasında görülen ilişkilerden *a posteriori* olarak türetmiş olamayız; çünkü dışsal görüngüleri uzay içinde olmaksızın zaten belli ilişkilere sahip olarak tasarımlayamazdık. Zaman için de aynı şey söz konusu çünkü zaman tasarımımız daha şimdiden bulunuyor olmadıkça, görüngülerin eşzamanlı ya da ardışık olarak var olduklarını tasarımlayamazdık. Tüm dışsal görüngüleri soyutlayabiliriz ama yine de geriye tüm olanakların bir koşulu olarak uzay tasarımı kalır. Ve yine tüm içsel durumları soyutlayabiliriz, ama yine de zaman tasarımı kalmayı sürdürür. Bu nedenle bunlar deneyimsel olarak türetilmiş kavramlar değildir; hatta bunlar kavram bile olamazlar. Çünkü tümel kavramları kendi içinde parçalarına ayıramayız. Oysa sözgelimi uzayı sürekli bir uzay üzerinde sınırlayarak birtakım parçalara ayırabiliriz. Zaman da aynı şekilde sürekli bir zaman süresi üzerinde parçalara ayrılabilir. Oysa genel kavramlar bu şekilde parçalara ayrılamazlar. Uzay ve zaman *salt algısal düzeyde tikel olarak* var olurlar. Hiçbir biçimde tümel ya da genel bir kavram olamazlar. Bunlar anlığın tüm kavramları bakımından ön koşuldurlar; tersi olanaklı değildir. Kısacası bunlar duyular düzeyinde *a priori* sezgilerdir. Bunlar öznenin algı için zorunlu olarak taktığı ya da taşıdığı gözlüklerdir. Bunlar olmadan hiçbir dışsal algı olanaklı olamazdı.

Şu halde uzay ve zaman, Kant'a göre öznel duyarlık biçimleridir. Bu nedenle olgusal olmaktan daha çok ideal olarak adlandırılabilirler. Ama önemli olan nokta da şurasıdır ki, bu formları üstlenmeksizin, hiçbir deneyimsel olgusallık yer alamazdı. Bu

nedenle bu formlar bir bakıma empirik olgusallığın oluşumuna girerler ve böylece kendileri empirik olarak olgusal olmuş olurlar. Kant burada şu tür bir formülasyona ulaşır: uzay ve zaman empirik olarak olgusal ama *aşkınsal (transcendental)* olarak *ideal*dir. Uzay ve zamanın aşkınsal olarak ideal olması şu anlama gelir: onların geçerli olduğu biricik alan fenomenler alanıdır. Bu nedenle, bize görünme yollarından ayrı olarak düşünülen kendinde şeylere uygulanamazlar. Kant *kendinde şeyleri* kabul etmekle bu idealist yaklaşımının Berkeley'inkinden farklı olduğunun görülmesini istiyordu. Çünkü Berkeley'e göre var olmak için algılamak ya da algılanmış olmak gerekiyordu. Oysa Kant şeylerin fenomenin ötesinde kalan kendiliklerini kabul ediyordu. Ayrıca empirik olgusallığın fenomenal düzeni de bozulmamış olarak kalıyordu. Buradaki sorun fenomenleri yadsıma değil, açıklama sorunudur. Ve onun bu tarzdaki uzay ve zaman görüşü, bu saf sezgiler üzerine kurulu olan bir tür *a priori* bilginin elde edilişine olanak sağlamaktadır. Bu bilgi türü pek çok kişiye şaşırtıcı gelmekle birlikte matematik bilgidir. Matematik gibi soyut bir bilgi dalının aslında, duyu yetisinden daha çok anlık ile ilişki içinde olması gerekmez miydi? Kuşkusuz anlama yetisinin birleştiriciliği işin içindedir? Bunda hiçbir kuşku yok. Ama burada Kant'ın keşfettiği yeni olan şey, matematiğin temeldeki oluşum sürecinin kesinlikle duyarlığın *a priori* zaman ve uzay formları üzerinde gerçekleşmiş olmasıdır.

Matematik Yargıların Oluşumu

Kant'ın buradaki genel savı başta geometri olmak üzere matematik yargıların *sentetik a priori* nitelikte olduklarıdır ve bu yargıların oluşumu sadece, uzay ve zamanın saf *a priori* sezgiler olmalarından dolayıdır. Şimdiye dek genelde matematik önermelerin çözümsel (analitik) yapıda oldukları kabul edilmiştir. Oysa Kant bu görüşü yadsıma yolu tutar. Sözgelimi, "üç doğru ile bir şekil çizmek olanaklıdır" önermesini alalım. Kant'ın yak-

laşımına göre, bu önermeyi salt bir doğru çizgi ve üç sayısının kavramlarının çözümlenmesinden elde edemeyiz. Gerekli şekli çizebilmemiz için saf sezgi durumundaki uzayda bu şekli görebilmemiz gerekir. Bu empirik bir görme-görü olamaz. Çünkü o zaman zorunlu bir önerme olamayacaktır. Oysa bu *a priori* bir sezgidir, bu nedenle *zorunlu-a priori* ama aynı zamanda sentetik, bilgiyi genişletici türde bir yargı ortaya çıkmaktadır. Bu yargıda dile gelen nesne (üçgen) ne empirik nesnedir, ne kendinde-nesne ne de kendinde-nesnenin zihinsel bir imgesidir. Bu yargı bütün üçgen türleri için geçerlidir ve bu nedenle tüm üçgenlere ilişkin bir ilke durumundadır. Kant genelde bu saf görüler üzerinde oluşan yargıların *ilke* görevi gördüklerini öne sürer. Kant aritmetik alanından şu çok bilinen örneği verir: "7, 5 daha 12 eder." Burada da on iki sayısını, ne yedinin ne de beşin kavramlarının analizinden elde edebiliriz; saf uzay üzerinde yedi nesneye beş tane nesneyi tek tek ekleyerek sonucun on iki sayısı olduğunu tasarımsal olarak görebilmemiz gerekir. Bu nedenle bu aritmetiksel önerme de *sentetik a priori* bir önermedir. Matematik bizi dışsal sezgi (görü) nesneleri konusunda *a priori* bilgilendirir. Ancak bu, matematiğin kurulması için gereken sezgilerin-görülerin tümü de dışsal sezgi nesnelerinin olanağı için zorunlu koşul görevi gören *a priori* sezgilerde temellenmiş iseler olanaklıdır. Geometri, uzayın özelliklerini bireşimsel olarak ve yine de *a priori* olarak belirleyen bir bilimdir. Ancak bu, uzay insan duyarlığının saf bir biçimi ise, tüm dışsal algı nesneleri için zorunlu koşul olan salt *a priori* bir sezgi ise olanaklıdır. Bu şekilde empirik olgusallık matematik ya da geometri ile her zaman uyumlu gider. Kant'a göre özellikle geometri tümüyle *sentetik a priori* olarak kurulur. Buna karşın önermeleri, empirik olgusallık, bir başka deyişle empirik uzaysal düzen açısından her zaman zorunlulukla doğrudur.

Kant böylece kendi uzay ve zaman kuramını matematiğin *a priori* özelliğine dokunmadan aritmetik ve özellikle geometri

alanında işlevsel kılmış oluyordu; matematiğin *a priori* yargıları Kant'ın uzay ve zaman anlayışı aracılığıyla aynı zamanda sentetik bir nitelik kazanmışlardır. Böylece Kant'ın bilimsel bilgi idealine (*sentetik a priori yargılar*) uygun bir yapı kazanmış oldular. Kant bu yaklaşımıyla Leibniz'in matematik önermelere ilişkin görüşünden de uzaklaşmış oluyordu. Leibniz'e göre, ilkeler dâhil tüm matematik önermeler çelişmezlik ilkesinin yardımıyla tanıtlanabilmektedir. Oysa Kant'ın yaklaşımında temel matematik ilkeler, çelişmezlik ilkesine başvuru ile tanıtlanamazlar. Kant, geometrinin ilkelerinin, uzayın öznel bir *a priori görüde* temsil edilen özsel doğası üzerine bilgi verdiklerini öne sürer. Yine matematik bilimini geliştirmede Leibniz'e göre salt tanımlara ve çelişmezlik ilkesine gereksinim duyarız ve sonra çözümleme yoluyla ilerleyebiliriz. Kant için gördüğümüz gibi matematik salt çözümsel bir bilim dalı değildir; bireşimseldir, sezgi ya da görü gerektirir ve kurulum yoluyla ilerler. Kant'ın bu yaklaşımı yirminci yüzyılda Bertrand Russell'ın öne sürdüğü matematik kuramla da uyuşmazlık göstermektedir. Leibniz'in yaklaşımını çok dâhice bulduğunu belirten Russell, sonul anlamda matematiğin mantığa indirgenebileceğini öne sürmüştür. Buna göre, saf matematik, ilkece, belli ilkel mantıksal kavramlardan ve tanıtlanamaz önermelerden çıkarsanabilir. Russell bu kuramı *Principia Mathematica*'da açımlama yolu tutmuştur. Ve yine Kant'ın matematiğin *sentetik a priori* yargılardan oluştuğu tezine, en kararlı karşı çıkış 20. yüzyılın mantıkçı pozitivist düşünürlerinden gelmiştir. Bunlara göre matematik hiçbir biçimde sentetik yargılardan oluşamaz. Matematiksel *önermeler a priori* nitelikli olmakla birlikte tümüyle çözümsel önermelerden oluşurlar. Bununla birlikte, Kant'ın matematiğe yaklaşımının yerinde ve uygun olduğunu öne süren bazı görüşler de dikkatleri çekmeye başlamıştır. Bu alandaki tartışmalar sürüp gidecek gibi görünmektedir.

Anlık ve Kategorileri

İnsanın dış dünyayı kavrama ve bilgi edinme sürecinde en temel rolü anlığımız oynamaktadır. Anlığın kendisine ulaşan verileri birleştirme, düzenleme anlamlandırma özelliği olmasaydı, tüm veriler anlamsız bir yığın olarak kalır, herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgimiz oluşamazdı. Kant'm *kavramsız duyular körd*ür, demesinin anlamı burada yatar. Duyu verilerini anlamlı bütünler haline getiren anlığımızın temel birtakım *kavram* ve *ilkelerinden* başkası değildir. Ama eğer duyuların sağladığı veriler olmasaydı, kavramların da içi boş kalacaktı. Bir başka deyişle anlık işlevsiz kalacaktı. Şu halde insan bilgisi bu iki ana kaynaktan doğar: *duyarlık ve anlık.* Duyarlık, yani duyusal sezgi bize verileri sağlar. Anlık, yani düşünme yetisi de bu veriler üzerinde kavramlar ve ilkeler aracılığıyla düşünmeyi gerçekleştirir. Böylece nesnelerin bilgisi için, her iki yetinin işbirliği yapması zorunlu bir süreç olarak karşımıza çıkmış olur. Ancak bilginin oluşumu için her iki yetinin temel yasalarının işlevlerini yerine getirmesi gerekir.

Bu temel yasaların duyarlık için *a priori* zaman ve mekân formları olduğunu görmüş bulunuyoruz. Anlık için ise bu temel yasalar, *a priori* birtakım kavram ve ilkeler ya da genel anlatımıyla *kategorile*rdir. Duyarlığın zaman ve mekân formlarını işlevleri bakımından ayrıntılı bir biçimde yukarıda ele aldık. Şimdi de anlığın nasıl çalıştığını daha yakından görebilmek için kategorileri ele almak gerekmektedir. Kant anlığın kategorilerini ele aldığı bölüme *Transsendental Mantık (aşkınsal mantık)* adını verir. Bu başlık altında Kant, *a priori* düşünme biçimlerini, bilginin nesnesi durumundaki içerikleri ile ilişki içinde ele alır; Aristoteles'in formel mantığında olduğu gibi içerikten soyutlanmış olarak ele almaz. Anlığın *a priori* kavram ve ilkeleri ile bunların nesnelere genel olarak uygulanışı burada söz konusudur. Kuşkusuz şu ya da bu tikel bir nesneye uygulanışı ile ilgili değildir. Bir başka deyişle bu mantık nesnelerin *a priori* bilgisi ile

ilgilenir. Sorunu daha açık olarak koymak gerekirse, Aşkınsal estetik, nesnelerin duyusal sezgide verilebilmeleri için zorunlu *a priori* koşullar olarak karşımıza çıkan zaman ve mekân formlarını incelemişti. Aşkınsal mantık ise nesnelerin, bir başka deyişle duyusal sezgi verilerinin düşünülmeleri için zorunlu koşullar olarak anlığın *a priori* kavram ve ilkelerini inceler. Şu halde anlıkta, duyusal veriler çoklusunun birleştirilmesini sağlayan nedensellik gibi *a priori* kavramların ve bunlarda temellenmiş ilkelerin sistematik bir incelemesini gerçekleştirmek gerekmektedir.

Kant aşkınsal mantığın gerektirdiği görevi gerçekleştirebilmek için anlığın yargılar oluşturma edimine başvurur. Çünkü bu edim onun için anlığın düşünme gücü ile aynı şey demektir. Aslında anlığın tüm işlemlerini yargılara indirgeyebileceğimizi belirtir. Öyleki anlığı yargı gücü olarak da sunabiliriz. Şu halde yargı nedir? Yargı Kant' a göre, "bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu yüzden onun tasarımının tasarımıdır. Her yargıda birçok tasarım için geçerli bir kavram vardır ve bu birçok tasarım arasında ayrıca nesne ile dolaysızca bağıntılı olan verili bir tasarım da bulunur. Böylece, 'Tüm cisimler bölünebilirdirler,' önermesinde 'bölünebilir' kavramı birçok başka kavram ile bağıntılıdır; ama bunlar arasında özellikle cisim kavramı ile bağıntılıdır ve bu kavram da yine kendilerini bize sunan belli görüngüler ile" (Kant, 1993, s.72). Burada anlatılanları daha özet olarak dile getirmek gerekirse, "Yargı değişik tasarımları tek bir bilgi oluşturmak için kavramlar aracılığıyla birleştirmektir." (Aktaran, Copleston, 2004, s.88). Şu halde tüm yargılar tasarımlarımız arasında birlik işlevleridirler. Bu yolla pek çok olanaklı bilgi tek bir bilgide birleştirilir.

Burada yapılmak istenen, yargıda bulunmanın olanaklı yollarını belirlemektir. Bu mantıkçılar tarafından zaten yapılmıştır ama sorunu daha öteye taşıyamamışlar ve niçin salt bu yargı biçimlerinin bulunduğu sorusunu sormamışlardır. Oysa Kant'a

göre her yargı biçimi, bir *a priori* kavram tarafından belirlenir ve anlığın *a priori* kavramlarının listesini belirleyebilmek için olanaklı mantıksal yargı tiplerinin tablosunu belirlemek gerekir. Olanaklı yargı tiplerinde sergilenen belli temel birleştirme yolları vardır; bunlar birleştirici bir güç olarak düşünülen anlığın *a priori* yapısını oluştururlar. Şu halde eğer yargılardaki birleştirme işlevleri tümüyle ortaya konabilirse, anlığın birleştirici işlevleri de tümüyle saptanmış olur. Anlığın *a priori* kategorik bir yapısı vardır. Başka bir deyişle anlık doğası gereği zorunlu olarak tasarımları belli temel yollarda ve belli temel kategorilere göre birleştirir. Bu birleştirme olmasaydı nesnelerin bilgisi de olanaklı olmazdı. Bu nedenle anlığın kategorileri bilginin *a priori* koşullarıdır. Bir başka anlatımla nesnelerin düşünülmeleri olanağı için *a priori* koşullardır. Ve düşünülmedikleri sürece gerçekte nesnelerin bilindikleri söylenemezdi.

Kant yargılarımızı, her birinde üçer yargı tipi bulunmak koşuluyla *nicelik, nitelik, ilişki* ve *kiplik* olmak üzere dört grup olarak belirlemiştir ve bunu, hiç kuşkusuz bunları belirleyen kategorilerden yola çıkarak yapmıştır. Kant'ın belirlediği kategoriler Aristoteles'inkinden farklı olarak sayıca 12'dir ve üçer üçer dört farklı grup oluştururlar. Şimdi bu kategorileri ve bunlara karşılık gelen yargı türlerini tablo halinde görmeye çalışalım.

Katagoriler	Yargılar
1. Nicelik	*1. Nicelik*
(1) Birlik	(1) Tümel
(2) Çokluk	(1) Tikel
(3) Tümlük	(3) Tekil
2. Nitelik	2. Nitelik
(1) Olgusallık	(1) Olumlu
(2) Değilleme	(2) Olumsuz
(3) Sınırlama	(3) Sonsuz

3. İlişki	*3. İlişki*
(1) Kalıcılık ve ilintilik (Töz ve İlinek)	(1) Kesin
(2) Nedensellik ve Bağımlılık (Neden ve Etki)	(2) Varsayımlı
(3) Birliktelik; Karşılıklı-Etkileşim (Etkin ve Edilgin Arasındaki Bağlılık)	(3) Ayrık
4. Kiplik	*4. Kiplik*
(1) Olanak ve Olanaksızlık	(1) Olasılı (Belirli)
(2) Varoluş ve Varolmayış	(2) Önesürümlü
(3) Zorunluluk ve Olumsallık	(3) Zorunlu-Zorunsuz

Tablodan anlaşıldığı gibi anlığın *kökensel* on iki *a priori* kategorisi vardır. Kant bu listenin rastgele değil, her bir ilkenin uygulanışı ile ortaya çıktığını belirtir. Bu şekilde, anlığın tüm salt kavramlarını ya da kategorilerini kapsamaktadır. Kant bunlardan daha başka salt kavramlar da olduğunu ve bunların türevsel ve yardımcı mahiyette olduklarını da belirtir, ama bunların tam olarak ne olduklarını açıklamamış, bir listelerini oluşturma yoluna gitmemiştir. Aslında, amacı için kökensel kavramların ya da kategorilerin listesini vermek ona göre yeterli olmaktadır. Ancak daha sonraki mantıkçılar bu listenin de tam olmadığı eleştirisinde bulunarak birtakım düzenlemeler yapma yoluna gitmişlerdir. Özellikle şunu da belirtmek gerekir ki "Kant'a göre her üçlüdeki üçüncü kategori ikincinin birinci ile bileşiminden doğar. Böylece tümlük, birlik olarak düşünülen çokluktur; sınırlama, değilleme ile birleşmiş olgusallıktır; birliktelik, bir tözün karşılıklı olarak bir başka tözü belirleyen ve onun tarafından belirlenen nedenselliğidir; ve zorunluluk, varoluş olanağı yoluyla verili varoluştur." (Copleston, 2004, s.91). Düşünme kategorilerine ilişkin bu düzenleniş her ne kadar eleştirilmiş olsa da kategorilerdeki üçlü birliktelik, daha sonra Hegel felsefesinde

tez, anti-tez ve sentez biçiminde karşımızda çıkacaktır. Bu kategorilerin neliğine kısaca değinmekte yarar olabilir.

Nicelik ve Nitelik Kategorileri

A priori zaman ve uzay formları içinde anlığa ulaşan duyusal veriler bu kategorilerin ışığında kavramsal dokuya adapte edilerek, nicelik ve niteliğe ilişkin yargılar öne sürme olanağımız olur. Örneğin bir nesneyi algıladığımız zaman biz onu içinde bulunduğu koşula göre birlik, çokluk ya da tümlük kategorilerinden birisi altına yerleştiririz ve buna bağlı olarak tümel, tikel ya da tekil yargılardan birisini öne süreriz. Aynı şekilde, nitelik kategorisi bakımından biz, bir şeye bazı nitelikleri yükleriz, bazı nitelikleri ondan soyutlarız, böylece ötekilere karşı onda bulunanlar bakımından bir sınırlama da yapmış oluruz. Ona yüklediğimiz nitelikler olgusal olurken, öne sürülen önermemiz de olumlu olacaktır. Ondan soyutladığımız nitelikler onun varlığı bakımından değillenmiş olurken, bu değillemeyi olumsuz önerme tipi ile dile getirmiş oluruz. Sınırlama ediminden de sonsuz önerme tipi karşımıza çıkar.

İlişki Kategorileri

Gerçekte tüm nicelik ve nitelikleri biz, töz olarak gördüğümüz şeye, nesneye yükleriz. Töz ya da tözler olmasaydı, belki de öteki kategorilere de gerek kalmayabilirdi. Aristoteles de bu kategoriye birincil önceliği vermiştir: töz kendisine yüklenenlerden önce gelir; töze yüklenen her şey töze göre ilinektir. Töz kalıcı iken ilinekler töz kadar kalıcı değildir. "Yonca yeşildir," ve "Yonca insanlar tarafından yenmez," gibi. Töz ve ilinek kategorisine karşılık gelen yargı türü *kategorik* yani kesin yargı türüdür. Neden-etki kategorisinde, neden etkin olan şey, etki de nedene bağımlı olan yani kendisine etki edilen şeydir. Buradaki yargı türü *hipotetik* ya da *koşullu* yani varsayımlıdır. "Eğer me-

taller ısıtılırlarsa genleşirler," gibi. Kant bu kategorinin özellikle bilimlerde çok önemli olduğunu dile getirir. Karşılıklı etkileşim kategorisine göre, aynı ortamda bulunan şeyler birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler.

Kiplik (Tarz, Modalite) Kategorileri

Aristoteles'in kategoriler listesinde bulunmayan bu kategoriler ontik bakımdan belki de en başta gelen kategorilerdir. Oluş tarzlarını dile getirdikleri için tüm insan bilgisinin temelini oluştururlar diyebiliriz. Bu açıdan örneğin bir şeyin olması *olanaklı* olabilir, bu olanak yerine gelirse bu şey *oluştu, oldu* demektir; bu şey olduğuna, gerçekleştiğine göre, demek ki gerçekleşmesi *zorunlu* imiş.

Kant'a göre, anlama yetimizin temel *a priori* kategorileri bunlardır; bu kategorilerin ışığında oluşturduğumuz farklı yargı tipleri içinde evren içeriklerine ilişkin bilgilerimizi ortaya koymaktayız. Eğer bu kategoriler olmasaydı, duyu verileri zaman ve uzay formları içinde bilincimize verilmesine karşın, birleştirilmemiş olarak, birbirinden kopuk ya da birbirleriyle ilişkisiz bir biçimde başka deyişle birbirlerini görmeden (kör gibi) kalacaklardı. Oysa insan bilgi oluşturma yeteneği ile ayrımlaşan bir varlıktır. Çünkü anlama yetisinin donanımı buna uygundur. Şimdi de bu *a priori* zaman ve uzay formları içinde anlığa ulaşan görüngüleri birleştirmek için kategorilerin nasıl işlev kazandığı konusunu ele almamız gerekmektedir. Kant'ın asıl önem verdiği konu da budur. Çünkü duyu verilerinin anlam kazanması, birlik bütünlük kazanması belli kuralların uygulanmasına bağlıdır. Şu değil de bu kategorinin ya da kategorilerin belli duyu verilerine uygulanması nasıl olmaktadır. Kategorilerin keyfi olarak uygulanması kuşkusuz bir kaosa yol açabilirdi. Oysa bilgide birlik bütünlük ve olgusuna uygunluk esastır. Şu halde kategorilerin uygulanışının temellendirilebilmesi gerekir. Kant bu alana yönelik irdelemelerini "***Aşkınsal Tümdengelim (Transsendental***

Dedüksiyon)" başlığı altında ele almıştır. Kant bu alanda var olduğunu düşündüğü sorunları çözebilmek için on yıl uğraşmış ve *Salt Usun Eleştirisi*'ni yayımlaması 1770 başlarından 1780 başlarına sarkmıştır.

Kant'a göre bu bölümde asli olarak gösterilmesi gereken şey, kategoriler olmaksızın nesnelerin düşünülemeyeceği ve düşünülmeyen nesnelerin bilinmiş olmayacağıdır. Nesnelerin düşünülmesi ise kategorilerin duyu verileri toplamına uygulanmasından başka bir şey değildir. Kategorilerin duyu verilerine uygulanması sonucu nesnelerin neliğini kavramış, bir başka deyişle bilgisine ulaşmış oluruz. Şu halde düşünme kategorilerinin zorunlu kullanımlarının nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesi gerekir. Bir başka anlatımla, "aşkınsal tümdengelimin tüm amacı, anlığın *a priori* kavram ya da kategorilerinin, deneyim olanağının *a priori* koşulları olduğunu göstermektir." (Copleston, 2004, s.92). Kant bu bölümde bu temel savını temellendirme işine girişir.

Öncelikle şu noktaya açıklık getirerek işe başlamak gerektiği düşüncesindedir. Bir bilgi örneği, Kant tarafından "kavramında verili bir sezgi çoklusu birleştirilmiş olan," (Aktaran, Copleston, 2004, s.93) biçiminde tanımlanır. Birleştirme yani sentez olmaksızın nesnelerin hiçbir bilgisi olamaz. Salt bir bağıntısız tasarımlar akışına bilgi demek olanaksızdır. Öte yandan birleştirmek anlığın işidir. Çünkü anlama yetisinin ***kendiliğindenliği*** yani *spontanitesi* vardır; bu kendiliğindenlik, kendisine ulaşan duyu verilerini birleştirmeye girişmesi demektir.

Bu birleştirme bir başka deyişle bağıntılama girişimi Kant'a göre bir başka öğeyi daha kapsar; bu da "***çoklunun bireşimli birliğinin tasarımı***"dır. Ancak buradaki birlik kategoriler listesinde yer alan *a priori* birlik kavramı ya da kategorisi değildir. Bu bağlamda kastedilen birlik düşüncesi tüm kategorileri içine alan bir birlik düşüncesidir. Kant'ın burada sözünü ettiği, "***tek bir algılayan ve düşünen özne ile ilişkiden oluşan birlik***"tir. Nesneler kategoriler aracılığıyla düşünülürler ama bu birlik olmaksızın

düşünülebilir olamayacaklardır. "Bu demektir ki eğer algılama ve düşünme tek bir öznede öz-bilincin tüm tasarımlara eşlik edebilecek olduğu bir yolda birleştirilmiş değilseler, sezginin ya da algının çoklusu düşünülebilme ve böylece bir bilgi nesnesi olabilme durumunda değildir. Kant bunu şöyle ifade eder; '*Düşünüyorum*' tüm tasarımlarımıza eşlik edebiliyor olmalıdır. Algılamamı ve düşünmemi her zaman *benim* olarak düşünmem zorunlu değildir. Ama böyle bir ayrımsamanın olanağı olmaksızın sezgi çoklusuna hiçbir birlik verilemez."(Copleston, 2004, s.94). Şu halde her algı çoklusunun bu çokluyu taşıyan aynı öznede *Düşünüyorum* ile zorunlu bir ilişkisi vardır.

Özne ile algı çoklusu arasındaki bu 'Düşünüyorum' ilişkisi Kant tarafından *'salt tamalgı'* olarak adlandırılır; bu salt tamalgı aşkınsaldır ve empirik tamalgıdan ayrılır. Yani verili bir ruhsal durumun benimki olarak empirik ve olumsal bir yolda ayrımsanmasından ayrılır. Empirik bilinç parçalıdır; bir zaman aralığında verilen bir tasarıma empirik bir öz-ayrımsama ediminde bulunurken bir başka zaman aralığında verilen bir tasarıma ise böyle bir edimde bulunmayabiliriz. Şu halde empirik bilinç eşlik ettiği tüm tasarımlar gibi parçalıdır. Ama tüm tasarımlara eşlik eden özdeş bir Düşünüyorum'un olanağı sürekli bir deneyim koşuludur. Bu nedenle öz-bilincin aşkınsal bir birliğini anlatır. Kant'ın deyimiyle *aşkınsal tamalgının birliği* tüm deneyim için zorunlu bir koşuldur. Bu öğe kişiye bir nesne olarak verili değildir ama bireysel bir özne için herhangi bir nesnenin bilgisinin kazanılabilmesi bakımından temel zorunlu koşuldur; veriler arasında bağıntı kurabilmek için aşkınsal tam algının birliğini gerektirir. Kant bu noktada veriler arasında bir senteze gitmeden önce, özne ya da *'ben'* olarak ilkin kendimizi ayrımsamamız gerekir demek istemediğini belirtir. Sürekli bir kendine-özdeş 'ben'in öncelikli bir bilincini taşıyor değilimdir. Ancak verili olanlara yönelik edimler aracılığıyla onların benimkiler olarak bilincine varırım. Böylece *kendinin bilinci* ya da *tamalgının bilinci* oluşmuş olur. Kant'a göre, tamalgının birliği (öz-bilincin

birliği) ve aşkınsal tamalgının birliği deneyimin *a priori* koşullarının en başında yer alırlar. Bunun açılımı şöyledir: Bağıntı olmaksızın hiçbir deneyim yoktur ve bağıntı aşkınsal tamalgının birliğini gerektirir. Şu halde hiçbir nesnel deneyim ya da nesnelerin hiçbir bilgisi algı-sezgi çoklusu tek bir öz-bilinçte bağlanmadıkça olanaklı değildir; anlama yetimiz-anlık aracılığıyla tasarımlar çoklusu tamalgının birliği içine alınır. Anlığımız ise *a priori* kategorileri aracılığıyla birleştirdiğine göre, hiçbir nesnel deneyim, hiçbir nesnel bilgi kategorilerin uygulanması olmaksızın olanaklı değildir. Şu halde *a priori* kategorilerin varlığı da bilginin oluşumunda olmazsa olmaz bir koşuldur. Ama tam da bu noktada şöyle bir soru sormak kaçınılmaz olmaktadır. Duyarlı öznenin algıladığı duyu verileri çoklusuna uygun olan kategorileri anlama yetimiz nasıl seçmekte ve uygulamaktadır? Bu bağlamda hangi kategorinin ya da kategorilerin söz konusu duyu verileri çoklusuna uygulanacağını belirleyen nedir?

Kategori Şermaları

Kant'a göre bu uygulamayı anlığımız doğrudan olarak yapamaz, çünkü duyarlık ile anlık arasında ortak bir yön yoktur ve böyle bir ortaklık olmadıkça anlık bu görevi gerçekleştiremez. Şu halde bu iki farklı alan arasında köprü görevi gören bir yeti ya da bir etkinlik olmalı. Bu ne olabilir? Kant, duyarlık ve anlık arasında aracılık görevini üstlenen yeti olarak ***imgelem*** yetisini öne sürer. Ona göre imgelem yetimiz *kategori şemalarını* üretmekte ve onların *taşıyıcılığını* yapmaktadır. Öncelikle bu soruyu soralım: Kategori şeması nedir? "Şema, bir kategoriyi duyu verilerine uygulanmasına izin verecek biçimde sınırlayan imgelerin üretimi için bir kural ya da bir işlemdir." Şemanın kendisi bir imge değildir, ama imgelerin oluşumu için genel bir işlemi temsil eder. İmgelem bir kavrama kendi imgesini sağlamaya yönelik bir genel işlem gerçekleştiriyor, bu işlemin tasarımı bu kavram için şema olmuş oluyor. "Şema genel olmakla, kavrama

yapısal bir benzerlik gösterir: İmge tikel olmakla sezgi çoklusuna bir benzerlik gösterir. Böylece imgelem anlığın kavramları ve sezginin çoklusu arasında aracılık yapabilir." (Copleston, 2004, s.97). Bir şema, bir sezgi çoklusunun belli bir kavram ile uyumlu olarak bir imgede tasarlanabilmesini sağlayan bir yöntemin tasarımıdır. Şemanın kendisi kesinlikle bir imge değildir. Örneğin beş noktayı birbiri ardına koyarak beş sayısının bir imgesini üretebiliriz, ama beş sayısının şemasının kendisi bir imge değildir; o bir çoklunun belli bir kavram ile uyumlu olarak bir imgede tasarlanabilmesini sağlayan bir yöntemin tasarımıdır. Şema bir bakıma kavramın ve fenomenler çoklusunun bir araya getirilmesini sağlar; daha açıkçası kavramın fenonomenlere uygulanmasını sağlar. Örneğin ağaç kavramının şeması bu kavramı tikel bir ağaca uygulamak için gereken bir tasarımı üretmeye yarayan bir kuraldır.

Kuşkusuz burada Kant'ın üzerinde durduğu empirik, *a posteriori* tasarımlara yol açan şemalar değil anlığın *a priori* kavram ya da kategorilerinin şemalarıdır. Kant bunlara aşkınsal şemalar demektedir. Kategorilerin aşkınsal şemalarının görüngülere uygulanması, bu uygulanabilirliğin zamansal koşullarını belirlemesi demektir. Çünkü zamandaki konum tüm görüngülere ortak olan biricik özelliktir. Zaman duyarlığın *a priori* formu olduğu gibi, imgelemin ürünü olan aşkınsal zaman belirlenimi bu şekilde iki yanda da dayanak bulmuş olur. Buna göre zaman, şeması olduğu kategori ile türdeştir, çünkü tümeldir ve bir *a priori* kural üzerine dayanır. Görüngüler ile de türdeştir; çünkü zaman algı çoklusunun her empirik tasarımında bulunur. "Böylece, kategorilerin görüngülere bir uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olur." (Aktaran, Copleston, 2004, s.98). Bu şekilde anlığın *a priori* kavramlarının şeması, görüngülerin kategori altına alınmasına izin verir.

Birkaç kategorinin şemasını örnek olarak ele alırsak, öncelikle töz kategorisinden başlayabiliriz. Töz kategorisinin şeması '*olgusalın zamandaki sürekliliği*'dir. Bunun bir başka anlatımı da

şudur: töz empirik zaman belirleniminin bir dayanağı olarak tasarımlanan şeydir. Buna göre başka her şey değişirken töz geride kalmaya devam eder. Şu halde töz kavramının duyu verilerine uygulanabilmesi için imgelem tarafından zaman içindeki değişimin sürekli bir dayanağı olarak tasarımlanması ya da imgelenmesi gerekir. Ancak bu şekilde töz kategorisi görüngülere uygulanabilir.

Neden kategorisinin şeması, *duyusal verilerin düzenli bir ardışıklık içinde olması*, bu ardışıklık içinde olgusal olan bir şeyin başka bir şey tarafından izlenmesi biçiminde bir imgesel tasarımı içerir. Sonuç olarak neden kategorisi, imgelem tarafından zaman içindeki kurallı ardışıklık olarak imgelenecek biçimde şemalaştırılır.

Kiplik (modalite) kategorisine bir göz atarsak, varoluş kategorisinin şeması belli bir zamandaki varlık olarak, zorunluluk kategorisinin şeması ise bir nesnenin tüm zaman içindeki varlığı olarak imgelem tarafından tasarımlanmasıdır.

Salt Doğa Biliminin İlkeleri

Şemalaştırılan kategorilerin nesnelere uygulanmasından *sentetik a priori* birtakım temel *doğa ilkeleri* çıkar. Bir başka anlatımla, anlama yetimiz kategorilerin nesnel kullanımı için temel ilkeleri *a priori* olarak üretir. Bunların ışığında nesnelere ilişkin deneyimimizin koşullarını anlamış bir başka deyişle sınırlarını çizmiş oluruz. Kant bu ilkeleri de kategorilerin sınıflanışına paralel olarak ele almıştır.

Nicelik kategorisinin salt temel ilkelerini Kant; "*duyunun aksiyomları*" olarak adlandır; adlandırmada her ne kadar çoğul bir ifade kullansa da bu alanın tüm olgularını ilgilendiren genel bir ilke dile getirilir: "*Tüm duyulara verilenler uzamlı (extensive) büyüklüklerdir.*" Bunun anlamı, tüm görüngülerin duyunun zaman ve uzam formları içinde yer aldıklarından dolayı sayılabilir ve ölçülebilir büyüklükler olmasıdır. Bir birim parçadan yola çıka-

rak bütünü sayısal ya da ölçüm yönünden elde edebiliriz. Tüm zaman parçaları için de aynı şey geçerlidir; bir 'an'dan bir başkasına geçerek zamanda ilerlemek ölçümleme yönünden olanaklı olur. "Ve böylece tüm zaman parçaları ve eklenişleri yoluyla sonunda belli bir zaman büyüklüğü üretilir," (Kant, 1993, s.123). Bu ilke matematiğin doğa bilimlerinde uygulanmasına olanak verir. "Matematik, duyarlığın zaman ve uzam formları içinde üretilmiş olsa bile, anlama yetimizin nicelikleri düşünme kategorisi, bu ilkeye bağlı olarak çalışır." (Çelik, 2011, s.15). Sonuç olarak bu ilke duyarlıktan türeyen matematiğin bir sonucu değildir, anlama yetimizin salt ilkelerinden birisidir.

Nitelik kategorilerinin salt doğa ilkelerini Kant, "algının öncelemeleri (antisipasyonu)" olarak adlandırır. Buradaki temel ilke şöyle dile getirilebilir: "Tüm görüngülerde duyumun ve ona nesnede karşılık düşen olgusalın yoğunluklu bir büyüklüğü, eş deyişle bir derecesi vardır." Bu ilke de nicelik kategorisi gibi matematiğin duyumlara uygulanabilirliği ile ilgilidir. Biz duyum maddesini sonul anlamda belirleyemeyebiliriz. Ama deneyimimiz arttıkça duyumun yoğunluklu bir büyüklük olduğunu yani belirlenebilir bir yoğunluk derecesine sahip olduğunu matematiksel olarak belirleyebiliriz. Bu ilke kısaca şöyle dile getirilebilir: "Her duyumun ve dolayısıyla görüngüdeki her olgusallığın, ne denli küçük olursa olsun bir derecesi, e,.d., bir yeğin büyüklüğü vardır ki her zaman daha da küçültülebilir... Her rengin, örneğin kırmızının bir derecesi vardır ki, ne denli küçük olursa olsun, hiçbir zaman en küçük değildir; ve ısı, ağırlık momenti vb. için de aynı şey geçerlidir." (Kant, 1993, s.125).

Kant'a göre bu iki kategorinin ilkeleri birlikte ele alınırsa, bunlar aracılığıyla gelecekteki duyumlar ya da algılar konusunda öndeyide bulunmak olanaklı olmaktadır. Aslında gelecekteki algıların tam olarak nasıl olacağını şimdiden bilemeyiz. Örneğin gelecekte belli bir yaprağın şimdiki gibi yeşil olacağını şimdiden bilemeyiz ama şunu kesinlikle saptayabiliriz: gelecekte de tüm algı nesneleri uzamlı olacaktır ve tüm duyum içeren empirik al-

gıların yoğunluklu büyüklükleri olacaktır. Şemalaştırılmış nicelik ve nitelik kategorilerinin bu ilkeleri, kategorilerin matematiksel kullanımlarını verdikleri için bunlar *oluşturucu (konstruktif)* ve bu nedenle de *dinamik* ilkelerdir.

Şemalaştırılmış ilişki kategorilerine karşılık düşen sentetik a priori ilkelere Kant, *"deneyimin andırımları (analojileri)"* adını verir. Burada birbirleriyle ilişkili üç ilke verilir, ama bunların da temelinde yatan bir genel ilkeden söz edilebilir: Buna göre, "deneyim ancak duyumların zorunlu bağıntılarının bir tasarımı yoluyla olanaklıdır." Burada imlenen duyu nesnelerinin (verilerinin) bireşimli bir birliği olmaksızın nesnel deneyimden eş deyişle duyu nesnelerinin bilgisinden söz edemeyiz. İşte burada bağıntıları kavrayan bireşimli birlik oluşturma girişimi *a prioridir* yani özne tarafından deneyime katılır. Şu halde deneyimin gerçekleşmesi için *a priori bağıntılar* tasarımı zorunludur. Bağıntılar tasarımını dile getiren ilkeler *zamanın üç modusuna* karşılık gelecek biçimde üç ilke olarak karşımıza çıkar.

Zamanın üç modusu *süreklilik, ardışıklık ve eşzamanlılıktır.* Sürekliliğe ilişkin birinci ilke, *tözün devamlılığı, kalıcılığı* ilkesidir. *"Görüngülerin tüm değişiminde töz kalıcıdır ve tözün niceliği doğada ne artar ne de azalır."* Bu ilkede tüm ilineklerin gelip geçiciliğine karşıt olarak tözün sürekliliği ve kalıcılığı vurgulanmaktadır. İkinci olarak, zamanın ardışıklık modusu açısından, *"tüm değişimler neden ve etki yasasına göre gerçekleşirler,"* ilkesi karşımıza çıkmaktadır. Buna göre tüm değişimler nedenseldir ve verili tüm etkilerin bir nedeninin olması zorunludur. Bu ilke felsefe genelindeki ünlü nedensenlik ilkesine karşılık gelmektedir. Üçüncü modus eşzamanlılık açısından, *"tüm tözler uzayda eşzamanlı olarak algılanabildikleri ölçüde karşılıklı etkileşim içinde bulunurlar,"* ilkesi karşımıza çıkar. Görüldüğü gibi bu ilkeler şemalaştırılmış ilişki kategorisindeki *töz ve ilinek, neden ve etki, etkin ve edilgin* kategorilerine ilişkin ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu ilkeler bize ilişkiler ya da bağıntılar konusunda temel bazı şeyler söylese de gelecekte tözün niteliğinin ne olacağını, etkiyi bilsek de nedenin ne olacağını ve hangi şeylerin uzayda eşzamanlı olarak yer alacaklarını ve etkileşimlerinin hangi yolda olacağını söylemez. Bu nedenle bu ilkeler ilk iki ilke grubu gibi oluşturucu değil *düzenleyici* ilkelerdir. Bilinen koşullar içinde deneyimimizi düzenlemeye yararlar. Bunlara göre en azından değişimin tözü imlediğini ve ne olursa olsun kendi toplam miktarını koruduğunu bilebiliyoruz. Tözün her ne kadar madde mi yoksa enerji mi ya da daha başka bir şey mi olduğunu tam olarak söyleyemesek de. Ve yine ikinci analojiye göre, tüm değişimlerin nedensel olduklarını, verili tüm etkilerin belirleyici birer nedenleri olması gerektiğini anlıyoruz. Ve yine uzayda eşzamanlı olarak bulunan şeylerin mutlaka birbirlerine etki ettiklerini anlayabiliyoruz.

Kiplik-modalite kategorilerine karşılık düşen ilkelere gelince: bunlara genel olarak '*empirik düşünmenin postülatları*' denir. Birincisi, olasılık-mümkünlük kategorisine karşılık olmak üzere, "*formel deneyim koşulları ile bağdaşan her şey olanaklıdır,*" biçiminde karşımıza çıkar. İkincisi, "*deneyimin maddi koşulları ile bağıntılı olan her şey olgusaldır,*" ilkesi olgusallık-gerçeklik kategorisine denk gelmektedir. Ve son olarak, "*olgusal ile bağıntısı genel deneyim koşullarına göre belirlenen zorunludur,*" ilkesi de zorunluluk kategorisinin ilkesel anlatımı olmaktadır.

Kant'a göre bu ilkeler deneyim nesnelerinin bilişsel yetilerimiz ile ilişkisini dile getiren ilkelerdir. Empirik olgusallık içinde *olabilecek olan, gerçeklik durumunda olan* ve *olması zorunlu olan ve olmayan* şeylerle ilgilidir. Deneyim dünyasının dışında bulunan şeylere ilişkin bir şey söyleme savında değildirler; empirik olgusallığı aşan herhangi bir varlığın ya da varlıkların olamayacağını bildirmezler. Örneğin Tanrı fiziksel bir dünyada olanaklı değildir; ancak bunu söylemek bir Tanrı'nın olmadığını ya da olamayacağını söylemek değildir. "Ama tanrısal varlık mantıksal olarak olanaklıdır; en azından tasarımında hiçbir mantıksal

çelişkinin saptanabilir olmaması anlamında. Ve belki de böyle bir varlığa inanmak için nedenler olabilir." (Copleston, 2004, s.104). Şu halde bu postülatlar belirtildiği gibi empirik düşünmenin postülatlarıdır. Birinci postülat, empirik olgusallık içinde nelerin olanaklı olabileceğinin bir hesabını verirken, ikinci postülat, empirik deneyimle bağlantılı olgusallığın bir tanımını vermektedir. Buna göre, empirik algı ya ya duyum ile bağıntı içinde bulunmayan hiçbir şeye doğa bilimlerinde yer yoktur. Üçüncü postülata göre, deneyimin postülatlarına ve empirik yasalara uygun olarak olgusal ile bağı belirlenmiş olanın zorunluluğundan söz edilebilir.

Bu verilen ilkeler doğrultusunda çizilen bir doğa resmi, buna matematiğin doğaya uygulanabilirliğini de eklersek, bize saltsaf doğa bilimini verecektir. Fizik hiç kuşkusuz empirik bir bilim dalıdır ama *a priori* bir dizi ilkenin bulunması, salt bir doğa bilimini olanaklı kılmaktadır; bu salt doğa bilimi Kant'ın *Prolegomena*'daki adlandırmasıyla empirik fiziğe bir propedötik ya da bir önöğreti sağlayacaktır. Gerçi bu önöğretideki tüm kavramlar da *a priori* değildir; sözgelimi devinim, içine-işlenemezlik ve süredurum kavramları deneyime bağlıdırlar, ama yine de empirik fizik, fiziğin bu felsefi bölümü üzerinde yükselir. *Sentetik a priori* önermelerden oluşan bu bölüm, doğanın gidişini önceden saptama olanağını vermektedir. Çünkü bunlar aynı zamanda doğanın en temel yasaları olma görevini görürler. Böylece, *Salt Usun Eleştirisi*'nde sorduğu temel sorulardan birisi olan salt doğa biliminin olanaklı olup olmadığı sorusunu Kant olumlu olarak yanıtlamış olur. Çünkü deneyim nesneleri deneyim nesneleri olabilmek için, salt doğa biliminin içerdiği *a priori* kategorilere ve ilkelere uyum gösterirler, bu zorunlu uyumun gerçekleşmesi, anlığın *a priori* kategorilerinden türemiş *sentetik a priori* önermeler her zaman doğrulanmış olacaktır. Bu şekilde olanaklı deneyim ilkeleri aynı zamanda *evrensel doğa yasalarıdır* ve *a priori* olarak bilinebilirler. Böylece Salt Doğa biliminin nasıl olanaklı olduğu sorusu yanıtlanmış olmaktadır. Ve yine Kant,

doğanın değişmezliğini ve kurallılığını postülalaştıran Newton fiziğini de tanıtlamış oluyordu. Bu tanıtlamanın empirik tümevarım yoluyla yapılamayacağı konusunda Hume ile uyuşum içinde olmakla birlikte, Hume doğanın kurallılığının salt bir inanç olduğunu öne sürerken, Kant doğanın, nesnel deneyimin *a priori* koşullara uymak zorunda olduğunu ileri sürerek, Hume gibi ruhbilimsel açıklama yapma tehlikesini aşmış oluyordu. Ona göre doğanın uymak zorunda olduğu *a priori* koşullar, Newton fiziğinin temellerinde yatan *a priori* kesin gerçeklikleri bilmemizi sağlar. Çünkü Kant'a göre Newton fiziği, kuramsal olarak *a posteriori* tanıtlanamayacak temelde yer alan varsayımlar içermektedir. Bunlar *a priori* bir tanıtlamanın zorunluluğunu ve böylece salt Doğa Biliminin olanaklılığını göstermiştir. Ne var ki salt doğa bilimi empirik yapılı fizik bilimine doğanın genel çizgileriyle bir işleyişini verir; doğanın karmaşık yapısını adım adım çözebilmek için deneysel çalışmalara ya da araştırmalara gereksinim vardır. Bu bağlamda elektirik, ışık yasaları gibi yasaların keşfi *a posteriori,* deneyimsel, araştırmaların sonucunda keşfedilebilirler. Kant bu türden olan yasalara *özel yasalar* demektedir. Kant özel yasa sorununu doğanın keşfi bağlamında *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı üçüncü büyük yapıtında ele almış ve bu tür keşifleri yargıgücümüzün keşfedici ediminin bir sonucu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Fenomen Numen Ayrımı

Kant'ın buraya dek yaptığı açıklamalardan anlaşılabildiği gibi, kategoriler tek başlarına ele alındıklarında içi boş birer kavramdan başka bir şey değildirler. Kant boşuna "duyusuz kavramlar boş" dememiştir. Şemalaştırılmış kategoriler ise salt duyusal algı verileri bir başka deyişle görüngüler ile ilişkilidirler. Bu durumda kategorilerin empirik bilgi olanağına hizmet ettikleri açıktır. Kant buna *deneyim* adını verir. Şeylerin bilgisi açısından kategorilerin biricik geçerli kullanımları olanaklı de-

neyim nesnelerine uygulanmalarıdır. Kant bu şekilde kategorilerin kullanım sınırlarını belirlemiş olur. Kategoriler bu durumda bize duyu alanını aşan şeylerin kuramsal ya da bilimsel hiçbir bilgisini veremezler.

Anlığın *a priori* ilkeleri için de durum hiç kuşkusuz aynıdır. Bu ilkeler de salt deneyim nesnelerine yani duyusal algıya verildiği biçimiyle nesnelere bir başka deyişle de *fenomenlere* uygulanabilirler. Örneğin töz ve nedenseliğe ilişkin ilkeler ancak fenomenler için geçerlidir. Demek ki salt anlığın tüm ilkeleri deneyim olanağımızın *a priori* ilkeleridir ve tüm *sentetik a priori* önermeler salt deneyim ile ilişkilidirler. Nesnelere ilişkin bilgimiz böylece fenomenal olgusallıkla sınırlanmış olur.

Fenomenal şey, bir başka deyişle görünen şey, bir bakıma zihnimizi görünmeyen şey düşüncesine götürmüyor mu? Kuşkusuz götürüyor. İşte Kant buradan hareketle, görünenin yani fenomenel olgusallığın sınırını ve sınırın ötesini anlatabilmek için *numen (noumenon)* kavramını öne sürmüştür. Numen söcüğü terim anlamıyla düşünce nesnesi demek olsa da ve Kant terimi, zaman zaman bu anlamda da kullansa, aslında *fenomenin ötesinde kalan şey- aşkınsal şey-aşkınsal nesne* anlamında kullanmıştır. Aşkınsal nesne, *kendinde-nesne*'dir. Kendisi olarak varlığı ne ise o koşulda olan nesne; ama bizim için tümüyle belirsiz bir şey olarak kalan nesne. Çünkü düşünülebilir bir kavram olmakla birlikte anlıksal sezgisine sahip olduğumuz söylememez. Bu açıdan da salt olumsuz bir kavram; salt bir sınır kavramı olarak düşünülmesi uygun olmaktadır.

Numen kendinde-şey olarak ele alındığında Kant'a göre özgür, empirik olmayan *ben'den* ve *Tanrı'dan* da kendinde-şey olarak söz etmek olanaklı olmaktadır. Çünkü Tanrı bir fenomen değildir; fenomenal ya da empirik bir olgusallığı yoktur. Şu halde bir numen, bir kendinde-şey olarak tasarlanması uygun olur. Ne var ki Tanrı gene de düşünülmekte, ama uzaysal-zamansal görüngülerin bir korelatı olarak düşünülmemektedir. Bir

başka deyişle, görünmeyen olarak düşünülen görünen bir şeyin kavramı değildir. Çünkü Tanrı hiçbir biçimde görünen bir şey değildir. Bu nedenle numen ve kendinde-şey terimleri tanrı kavramı bakımından, fenomenal nesnelerle ilişkili olarak kullanıldıkları anlamda kullanılmış olmazlar. Tanrının varlığına ilişkin tartışma *Salt Usun Eleştirisi*'nin Aşkınsal Diyalektik bölümünde ele alınmıştır ve bu temel yapıta uygun olarak bu çalışmamızda oluşturduğumuz ana izlek bizi artık bu noktaya getirmiş sayılabilir. Kant'ın metafizik eleştirisi *salt usun ideleri* adı altında *fenomenal ben, Tanrı, evren* gibi kavramlara eleştirel bir bakış getirmektedir. Bir bakıma Kant'ın *Salt Usun Eleştirisi* adlı temel yapıtının ana kaygısı gelenekten gelen biçimleriyle bu tür metafiziksel kavramlarla hesaplaşmaktır. Bu bağlamda bilimsel bir metafizik olabilir mi? Bu sorunun yanıtını alabilmektir. Bu nokta ile bağlantılı olarak bilimselliğin epistemolojik koşullarını belirleme ve uygulama bakımından matematik ve fizik bilimlerinin de ne durumda oldukları ya da nasıl olanaklı oldukları konularını da devreye sokmak Kant için zorunlu bir koşul olmuştur. O halde Kant, metafizik eleştirisi bağlamında bu alanın bilimsel sonuçlar sağlayıp sağlayamayacağı konusunda neler söylemiştir?

Kant'ın Metafizik Eleştirisi

Kant metafizik kavram irdelemeleri yaptığı bölüme *Aşkınsal (Transsendental) Diyalektik* başlığını vermiştir. 'Diyalektik,' burada Kant'ın kullanımı açısından yanlış çıkarımlar mantığı anlamındadır. Bu adlandırış terimin etimolojik uygulanışına da az çok uygundur. Eski Grek dünyasında diyalektik terimi 'sofistik tartışma sanatı' anlamındadır. Sofistik tartışma bilindiği gibi doğru gibi görünmesine karşın aslında yanlış sonuç veren çıkarım yapmalarla ilgilenir ve böylece bir tür görüngü mantığı iş başındadır. Kant bu mantık türüne atıfla yapıtının bu son bölümüne *Aşkınsal Diyalektik* adını vermiştir. Onun bu bölümde kanıtlamak istediği şey de hemen hemen aynıdır: Zihinselliğimizin

özel bir bölümü olarak kabul ettiği salt usun kendine özgü idelerine ilişkin benzer bir mantık türünün iş başında olduğuna inanmaktadır. Yani bir tür yanlış çıkarımlar mantığı bu alanda iş başında olmaktadır. Bu alanda idelere ilişkin nesnel bilgilere ulaşmanın bir yolu yok gibi görünmektedir. Bunun nedenlerini ve Kant'ın açıklamalarını daha yakından görmeye çalışalım.

Daha önceki bölümlerde olduğu gibi burada da temel soru "bilimsel bir metafizik olanaklı mıdır" sorusudur. Matematik ve salt doğa biliminde bilimselliğin koşulu için *sentetik a priori* bilgilerin gerekli olduğunu ve bu alanlarda bu koşulun sağlandığını görmüş idik. Şu halde acaba metafizik ideler bağlamında *sentetik a priori* bilgilerimiz olabilir mi? *Sentetik a priori* bilgileri nasıl sağlıyorduk? Öncelikle bunu anımsamamız önümüzü görmemize yardımcı olabilir. Anlama yetimizin kategorileri duyusal algıda verildiği biçimiyle *fenomenlere* uygulandığında bu alanda bilimsel bilgi (nesnel bilgi) elde etmek olanaklı oluyordu. Oysa bir de fenomenlerin ötesinde *kendinde-şeyler (numenler)* vardı; ve yine gördük ki kategorilerin ve bunlara dayalı salt doğa ilkelerinin kendinde-şeylere uygulanması olanaklı değildir. Çünkü kategoriler ve ilkeler sadece fenomenlere uygulanırlar ve de kendinde-şeyler fenomen değildir. Böylece, salt usun başlıca ideleri olan *ruh, Tanrı ve evren (kosmos)* ideleri numen ya da kendinde-şeyler olarak kategorilerin salt duyu nesnelerine uygulanabilir olma koşulunu karşılamaktan uzak kalırlar ve bu nedenle *sentetik a priori* bilgi üretmenin dışında kalırlar. Bu yüzden bilimsel bir metafizik olanaklı gibi görünmemektedir.

Kant aslında insanların doğuştan getirdikleri bir eğilim olarak metafiziğe yönelmekten kaçınamadıklarını da belirtir. Bunun anlamı insanlar önünde sonunda salt usun edimi olarak Tanrı, ruh ve evren idelerine ulaşırlar ve bunların nesnel gerçekliğine inanırlar ama yukarıda az çok belirtilen nedenlerden dolayı bu tam bir yanılgıdır. Bu idelere ilişkin nesnel (bilimsel) bir bilgi olanaksızdır. Bunun neden böyle olduğunu Kant açısından biraz sonra görmeye çalışacağız. Ama bu noktada Kant

şunu da göstermekten geri durmaz. Salt usun ürettiği Tanrı, ruh, kosmos idesinden türeyen özgürlük gibi ideler kişinin ahlak dünyasında kendisine yol gösterme bakımından işlevsel olmaktadırlar. Ve bir tür gereklilik taşırlar. Bu nedenle bu idelere ilişkin olarak bilimsel bir metafizik gerçekleşmemekle birlikte inanca dayalı bir ahlak metafiziği oluşturma yoluna gider. Kant'ın buradaki amacı insan yaşamında çok etkili olduğunu gördüğü bu ideleri insan yaşamından söküp atmamak ve tersine işlevselliklerini mantıksal temellerde savunabilmektir. Bu nedenle Kant bu idelere ahlak öğretisinde önemli bir yer verecektir.

Şimdi bilimsel bir metafizik olanaklı mıdır ve aslında olanaklı değil ise neden olanaklı değildir, sorusunun yanıtına geçelim. Kant, metafizik alanında ruh, evren ve Tanrı idelerinin her birisi için geleneksel olarak ortaya sürülmüş, varoluşsal uslamlamaların mantıksal yapısını açımlayarak bilimsel bir metafiziğin neden olanaklı olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre, salt usun bu temel aşkınsal ideleri çerçevesinde *ussal ruhbilim, ussal evrenbilim* ve *ussal tanrıbilim* öğretileri ortaya çıkmıştır. Ama bu alanların her biri de geçmişten bugüne bu kavramlara ilişkin öne sürdükleri temel tezler bakımından tam bir yanlış çıkarımlar yumağı halindedirler. Bunu kanıtlamak için, Kant bu öğretilerin temelindeki bozuk mantıksal yapıyı göstermeye çalışır.

Ussal Ruhbilimin Yanlış Çıkarımları

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, *düşünüyorum* ilkesinin, kişinin tüm tasarımlarına eşlik edebiliyor olması deneyimin gerçekleşebilmesi için zorunlu bir koşuldur. Buna karşın düşünüyorum diyebilmek için zorunlu koşul olan *ben,* Kant'a göre deneyimde verilmez; bu empirik değil *aşkınsal bir bendir*. Biz bu ben'i psikolojik bir bakışla bir töz olarak düşünebiliriz ama bu kavrama birlik ve töz kategorilerini uygulayamayız. Çünkü bu kategoriler bilindiği gibi sadece fenomenlere uygulanabilir, numenlere değil. Böylece aşkınsal ben'in mantıksal bir özne ola-

rak bir deneyim koşulu olduğunu çıkarımlamakla birlikte onun *bir töz olarak varoluşuna* doğru bir çıkarımda bulunma hakkımız yoktur. Çünkü nesneler nesneler olarak, *tamalgının birliği* ile bağlanmadıkça, deneyim anlaşılabilir değildir, ama tamalgının birliği içinde, varoluş, töz ve birlik gibi kategorilerin bir numen varlığı olan *aşkınsal ben'e* uygulanması kategorilerin yanlış bir kullanımını ortaya koymuş olur. Şu halde aşkınsal ben'in bilimsel bir bilgisi olamaz çünkü o, fenomen dünyasına ait değildir, ve salt bir sınır kavramıdır.

Kant'a göre, bir töz olarak kabul edilen ruh kavramının altında mantıksal olarak aldatıcı bir tasım (kıyas) örneği yatmaktadır.

"Özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen, özne olmaktan başka türlü varolmaz ve öyleyse, tözdür. Şimdi, düşünen bir varlık, salt böyle olarak düşünüldüğünde, özne olmaktan başka türlü düşünülemez. Öyleyse ancak düşünen bir varlık olarak, eş deyişle töz olarak varolur." (Aktaran: Copleston, 2004,129).

Kant'm çözümlemesine göre, *'özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen'* terimi büyük öncülde kullanıldığı anlamda küçük öncülde kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu tasım, üç yerine dört terim içermektedir: Büyük öncülde söz konusu terim algı nesneleri de dâhil, tüm düşünme nesnelerine göndermede bulunurken, küçük öncülde sadece özne olarak düşünülebilen bir nesne için kullanılmaktadır. Böylece düzenli bir tasımın kuralı olarak üç terim kuralı bozularak terim sayısı dörde çıkmaktadır. Ve yine bu terime küçük öncülde düşünüldüğü anlam içinde töz kategorisi uygulanamaz. Çünkü bir kategori olarak töz kategorisi numenal varlıklara uygulanamaz. Böylece mantıksal yapısı bütünüyle bozuk bir uslamlama örneği ile karşı karşıya olduğumuz açıktır.

Kant'a göre hiç kuşkusuz empirik bir ben'in varoluşunu öne sürmekten kaçınamayız. Çünkü bu içsel sezgide verilmiştir ve psikolojik açıdan *kendi* dediğimiz şeydir ve bu ben, kendim,

zaman içinde verilidir ve ardışık durumlara indirgenebilirdir. Zaman içinde verili olarak ardışık durumlara indirgenemeyen ve özne olması dışında düşünülemeyen bir ben duyulara verilemez böylece bir nesne değildir ve bu nedenle dogmatik bir biçimde yalın bir töz olarak var olduğu da öne sürülemez. Görüldüğü gibi ruh idesi bilimsel bir metafizik bölümü oluşturmaktan çok uzaktır. Bununla birlikte Kant, salt usun varlık yapısının bir sonucu olan ruh idesinin etik alanda gerçek işlevini bulacağını öne sürer. Bu konuyu *Pratik Usun Eleştirisi*'nde geliştirme yoluna gider.

Evren (Kosmos) İdesine İlişkin Çatışkılar

Kant'a göre *nedensel fenomenler dizisinin bir bütünlüğü* düşüncesi *evren (kosmos)* idesini ortaya çıkarır. Nedensel fenomenler dizisinin bir bütünlüğü olarak evren, *koşulsuz* bir varlık olarak karşımıza çıkar. Spekülatif evrenbilim (kosmoloji) ise sentetik *a priori* önermeler yoluyla bir fenomenler bütünlüğü olarak evren bilgimizi genişletmeye çalışır. Ama bunu yaparken birtakım çatışkılara (antinomialara) düşmekten kurtulamaz. Bu nedenle bu alanda da bir yanlış çıkarımlar mantığı, bir görüntü mantığı işbaşındadır.

Çatışkı (antinomi) nedir? Bir çatışkı, birbiri ile çelişen iki önermenin her ikisi de tanıtlanabildiği zaman ortaya çıkan bir durumdur. Aslında burada birbirleriyle çelişen iki önermenin tanıtlanması, bir bakıma ikisinin de geçerli olması demektir. Böyle bir durum mantıksal olarak olanaklı değildir. Çünkü mantıkta iki çelişik önermeden birisi doğru ise ötekisi zorunlu olarak yanlış olur. İşte Kant spekülatif evrenbilim alanında evren idesi çerçevesinde bu türden birtakım önermelerin yani antinomilerin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bunların giderilebilmesi için hem spekülatif ussalcılığın hem de eleştirel olmayan, sıradan sağduyusal bakışın terk edilmesi gerektiğini öne sürer. Bunun için kendi eleştirel felsefesinin bu konuda söylediklerine

yer vemenin sorunun giderilmesinde yol gösterici olabileceğini dile getirir.

Kant bu çatışkıları dört grupta ele alır. Her biri de dört temel kategori grubuna karşı gelir gibi görünmektedir. Nicelik kategorisine karşılık geldiğini söyleyebileceğimiz antinomiler ve Kant'ın bunlara verdiği yanıt aşağıda ele alınmaktadır. Kuşkusuz birbiriyle çatışan iki tez söz konusu olacaktır; Kant bunları *sav ve karşısav* olarak adlandırır.

1. Çatışkı (Antinomi): Nicelik kategorisi, bakımından karşımıza çıkmaktadır. *Sav:* Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzayda sınırlıdır. *Karşısav:* Evrenin zamanda hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur.

Sav, Kant tarafından şu şekilde tanıtlanmaktadır: Eğer evrenin zamanda hiçbir başlangıcı olmadığını söylersek o zaman sonsuz bir olaylar dizisi olmuş olmalıdır; yani şimdiki zamandan önce sonsuz bir olaylar dizisi tamamlanmış olmalıdır. Oysa sonsuz bir dizi hiçbir zaman tamamlanamaz. Şu halde evrenin zamanda bir başlangıcı olmuş olmalıdır. Savın öteki bölümüne gelince; eğer evren uzayda sınırlı değilse, o zaman var olan şeylerin verili sonsuz bir bütünü olmalıdır. Ama verili şeylerin bu sonsuz bütünlüğü parça parçaya eklenerek gerçekleşebilir ancak, bu eklemeyi görebilmek için sonsuz zaman içinde tamamlanmasını görmek gerekir, oysa bu olanaksızdır, çünkü bu sonsuz bir geçmiş zamana bakmayı gerektirir ki bu da olanaksızdır. Şu halde evren uzayda sınırlıdır.

Karşısavın tanıtlanması: Eğer evrenin zamanda bir başlangıcı varsa, evren başlamadan önce boş bir zaman olmuş olmalıdır. Ama boş zamanda hiçbir oluş ya da başlayış gerçekleşemez. Bu nedenle boş bir zamanda herhangi bir oluştan söz etmek anlamsız olacaktır. Şu halde evrenin zamanda hiçbir başlangıcı yoktur.

Uzaysal olarak da sınırsızdır; eğer sınırlı olsaydı, o zaman boşlukta ya da boş bir uzayda varolmuş olması gerekirdi. Bu du-

rumda boş uzay ile ilişkisi olacaktır. Oysa boş uzay yokluktur; yoklukla ilişkisi olan şeyin kendisi de yokluktur. Bu yüzden evren uzaysal olarak sonsuz olmalıdır. Görüldüğü gibi sav da karşısav da eşit olarak tanıtlanmış oldu. Yani her ikisi de eşit derecede geçerli gibi oldular. Oysa iki çelişik önermenin ikisi de aynı anda geçerli olamaz; sadece birisi olabilir. Peki ama hangisi? İşte salt usun içine düştüğü çelişki ya da çatışkı nicelik yönünden böyledir.

2. **Nitelik kategorisi** açısından çatışkı: Bu çatışkı evren maddesinin niteliğine ilişkin olmaktadır: *Sav:* Evrendeki her bileşik töz yalın (artık daha fazla bölünemeyen) öğelerden oluşmuştur. *Karşısav:* Evrende hiçbir bileşik töz yalın öğelerden oluşmamıştır. Bu nedenle bileşik olan sonsuza dek bölünebilir.

Savın tanıtlanması: Eğer bileşik tözler yalın parçalardan oluşmamış olsalardı, bileşiği ortadan kaldırdığımızda geriye hiçbir şey kalmazdı, ama bileşim aslında olumsal bir ilişkidir. Bu nedenle her bileşik yalın parçalardan oluşuyor olmalıdır.

Karşısavın tanıtlanması: Bileşik bir töz uzay kaplar; bu uzay bileşik tözdeki parçalar ile eşit sayıda parçadan oluşuyor olmalıdır. Şu halde bileşik tözün her parçası bir yer kaplar. Böylece bir uzay kaplayan her şey bir parçalar çoklusundan oluşuyor demektir ve bunlardan her biri bir uzay kaplayacak ve bu şekilde kendisi de parçalardan oluşacaktır. Bu süreç bu şekilde sonsuza dek gider. Öyleyse yalın parçalardan oluşan bir bileşik olamaz, ne de yalın bir şey olabilir.

3. **İlişki kategorisi** açısından **çatışkı:** Bu çatışkı evrende özgür bir neden bulunup bulunmadığı ile ilişkilidir. *Sav:* Olayların katı nedenselliği doğada tek nedensellik biçimi olamaz, bunun dışında doğada özgür bir neden olmalıdır. *Karşısav:* Doğada hiçbir özgürlük yoktur; evrende her şey katı nedensellik ilkesine göre olup biter.

Savın tanıtlanması: Evrende her şeyin neden etki çizgisinde yer aldığını varsayarsak, bu durumda verili bir olay önceki olay tarafından belirlenir ve bu da sonsuza dek böyle gider. O zaman hiçbir ilk başlangıç olamaz. Ama doğa yasası *a priori* uygun bir biçimde belirlenmiş olmayan bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağı biçimindedir. Bu da her nedenin, bir önceki nedenin etkisi olmasını imler. Öyleyse, doğal nedenlere göre ilerleyen bir fenomenler dizisine kaynaklık eden mutlak olarak kendiliğinden bir nedensellik olmalıdır; bir başka deyişle özgür bir neden olmalıdır.

Karşısavın tanıtlanması: Özgür nedensellik, nedenin önceki durum ile hiçbir nedensel ilişki içinde olmayan bir durumunu gerektirir. Ama bu gereklilik doğal nedensel yasa ile çelişir ve deneyimin birliğini olanaksız hale getirir. Buna göre deneyimde hiçbir özgürlük bulunmaz o, salt bir düşünce yaratısıdır.

Kiplik kategorisi açısından çatışkı: Nedenler zincirinin başında zorunlu bir varlığın bulunup bulunmamasına ilişkin bir çatışkı durumudur. *Sav:* Evrenin ya parçası ya da nedeni olarak mutlak zorunlu bir varlık vardır. *Karşısav:* Genel olarak ne evrende ne de dışında onun nedeni olabilecek zorunlu hiçbir varlık yoktur.

Savın tanıtlanması: Zorunlu bir varlığın varoluşu söz konusu ise, koşullar dizisinin zorunlu olarak var olan bu koşulsuz varlığa dek devam etmesi gerekir. Bu durumda bu koşulsuz varlık duyu evrenini aşıyor olarak düşünülemez; bu durumda onun ya bütün evrensel dizi ile özdeş ya da onun bir parçası ile özdeş olması gerekir.

Karşısavın tanıtlanması: Fenomenler dizisinin kendisi zorunlu ve nedensiz bir ilk üye olamaz; çünkü tüm fenomenler zaman içinde belirlidirler. Eğer hiçbir tekil üye zorunlu değilse, bütün bir evrensel dizi zorunlu olabilir. Öyleyse, ne evrenle özdeş olarak ne de onun bir parçası olarak, evrende hiçbir zorunlu varlık olamaz. Ayrıca evrenin dışında onun nedeni olarak

var olan bir varlık da düşünülemez. Çünkü eğer nedensel olgular dizisine neden oluyorsa, edimde bulunuyor demektir ve eğer edimde bulunuyorsa zaman içinde demektir ve eğer zaman içinde ise, evrenin dışında değil içinde yer alıyor demektir.

Görüldüğü gibi ele alınan tüm antinomilerde sav da karşısav da eşit olarak tanıtlanmış oldu. Oysa bu durum salt usun bir diyalektiği olmaktadır. Yani salt usun yanlış mantıksal temellerde düşündüğünü ortaya koyar. Ve bu tür bir düşünme zemininde bilimsel bir metafizikten söz etmek çok zor görünmektedir. Salt us açısından bu yanlış düşünme örneği salt usun bir diğer önemli idesi Tanrı kavramı açısından acaba ne durumdadır? Şimdi de Kant'ın bu ideye ilişkin neler söylediklerine bir göz atmamız gerekmektedir.

Tanrı İdesi

Kant, salt usun üçüncü idesi olarak ele aldığı Tanrı idesini kökensel olarak tüm olanaklı yüklemler toplamının bir düşüncesi olarak görür ve bu ideyi '*Aşkınsal İdeal*' olarak adlandırır. Tüm tikel olanakların verileri bu ide tarafından *a priori* olarak kapsanır. Ama şunu belirtmek gerekir ki "her biri çelişik ya da bağdaşmaz yüklemleri dışlayan tüm tikel yüklemlerin koşulsuz koşulu olarak" anlık bu ideyi karşısında bulur. Böylece aslında tüm *olanaklı yetkinliklerin* bir toplamı düşüncesidir. Yani Kant'ın deyişiyle o bir *ens perfectissimum (en yetkin varlık)* düşüncesidir. Ama aynı zamanda *ens realissimum* düşüncesidir. Çünkü en yetkin varlık olarak tikel yetkinliklerin koşulsuz koşulu olarak düşünüldüğü ölçüde, onların ilk örnekleri olarak da düşünülür bu nedenle soyut değil, *olgusal* bir varlıktır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bu varlık empirik, sınırsız ve çoğu kez karşılıklı dışlayıcı yetkinliklerin bir araya getirilerek birleştirilmeleri olarak düşünülemez, tersine sınırsız, salt yetkinliklerin tek bir yalın varlıktaki birlikleri olarak düşünülmelidir. Böylece bireysel, zorunlu olarak varolan, yalın, öncesiz-sonrasız, her şeyden

yetkin bir *en yüksek-varlık olarak Tanrı* düşüncesine ulaşılmış olur. O, sonlu yetkinliklerin birlikteliği olarak değil, ama onların koşulsuz koşulları ve en son nedenleri olarak düşünülür.

Aslında bu doğal bir sonuçtur. Çünkü Kant'a göre, salt us tüm olanaklı yüklemlerin koşulsuz birliğini arar; tüm koşulların totalitesine ulaşmak ister; böylece araştırmasının belirsiz hedefini *ens perfectissimum* olarak nesnelleştirir; daha sonra bunu *ens realissimum* olarak bireysel bir töz haline getirir ve son olarak da kişiselleştirir. Ne var ki salt us bu şekilde tüm deneyimin ötesine geçmiş olur. Aslında *Ens perfectissimum* ve *Ens realissimum* olarak düşünülen bir varlığın var olduğunu öne sürmek için hiçbir hakkımız yoktur. Gerçi Kant Tanrı'ya ilişkin simgesel bir bilgimiz olabileceğini öne sürer ama Tanrı'nın bir yetkinlikler bütünlüğü olduğu düşüncesini nesnelleştirme olgusunun kendisi kategorileri gerçek uygulama alanlarının ötesine yani numen alanına atlatmak anlamına gelmektedir. Oysa bildiğimiz gibi kategoriler numen alanında geçerli değildir. Şu halde Kant'ın kabul ettiği bu öncüller üzerinde Tanrı'nın varoluşunun tanıtlanması olanaklı değildir.

Kant konuyu böylesine kestirip atmak istemez. Geçmişte ele alınan geleneksel Tanrı tanıtlamalarının da aldatıcı olduğunu ve temellerinin çürük olduğunu göstermeye çalışır. Aslında, "Aristoteles'den başlayarak, kilise babalarından, skolastiklerden, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Wolff'a kadar yapılan tüm Tanrı tanıtlamaları kendilerini sağlam ve kesin buluyorlardı," (Çelik, 2011, s.19). Oysa burada salt usun bir yanılsaması, bir diyalaktiği ya da bir başka deyişle bir görüntü mantığı işbaşındadır. Kant şimdi yanılsama mantığının bu alandaki tüm tanıtlamaların hiçbirinin sağlam ya da geçerli temellere dayanmadığını gösterme işine girişir. Ona göre geçmişte gerçekleştirilen Tanrı tanıtlamalarını üç grupta toplamak olanaklıdır: Bunlar *ontolojik (varoluşsal) kanıt*, *kosmolojik kanıt* ve *teolojik-fiziksel kanıt* olarak sınıflandırılabilir.

Varoluşsal (ontolojik) tanıtlama yolu: Kant öncelikle bu ünlü tanıtla hesaplaşmaya girişir: Bu tanıtlama ortaçağın büyük düşünürlerinden Aziz Anselmus'un buluşudur; daha sonra aynı tanıtı Descartes da kullanmıştır. Bu alandaki en ünlü tanıtlardan biridir. Buna göre 'Tanrı en yetkin varlık'tır-Ens realissimum. 'En yetkin varlık' kavramında tüm öteki yetkinlik niteliklerinin yanı sıra varoluş da kapsanır; çünkü eğer kapsanmamış olsaydı, kavram 'en yetkin' kavramı olamazdı. Eğer en yetkin denen varlık olanaklı ise bu durumda zorunlu olarak varolur. *En yetkin kavramı olanaklı bir kavramdır öyle ise böyle bir varlık zorunlu olarak var olur.* Bu uslamlama şu şekilde de anlatılabilir. *Ens realissimum düşüncesi mutlak olarak zorunlu bir varoluş düşüncesini de içerir. Eğer böyle bir varlık olanaklı ise, böyle bir varlık zorunlulukla vardır.* Çünkü salt olanaklı ama edimsel olarak varolmayan bir *En gerçek* varlık düşüncesi çelişkili olacaktır, şu halde Tanrı vardır.

Oysa Kant buna hemen yanıt verir; salt olanaklı zorunlu bir varlık düşüncesinden çelişkili bir düşünce olarak söz etmenin saçma olduğunu öne sürer. Eğer bu kavramdan varoluş ortadan kaldırılırsa tüm nitelikleriyle eş deyişle yüklemleriyle o şey ortadan kaldırılmış olacaktır. O zaman çelişki nereden gelecektir? Eğer birisi Tanrı yoktur derse, varoluşu ortadan kaldırması ve her şeye gücü yeterlik gibi yüklemleri bırakması olanaklı değildir. Çünkü bu söylem tüm yüklemleri ve onlarla birlikte özneyi ortadan kaldırır. Şu halde Tanrı yoktur yargısı çelişkili değildir. Pek çok kişi için bu yargı yanlış kabul edilse de.

İkinci olarak, *Ens realissimum* düşüncesinden varoluşa geçen herhangi bir uslamlama gerçek bir değer taşımaz. Çünkü bir yinelemeye indirgenebilir: eğer bir varlığın düşüncesine varoluş katıyorsak, o zaman hiç kuşkusuz onun var olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ama söylenenin tümü var olan bir varlığın var olduğudur. Sonuç doğrudur, ancak ortada salt bir yineleme -totoloji vardır. Eğer varlık, kavramı ya da düşüncesi nedeniyle varoluş kazanıyorsa, bunun nedeni varlık tasarımına varoluş

yüklemiş olmak ve böylece soruyu daha içinde iken yanıtlamış olmakdır. Bu tür uslamlamalara kısır döngü uslamlamaları denir.

Kant'ın bu tanıtlamaya asıl eleştirisi varoluşun gerçekte hiçbir zaman için nitelik ya da yüklem olmadığıdır. Ona göre bir şey vardır dediğimiz zaman tüm nitelikleriyle ya da yüklemleriyle birlikte bir özneyi öne sürmüş oluruz. Bu nedenle eğer Tanrı'nın varoluşunu yadsıyorsak yalnızca bir öznenin bir niteliğini yadsıyor olamayız; açıktır ki tüm yüklemleriyle birlikte bir özneyi ortadan kaldırmış oluruz. Ve bunda herhangi bir mantıksal çelişki de bulunmaz. Şu halde "bir en-yüksek varlığın varoluşunun salt kavramlara dayanan ünlü varlıkbilimsel ya da Kartezyen tanıtı için harcanan tüm sıkıntı ve emek boşa giden sıkıntı ve emektir," (Aktaran Copleston, 2004, s.143).

Kozmolojik (Evrenbilimsel) tanıta gelince: bu tanıtlamanın en bilinen örneğini Leibniz ortaya koymuştur. Kant, öncelikle Leibniz'in tanıtlamasındaki uslamlama yolunu şu şekilde açıklar: "Eğer bir şey varsa, saltık olarak zorunlu bir varlık da vardır. Şimdi en azından ben varım. Öyleyse en azından zorunlu bir varlık da vardır. Küçük öncül bir deneyimi kapsar; büyük öncül genel olarak bir deneyimden zorunlu bir varlığın varoluşunu uslamlar," (Aktaran, Copleston, 2002, s.144).

Kant'ın bu uslamlama biçimini eleştirisi şu şekildedir: Bir şeyin varlığından mutlak olarak zorunlu bir varlığın varoluşuna geçmek, nedenselik ilkesinin aşkın (trancendent) bir kullanımı üzerine dayanır. Oysa bu yanlış bir kullanım olur. Çünkü nedensellik ilkesi ya da kategorisi duyulur dünyanın olumsal varlıkları arasında geçerlidir; duyulur dünyanın dışında hiçbir geçerliliği yoktur. Bu durumda duyulur dünyanın nedenselliğinden bu dünyanın dışında yer aldığı varsayılan zorunlu bir varlığın varoluşunu çıkarmaya hakkımız yoktur. Bu mutlak zorunlu varlığın duyulur dünya dışında yer aldığını deneyim dünyasındaki varlıkların olumsal kipliğinde bulunmalarından anlıyoruz. Mutlak olarak zorunlu bir varlık ancak bu dünyanın

dışında bir başka deyişle numen dünyasında yer alabilir. Buna karşılık nedensellik ilkesini numen dünyasına atlatamayız. Ayrıca olumsallıktan zorunluluk kipine geçmek de düzgün bir usavurma yolu olmamaktadır.

Bunun dışında Kant, bu tanıtlama biçimine ilişkin olarak şu eleştiriyi de öne sürer: Zorunlu varlık kavramı belirsizdir. Böyle bir varlığın niteliklerini deneyim dünyasından çıkartamayız. Böylece 'zorunlu bir varlık' düşüncesi için yeterli olacak kavramı aramaya zorlanırız. Bu bağlamda us en uygun kavramın bir *Ens realissimum* ya da *Ens perfectissimum* olduğunda karar kılar. Bu durumda kosmolojik tanıt önünde sonunda Tanrı'nın ontolojik tanıtına geri gitmiş olur. Çünkü genelde bu tanıtta Tanrı, 'en yetkin ve en gerçek varlık' olarak tasarımlanmaktadır. Bu eleştirinin geçerliliği bazılarınca tartışmalı olsa da, kozmolojik tanıtın, sonuçsal çıkarımı olarak nedensellik ilkesinden varoluşsallık ilkesine geçilmesi ve yine olumsallık ilkesinden zorunluluk ilkesine geçilmesi hiçbir biçimde kurala uygun olarak görülmemektedir.

Fiziksel- teolojik tanıtlama çizgisine gelince: Bu tanıtlama biçimi doğal teolojiyi ya da Kant'ın adlandırışıyla 'aşkınsal tanrıbilimi' ifade etmektedir. Bu tanıtlama öz olarak şunu dile getirir: Dünyanın bir yaratıcısının yüklemlerini ve varoluşunu, dünyanın yapısından ve onda gözlenebilir düzen ve birliğinden çıkarsamak olanaklıdır. Bu fiziksel teolojik uslamlamadaki başlıca adımlar şunlardır: öncelikle dünyada ereğe uygun düzenlenişin, yani araçların amaçlara uyarlanışının açık belirtilerini gözleyebiliriz. İkinci olarak, araçların amaçlara bu uyarlanışı olumsaldır yani nesnelerin doğasından gelen bir zorunluluk değildir. Şu halde bu uyarlanışın en azından tek bir nedeni olmalıdır; bu neden ya da nedenler *anlama yetisine sahip ve özgür* olmalıdır. Sonuç olarak, dünyanın değişik parçaları arasında var olan karşılıklı ilişkiler bir sanat yapıtına benzeyen uyumlu bir sistem ortaya koyan ilişkiler olarak, bunlara yol açan bir *neden* bulunduğu fikrini pekiştirmiş olurlar.

Kant *a posteriori,* eş deyişle deneyimsel ve sonlu ilişkilerden yola çıkan bu tanıtı en fazla dünyanın bir mimarının varoluşunun saptanmaya çalışılması olarak yorumlar; ancak mimar hazır bulduğu gereç üzerinde çalışır ve ayrıca gerecin sağladığı olanaklar tarafından kısıtlanmış olarak çalışır. Bu durumda dünyanın bir yaratıcısının varoluşu tanıtlanmış olmamaktadır. Kant bunu şöyle açıklamaktadır: "Tasarlama düşüncesi bizi kendiliğinden bir tasarımcı düşüncesine götürür; doğrudan olarak bu tasarımcının ayrıca sonlu duyulur şeylerin tözlerine göre yaratıcısı da olduğu sonucuna götürmez" (Aktaran, Copleston, 2004, s.147). Kant'a göre bu tanıtlama biçimi de yine dolaylı bir yoldan da olsa *a priori* ya da ontolojik uslamlamaya bağımlıdır. Bir başka deyişle Tanrı'nın varoluşu ontolojik uslamlamanın kullanımı olmaksızın tanıtlanamaz. Oysa bu uslamlama yolu da aldatıcı bir tanıttır. Ona göre, şu halde her üç tanıt da ortaklaşa yanılmacalar taşırlar ve her birinin ayrıca kendine özgü yanılmacaları vardır.

Görüldüğü gibi salt usun üçüncü ana idesi durumundaki *Tanrı idesine* ilişkin olarak da nesnel geçerliliği bulunan tanıtlamalara ulaşmak olanaklı görünmemektedir. Bu durumda Tanrı bir inanca konu olabilir ama bilimsel bir metafiziğin kuruluşuna bir katkı sağlayamaz.

Salt Usun Gerçek İşlevi

Salt usun temel idelerinin bilimsel bir metafizik üretmede yeterli olmadıklarını, çünkü bu idelerin aşkın varlıklara ilişkin olmaları nedeniyle sentetik *a priori* nitelikli önermelerle açımlanma olanağından yoksun olduklarını şimdiye dek görmüş olduk. Oysa Kant'a göre bilimsel önermelerin temel niteliği *sentetik a priori* tarzında olmaları idi. Salt us, temel idelerin işaret ettiği ölümsüz bir ruh, evrenin bütünlüğü ve tanrının varlığı gibi konularda geçerli olacağına inandığı açıklamalara kalkıştığında ister istemez bir yanılsama mantığı içine düşmekten kurtulamı-

yordu. Çünkü ele aldığı varlıkların duyarlığın zaman, uzay formları ile gerçek hiçbir ilişkileri olmadığını görmezden geliyordu. Bu idelerin kavramları gereği bu da doğaldı çünkü bu idelerin kavramlarında zamandışı ve uzaydışı olma özellikleri bulunmaktadır. Bu nedenle deneyim dünyası ile hiçbir ilişkileri yoktur. Oysa bilimsel bilgi deneyim dünyasına ilişkin bir bilgidir; çünkü duyarlığın ve anlığın form ve kategorileri salt deneyim dünyasında geçerlidirler ve bilimsel bir bilgi için her iki yetinin de birlikte işlevde bulunmaları gerekir. Salt us oldukça soyut nitelikli bir çalışma tarzı içinde olduğundan duyarlığın edimlerini görmezden gelirken, anlığın içerimlerini kendisine bilgi nesnesi olarak almaktan da geri durmamaktadır. Bu nedenle *a priori* nitelikli ama sentetik olmayan bildirimler ortaya koymaktadır. İşte bu nedenledir ki ruh, evren ve Tanrı idelerine ilişkin bir görüntü mantığı içinde çalışması doğal olmaktadır.

Bu durumda şöyle bir sorunun akla gelmesi kaçınılmaz olur: Salt usun insan zihinselliğinde salt böyle bir işlevsellik için yer almış olması düşünülebilir mi? Kant'a göre de düşünülebilir gibi görünmüyor. Bu nedenle Kant salt usun gerçek görevini açıklamaya girişir. Özellikle insan yaşamında çok büyük bir rol oynayan temel ideler açısından kaygılıdır. İdelerin asıl işlevlerinin daha farklı olmaları gerektiği konusunda düşünmektedir. Bu nedenle salt usun gerçek görevselliği idelerin de insan yaşamındaki asıl işlevlerini ortaya koyabilecektir.

Daha önce de belirtildiği gibi salt usun oluşturucu bir özelliği yoktur. Oluşturduğu idelere karşılık gelen objelerinin bir bilgisini veremez. Nesnelerin geçerli bilgilerini elde edebilmek için anlığın şemalaştırılmış kategorilerinin duyusal sezgi verilerine uygulanmaları gerekir. Bu uygulanış sonunda oluşan 'nesneleri' bilme olanağı kazanmış oluruz. Buna karşılık salt usun anlıksal bir sezgi gücü yoktur; bu nedenle aşkınsal idelerin oluşturucu bir özelliği yoktur ve bilgimizi arttırmazlar. Eğer onları deneyim alanını aşarak, deneyimde verili olmayan şeylerin varoluşunu ileri sürmek için kullanırsak kaçınılamaz olarak al-

danmacalara düşeriz. Ona göre, aşkınsal diyalektiğin görevi bunları ortaya sermektir.

Salt usun bilgi oluşturma yeteneği olmamakla birlikte, *düzenleyici* görevi vardır. Bu açıdan salt us bunu bilgilerimizi sistemsel bir düzene sokarak gerçekleştirme yolu tutar. Nasıl ki duyarlık anlık için bir nesne görevi görür, tıpkı bunun gibi anlığın kavramları ve içerikleri de salt us için bir malzeme durumundadır. Bu açıdan anlığın tüm olanaklı empirik işlemlerinde sistematik bir birlik üretmek salt usun görevidir. Tıpkı anlığın fenomenler çoklusunu kategoriler ya da kavramlar aracılığıyla birleştirmesi ve onları empirik yasalar haline getirmesi gibi.

Salt usun sistemleştirme sürecinde de her ide düzenleyici bir birlik ilkesi olarak işlev görür. Örneğin, sürekli bir özne olarak yalın bir 'ben' idesi, duygular, istekler, imgelem edimleri gibi her türden ruhsal fenomenlerimizi daha büyük bir birlik haline getirmede itici güç olur; bu bağlamda empirik ruhbilim, bu birlik adına onları yasalar altında bir araya getirmeye ve birleşik bir şema oluşturmaya çalışır. Bu şekilde 'aşkınsal ben' ideasının bilim alanında bir tür *bulgulatıcı ve düzenleyici* özelliği kendini göstermiş olur.

Kozmolojik ideye göre, evreni salt bir kapalı birlik olarak düşünmeyip, aynı zamanda, sonsuza açılan belirsiz bir dizi olarak düşündüğümüzde, bu yaklaşım bizi olayların nedensel zinciri boyunca daha ötelere doğru yol almaya sevk eder. Örneğin, eğer empirik kanıt izin veriyorsa, verili bir organik türün ilksel üyelerine doğru araştırma yapmamız engellenmemiş olur. Kosmolojik ide bize bilimsel araştırma yoluyla neyi bulup neyi bulamayacağımızı belki söylemez ama bizi doğal fenomenlerin nedensel yasalar ile uyumlu olarak, bilimsel birleşimlerini sınırsızca geliştirmeye iten bir *bulgulatıcı ve düzenleyici* ilke görevi görür.

Tanrı idesine gelince, evrenin nedeni olarak düşünülen bir aşkınsal Tanrı idesi bizi doğayı erekbilimsel bir sistem olarak

düşünmeye götürür ve böyle bir varsayım doğanın incelenmesinde anlığa yardımcı olabilir. "Kant hiç kuşkusuz söz gelimi gözün incelenmesi, Tanrı belli yaratıklara belli bir amaçla göz verdi demekte kalmalıdır, demek istemez. Bunu ileri sürmek her ne olursa olsun bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz bir şeyi ileri sürmeyi imleyecektir. Ama eğer Doğayı *sanki* anlıklı bir yaratıcının anlıklı bir işiymiş gibi düşünürsek, Kant'ın görüşünde, nedensel yasalar altına getirme yoluyla bilimsel araştırma işini sürdürmeye itiliyor oluruz. Belki de Kant'in demek istediğini şu yolda yorumlamak olanaklıdır. Anlıklı bir yaratıcının işi olarak doğa düşüncesi, anlaşılır bir dizge olarak doğa düşüncesini imler" (Copleston, 2004, s.151). Böyle bir varsayım da bilimsel araştırma için uyarıcı, düzenleyici ve içkin bir kullanım kazanma şansına sahip olabilir.

Bu idelerin metafizik alanındaki gerçek rolü acaba ne olabilir? Burada konuya yine salt usun düzenleyici gerçek görevi bakımından bakıyoruz. Kant'ın bu alana ilişkin sorduğu iki temel soruyu anımsayalım: *1)Metafizik doğal bir yatkınlık olarak nasıl olanaklıdır? 2)Metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır?* Bunlardan birinci soruya verilen yanıt olumludur, çünkü insan usunun doğasının kendisi nedeniyle olanaklıdır. İnsan usu özsel doğası gereği anlığın sağladığı deneyimsel bilgileri birleştirmeye çalışır: bu sistemli birleştirmeye yönelik doğal dürtü sonuç olarak, *koşulsuz bir birliğin değişik biçimlerdeki idelerini* ortaya koyar. Bunun yanı sıra salt usumuzda ideleri *nesnelleştirmek* için de doğal bir eğilim vardır. Salt usun bu doğal eğilimlerinin sonucu olarak Ruh, Evren ve Tanrı ideleri aynı zamanda olgusal birer varlık olarak metafiziğin çeşitli dallarının konusunu oluştururlar ve doğrulanmaya çalışılırlar. Ama bu başarılamaz. Eğer başarılabilseydi bilimsel bir metafizikten söz edilebilirdi. Bu alanda bilimsel bir doğrulamanın olamadığını, böyle bir doğrulama çabası içinde zihnin sürekli yanılsamalara düştüğünü bir önceki alt bölümde zaten uzun uzadıya görmüş bulunuyoruz. Şu halde bu noktada hemen belirtebiliriz ki "metafizik bir bilim

olarak olanaklı mıdır" sorusunun yanıtı tümüyle olumsuzdur. Çünkü idelere yönelik bilimsel bir doğrulama salt usun idelerinin duyusallıkla hiçbir ilişkileri olmaması nedeniyle olanaklı olamamaktadır. Ama bilimsel bir doğrulama olanaklı olmasa da, salt usun doğal etkinliğinin bu tür ideler ortaya koymak olduğu gerçeğini de kabul etmek zorunda kalıyoruz.

Şu halde insan usu için doğal bir yatkınlık ve etkinlik olarak metafizik daima olanaklıdır. Ancak bu metafiziğin bilgiye (bilimsel bilgi anlamında) dayanmayacağını görmek gerekir. Kant, "inanca yer açmak için bilgiyi bir tarafa bırakmak zorunda kaldım," demiştir. Aslında bunun doğrusu, "bu alanda bilgiyi elde edemediğimiz için inanç üzerinden gidebiliriz," biçiminde olsa gerektir. Kuşkusuz doğal metafizik yönelimin ortaya koyduğu idelere inanç duymak da doğal bir şeydir. Kant da metafiziğe doğal dürtüyü sapkın bir şey olarak uzaklaştırma gibi bir sorun söz konusu olamaz, düşüncesindedir.

Tüm bu söylenenlerin sonucu olarak, Kant'a göre metafizik idelerin düzenleyici işlevlerinden *inanç* temeli üzerinde insan yaşamında yararlanmak almaşığından başka geriye bir şey kalmaktadır. İnsan bireyi yaşamında bilginin yanı sıra inanca da yer verebildiğine göre, insan eylemleri alanında bir başka deyişle ahlaksal deneyim alanında inanç öğesinden yararlanmak uygun olabilir. Çünkü buradaki amaç erdemli ya da iyi insanı yaratmak değil midir? Kant bu nedenle bilimsel bir doğa metafiziğinin olanaksızlığından bir ahlak metafiziğine geçişi çelişik bir girişim olarak görmemiştir. Ona göre bu doğal metafizik ideler, ahlaksal eylemlerimizde yol gösterici bir işlev üstlenebilirler; bu şekilde insanların ahlaksal bilincinin gelişiminde çok büyük bir rol oynama şansını da kazanmış olurlar. Kant bu nedenle bu idelerin her birini ahlaksal deneyim için temel postülat konumuna getirmiştir. Böylece salt usun asli bir işlevinin sonucu olan *ruh, evren idesinin bir yansıması olarak düşünülen özgürlük* ve *Tanrı* ideleri, us alanından inanç alanına aktarılarak insan yaşamında Kant'a göre anlamlı bir işlev kazanmış oldular.

Sonuç

Kant felsefesinin kotarılmasında kıta ussalcılığının ve İngiliz empirizminin etkileri olduğu açıktır. Kant, Leibniz felsefesinin Wolff ve ardılları tarafından okullaştırılmış biçimi içinde yetişmekle birlikte, Leibniz'in kendi felsefesini keşfettikten sonra, asıl Leibniz felsefesinin etkisi altında kalmış ve bu felsefenin bazı önemli temalarını kendi felsefesine de taşımıştır. Örneğin Leibniz'in öne sürdüğü zaman ve uzayın fenomenal olduğu konusu Kant felsefesinde de önemli bir yer tutar. Bunun yanı sıra Hume'un metafizik eleştirileri de kendisini dogmatik uykularından uyandırarak, onu, katıksız, ussalcı bir felsefi sistem oluşturmaktan alıkoymuş ve Hume'un eleştirel felsefi irdelemelerinin etkisiyle, o da bir metafizik eleştirisine yönelmiş ve bu şekilde felsefesi, tam bir eleştirel felsefe olarak belirginleşmiştir. Oysa metafiziği eleştirmek aslında metafizik bilgiyi eleştirmek, bu bilginin güvenilirlik düzeyini test etmek demektir. Bu edim ise bilgi sorununa girmeyi kaçınılmaz kılar. Bu nedenle Kant'ın eleştirel felsefesi tam bir bilgi felsefesi durumundadır ve bu tutum temel yapıtı konumundaki *Salt Usun Eleştirisi*'nde baştan sona egemendir. Kant bu yapıtın içerimleriyle bilgibilim alanına yeniçağda en büyük katkıyı yapmıştır. Bir bakıma bu alanda Kant'tan sonra sanki söylenecek söz kalmamış, bu görkemli doruk, bilgibilimin sonunu da getirmiş gibi algılanmış ve bunun sonucu olarak da Kant'tan sonra onun ardılları metafizik alanında yeni arayışlara geçmişlerdir. Böylece 19. yüzyıl felsefesi Kant'ın transsendental idealizminin asıl içeriğini yakaladığına inanan düşünürlerin oluşturduğu bir *Alman idealizmi* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant'ın *transsendental idealizmi*, bilgibilimsel açıdan Leibniz'de bir tür gizil olarak beliren doğuştan ideler öğretisini, doğuştan kategorik işlevler durumuna getirirken, Hume'un kuşkucu eleştirisinde nedensellik gibi birtakım karmaşık kavramlara da bir tür öznellik öğesini katmış olması eleştirel tutu-

munda dengeleyeci bir öğe oluşturmuştur. Bununla birlikte bilginin oluşumunun salt empirik temellerde açıklanmasının da yetersiz kaldığını göstermeye çalışmıştır. Çünkü böyle bir durumda inancına göre bilimsel bilginin olanağı ortadan kalkıyordu. Newton fiziğinin sentetik *a priori* yargılar sunduğu kanısına varmış olarak, salt görgül deneyimin böyle bir olanağı sağlayamayacağını düşünmüştür. Bu nedenle eğer *a priori* bilginin olanağını açıklamak gerekiyorsa, öznenin deneyimi oluşturmasını kabul etmek gerekiyordu. Böylece Kant'ın bilimsel bilgide empirik öğenin vazgeçilmez katkısına ek olarak, insan anlığının düzenleyici ediminin de zorunlu olması gerektiği düşüncesi onu, *sentetik a priori* bilgi öne sürümüyle, hem dogmatik ussalcılığı hem de empirizmi aşmaya götürmüştür. Kant'ın Kopernik devrimi dediği şey de en temelde budur ve Kant'ın *transsendental idealist* felsefesinin özgünlüğü de buradadır. Kolaya kaçarak ussalcılığı ve empirizmi birleştirmiştir yargısı kesinlikle Kant felsefesinin içeriğini yansıtmamaktadır. Kant'ın bu yaklaşımı, ussalcı, dogmatik yapılı metafiziklerin eleştiriye karşı dayanıksız olduklarını, bilgi alanında güvenilir sonuçlara ulaşma bakımından yeteneksizliklerini gözler önüne sermeye çalışırken, aynı zamanda bilimsel bilginin sınırlarını da göstermiş oluyordu.

Tüm bunlara ek olarak Kant, bilimsel bilginin sınırlarının ötesine ilişkin gönderimleri ile de ahlak bilincine ve onunla ilişkili inanç ve umutlara karşı duyarlı olan kişinin gözünde özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya olan inanca ussal olarak geçerli olabilecek bir yol açıyordu.

5. BÖLÜM

ALMAN İDEALİZMİ

Kant sonrası Almanya'da gelişen felsefi akıma *Alman idealizmi* denir. Bu akımın en büyük temsilcileri Fichte, Schelling ve Hegel'dir. Bu filozofların tümü de Kant'ın felsefesini doğal olarak bir başka deyişle olması gereken yönde geliştirdiklerine inanmaktadırlar. Bu geliştirme ise Kant'ın epistemolojik aşkınsal idealizminden metafiziksel idealizme geçiş biçiminde olmuştur. Aslında Kant bilimsel bir metafizik olamayacağını felsefesinde kanıtladığına göre bu bir çelişki gibi görünmektedir diyebiliriz. Ama Kant'ı izleyenler öyle düşünmemektedir. Çünkü onlara göre, Kant felsefi yaklaşımında ussalcı, dogmatik metafiziği eleştirmekle birlikte, fiziksel bilime bütünüyle kapalı *numenal alanın* varlığını kabul etmişti ve bu yönüyle bir bakıma metafizikçilerle uyuşmuş oluyordu. Bu arada numenal alanın bir temel öğesi durumundaki *kendinde-şeyin* yapısının tümüyle belirsiz olması ve bu nedenle bilinememesi Kant'ın ardıllarını bu kavramdan kurtulmak gerektiği noktasına getirmiştir. Buna karşılık Kant'ın *aşkınsal tamalgının birliğini* savunması, 'öznel ben'de durup kalmayıp '*nesnel ben'e* geçişi sağlamıştır. Bu şekilde, solipsizm tehlikesi atlatılırken, hem öznel bilinci, hem de fenomenin temelinde olduğu kabul edilen kendinde-şeyi *nesnel bi-*

lince dayandırmanın yolu açılıyordu. Böylece, Kant'ın ardılları onun *aşkınsal epistemolojik idealizmini*, metafizik idealizme taşımakta hiçbir duraksama duymadılar. Fichte ile başlayan bu süreç, Hegel'de doruk noktasına ulaştı. Hegel, *nesnel idealizmin* en görkemli ve sistematik örneğini ortaya koydu. Hegel'den sonra idealist eğilim gerileme sürecine girdi ve bir daha aynı görkemli ve etkili niteliğini kazanamadı. Bunun yanı sıra bu düşünürler, Kant felsefesinde egemen olan sistem düşüncesinin tam olarak yerine oturmadığı inancını da taşımakta idiler. Bu nedenle, Kant felsefesini olması gereken sistematik bütünlüğe ulaştırmak gerekiyordu. Bunun biricik yolu ise bir temel kavramdan yola çıkarak oluşturulacak olan bir metafizik sistem olabilirdi. Bu düşünürlerdeki sistem tutkusu, ortaya çok büyük *nesnel idealist metafizik sistemlerin* ortaya çıkmasına neden oldu. Sonuç olarak, Kant'ın epistemolojik buluşlarının ardından gitmek bir tarafa bırakılarak, metafizik ve etik nosyonlarından geliştirilen tüm tinsel edimleri kapsayan evren sistemleri ortaya çıkmış oldu. Şu halde epistemoloji adına bu düşünürlerde yeterli bir girişim bulmak olanaklı değildir. Fichte bir miktar girişimde bulunmuştur denebilir ama daha ileri gitmek yerine derhal metafizik alana atlamıştır. Schelling hemen hemen hiç bu konulara girmemiş, Hegel ise bilgibilimi tümüyle metafiziğe dolayımlayarak, evrenin işleyişindeki mantığı açımlama yoluna girmiştir. Burada bilgibilim adına, Fichte ve Hegel'e gerektiği kadar değinilecek, Schelling'e ise hiç girilmeyecektir.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Almanya'nın Saksonya bölgesinde Rammenau'da (1762-1814) doğdu. Yoksul bir ailenin çocuğu idi; küçük yaşta yetenekleri dikkat çektiği için o yörenin soylusu Baron von Miltitz'in desteği ile ilk ve orta eğitimini tamamlama olanağını buldu. Pek çok ünlü aydının yetiştiği daha sonra Nietzesece'nin de gideceği Pforta'daki ünlü okulun öğrencisi olmuştur. 1780'de Jena Üni-

versitesi'nde tanrıbilim okumaya başlamış ve burayı bitirince Wittenberg'e, oradan da Leibzig'e yerleşmiştir. Öğrenciliğinde belirlenimciliğin etkisinde kalmakla birlikte, giderek bu öğretinin güçlü etik ilgileri ile uyum içinde olmadığını görerek, daha çok ahlaksal bir özgürlük düşüncesini savunmaya başlamıştır. Bu temel ilgi ilerideki felsefesinde de belirleyici olacaktır. Üniversiteyi bitirince geçim derdi nedeniyle bir süre aile öğretmenliği yapmak zorunda kalmıştır. Bu sırada Rousseau ve Montesquieu okumaları yaptı; bunların etkisiyle özgürlük idesine ilgisi daha da artmış oluyordu. Bu arada bir öğrencisinin eleştirel felsefeyi açıklamasını istemesi Kant felsefesine yönelmesine yol açtı. Königsberg'de Kant ile tanışmasına karşın fazla ilgi bulamadığı için, Kant'ın pratik us adına inancı aklamasını geliştirmek için *Tüm Tanrısal Bildiriş Üzerine Bir Eleştiri Girişimi* başlıklı bir makale kaleme aldı. Bu çalışma Kant'ın hoşuna gitti, ancak 1792 yılında yazarın adı belirtilmeden yayımlanabildi; kimilerinin bu denemenin Kant'a ait olduğunu öne sürmesi üzerine, Kant çalışmayı öven bir yazı yazdı ve bundan sonra Fichte'nin adı duyulmaya başlandı. 1793 yılında *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmek için Tasarlanmış Katkılar* adlı bir çalışma yayımladı. Bunun üzerine 1784'te Jena'da felsefe profesörü olarak atandı. Bu arada insanın değeri ve bilge insanın görevi üzerine bir dizi konferans vermiştir: bu konferanslar kürsüye atanış yılında yayımlanmıştır. 1794 yılında, *Bütün Bilim Kuramının Temeli* adlı çalışması yayımlanmıştır. Bu yapıtında Kant'ın eleştirel felsefesini idealist bir yönde geliştirme çabasına girişmiş bulunuyordu ve burada bilincin gelişiminin salt bilgibilimsel değil, ahlaksal ereği üzerine de vurgu yapıyordu. Ve böylece 1796'da *Doğal Hakkın Temeli* ve 1798'de *Ahlak Sistemi*'ni yayımlamıştır. Fichte bundan sonraki yıllarda derslerinde bir bilim kuramı çatısı altında çeşitli yönlerden çalışmalar yapmıştır. Nihayet 1810'de *Genel Çizgileri İçinde Bilim Kuramı (Wissenschaftlehre)* başlıklı temel yapıtını yayımlamış oluyordu. Aynı yıl *Bilincin Olguları* adlı yapıtı da yayımlanmıştır. 1798 yı-

lında yayımlanan *Tanrısal Bir Dünya Yönetimine İnancımızın Zemini Üzerine* başlıklı yazısı kendisine tanrıtanımazlık suçlamasının yöneltilmesine yol açmıştır. Bunun üzerine 1799 yılında Jena'dan ayrılarak Berlin'e gitmek zorunda kalır.

1800'de Fichte *İnsanın Belirlenimi* başlıklı çalışmasını yayımlar. Bu yazı daha çok genel kamuya yönelik bir söylem içinde kotarılmıştır. Aynı yılda *Kapalı Ticaret Devleti* başlıklı yapıtı da yayımlanır. Bu yapıtta özellikle ticaret alanında bir tür sosyal devlet uygulamalarına ilişkin önerilerde bulunur. 1804'te Çağımızın Temel Özellikleri Üzerine, 1805'de Bilge İnsanın Özü Üzerine ve1805-6 döneminde Kutlu Yaşamın Yolu ya da Din öğretisi üzerine dersler verir. 1807-8 ders döneminde Alman Ulusuna Söylevler başlıklı derslerini verir. Bu başlıklar ölümünden sonra kitap halinde yayımlanmışlardır. Fichte bu son sözü edilen çalışmalarıyla daha çok bir eylem insanı ruhu içinde davranmıştır. Fichte 1810 ve 1811 yıllarında Berlin Üniversitesi rektörlüğü yapmış, 1814 yılı başında yaşamdan ayrılmıştır.

Fichte'nin Bilgibilimsel İrdelemeleri

Fichte'nin bilgibilimsel görüşlerini ilk büyük ve kapsamlı yapıtı olan *Bilim Kuramında* bulabiliriz. Fichte o dönemde oldukça yaygın olarak öne sürülen felsefe ile şiir arasında yakınlık bulunduğu konusundaki romantik görüşe katılmıyordu. Ona göre felsefe bir bilimdi ya da en azından bir bilim olmalıydı. Bilim ise sistematik bir diziliş içinde bir araya getirilen önermeler toplamından başka bir şey değildir. Mantıksal bir ilişki içinde her bir önerme bu sistematik diziliş ya da bütünlük içinde yerlerini alırlar, bu şekilde bir bilim dalı ortaya çıkmış olur. Ayrıca her bilimin temel bir önermesi olmak zorundadır. Tüm öteki önermeler bu önermeden mantıksal bir bağlılık içinde çıkarsanmış olurlar. Hiçbir bilimin birden çok temel önermesi olamaz; eğer olursa aynı alanda birden daha fazla bilim söz konusu olur ki bu da çelişik olacaktır. Fichte bu bilim anlayışına örnek olarak geomet-

riyi gösterir. Ama ona göre geometri tikel bir bilimdir. Oysa felsefe bilimin bilimi, başka bir deyişle bilginin bilgisi ya da *bilgi öğretisidir (Wissenschaftslehre)*. Şu halde felsefe bütün bilimlerin bilimidir, temel bilimdir. Bu yüzden felsefenin temel önermesi tanıtlanamaz. Böyle bir önerme kendiliğinden açık bir biçimde doğru olmak durumundadır. Tüm öteki önermeler ondan türemiş olmakla ancak dolaylı bir biçimde kesinlik taşıyabilirler.

Şu halde felsefenin temel önermesinin ne olduğunu sormak gerekir. Fichte, *Bilim Kuramına Giriş* başlıklı yapıtında felsefenin tüm görevinin, deneyimin temelinin ne olduğunu aydınlatmak olduğunu ileri sürmektedir. Fichte'ye göre olgusal deneyim, daima bir şeyin deneyleyen biri tarafından deneylenmesidir. Bir başka deyişle bilinç, her zaman bir nesnenin bir özne ya da bir zihin tarafından bilinmesidir. Bunun yanı sıra, özne ya da zihin olarak, deneyimlerimizin bazılarının *özgürlük duyuncu* içinde oluştuğunu, bazılarının da *zorunluluk kategorisi* içinde gerçekleştiğini biliriz. Örneğin zihnimizin içinde kendimizce birtakım düşünceler üretirken özgürüzdür, ancak yolda yürürken gözlerimize ve kulaklarımıza etki edenlere bağlı olan deneyimlerimizde özgür değilizdir. Bir tür zorunluluk altında dururuz. Bu iki ucu temsil etmek üzere felsefi zihin-filozof, soyutlama yoluyla bilinçte her zaman birleşik olan iki etmeni kavramsal olarak yalıtabilir ve böylece, *kendinde-anlık* ve *kendinde-şey* kavramlarını oluşturabilir. Bu durumda felsefecinin önünde iki yol durur. Ya deneyimi *kendinde-anlığın eş deyişle yaratıcı düşüncenin* ürünü olarak açıklamaya çalışabilir. Ya da *kendinde-şeyin* etkisi olarak açıklamaya çalışabilir. İlk yol görüldüğü gibi *idealizmin* yoludur, ikincisi ise Fichte'nin deyişiyle *dogmatizmin yani maddecilik ve belirlenimciliğin* yoludur. Felsefenin temel ilkesi olarak bu birbirini dışlayıcı iki konum arasında açıkça belirli bir seçim yapmak söz konusudur.

Fichte'ye göre eğer *kendinde-şey yani nesne,* açıklamanın temel ilkesi olarak alınırsa, bu durumda anlık en sonunda salt

bir epifenomene indirgenecektir. Eğer bir felsefeci tüm sonuçları ile dogmatizmden kaçınmayı istiyorsa, deneyimin açıklanmasında kendinde-şeyi ortadan kaldırmalıdır. Bir zorunluluk duygusunun ya da anlıktan bağımsız olarak var olan bir nesneden etkilenme duygusunun eşlik ettiği tüm tasarımlar Kantçı *kendinde–şey* düşüncesine hiçbir başvuru olmaksızın açıklanabilmelidir. Fichte, aslında tutarlı bir idealizm adına *kendinde-şey* kavramını terk etmek gerektiğini Kant'a açıkça belirtmiştir, ama Kant bu kavramı terk etmek istememiştir. Oysa Fichte, kendinde-şey bilinemediğine göre, tüm bilginin ya da bilinen şeylerin bilen öznenin bilincine bağlı olması gerektiği konusunda haklı olarak diretiyordu, bununla birlikte Berkeley gibi bir solipsizime düşmekten yana da değildi. Bu nedenle dış dünyadaki şeyleri bireysel öznenin oluşturamayacağı düşüncesinden hareketle, *bireysel anlıktan*, *nesnel-anlığa* geçişi bir zorunluluk olarak görmüştür.

Şu halde özgürlükten yana olan bir felsefeci için felsefenin temeli olarak *salt-anlıktan* ya da *salt-benden* yola çıkmak kaçınılmaz olmaktadır. Aslında bu yolun biricik yol olduğu bu kavramdan yola çıkan felsefi sistemin sonunda açıkça görülebilir. Ama şu anda sistemin tamamı henüz bilinmediğine göre, buradaki seçimi başlangıçta eğilim ve ilgi belirleyecektir. Ahlaksal deneyimde açığa serildiği biçimiyle, özgürlüğün olgunluk içinde bilincinde olan felsefeci idealizme eğilim gösterirken, öte yandan bu olgun ahlaksal bilinçten yoksun olan felsefeci inakçılık-dogmatiklik eğilimi gösterecektir. Söz konusu ilgi böylece Fichte'nin en yüksek ilgi olarak gördüğü *Kendi'ye yönelik* ve *Kendi için* ilgidir. Dogmatik bakış bu ilgiden yoksun olarak *'şey'i*, *'kendi-olmayan'ı* vurgulama yoluna gider. Ama özgür, ahlaksal, özneye yönelik ve onun için gerçek bir ilgi taşıyan zihin, temel felsefi ilkesi için anlığa, *'ben'e ya da 'kendi'ye* dönecektir, 'kendi-olmayan'a değil.

'Saltık Ben' ve Anlıksal Sezgi

Biraz önce açıklanan gerekçeler ışığında, idealizm yolu seçildiğine göre, felsefenin ilk ilkesi olarak şu aşamada *kendinde-anlığa* bir başka deyişle *saltık (mutlak) ben'e* geri dönmek gerekir. Ancak 'kendinde- anlığa' ya da saltık ben'e *kendi* üzerinden geçerek ulaşıldığını belirtmek gerekir: ben ya da anlık bir soyutlama ile kendinde-anlığa, saltık ben'e ulaşıyordu. Çünkü bireysel ben hem kendisini hem de dış dünyada bulunan şeyleri yaratamazdı. Bu nedenle ben'in arkasına yani saltık ben'e gitmek zorunlu olmaktadır. Fichte'nin dediğine göre duvarı düşünelim ama daha sonra da duvarı düşüneni düşünelim. Kuşkusuz bu düşünme süreci sonsuza dek gidebilir. Ama kendi'yi nesnelleştirmeye yani onu bir bilinç nesnesine çevirmeye ne denli çabalarsak çabalayalım daima bir ben kalır ki, bu nesnelleştirmeyi aşar ve kendisi tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşulu olur. İşe bu *saltık ben* ya da *aşkınsal ben* felsefenin ilk ilkesidir. Ancak burada bir çelişki ile karşılaşır gibiyiz. Başlangıçta, Fichte, Kant'm "kuramsal bilgi deneyimin ötesine geçemez" ilkesini benimsemiş görünmesine karşın, şimdi bu kuralı çiğnemiş gibidir.

Ama Fichte durumun böyle olmadığını belirtir. Çünkü Kant'ın kabul etmediği bir şeyi öne sürer: O da kendinde-anlığın *zihinsel bir sezgisine-algısına* sahip olduğumuzdur. Burada sezgiye konu olan bilincin arkasında ya da ötesinde var olan bir kendilik olarak, bir saltık ben değildir. Tersine saltık ben ilkesi bilincin içinde sadece bir etkinlik olarak sezinlenir. Bu şekilde özbilinçte bulunan bileşen bir öğe durumundadır. Biz herhangi bir eylemi yerine getirdiğimizi ancak sezgi yoluyla bizim kendi eylemimiz olarak biliriz. Bu anlamda bir etkinlik olarak kendi'mizin bir sezgisini taşımış oluruz. Ne var ki bu sıradan bir düşünme edimiyle bilinen bir sezgi de değildir. Dikkatin salt ben üzerine yansıtılmasını gerektiren aşkınsal bir düşünme edimi olarak *felsefi düşünme* edimidir. Bu nedenle eğer felsefeci her-

hangi birini bu sezginin olgusallığı konusunda inandırmak istiyorsa, onu kendi özbilinci üzerinde düşünmeye ve onun bir şey değil ama bir etkinlik olarak saltık 'ben'in bir sezgisini taşıdığını görmeye çağırabilir. "Böyle bir anlıksal sezgi gücünün varolduğu kavramlar yoluyla tanıtlanamaz, ne de doğası kavramlar aracılığıyla geliştirilebilir. Herkes onu dolaysızca kendi içinde bulmalıdır, yoksa onu hiçbir zaman bilemez" (Aktaran, Copleston, 1996, s.52). Fichte'nin saltık 'ben'e ilişkin açıklaması şu şekilde yalınlaştırılabilir: örneğin içe bakış yoluyla bir isteği bir imgeyi düşünme nesnesi yaptığımız gibi saltık 'ben'i de nesneleştiremeyiz. Çünkü zaten her nesneleştirme edimi saltık ben'i öngerektirmektedir. Bu nedenle ona 'aşkınsal ben' denebilir. Saltık ben gizemli ya da anlaşılmaz bir kendilik olmak yerine nesneleştirme edimlerinde kendini düşünceye bildirir. Bu etkinlik sezilir ama bilincin arkasında hiçbir kendilik yani töz çıkarsanmaz. Sonuç olarak saltık ben edimde bulunan bir şey değil sadece bir etkinlik ya da edimdir. Fichte, bu etkinliğin en açık olarak kesin buyruğun (ahlak yasasının) bilincinde olmamızda yansıdığını öne sürer; Kant'ın da kesin buyruğun bilincinde olduğumuzu belirttiğini ama bunun saltık 'ben'in sezinlenişi olduğunu göremediğini belirtir. Fichte'ye göre, ahlak yasasının bilincinde kendiliğinden-etkinliğin ve özgürlüğün sezgisi temellenmiştir. Bu ifade bir kez daha Fichte'nin düşüncesindeki etik eğilimin bir anlatımı olmaktadır.

Felsefenin Üç Temel İlkesi

Fichte, felsefenin bir temel önermesinin olması gerektiğini öne sürmüştü. Ayrıca felsefenin salt ben'den hareket etmesinin zorunlu olduğunu da söylemişti. Bu durumda salt ben bir önerme olmadığına göre 'salt ben'e ilişkin önerme nasıl oluşturulabilir ya da oluşabilir? Felsefenin aşkınsal düşünme ediminde, yani bir etkinliğe yönelik etkinlik aracılığıyla, salt ben'in ilkin kökensel olarak kendini ortaya koyduğu söylenir. Bu şe-

kilde felsefenin temel önermesi ortaya çıkmış olur: "'Ben' *yalnızca kökensel bir yolda kendi varlığını ortaya koyar,*" (Aktaran, Copleston, 1996, s.56). Görüldüğü gibi, var olana ilişkin olarak ilk felsefi temel *tez* ortaya koyulmuş oluyor. Bu temel tezi içeren önerme, öncüllerden çıkarılan bir sonuç önermesi gibi tanıtlanabilir değildir. Kendini ileri sürüyor ve böylece var oluyor olarak görünür. "*Kendini koymak ve olmak,* 'ben' ile ilgili olarak bildirildiklerinde, bütünüyle aynı şeydir," (Aktaran, Copleston, 1996, s.56). Ancak saltık 'ben'in bir etkinlik üzerine etkinlik ile kendini ileri sürmesi sağlanmış olsa da, ben'in, kökensel kendiliğinden etkinliği kendinde bilinçli değildir; o, aynı zamanda sıradan bilincin yani birinin kendini bir dünya içinde *ayrımsamasının* en son zeminidir.

Bu yüzden felsefenin ikinci temel önermesi şudur: "*Bir'ben-olmayan' genel olarak 'ben' ile* karşıtlaşır," biçimindedir. Bu karşıtlaştırma kuşkusuz ben'in kendisi tarafından yapılır. Salt idealizmin anlamı da buradadır. Ben- olmayan, genel olarak *nesnellik* anlamında sınırsızdır. Bu sınırsız ben-olmayan,'ben'in içersinde 'ben'e karşıt olarak koyulur. Böylece bilinç hem 'ben'i, hem de 'ben-olmayan'ı kapsayan bir birlik olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden saltık 'ben'i oluşturan sınırsız etkinlik, 'ben-olmayan'ı kendi içersinde koymuş olur. Burada birinci önermeye ya da ilksel temel teze bir *karşıt tez* bir başka deyişle bir *anti-tez* ortaya konulduğu açıkca görülmektedir.

Ama hem 'ben' hem de 'ben-olmayan' eğer ikisi de sınırsız iseler her biri tüm olgusallığı doldurma eğiliminde olacakları için birbirlerini ortadan kaldırabilirler; böylece bilinç olanaksız duruma düşebilir. Eğer bilinç ortaya çıkacaksa, 'ben'in ve 'ben-olmayan'ın karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandırmış olmaları gerekir. Bir başka deyişle, her biri ötekini ortadan kaldırmalıdır, ama ancak *bölümsel* olarak ortadan kaldırmalıdır; bu anlamda hem 'ben,' hem de 'ben-olmayan "*bölünebilir*" olmalıdır. Bu durumda felsefenin üçüncü temel önermesi karşımıza çıkacaktır ve bunun formülasyonu şu şekli alır: *Saltık 'ben' kendi içersinde*

birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan ve belirleyen bir sonlu 'ben' ve bir sonlu 'ben-olmayan' koyar. Buna göre bunların her biri tek olamaz. Saltık 'ben' kendi içinde sonlu *'ben'i* ve *sonlu 'ben-olmayanı* üretmedikçe hiçbir bilinç söz konusu olamazdı. Görüldüğü gibi bu üçüncü temel önerme birinci ve ikincinin bir *bireşimi* olarak belirmektedir. Bir başka deyişle bir *sentez* aşaması ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi saltık 'ben'den hareketle felsefenin üç temel önermesi sıkı bir ardışıklık bağı içinde oluşturulmuş olur. Ama bu ardışıklık, yukarıdaki açıklamalardan açıkça görülebildiği gibi *diyalektik* bir süreç içinde sağlanmıştır. Birinci önermede mutlak 'ben'in kendisini 'ben' olarak koyması, bir başka deyişle kendisini var olan olarak koyması, *tez* aşaması olarak belirginleşirken, 'ben'in kendisine karşıt bir 'ben'-olmayan koyması bir *anti- tez* aşaması getirir ve bunların birbirlerini sınırlayarak ya da bölümleyerek, birlikte varlık kazanmaları da bir *bireşim, sentez* aşamasını oluşturmuş olarak karşımıza çıkar. Bu şekilde daha sonra göreceğimiz gibi Hegel'de gerçek anlatımını bulacak olan *diyalektik yöntemin* bir ilk ya da nüve olarak uygulanışı ile Fichte felsefesinde karşılaşmış oluruz. Bu konuda görkemli, tam bir uygulanış için Hegel'ı beklemek zorundayız. Aslında yaptığı iş bu formata uymakla birlikte Fichte, felsefenin bu üç temel önermesini formel mantığın (Aristoteles mantığının) temel ilkelerini göz önüne alarak gerçekleştirdiğini ifade eder. Buna karşılık Hegel diyalektik mantığın Aristoteles mantığına karşıt olarak yepyeni bir mantık türü olduğunu düşünmektedir. Şimdi Fichte'nin bu üç temel ilkeyi formel mantığın temel ilkeleriyle nasıl benzeştirdiğine kısaca bir göz atabiliriz.

Bilim Kuramı ve Formel Mantık İlişkisi

Fichte, *Bütün Bilim Kuramı'nın Temeli* adlı yapıtında felsefenin ilk temel önermesine *A A'dır* ya da *"A A'ya eşittir"* biçiminde ifade edilen özdeşlik ilkesi ışığında yaklaştığını belirtir. A'nın

içeriği üzerine hiçbir şey söylemez. İleri sürülen şey A ve A'nın kendisi arasındaki zorunlu ilişkidir. Bir A varsa zorunlu olarak kendine özdeştir. Özne olarak A ve yüklem olarak A arasındaki bu zorunlu ilişki bunların birbirine özdeş olduğudur. Bu yargı ancak 'ben'de ve onun yoluyla koyulabilir. 'Ben- olmayan' böyle bir yargıda bulunamaz. 'Ben'in varoluşu onun yargılama etkinliğinde doğrulanmış olur. Eğer, *A A'dır* kesin ise Varım önermesi de kesin olmalıdır. Ben, özdeşlik ilkesini doğrulamakla, kendini, kendine özdeş olarak doğrulamış ya da koymuş olur. Böylece formel mantığın özdeşlik ilkesi felsefenin ilk temel önermesine varış için bir buluş yolu olarak kullanılır.

Ama felsefenin ilk önermesi ve özdeşlik ilkesi arasındaki bağ çok daha derindedir. Çünkü Fichte'ye göre özdeşlik ilkesi içeriğin ya da belirli değerlerin yerine değişkenlerin konulması ile felsefenin ilk temel önermesi olur. Yine benzer biçimde formel mantıkta çelişmezlik ilkesi olarak bilinen şey, yani, *"A A-olmayan değildir"* ilkesi de felsefenin ikinci ana önermesine ulaşmak için kullanılır. Çünkü 'A-olmayan'ın koyulması A'nın koyulmasını öngerektirir ve böylece A ile bir karşılaştırma söz konusudur. Bu karşılaştırma ancak 'ben'de ve onun yoluyla yer alır ve formel çelişmezlik ilkesinin, 'ben'in kendisiyle, genel olarak ben-olmayanı karşılaştırdığını ileri süren ikinci ana önermesinde temellendiği dile getirilir. Yine bunun gibi felsefenin üçüncü ana önermesinin de mantığın, 'üçüncü şıkkın olmazlığı ilkesi'nin değişkenlerle dile getirilmiş durumu olarak ortaya koyulduğu görülür. Bu da "Bir şey ya A'dır ya da A-olmayandır, üçüncü bir şık olamaz," biçiminde dile getirilebilir.Fichte bundan sonra felsefenin bu üç temel ilkesini Kant'ın kategorileri bağlamında yeniden çıkarsamaya koyulur. Çünkü ona göre Kant, bu çıkarsamayı yeterince sistematik olarak yapmamıştır. Bilincin yeniden kuruluşu sürecinde Fichte felsefenin ilk önermesini bir başka deyişle 'ben'in kendini koyumlamasını, *olgusallık kategorisi* olarak gösterir. Çünkü bir şeyin salt koyuluşu yoluyla koyulan onun olgusallığı olmaktadır. İkinci önerme *olumsuzlama kategorisini* ve

üçüncüsü de *sınırlama ya da belirlenim kategorisini* ortaya koymaktadır. Özellikle sınırlama ya da belirlenim kategorisi Fichte'nin zorunlu gördüğü iki çıkarsama yoluna temel sağlaması bakımından önem taşımaktadır:

"Saltık 'ben' kendi içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan bir *sonlu 'ben'* ve bir de *sonlu 'ben-olmayan'* koyar," önermesine dikkatlice bakıldığında, buradaki bildirimin iki ayrı önerme içerdiği görülür. Birincisi, "Saltık 'ben' kendisini 'ben-olmayan' tarafından sınırlanıyor olarak koyar," biçimindedir. İkincisi ise, "Saltık 'ben' kendi içerisinde 'ben-olmayanı, sonlu 'ben' tarafından sınırlanıyor olarak koyar," biçimindedir. Bu iki önerme bilincin sırasıyla *kuramsal ve eylemsel-kılgısal çıkarsamaları* için temel önermelerdir. Kuramsal çıkarsamada Fichte'nin olgusal ya da gerçek edimler dizisi ya da ben'in ben-olmayan tarafından belirlenen edimleri dediği şeyler irdelenir. Örneğin *duyum* bu edimler sınıfına girer. Eğer ben'i, ben-olmayan'ı etkiliyor olarak düşünürsek, bilincin eylemsel çıkarsamasına geçebiliriz ki burada *'ideal' edimler* dizisi söz konusu olur. Burada sözgelimi *istek ve özgür eylem* irdelenebilir. Bu iki yol hiç kuşkusuz birbirini bütünleyicidir ve birlikte bilincin yeniden- kuruluşunu oluştururlar. Ne var ki Fichte, kuramsal çıkarsamanın eylemsel olana alt güdümlü olduğunu öne sürer. Çünkü ona göre saltık 'ben' özgür ahlaksal etkinlik yoluyla kendini olgusallaştırmaya doğru sonsuz bir çabadır ve 'ben-olmayan' yani doğa dünyası bu ereğe ulaşmak için bir araçtır. Fichte'nin felsefesi aslında zaman zaman belirtildiği gibi dinamik bir törel idealizmdir. Şimdi bu iki çıkarsama yoluna kısaca bir göz atalım.

Kuramsal Çıkarsama

Fichte'nin idealist dizgesinde tüm etkinlik sonul anlamda saltık 'ben' ile ilişkilidir ve ondan türer. Bu bağlamda bilinçten bağımsız herhangi bir şeyi düşünmek olanaksızdır. Hele ki

bilinçten bütünüyle bağımsız olarak var olan ve 'ben'i etkileyen bir 'ben-olmayan' düşünmek, Kant'm kendinde-şey düşüncesini yeniden kabul ederek idealizmden ayrılmak demek olur ki bu, Fichte için kabul edilebilir bir şey değildir.

Bu durumda Fichte, 'ben'e, 'ben'in dışında var olan bir 'ben-olmayan' düşüncesini yüklemek zorunda kalır. Böylece 'ben-olmayan' 'ben'e bağımlıdır ve sonul anlamda 'ben'in etkinliği olup çıkar. Ve kuşkusuz bu güç bireysel kendi'den çok saltık 'ben' de bulunan, kendiliğinden, kaçınılmaz ve bilinçsiz olarak işleyen bir güçtür. Bu nedenle bireysel bilinç sahneye çıktığında 'ben'-olmayanın sahneye çıkması zaten olup bitmiştir. Böylece empirik bilinç, doğayı kendisi için hazır olarak bulmuş olur. 'Saltık ben'in kendinde bilinçsiz olarak işleyen bu üretken etkinliğini, *aşkınsal düşünme* ediminde bilinçli olarak izleyen yalnızca felsefecidir. Felsefeci olmayanlar için ve felsefecinin empirik bilinci için doğal dünya verili bir şeydir; içinde sonlu 'ben'in kendisini bulduğu bir durumdur.

'Ben'deki bu üretken etkinlik gücünü Fichte, *imgelemin üretken gücü* olarak adlandırır. İmgelem gücü Kant'ın felsefesinde de önemli bir konumda bulunuyor ve duyarlık ile anlık arasında çok önemli bir işlev gerçekleştiriyordu. Ama Fichte'de çok daha yaşamsal bir rol kazanır ve tüm empirik bilincin zeminini oluşturur. Ancak 'ben' ve 'ben-olmayan'a ek bir üçüncü güç değildir. 'Ben'in kendisinin bir etkinliğidir.

Bilincin pragmatik-işlevsel tarihine kabaca bir göz atıldığında şunlar söylenebilir: Ben kendi etkinliğini kendiliğinden sınırlar ve böylece kendini edilgin olarak, etkilenen bir şey olarak koyar. Bu koşul *duyumu* anlatır. Daha sonra ben kendini yeniden ileri sürer ve duyumu nesnelleştirir. Daha açık bir deyişle, 'ben' duyumu kendiliğinden bir 'ben-olmayan' ile ilişkilendirir. Bu koşul tasarım ya da imge ile nesne arasındaki ayrımı temellendirir. Empirik bilinç bu ayrımı, onun kendi etkinliğinden bağımsız olarak var olan bir nesne arasındaki ayrım olarak görür. Oysa

bu durumun bilinçaltı düzlemde işlev gören üretken imgelemin bir edimi olduğunun bilincinde olmadığı söylenebilir. Öte yandan bilinç, belirsiz bir 'ben-olmayan'ı değil, belirli ve birbirinden ayırt edilebilir nesneleri algılamaktadır. Bu nesnelerin birbirlerini dışlayabilmeleri için imgelem gücü bir *sezgi-algı* biçimi olarak uzamlı, sürekli ve sonsuza dek bölünebilir uzayı üretir. Benzer olarak ardışık algı edimleri olanaklı olabilsin diye üretken imgelem ikinci bir algı formu olarak *zamanı* koyar. Bu tersine çevrilemez bir algı edimleri dizisidir. Uzay ve zaman formları mutlak 'ben' tarafından kendiliğinden üretilirler; bilinçli olarak konulmazlar. Bilincin işlevsel tarihinde sıralı olarak imgelemin yaratıcı gücü, *anlığı (anlama yetisini) ve yargı gücünü* ortaya koyar. Anlık düzeyinde 'ben' tasarımları *kavramlar* olarak belirler. Yargı gücü bu kavramları *düşünce nesnelerine* dönüştürür. Böylece salt anlığın içinde değil, ayrıca anlık için de var olmaya başlarlar. Öyleyse hem anlık hem de yargı gücü, anlama edimi için sözcüğün tam anlamıyla gereklidirler. Duyusal algı tikel nesnelere kapanmış olmakla birlikte, anlık ve yargı düzeyinde tikel nesnelerin soyutlanmaları ve *tümel yargıların üretilmeleri* gerçekleşir. Bu şekilde 'ben' üretken imgelemin bilinçsiz etkinliği üzerine kısmen özgürleşmiş olur. *Tikel nesneleri soyutlama ve onlar üzerinde yargıda bulunma gücü us (akıl) yetisi*nden başka bir şey değildir. Us 'ben-olmayan' alanını soyutladığı zaman 'ben' kalmayı sürdürür ve bu şekilde *öz-bilinç* karşımızda durur. Ama birey için 'ben'-nesneyi bütünüyle ortadan kaldırmak ve bilinçte 'ben'-özne ile özdeşleşmek kolayca gerçekleşebilecek bir koşul değildir. Aslında salt öz-bilinç birey için ancak kendisine yaklaşılabilecek bir ideal olarak görülebilir.

Eylemsel Çıkarsama

Fichte'nin bir çıkarım biçimi olarak ele aldığı ve felsefesinin ana kaynağına götürme bakımından önemli gördüğü *eylemsel çıkarım* biçimini biz de burada bilgibilimin kısmen dışına düşme

pahasına da olsa insan anlığının bir düşünme biçimi olarak ele almayı uygun görmekteyiz.

Bilincin eylemsel çıkarsaması zeminini yine saltık 'ben'in doğasında bulur ve kendisini *sonsuz bir çaba* olarak açığa serer. Böyle bir çaba doğaldır; çünkü saltık 'ben' genelde salt bir etkinlik olarak düşünülmektedir ve bu etkinlik en temelde sonsuz bir çabadır, böylece üretken imgelemin de altında bulunur. Çaba bir şeyin üstesinden gelmeyi imler; üstesinden gelme ise üstesinden gelinecek bir engeli gerektirir. Bu yüzden 'ben' üstesinden gelinecek bir engel, aşılacak bir durdurma olarak, 'ben-olmayan'ı bir başka deyişle doğayı koyar. Doğa eylem için zorunlu bir alandır; 'ben' in ahlaksal öz-olgusallaşması için zorunlu bir araçtır.

Fichte'ye göre, çaba, 'ben-olmayanın konulmasına yönelik bir çaba olmazdan önce, *bilinçaltı bir dürtü ya da itki* olarak bir biçim alır. Bu dürtü 'ben' için *duygu* olarak var olur. Bu duyguyu duyumsayan 'ben,' bilinmeyen olarak, bir duyumsanan engel ya da durdurma olarak 'ben-olmayan'ı koymaya zorlanır. Ve dürtü o zaman "nesneye doğru dürtü" olabilir. 'Ben' dürtüyü engellenmiş güç ya da kuvvet olarak duyumsar; güç duygusu ve engellenme duygusu birlikte gider ve bütünsel duygu *olgusallığa inancın* temelini oluşturur. İster 'ben'in isterse 'ben-olmayan'ın olgusallığı olsun, tüm olgusallığın zemini, bütünsel duygunun ben ile ilişkisidir. Şu halde *olgusallığa inanç* sonul anlamda, herhangi bir kuramsal uslamlama üzerine değil, *duygu* üzerine dayalıdır. Ayrıca Fichte'ye göre, güç olarak itki biçiminde karşımıza çıkan duygu henüz tam gelişmemiş bir düşünme aşamasını anlatmaktadır. Çünkü 'ben'in kendisi duyumsanan dürtüdür. Bu nedenle bu duygu *öz-duygudur*. Daha sonraki gelişim basamaklarında bu ilksel dürtü ya da duygu, değişik duygular ve istekler biçiminde tikel belirlenimler kazanır. Ve 'ben'de değişik doyum duygularının geliştikleri görülür. Ama 'ben' sonsuz bir çaba olması ölçüsünde herhangi bir tikel doyum ya da doyumlar dizisinde dinginliğe erişemez. Bu nedenle özgür etkinliği ara-

cılığıyla ideal bir hedefe doğru yönelir. İşte bu hedef *etik* alanda ortaya çıkabilecek olan bir hedeftir. Ancak böyle bir hedefe bireysel bir 'ben'in tek başına ulaşabilmesi pek de kolay değildir. Ne var ki 'ben' özü gereği etik olarak *etkin ben*'dir. Daha doğrusu 'ben'in gizil doğası budur: 'ben'in gizil doğasının edimselleşmesiyle,'ben-olmayanın koyulması ve üretken imgelemin tüm edimleri gerçekleşir.

Şu halde 'ben'in kuramsal etkinliğinin arkasında onun çaba olarak dürtü ya da duygudan başka bir şey olmayan doğası yatar. Örneğin tasarımın üretilmesi kuramsal gücün işidir ama bu edim tasarım üretme dürtüsünü ön-gerektirir. Ve yine duyulur dünyanın koyulmasına ilişkin temel çaba ya da itki olmaksızın ideal bir hedefe doğru yönelmiş ahlaksal özgürlük biçimi ortaya çıkamazdı. Böylece bu iki çıkarsama biçimi birbirini tümleyici olmaktadır ama yine de kuramsal çıkarsama sonul açıklanışını eylemsel çıkarsamada bulur. Bu noktada konuya Kant ile ilişkili olarak bakılırsa, Fichte ahlaksal yaşamı, içgüdü ve dürtüye bir karşı-yanıt olmaktan daha çok, bu temelden bir gelişme olarak görmektedir ve giderek Kant'ın kesin buyruğunun bir ilk biçimini bedensel özlem ve istek üzerinde temellendirme yoluna gitmiştir. Kısacası Fichte, Kant'ın aksine duygu temelli bir ahlaka yönelmiş görünür. Ancak bu noktada bilgibilimsel sınırın dışına çıkma başladığı için Fichte felsefesindeki bilgibilimsel içerimleri burada noktalama yoluna gidiyoruz.

Fichte'nin bu noktadan sonraki açıklamaları tam bir eylem felsefesidir; ahlak felsefesi, devlet ve hukuk felsefesi ve tarih felsefesi başlıkları felsefi girişimini çok uygun olarak tanımlayan alt başlıklardır. Aslında felsefesi, özü ve amacı bakımından görüldüğünde tam *etik idealizmdir.* Bu yaklaşımın özü ise bir metafizik kurgu olarak dar anlamda bir *öznel idealizm* olmaktadır. Her şeyin başlangıç noktası olarak bir *saltık 'ben'* kabul ettiği ve her şeye ilişkin olarak bu 'ben'den yola çıktığı için, felsefesi metafizik bir yaklaşım olarak belirginleşmektedir. Bu arada *'ben'in ya da öznenin* zihinsel edimlerinin işleyişine yer verdiği ve yine bu

bağlamda felsefi bilginin ve felsefenin (bir bilim dalı olarak) temel niteliklerine, doğasına yönelik bazı saptamalarda bulunduğu için Fichte'ye epistemolojik bağlamda yer vermek uygun olmaktadır.

Buna karşılık Alman idealizminin ikinci büyük ismi olarak kabul edilen Schelling tümüyle metafizik alanda devinmiş bir düşünür olarak dikkati çekmektedir. Bu nedenle bu akış içinde Schelling'i atlayarak Hegel'e geçilebilir gibi görünüyor. Gerçekte Hegel de metafizik alanın en büyük doruklarından biridir ve bilgibilimi ve bunun yanı sıra mantığı da tümüyle metafiziğe dolayımlamıştır. Bunun anlamı şudur: Gerçek bilgi, salt bilgi, saltık varlığın kendine, kendi öz varlığına yönelik bilgisidir. Mantık ise insan zihninin bir düşünme ve çıkarsama biçimi olmaktan çıkarak, mutlak varlığın (saltığın) öz yapısının işleyiş biçimini gösteren bir süreçsel yapı olup çıkmıştır. Kant'ta gördüğümüz anlamda insansal bir bilgibilimin ve mantığın metafiziksel boyutlara nasıl taşındığının bir serimlenme denemesi de bilgibilim adına bir örnekleme sayılabilir ve burada Hegel'e yer vermek, bu nedenle hiç de şaşırtıcı olmayabilir.

Fichte'yi bitirmeden önce şu noktalara dikkat çekmek önümüzü daha kolay görmek yönünden açıklayıcı olabilir. Fichte felsefesinde ana eksen taşıyıcıları olarak karşımıza çıkan özne ve nesne terimleri aslında birbirlerine bağlılaşık terimlerdir ama 'nesnel ben' bir başka deyişle özne, sonul ilke olarak düşünüldüğünde nesnesizleşmektedir. Bu şekliyle özne, nesne ilişkisine temel sağlar ama kendinde olarak düşünüldüğünde ilişkilendirilmeyi aşar; böylece o, *özdeşlik içindeki özne ve nesnedir*; ikisine de kaynak olan *sonsuz etkinlikdir*. Bu nedenle Fichte'den sonra gelen Schelling ve Hegel'de *nesnel ben* teriminin terk edildiğini ve bunun yerine *sonsuz tin* ya da *sonsuz us* ya da bunlarla eşanlamlı terimlerin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bu demek değildir ki dünya sıradan anlamında bir düşünme sürecine indirgenir. *Mutlak tin ya da us* bir etkinlik olarak kendini dünyada anlatan ya da dünyada ortaya koyan, üretken us olarak gö-

rülür. Bu nedenle, Fichte'yi izleyen düşünürlere göre metafiziksel idealizm için olgusallığın tümü sonsuz düşüncenin ya da usun öz-anlatımı ya da öz-belirişi olarak görülür. Bu açıdan metafiziksel idealizm, empirik olgusallığın öznel düşüncelerden oluşmuş olduğu savını da bertaraf etmiş olur; tersine, evreni ve insan tarihini yaratıcı usun nesnel anlatımı olarak ele alan bir görüş ortaya koyar. Bu son tümce özellikle Hegel'i tam olarak anlatmaktadır.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Alman idealistlerinin en büyüğü ve en ünlüsü olarak kabul edilen Hegel (1770-1831), Almanya'nın Stuttgart kentinde doğdu. Babası bir devlet memuruydu. Stutgart'taki ilk ve orta öğretim yıllarında geleceğin büyük filozofuna işaret eden bir görünüm sergilememekle birlikte Yunan dehasının çekiciliğini duyumsayarak bu alana özel bir ilgi gösterdiği söylenebilir. 1788 yılında Tübingen Üniversitesi'nde Protestan teolojisi eğitimi almaya başladı. Bu dönemde Schelling ve Hölderlin ile arkadaşlık ilişkileri kurması dikkat çeker; birlikte Rousseau incelemeleri yapmışlar ve Fransız devriminin ideallerine coşkuyla katılmışlardır.

Tübingen'deki eğitimini tamamladıktan sonra, Bern ve Frankfurt kentlerinde altı yıl aile öğretmenliği yapar. Bu dönemde Hegel felsefe ve tanrıbilim ilişkisi üzerine daha yakından düşünme olanağı bularak birtakım denemeler kaleme alır. Bunlar *Hegel'in Erken Tanrıbilimsel Yazıları* başlığı altında yayımlanır. Bu dönemde henüz bir tanrıbilim düşünürü gibidir. Daha sonra 1801 yılında Hegel, burada önemli bir konumda olan Fichte'nin desteğiyle Yena Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak atandı. O sırada Schelling de aynı üniversitede bulunuyordu. Hegel'in bu iki büyük idealist filozofun çevresine girmesi, hem bu düşünürlerin felsefesini tanımasına hem de daha sonra eleştirerek kendi nesnel idealizmine doğru ilerlemesine yol açtı. Bu-

rada üniversiteye geçtiği yıl *Fichte ve Schelling Felsefeleri Arasındaki Ayrım* üzerine başlıklı ilk felsefi yapıtı yayımlandı. Bu yazıda daha çok Schelling'den yana bir tutum sergilemiştir. Aralarındaki ilişki *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde birlikte çalışmaları sırasında daha da gelişmiştir. Ama Hegel içten içe kendine özgü bağımsız bir felsefe anlayışına doğru ilerlemektedir. Daha sonra kendi özgün felsefesini yansıtan ve en büyük ve etkili yapıtı durumundaki *Tinin Fenomenolojisi* (*Phenomenologie des Geistes*) adlı yapıtı 1807 yılında yayımladı. Ve Hegel'in Schelling'den uzaklaştığı bu yapıtta tümüyle gün yüzüne çıkmış oldu. Nesnel idealist nitelikli felsefesinin temel açılımı durumundaki bu yapıt, Hegel felsefesinde bulabileceğimiz bilgibilimsel içerimler için de başlıca kaynak durumundadır.

Hegel Yena savaşı nedeniyle üniversitenin dağılması üzerine 1807'den 1816 yılına dek çeşitli devlet memuriyetleri yapmak durumunda kalmıştır. Bu arada 1811 yılında evlendiği görülür. 1812-1816 yılları arasında *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*)ni ortaya koyar. 1816 yılında Heidelberg Üniversitesi'nden gelen çağrıyı kabul ederek üniversite yaşamına geri dönmüş olur. 1817 yılında Özet *Olarak Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* başlıklı geniş kapsamlı yapıtı yayımlamış ve bu yapıtta felsefi sisteminin üç ana bölümünü oluşturan Mantık *Bilimi*, *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* başlıklı bölümler altında, daha önceki iki büyük yapıtında dile gelen görüşlerini yeni baştan özgün bir biçimde özetleme yoluna gitmiştir. Baştan başa metafiziksel bir öğreti olarak karşımıza çıkan bu yapıt Hegel'in felsefi sisteminin büyüklüğünü gözler önüne serer. Hegel 1818'de Berlin Üniversitesi'nden gelen yinelemeli çağrılar üzerine bu üniversiteye geçer ve yaşamının sona erdiği 1831 yılına dek bu üniversitede ders vermeye devam eder. Bu son Berlin dönemi çok parlak geçmiş, Schelling ve Schopenhauer gibi öteki filozofları gölgede bırakmıştır. Bir bakıma o dönemde Almanya'nın en büyük filozofu durumunda idi. 1821 yılında *Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri* yayımlanmıştır. Daha sonra *Tinin Görüngübilimini* yeniden gözden geçirmiştir.

Verdiği derslerin notları öğrencilerinin karşılaştırmalı metinlerinden düzenlenerek, ölümünden sonra dört ciltlik *Sanat Üzerine Dersler* ve üçer ciltlik *Din Felsefesi* ve *Felsefe Tarihi* ve bir cilt şeklinde *Tarih Felsefesi* yayımlanmıştır. Hegel 1831 yılındaki kolera salgını sırasında bu salgının pençesine düşerek yaşamını kaybetmiştir. Hegel'in felsefe sistemi çok kapsamlı büyük metafizik bir öğretidir. Ama bu felsefede bilgibilimsel içerimlerin hiç bulunmadığı da söylenemez. Özellikle ilk iki büyük yapıtı dikkate alınarak bilgibilim adına bazı söylemlerin yakalanabildiği düşünülebilir.

Saltık (Mutlak) Gerçekliğin Doğası ve Felsefenin Görevi

Hegel için saltık (mutlak) varlığın belirlenebilmesinde Schelling'in aynı kavramı belirleyiş biçimine eleştirel bakışı önemli olmuştur. Schelling'e göre saltık varlık, her şeyden önce Sonsuz Tin'dir; kendisinde tüm ayrımların yok olduğu, böylece kavramsal düşünmeyi ve belirlemeyi aşan Saltık Özdeşlik'tir; sonlu olandaki tüm yüklem ve ayrımları ortadan kaldırarak, bir başka deyişle salt olumsuzlama yoluyla bu Saltık Özdeşlik'e, Sonsuz Tin'e ulaşılabilir. Bu şekilde Saltık için herhangi bir kavramsal belirleme yapılamaz. Oysa Hegel Saltık'a bu yaklaşımı kabul etmez. Ona göre Saltık, üzerine daha fazla hiçbir şeyin söylenemeyeceği bir özdeşlik olamaz. "Tersine O, kendisinin sonluda ve onun yoluyla öz-anlatım ve öz-belirişinin bütünsel sürecidir," (Copleston, 2000, s.18). Böylece Hegel, *Tinin Görüngübilimine Önsöz*'de Schelling'in Saltık görüşünü keskin bir dille yadsıma yoluna gider. Ona göre Schelling'in Saltık kavramı "tüm ineklerin siyah göründüğü bir gece gibidir. Oysa kendimizi gizemli bir geceye daldırarak Saltık-olanı bilmeyi başaramayız;" ancak belirli bir içeriği, Saltığın Doğadaki ve Tindeki öz-gelişimli yaşamını kavrayarak onu bilmek olanaklı olabilir.

Felsefenin konusu *Saltıkdır; saltık Bütünlüktür*; bir bütün olarak olgusallıktır, evrendir. Ya da bütünüyle sonsuz yaşamdır. Sal-

tık bir öz-gelişim sürecidir; bu açıdan erekbilimsel bir süreçtir; ideal son bütün süreci öngerektirir. Denebilir ki Saltık özsel olarak bir sonuçtur. Eğer bütün sürece bir özün öz-açınımı, sonsuz bir ideanın edimselleşmesi olarak bakılırsa, böyle erekbilimsel bir süreçte, onun doğasını gösteren şey telos ya da erektir. Ve burada felsefenin görevi bu ereksel sürecin dizgesel bir anlatımı olmalıdır. "İçinde gerçekliğin varolduğu gerçek biçim ancak gene onun bilimsel dizgesi olabilir," (Aktaran, Copleston, 2000, s.20).

Saltığın olgusallığın bütünü olduğunu söylemek onun *Töz* olduğunu onaylamaktır. Ancak Hegel'e göre, Saltık sadece Töz değil, aynı zamanda *Özne*'dir. Özne olduğuna göre nesnesi nedir? Olanaklı biricik yanıt nesnesinin onun kendi kendisi olduğudur. Bu durumda o, *kendini düşünen Düşüncedir*. Bunu söylemek Saltığın *Tin* olduğunu söylemektir; sonsuz, kendinesaydam ya da öz-bilinçli Özne olduğunu söylemektir. Saltık Tindir ve tin olarak kendini düşünen düşüncedir. Ama Aristoteles'in kendini düşünen düşüncesi dünyaya bağımlı olmayan ve zaten oluşmuş bir öz-bilinç iken, Hegel'in kendini düşünen düşüncesi aşkın bir olgusallık değil, ama daha çok evrenin kendine ilişkin bilgisidir. *Saltık kendini bütünlük olarak, kendi oluş sürecinin bütünü olarak bilir;* "ama aynı zamanda kendi öz yaşamının evreleri arasındaki ayrımları da görür. Kendini ayrımda özdeşlik olarak, kendi içinde ayırt edilebilir evreleri kapsayan birlik olarak bilir." (Copleston, 2000, s. 21). Bu şekilde, evrensel usun ereksel süreç ya da devinimi, bir yanda doğa alanında, öte yanda Saltığın kendisine ilişkin bilgisinde doruğa ulaşan insan tini alanında yer aldığı görülmektedir. Bunun sonucu olarak, Hegel şu ünlü yargıyı öne sürer: *Ussal olan olgusaldır; olgusal olan ussaldır.* Böylece doğa ve insan tini öncesiz sonrasız bir *İdea'nın ya da Öz'ün* kendisini sergilediği alanlardır. Böylece önümüzde kendini *Doğada ve Tinde sergileyen öncesiz sonrasız bir İdea ya da Logos tablosu* yer almaktadır. Doğada Logos, kendisinin karşısavı olan maddesel dünyaya geçer. Tinde, insan tini alanında kendini özünde olduğu gibi sergiliyor olması anlamında ken-

dine geri döner. Böylece Saltığın yaşamı, *mantıksal İdea ya da Kavram, Doğa* ve *Tin* olmak üzere üç ana evreyi içerir. *Mantık* Saltığın doğasını inceliyor olması anlamında *metafizik*, *Doğa felsefesi* ve *Tin felsefesi* olmak üzere üç ana bölüm, bir bütün olarak Saltığın yaşamının felsefi yorumunu oluştururlar. Kısaca, bu bölümlerden mantık kendinde saltığı inceler; Doğa felsefesi kendi-için-Saltığı inceler ve Tin felsefesi kendinde ve kendi-için Saltığı inceler. Bir arada bunlar Saltığın yaşamının tamamlanmış yorumunu oluştururlar.

Buraya dek söylenenlerden görülebildiği gibi Hegel, felsefesini doğrudan doğruya metafizik bir öğreti olarak oluşturma amaçlılığı sergilemektedir. Bu amaçlılık içinde oluşturduğu metafizik öğreti ile uyuşumlu ama yine de onun dışında yer alan bağımsız bir bilgibilime doğal olarak yer yoktur. Ancak Hegel'in Saltık anlayışı gereği, Tin'in zorunlu öz-edimselleşme sürecinin bir evresi olarak İnsan tinindeki bulunuşun bir işlevselliği olarak Hegel, *felsefenin ve felsefi bilginin görevi* üzerinde durmaktadır: Bu durumda artık bilgi tümüyle metafiziğe dolayımlanmış olmaktadır.

Şu halde, felsefe ya da felsefi bilgi, Hegel'e göre, Tinin doğada ve insansal tindeki zorunlu akışını ya da öz-edimselleşme sürecini bir bilgi sistemi olarak yansıtabilmelidir. Yeterli bir felsefe, eş deyişle gerçekliğin bütünsel sistemi, Saltığın yaşamı üzerine yetkin bir kavramsal düşünce süreci demektir; bu aslında Saltığın insan anlığında ve onun aracılığıyla *kendine ilişkin bilgisidir.* İşte bilginin metafiziğe dolayımlanması da bu noktadan gelmektedir. Ancak şu noktanın belirtilmesi gerekir: Saltık özü bakımından *ayrımda-özdeşlik* demek olduğundan, sözgelimi sonsuzun ve sonlunun, birin ve çokun ayrımda özdeş olduklarını insan tini sıradan bir anlama yetisi olarak değil, tüm *ayrımdaki-özdeşlikleri kavrayabilen bir düşünme yetisi* ile başarabilir. Burada işbaşında olan *salt ve derinlikli ustur.* Bu nedenle kuramsal felsefede, anlık kendini dar anlamdaki kavrayış düzeyinden kurtarmalı, yani anlık düzeyi diyebileceğimiz düzeydeki

bir, çok, sonlu, sonsuz gibi ayrımlaşan kavramların katılığının üstesinden gelerek, sözgelimi, bir kavramını karşıtını yaratıyor olarak ya da onda eriyor olarak gören *diyalektik düşünce düzeyine* geçebilmelidir; ancak bu şekilde içinde bir aşamanın zorunlu olarak bir başkasına geçtiği Saltığın yaşamını kavramak olanaklı olabilir. Çünkü Saltığın yapısının işleyişi *diyalektiktir*. Böylece bu mantık türü Hegel'e göre şapkadan çıkarılarak alınmış, bir başka deyişle keyfi olarak seçilmiş bir yöntem değildir. Saltığın öz yapısının bir sonucudur. Şimdi bilgibilim adına bu yöntemin yapısına biraz daha yakından bakabiliriz.

Diyalektik Mantık

Diyalektik düşünme süreci *çelişkileri* aşarak ilerleyen bir süreçtir. Hegel'in olumsuzun gücü dediği şeyle herhangi bir anlık kavramı bir çelişkiyi üretir; kavramda örtük olan çelişki, kavram katılığını ve kendinde-kapsanmışlığını yitirdiği ve *karşıtına* geçtiği zaman belirtik hale gelir. Aslında Saltığın yaşamı çelişkileri yaratır demek daha doğru olacaktır. Kaldı ki insan tini de Saltığın bir görünüm biçiminden başka bir şey değildir. Hegel'e göre çelişkinin doğuşu, diyalektik devinimin güdücü gücüdür: "Karşıt kavramların çatışması ve çatışmanın, kendisi bir başka çelişkiyi yaratan bir bireşimde çözülmesi, anlığı durup dinlenmeksizin ileriye, ideal bir sona, her şeyi kapsayan bir bireşime, gerçekliğin tamamlanmış dizgesine doğru güden özelliktir," (Copleston, 2000, s.26). Örneğin bu dizgesel bakış açısı altında, insan tarihi ele alındığı zaman yine diyalektik bir devinimin iş başında olduğu görülecektir.

Hegel için *bireşim (sentez)* sözcüğü aslında ayrımda-özdeşlik aşaması için kullanılan bir terimdir. Ama diyalektik yöntem denince akla gelen 'tez,' 'anti-tez' ve 'sentez' terimleri öncelikle Fichte'nin tercih ettiği terimlerdir, ancak Hegelci sistemin de bu tarz üçlüler ile açımlandığını gösterir. Buna göre Saltığın yaşamının akışında üç ana evre bulunur: Bunlar *Mantıksal İdea, Doğa*

ve Tin'dir. Her bir evre üçlülere ve bunlar da alt üçlülere bölünür. Bütün dizge zorunlu bir gelişimdir; her bir basamak kendini bir iç zorunlulukla, sonrakini gerektiriyor olarak açığa koyar. Bunun için, eğer Mantık'taki ilk kategori ile başlarsak, diyalektik gelişimin iç zorunluluğu, düşünceyi Mantık'taki son kategoriye değil, ayrıca Tin felsefesinin en son evresine de ilerlemeye zorlar. Biz de burada Saltığın ilk evresini dile getirdiği için mantıksal ideanın iç özünü açığa sermekle ilgilenen ve Hegel'in Mantık olarak adlandırdığı felsefi bölüm ile işe başlayarak daha sonra insan tininin gelişiminin ele alındığı Tin felsefesine geçebiliriz. Bu arada Saltığın ilk temel üçlüsünün bir ayağını oluşturan Doğa felsefesine bu girişimde yer vermeyeceğiz çünkü bilgibilimin tümüyle dışında kalan bir inceleme nesnesi olduğu açıktır. Bir başka deyişle bu alana tümüyle metafizik gözüyle bakılabilir.

Aslında Saltığın iç özünü açığa çıkarmak da metafizik olmaktadır. Ama bu irdeleme aynı zamanda belli türden bir Tinin (Saltığın) işleyiş biçimini ya da düşünüş biçimini aydınlatmaktadır. Çünkü Saltık (Mutlak), salt düşüncedir, bu düşünce dışsallaşmasından ayrı olarak, kendinde irdelenebilir. O zaman da belli türden bir Tinin düşünme biçiminin irdelenişi söz konusu olmuş olur. Böylece bu incelemenin bilgibilimsel olduğunu kabul edebiliriz. Her ne kadar, aynı zamanda metafizik de olsa. Mantık şu halde, Doğa ve tarihteki somut öz-belirişinden soyutlanmış olarak, kendinde Saltığın, bir başka deyişle mantıksal İdeanin kendine ilişkin bilgisidir. Bu bilgi, sonlu tinin mutlak bilgi düzeyinde, Saltığın kendini bilmesinin simgelendiği bir bilgidir. Saltığın kendini düşünme, bilme yolunun her şeyden önce diyalektik olduğunu, bir başka deyişle üçlü kavram dizileri biçiminde ilerlediğini biraz yukarıda zaten belirtmiş bulunuyoruz.

Hegelci diyalektik, "gerçekliği, her biri birer *sav, karşısav ve bireşim* olarak davranan üçlülerin bir dizisi yoluyla bulan bir devinim mantığıdır: Her *sav* eğer bir anlamı olacaksa onu *karşısav*ında bulacaktır; her olgu ancak karşıtı ile, sav olmayan şeylerle ilişkilendirildiği zaman anlaşılacaktır... Tüm bu savlar

ya da kıpılar 'olmadıkları' ile ilişkilidirler; onları belirleyen bu olumsuz ilişkidir. Bu olumsuzluk ilkesi nedeniyle, karşıtlar (sav ve karşısav) ve karşıtlıklarının bir sonucu olarak çarpışmaları uzlaştırılır; daha yüksek bir birliğe *bireşime* girerler," (akt. Sahakian, 1995, s.175). Bu üçlüler diyalektiği Saltık İdea'ya ulaşıncaya dek mantıksal bir süreç olarak sınırsızca ilerler. Saltığa yaklaşma süreci karşıtları uzlaştırarak gerçekleşir; karşıtların her bir bireşimi yeni bir sav olur ve bu da olumsuzluk ilkesi yoluyla kendi karşıtını bularak ilişkiye girer ve bundan yeni bir bireşim doğar. Bu diyalektik süreç yetenekli olduğu tüm olanaklı uygulamaları tükettiği zaman Bütünlüğü, Mutlak gerçekliği ortaya sermiş olur, "Ama gerçekte doğa Dünya Tininin bir açılım süreci olduğu için sav ve karşısavı birleştirme süreci sonsuza dek sürer" (Sahakian, 1995, s.176).

Saltık'ın ya da İdea'nin kendi varlık yapısının temel üçlüsü, Mantıksal idea, Doğa Ve Tin (Anlık) olarak var olur. Mantıksal idea Hegel tarafından Kendinde-İdea olarak nitelenir. Doğa, Kendi-için-İdea ya da Kendi-dışında-İdea olarak ve Anlık (Tin) ise Kendinde-ve- kendi-için-İdea olarak nitelenir. Bunların her biri yine kendi üçlüleri aracılığıyla gelişimlerini sürdürürler.

Mantık olarak Saltık, *sav* aşamasında kendini *Varlık* olarak koyar. Karşısavı *Öz*'dür; bu ikisinin bireşimi ise *Kavram* olarak karşımıza çıkar. Şu halde bunlar arasındaki diyalektik devinim nasıldır? *Varlık* kavramı tek başına ele alındığında en belirsiz ve mantıksal olarak en başta gelen kavramdır. Bu belirsiz kavramdan saltık İdeaya, kendini bilen ya da öz-bilinçli, kendini-düşünen Düşünce kavramına ya da kategorisine geçinceye dek, zorunlu olarak birtakım ardışık üçlüler ya da olgular dizisi geçilecektir. Başlangıçta bütünüyle belirsiz varlık kavramı, *Yokluk* kavramını çağrıştırır; çünkü eğer varlığı hiçbir belirlenim olmaksızın düşünmeye çalışırsak, yokluğu düşünmekte olduğumuzu görürüz. Düşünme yetimiz varlıktan yokluğa, yokluktan geriye varlığa geçer: ama hiçbirinde bir sonuç göremez; her biri bir bakıma karşıtında kaybolmaktadır; bu şekilde varlıktan yok-

luğa, yokluktan varlığa gerçekleşen bu devinim *Oluş*tur. Oluş, böylece varlık ve yokluğun bireşimidir (sentezidir), bir başka deyişle *ayrımda-özdeşliğidir*. Varlık bu aşamada artık *Oluş* olarak düşünülmelidir. Şu halde Saltığın varlık olarak kavramı, saltığın *oluş* olarak, bir *öz-gelişim süreci* olarak kavramıdır. Bu varlık, yokluk ve oluş üçlüsü Hegel'in mantığının ilk bölümünü *varlık mantığını* oluşturur. Mantığın bu bölümdeki üç ana kategorisi, *nitelik, nicelik ve ölçü* kategorileridir. Bunların yanı sıra *ilişki kategorileri* ve *kendinde-varlık kategorileri* de bu alanda ele alınırlar.

Mantığın ikinci ana bölümünde *öz mantığı* karşımıza çıkar: Bu bölümde Hegel, *öz ve varoluş, güç ve beliriş, töz ve ilinek, neden ve etki ve etki ve tepki* gibi bağıntılı kategori çiftlerini ele almaktadır. Bu bölümde düşünen bilinç için kendinde-varlık, kendini bölme sürecine girerek bağıntılı kategorilere dağılmaktadır. Örneğin öz görüngünün arkasında yatıyor olarak düşünülürken, güç, belirişi içinde sergilenen olgusallık olarak düşünülür. Bu bölümde ele elınan son kategori *edimsellik* olarak belirtilir; bir bakıma bölünmenin yeniden birleştirilmesi yani bireşim söz konusu olur. Bu da öz ve varoluş arasında gerçekleşir. Edimsel, ortaya çıkan iç-özdür, tam belirişini bulmuş güçtür. Bir başka deyişle, edimsellik olarak varlık, iç ve dışın birliğidir, kendini belirten özdür. Ve kendini belirtmelidir. Bu açıklama Spinozacılığa geçiş midir? Hegel'e göre değildir. Çünkü edimsellik olarak Saltık kendini belirten Özdür ve beliriş hiç kuşkusuz evrendir. Ancak, bu aşamada Saltık sadece bir değildir; Birdir ama aynı zamanda Çokluktur; ayrımda-özdeşliktir. Bu alanda dolaylılık kendini gösterir. Varlık mantığında ilk bakışta her kategori bağımsızdır; düşüncenin diyalektik akışı bu görünümü ister istemez bozmuş olsa bile kavramlar anlamlarını kendilerinden alırlar. Buna karşılık, Öz mantığında neden ve sonuç ya da töz ve ilinek gibi bağıntılı kategoriler tam bir dolaylılık gösterirler. Bağıntılı kategoriler çiftinin her bir üyesi kendinden başka bir şey tarafından dolaylı kılınmış olarak düşünülür. Örneğin neden, nedenden ayrı bir şey olarak düşünülen etkiye bağlı iken

neden olarak oluşturulur. Aynı şekilde etki kendisinden ayrı bir şey olarak neden ile bağıntısı tarafından bir etki olarak oluşturulur.

Hegel, Öz mantığından sonra *Kavram mantığına* geçer. Kavram mantığının da üç alt bölümü vardır. İlk bölüm *öznellik* olarak adlandırılır. Öznelliğin üçlüsündeki ilk öğe öncelikle *genel olarak kavramdır*. Hegel bunu tümel kavram olarak dile getirir. Bununla, Hegel, kendinden dışarı çıkan ve sonra daha yüksek bir düzeyde kendine geri dönen genel olarak varlık düşüncesinin, mantıksal düzlemde formel olarak nasıl doğrulandığını göstermek ister. Böylece evrensel kavram *yargılarda* dile gelir. Bu şekilde bir bakıma birlik bütünlüğünü yitirerek yargı yoluyla bölünmüş olur. Ama daha yüksek bir düzeyde, sözgelimi *tasım-kıyas* yoluyla yitirilen birlik yeniden kurulur. Çünkü tasım birlikli bir düşünme örneği olarak bir *uslamlama-usavurma* örneğidir.

Hegel kavramı öznellik olarak irdeledikten sonra, *nesnellik* olarak ele alır. Bu aşamanın üçlüsü *düzeneksellik (mekaniklik), kimyasallık ve ereksellik* olarak karşımıza çıkar. Bu kategoriler doğanın başlıca işleyiş yollarıyla ilişkili olarak, doğa felsefesinin kavramlarıdır. Burada asıl önemli olan, nesnellik kavramının kendisidir. Çünkü Saltığın doğası, kendini-nesnelleştirme kavramını da kapsar ve bunu *Doğa* olarak yapar.

Kavram mantığındaki üçüncü aşamaya gelince; bu aşamada öznellik ile nesnelliğin daha yüksek bir düzeydeki bireşimi söz konusudur ve burada kavram, *İdea* adını alır. İdeada formel ve maddesel, öznel ve nesnel gibi tek yanlı öğeler bir araya getirilir. İdea'nın da kendi evreleri vardır, bunlar *yaşam, bilgi ve Saltık İdea*dan oluşur. Bu aşamalarda görüldüğü gibi belli düzeylerdeki bilincin varlığı dikkati çekmektedir. Burada *Saltık İdea* düzeyi önemlidir. Hegel'e göre "*Saltık İdea, öznellik ile nesnelliğin ussal yaşam ile zenginleştirilmiş birliğidir.*" Yaşam ve bilgilenme düzeylerinde bilinç, öz-bilinç burada İdeanın anlık-zihin ya da tin olarak evrimleşmelerini yansıtır. Yaşam ve bilgilenme-

nin bireşimi olarak beliren Saltık İdea, kendisini nesnesinde ve nesnesini kendisi *bilen öz-bilinç ya da kişiliktir*; *kendini düşünen Düşüncedir*, Böylece bu kategori genel anlamda *Zihin (Anlık)* ya da Tin kategorisidir. Tin kategorisindeki aşamalar ise *öznel tin, nesnel tin ve Saltık Tin* olarak adlandırılır. Saltık Tin demek Saltık İdea demektir. Bu aşama dinsel söylem bakımından kendini bütünlük olarak bilen kendinde ve kendi için Tanrı kavramıdır. Buna göre biricik gerçek varlık saltık İdeadır, yalnızca saltık İdea *varlık*tır, bengi *yaşam*dır, *kendini bilen gerçekliktir*, ve *tüm gerçekliktir*," (Aktaran, Copleston, 2000, s.47).

Buna göre felsefenin konusu dar anlamda mantıksal İdea değil, *mutlak İdeadir; bir bütün olarak olgusallıktır;* Doğa ve insan tini olarak olgusallık, mantıksal ideanın ya da Logos'un kendini edimselleştirme sürecidir. Öyleyse felsefe olgusallık olarak her zaman İdea ile ilgilenmektedir. Bu açıdan Logosun kendini Doğada ve insan Tini alanında nasıl edimselleştirdiği konuları İdeanın yaşamı bakımından ele alınması kaçınılmaz konulardır. Ne var ki burada doğa felsefesine geçmek, gündemimizin bilgibilimsel olması bakımından konu dışına oldukça sapma ve dosdoğru metafizik alana uzanmak demek olacaktır. Bu nedenle İdeanın Doğa olarak serüvenini bir tarafa bırakmak ve insan tini alanında saltık İdeaya doğru bilgilenme sürecinde aşılması gereken bilinç düzeylerini ele almak uygun olacaktır.

Tinin Görüngübilimi

Hegel insan tini alanında olup bitenler konusunu *Tinin Görüngübilimi* adlı temel yapıtında ele almıştır. Buradaki ana kaygı insan anlığının Saltık İdeanın öz-bilgisine katılmak üzere ilerleyiş ya da yükseliş serüvenidir. Bu konuda Amerikalı düşünür Royce şunları söyler: "Bu kitapta, Hegel ardışık bir düzen içinde, *deneyimin* bazı türlerini betimlemektedir. Bunu yapmakla, daha yüksek ussal yaşamın genel evriminin bir karakteristiği olarak çocuksu sağduyudan derin felsefi düşünceye geçişin ve idealist

bir sistemin bir örneği olarak bu yolu tuttuğu söylenebilir," (akt. Acton. 1967, s.439). Aslında daha başlangıçta şu noktayı belirtmek gerekir ki insanın Saltık üzerine bilgisi ile Saltığın kendi üzerine bilgisinin aynı bir gerçeğin iki yanı oldukları söylenebilir. Buna karşın Hegel sonlu anlığın saltık bilgiye katılmasından söz eder. Çünkü insan anlığında gördüğümüz her bilgi, Saltığın öz-bilgisindeki bir momenti göstermez. Her bilinç düzeyi saltık öz-bilince katılamaz. Bunu başarabilmek için sonlu anlığın Hegel'in *mutlak bilgi* dediği bilgi düzeyine yükselebilmesi gerekir.

Görüngübilim üç ana bölüme ayrılır, bunlar zihinselliğin üç ana evresini sırasıyla ele alırlar. Birincisi nesnenin özneye karşı duran duyulur bir şey olarak özne tarafından farkında olunmasıdır. Hegel bu evreye *bilinç* adını verir. İkinci evre *öz-bilinç* evresidir. Burada çokça toplumsal bilinç üzerinde durulur. Üçüncü evre *Us (Vernunft)* evresidir ve önceki evrelerin bir sentezi olarak sunulur. Bu ana bölümlerin de hiç kuşkusuz kendi alt diyalektik üçlüleri vardır.

Öznel Tin: Tin kavramına genel bakış açısından öncelikle *öznel tin* aşaması karşımıza çıkar. Tinin bu aşamasını genelde insan bireyi temsil eder. Bu aşamada *antropoloji, tinin fenomenolojisi* ve *ruhbilim* basamakları bu alandaki üçlüler olarak gösterilmiştir ve bireysel öznenin tinselliği bakımından öznel tinin genel alt başlıklarıdırlar. Hegel öncelikle fiziksel dünyadaki doğal, canlı bir varlık olarak *insan ruhundan (spirit)* söz eder ve bu tür bir ruhsallığın özelliklerini *Antropoloji* alt başlığı altında ele alır. Burada bedenle sıkı ilişki içindeki öznenin ruhsallığı söz konusudur. Bu aşamada özne, bedeni aracılığıyla dışsal varlıklara tepkide bulunabilir, onları etkileyebilir ve onlardan etkilenebilir. Öznel tinin gelişim basamakları açısından görüldükte, bu aşama da *bilinç* olarak adlandırılsa da burada henüz öznede 'ben' bilinci, 'öz-bilinç' yoktur. "Bu aşama, duyarlı, duygulu bir özne olarak ruhun, Saltık'ın tin halinde kendine geldiği ilk adım olarak karşımıza çıkar, bir başka deyişle Saltık'ın doğadan özgür-

leşmesinin ilk basamağını oluşturur. Ama tin, *anlık (geist)* olarak henüz uyuklamaktadır. Kısacası bu aşamada ruh (spirit) bir özne olarak kendini ifade edebilir ve bedeni aracılığıyla dünya üzerinde edimde bulunabilir; ağlama ve gülme gücüne sahip olan bir birey olarak düşünce ve duygularını dışsallaştırarak ifade edebilir." (Çelik, 2011, s.94). Şu halde öznel anlığın yaşam aşamasından bilgilenme süreci denen aşamaya nasıl geçilir? Zihin ancak *salt kendi deneyiminin* ışığında ani bir uyarana tepki gösterdiği zaman hayvansal duyum düzeyinin ötesine geçerek, gerçek anlamda *bilinçlilik* aşamasına ulaşmış olur. Bir başka deyişle ruhun içsel ya da dışsal bir nesne ile özsel olarak ilişki içinde bulunmasından *bilinç ya da bilinçlilik* doğar. Bu aşamada artık *tinin fenomenolojisi* gerçek anlamda başlamış demektir ve öznenin dış dünya nesnelerine ilişkin olarak *bilgilenme süreci* ağırlıklı olarak ön plandadır.

Bilgilenme süreci bakımından Hegel, bilinç aşamasını *duyusal açıklık* dediği evre ile başlatır. Bu evre tikel nesnelerin duyular yoluyla *eleştirel bakış içermeyen* bir ayrımsanışıdır; nesneler sözgelimi duyarak, görerek birbirinden ayrımsanır. Bu ayrımsanma bize çok zengin bir nesneler çokluğu biçiminde bilgi sunar, ama nesnenin neliği tam olarak ortada değildir. "Hiç kuşkusuz bilinç nesneyi tam olarak saptamaya çalışabilir ama bunun için 'şimdi,' 'bu,' 'burası,' gibi sözcüklerden ve bunlara eşlik eden gözle görünür bir belirtme deviniminden yararlanır. Ne var ki aynı sözcüklerin başka bir nesneye de uygulanabilir olduğu görülür. 'Bu' ve benzeri sözcüklere gerçek bir tikel imlem vermek olanaklı değildir," (Copleston, 2000, s.32). Bu nedenle bu aşamada gerçek bilgiden söz edilemez; bilinç gerçek bilgiye giden yolda *algı* düzeyine geçme zorunluluğundadır. Çünkü algı için nesne değişik özellik ve niteliklerin merkezi olarak düşünülen bir şeydir. Ama duyu bilincine ilişkin çözümleme gösterir ki sadece algı düzeyinde kalmak da nesneye ilişkin birlik ve çokluk öğelerini doyurucu bir biçimde uzlaştırmaya dayalı bir bilgi sağlayamaz. Bu nedenle bilinç, duyusal görüngüleri açık-

lamak için görüngü ötesi ya da gözlenemez kendiliklere başvuran *bilimsel kavrayış* düzeyine geçer. Burada bilinç duyusal görüngüleri açıklayabilmek için *doğa yasaları* düşüncesini devreye sokar. Ancak Hegel'e göre, bu yasalar görüngüleri düzenleme ve betimleme yolları olmakla birlikte, *açıklayıcı* değildirler, duyusal görüngüleri açıklama işlevini tam olarak yerine getiremezler. Bu aşama da anlığın aramakta olduğu asıl bilgi türünü vermekten uzak kalır. Bu durumda bilinç duyusal görüngüleri açıklamak için başvurmuş olduğu tüm bir görüngü-ötesi alanın anlığın kendisinin ürünü olduğunu görür ve böylece görüngüler alanının arkasındaki gerçeklik olarak kendi üzerine çevrilir ve *öz-bilinç* olur.

Öz-bilinçteki ilk aşama *istek-arzu* olarak kendini gösterir: *'Ben'* ya da *'kendi'* dışsal nesne ile ilgilenmektedir. Ama isteğin en temel özelliği 'kendi'nin nesneyi kendine güdümlü kılması, onu doyum aracı yapması ve giderek tüketmeye çalışmasıdır. Bu tutumu hiç kuşkusuz hem canlı hem de cansız şeylere karşıdır. Ne var ki bu aşamada 'kendi' bir başka 'kendi' ile karşılaştığı zaman bu tutum çözülmek zorunda kalır; *'başka kendi*'nin bulunuşu Hegel'e göre öz-bilinç için özseldir. Çünkü gelişmiş öz-bilinç, 'kendi'nin 'kendiliği,' kendisinde ve başkalarında tanındığı zaman doğabilir. "Öz-bilinç öyleyse gerçekten toplumsal bir biçim almalı ya da bir *biz-bilinç* biçimini almalıdır," (Copleston, 2000, s.34). Bu durum öz-bilinç düzleminde yine ayrımda-özdeşliğin tanınmasından başka bir şey değildir.

Efendi-Köle Diyalektiği: Dışsal nesnelerle karşılaşma düzleminde bir başka 'kendi' ile karşılaşan bir 'ben'nin ilk tepkisi kendisinin ötekine karşı 'kendi' olarak, bir ben olarak varoluşunu öne sürmektir. Bu nedenle genel anlamda 'kendi' öz-kendiliğinin zafer kazanmak isteyen bir öne sürülüşü bağlamında öteki 'kendi'yi ortadan kaldırmak ister. Ama bu onun için gerçek bir başarı olmayacaktır, çünkü bu şekilde özsel amacını da ortadan kaldırmış olacaktır. Buradaki asıl amaç, kendi olmanın bilinci olarak bu 'kendi'nin bir başkası tarafından tanındığının bilin-

cine varmasıdır. 'Kendi' için öteki 'kendiler' tarafından tanınma bilinci ya da isteği, *efendi-köle ilişkisini* doğurur. "Efendi, kendisini başkasının değeri olarak dayatıyor olması anlamında, başkası tarafından tanınmayı başarmış olandır. Köle ise kendi gerçek 'kendi'sini başkasında görendir," (Copleston, 2000, s.34).

Efendi-köle ilişkisi düşüncesinin Hegel'e göre iki yanı vardır. Birincisi, bilincin soyut diyalektik gelişiminde bir evre olarak düşünülebilir ve ikincisi insanlık tarihi ile ilişki içinde ele alınabilir. Hegel bu ikisinin bağdaşmaz olmadığını öne sürer. Çünkü insanlık tarihi, Tinin gelişimi bakımından amaca giden yolda Tinin acılı emeğini ortaya serer. Bu nedenle Hegel tarihsel çağrışımların altında bu süreçteki üçlüden ilkini *Stoacı bilinç* olarak adlandırır. Burada efendiyi *Marcus Aurelius*, köleyi *Epiktetos* simgelemektedir. Bu aşamada efendi ve köle somut ilişkileri değişmemekle birlikte her ikisi de içselliğe sığınarak gerçek içsel özgürlük ve içsel öz-yeterlik bilincini yüceltmelerine karşın, henüz çelişkiyi yenmiş durumda değildirler. Çünkü somut dışsal olana karşı olumsuz bir durum içindedirler. Bu nedenle bu aşamadaki efendi ve köle kolayca *kuşkucu bilince* geçer, böylece üçlüdeki ikinci basamak gerçekleşir. Bu evrede başka her şey kuşku ve olumsuzlama konusu olurken sadece 'kendi,' kendisini bunun dışında tutar. Sözgelimi kuşkucu için dış dünya yoktur ve sadece 'ben' vardır. Ne var ki kuşkucu için empirik bilinci ortadan kaldırmak olanaklı değildir. Bu nedenle olumlama ve olumsuzlama aynı bilinçte bir arada var olurlar. Ama bu çelişki belirgin duruma gelince, Hegel'in *mutsuz bilinç* dediği bölünmüş olan bir bilinç durumuna geçilmiş olur. Hegel Hıristiyanlığın içinde bulunduğu durumu *mutsuz bilinç* olarak betimlemektedir.

Birey kendi içinde bölünmüştür. Asıl efendi-köle ilişkisinde 'kendiliğin' ve özgürlüğün hem kendinde hem de başkasında tanınması iki bireysel bilinç arasında bölünüyordu; efendi 'kendilik' ve özgürlüğü kölede değil ama salt kendisinde tanıyor, köle ise bunları kendisinde değil ama salt efendide tanıyordu. Oysa şimdi, yani mutsuz bilinç durumunda, bölünme aynı 'kendi'de

yer alır; 'kendi' değişen tutarsız, kararsız bir 'kendi' ile değişimsiz ideal bir 'kendi' arasındaki çelişkinin bilincindedir. "İlki bir anlamda yanlış bir kendi olarak, yadsınacak bir şey gibi görünürken, ikincisi ise henüz erişilmemiş gerçek 'kendi' olarak görünmektedir. Buradaki ideal 'kendi' bir öte dünyasal alana yansıtılabilir ve saltık 'eksiksizlik' ile dünyadan ve sonlu 'kendi'den ayrı olarak varolduğu düşünülen Tanrı ile özdeşleştirilebilir," (Aktaran, Copleston, 2000, s.35). İnsan bilinci bu nedenle mutsuzdur: kendinde bölünmüş ve kendine yabancılaşmıştır.

Öz-bilinçteki bu çelişkiler ya da bölünmeler sonlu özne, *tümel öz-bilince* yükseldiği zaman yenilecektir. Bu şekilde tikel özne öz-bilinç aşamasından *Us* aşamasına geçmiş olur. Bilincin görüngübilimsel tarihinin bu üçüncü aşaması, ilk iki aşamanın, yani sıradan bilincin ve öz-bilincin sentezi olarak düşünülür. Bu düzlemde 'kendiliğin,' kendinde ve başkalarında tam bir tanınması söz konusudur; bu tanıma bu şekilde sonsuz Tinin sonlu 'kendi'lerde ve onlar aracılığıyla örtük bir ayrımsanışı olarak belirir. Burada insan tini Us olarak kendini açığa koyar. Us düzeyindeki özne Doğayı, kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz Tinin nesnel bir anlatımı olarak görür. Ama bu anlatım değişik biçimler alabilir. Gelişmiş dinsel bilinçte özne Doğayı Tanrı'nın yaratısı ve öz-belirişi olarak görür. *Dinsel bilinç düzeyinde* gerçeklik anlatımını daha çok *resimsel düşünce* biçiminde bulur. Mutlak bilginin en yüksek düzeyinde aynı gerçeklik *felsefi biçim altında düşünsel olarak kavranır*. Sonlu özne kendi en-iç 'kendi'sini sonsuz, tümel Tinin yaşamındaki bir an olarak görürken, Doğayı kendini edimselleştirme sürecindeki Tinin ileriye doğru yürüyüşünde zorunlu bir evre olarak görür. Buna göre saltık bilgi, sonlu öznenin, kendini-düşünen Düşüncenin yaşamına, Saltık Varlığa katıldığı düzeydir. Ya da başka bir anlatımla *saltık bilgi, Saltık Varlığın, Bütünlüğün kendini felsefecinin sonlu anlığında ve onun yoluyla ayrımda-özdeşlik olarak düşünmekte olduğu* düzeydir.

Us evresinde de diyalektik üçlüler karşımıza çıkar kuşkusuz. Üçlünün ilk basamağı *gözlemci us* olarak ele alınır. Burada us

belli bir şekilde doğada kendi yansımasını görmeye başlar; örneğin doğadaki pek çok şeyin sonlu olması gibi bu aşamada us da kendini sonlu olarak görür. Daha sonra soyut düşünmeye başlayınca *empirik ruhbilimin ve formel mantığın incelenmesi* biçiminde kendi içselliğine geri döner ve son olarak da kendini bir dizi *pratik etik tutum* içinde sergileme yoluna gider. Etik yaşamla birlikte *Nesnel Tin* devreye girmiş olur. Kuşkusuz bunu metafizik düzlemde görmek zorundayız. Etik yaşamda ilkin toplulukların gelenek ve göreneklerinin izlenmesi yeterli görüldüğü, düşünme içermeyen bir etik yaşam anlayışının ardından, bireylerin bu düşünmeyen arka tasara yabancılaştıkları ve ona ilişkin yargılarda bulundukları *etik kültür* düzeyine ulaşılır. Bunların ardından gelen daha yüksek bir aşamada bu ikisi gelişmiş ahlaksal bilinç olarak birleştirilir. Bu bilinç düzeyinde artık *ussal genel istenç*, 'kendi'lere dışarıdan baskı yapan bir şey olarak değil de onları özgür kişiler olarak birbirlerine bağlayan ortak bir yaşam olarak belirir. İlk evrede Tin düşünmemektedir; Yunan ahlakında Sofistlerden önceki zamanda olduğu gibi. İkinci evrede tin düşünmektedir, ama aynı zamanda üzerlerinde yargıda bulunduğu olgusal toplumdan ve bunun geleneklerinden yabancılaşmıştır. Bununla birlikte üçüncü evrede Tin genel istenci canlı bir birlik olarak tenselleştiren bir özgür kişiler topluluğu durumuna gelmiştir. Bu aşama Hegel felsefesinin en temel niteliği olarak yine ayrımda-özdeşliği yansıtır; bir başka deyişle, bu evrede bireylerin tümünde birliklerinin iç bağı olarak bulunan ama yine de onları bireyler olarak ortadan kaldırmayan bir yaşam biçiminin benimsenmişliği söz konusudur.

Bununla birlikte *Us* tam da bu aşamadan başlayan bir diyalektik üçlü ile gelişim sürecinin en yüksek noktasına doğru ilerlemeye devam eder. Bunun anlamı, *ahlaksal tutum* diyalektik olarak *dinsel tutuma*, *sanatsal tutuma* ve ardından en yüksek tutum olarak *felsefi tutuma* dolayımlanacaktır. Dinsel tutumda sözü edilen dirimli birlik, Tanrı biçiminde tanınır. Burada mut-

lak Tinin belirtik olarak kendi bilincini kazandığına tanık olunur: Şu halde bu aşama artık Mutlak Tin (*absoluter Geist*) aşamasıdır. Hiç kuşkusuz dinin de diyalektik açılımı söz konusudur. Hegel'in *doğal din* dediği birinci aşamada tanrısal öğe algı nesneleri ya da Doğa olarak görünür. Daha sonra Yunan dininde olduğu gibi *sanat ya da güzellik dinine* doğru ilerler; burada tanrısal öğe fiziksel öğe ile birleşmiş öz-bilinç olarak görünür. Örneğin Antik Yunan heykelleri insan biçimli olarak Tanrı'yı temsil ederler. Son olarak Hegel'in *saltık din* dediği Hıristiyanlıkta *Saltık (mutlak Tin,* olduğu gibi Tin olarak tanınır. *Doğa, Tanrı* tarafından yaratılmıştır ve *Söz*ün anlatımıdır. Kutsal tin sonlu kendilerde içkin ve onlarla birleşmiş olarak görünür. Ama dinsel bilinç kendini daima resimsel biçimlerde ya da tasarımlarda anlatmaktadır. Bu da Us için yeterli değildir; salt kavramsal anlatımla yer değiştirmelidir. Böylece *felsefi anlatım* kaçınılmaz olarak devreye girer ve bu şekilde inançtan bilgiye ya da bilime geçilmiş olur. Bir başka deyişle Tanrı'ya ilişkin resimsel düşünceden mutlak *Tin kavramına, sonsuz kendini düşünen-Düşünce* kavramına geçilmiş olur. Hegel'e göre din de mutlak gerçekliği yansıtmaktadır ama biraz önce belirtildiği gibi mutlak dinde eş deyişle Hıristiyanlıkta imgesel ya da resimsel anlatım bulunmaktadır, oysa Us ya da Salt Düşünce kendini salt düşünce olarak anlatmalıdır. Bu da *saltık bilgidir* ve ancak *felsefe* yoluyla ortaya konabilir. Bu nedenle felsefi bilgi en yüksek bilgi türüdür. Çünkü bu bilgi Mutlak'ı tümlenmişliği içinde, bir başka deyişle Bütünlük olarak yansıtır.

Şu halde saltık Tin kendini insan tininde ve onun yoluyla bilmeye başlar. Bunun gerçek anlamı şudur ki; insan tini kendini sonluluğun üzerine yükselterek, salt Düşünce ile özdeşleşmeyi başarırsa bu bilme etkinliği gerçekleşir. Ama yine de insanın bu şekilde saltık Düşünce-Tanrı ile eşitlendiği düşünülemez. Çünkü saltık Düşünce ya da Tanrı Bütünlüktür, ama insan değildir. Bu nedenle Bütünlük, dinsel bilincin evriminden geçerek, salt kav-

ramsal bilgi düzleminde yani felsefe tarihinde kendisinin saltık bilgisine ulaşır; bu bilgi olgusallığa ilişkin bütünlenmiş gerçekliğin bilgisidir.

Sonuç

Görüldüğü gibi Hegel'e göre *gerçek bilgi, saltık Varlığa, kendini düşünen Düşünceye* sonsuz Usa ilişkin bilgidir ve bu bilgi gerçek anlamı ve tamamlanmışlığı açısından salt kavramsal bilgi türü olarak *felsefi bilgidir*. Şu halde gerçekleşmesi için felsefeci tinini beklemektedir. Böylece Hegel, bilgi türü olarak felsefi bilgiyi yüceltmiş ve en yüksek yere koymuş oluyor. Ancak bu bilgiyi saltık Varlığın -dinsel bakış açısıyla Tanrı'nın- kendini bilen bilgisi olarak betimlemesiyle metafizik bir varlıkla özdeşleştirmiş oluyor. Ama bunu yapmakla açıktır ki gerçek bilgi kavramından da uzaklaşmış olur. Bu nedenle bütün bu girişimiyle bilginin metafiziğe dolayımlandığından söz edebiliriz.

Elde edilişi bakımından bilginin, insan bilincinin en alt düzeylerinden başlayarak saltık bilgiye doğru adım adım yükselmesinin bir açımlanması da burada bilgibilim adına ele alınması kaçınılamayacak bir nokta idi. Çünkü bilgibilimde ürünün yani bilginin kendisi kadar bilgiye götüren ya da bilgiye ilişkin zihinsel süreçler de inceleme konusu olmak bakımından önemli olmaktadır. Kaldı ki düşünürlerin pek çoğu bilgibilimsel irdelemelerinde bilgi konusu bakımından bilişsel zihinsel edimlere ya da işlevlere fazlasıyla yer verme yoluna giderler. Hegel de bilginin bireysel edinimi ya da kazanılması bakımından zihinsel süreçlerin işlevselliğine ya da görevlerine kendince bir bakış yöneltme yoluna gitmiştir. Bir bilgilenme aşaması olarak öz-bilinç dediği evrede, etik bilinçlenme aşamalarına fazlasıyla yer vermesi, bilgibilim alanından etik alanına geçiş biçiminde yine bir alan kayması olarak görülebilir. Öz-bilincin gerçek özgür benliğini kazanması bakımından geçirilen etik bilinçlenme sü-

recini köle-efendi diyalektiği metaforu içinde açımlama yolu tutması da spekülatif sosyoloji alanına ya da ekonomi-politik söyleme geçiş bağlamında düşünülebilir. Ne var ki tüm bunlar, kendine özgü bilgibilim anlayışının yapıtaşları arasında felsefesinin özünü oluşturan *ayrımdaki-özdeşliğin* bir göstergesi olarak görülüp ele alınabilir. Bu da Hegel felsefesinin genel niteliği ile uyumlu bir noktadır.

6. BÖLÜM

HEGEL KARŞITLARI

ARTHUR SCHOPENHAUER

Çok kararlı bir Hegel karşıtı olarak belirginleşen Schopenhauer, 1788'de Almanya'nın Danzig kentinde doğdu (1788-1860). Zengin bir ailenin çocuğu olarak, temel eğitimini Fransa, İngiltere, İsviçre gibi ülkelere yolculuk yaparken özel öğretmenlerden almış ve bu erken dönem eğitimi oldukça üst düzeyde gerçekleşmiştir. 1809 yılında Göttingen Üniversitesi'ne tıp eğitimi için girmekle birlikte kısa süre sonra ikinci eğitim olarak seçtiği felsefede karar kılmıştır. Etkilendiği ve gelişimine çok büyük katkı sağlayan iki büyük düşünür Platon ve Kant olmuştur. Daha sonra Fichte, Schelling ve Hegel gibi idealistleri incelemekle birlikte, bu kişilerin karanlık üsluplarından hoşlanmamış ayrıca öne sürdükleri felsefi yaklaşımı kabul edilemez bulmuştur. Platon ve Kant felsefelerinin ışığında doktora tezi olarak hazırladığı *Yeterli Neden İlkesinin Dört Kökeni Üzerine* başlıklı yapıtı 1813 yılında yayımlanmıştır. Bu önemli yapıtı her zaman için felsefesinin temeli ve önsözü olarak kabul ettiğini belirtir. Bundan sonra yakın dostu Goethe'nin yüreklendirmesiyle *Görme ve Renkler Üzerine* başlıklı bir yapıt yayımlamıştır. Hemen sonra başyapıtı (*magnum opus*) olarak nitelenen *İstenç ve Tasa-*

rım Olarak Dünya 1819 yılında yayımlamıştır. Ne var ki bu üç yapıt da başlangıçta gereken ilgiyi görmemiştir.

1831 yılında Hegel'in de ölümüne sebep olan kolera salgını baş gösterince Schopenhauer, bir süredir yaşamakta olduğu Berlin'den ayrılarak Frankfurt'a yerleşmiş ve orada çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmalar çoğunlukla *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'daki temel fikirleri daha ileri düzeyde geliştirmek ve açımlamak amacına yönelik görünür. Bu açıdan *İstenç Üzerine* (1836) başlıklı yapıtın sözü edilebilir. Bundan sonra yaptığı çalışmalar arasında *Etiğin İki Temel Sorunu, Kadınlar Üzerine, Din Üzerine, Etik Üzerine, Estetik üzerine, Dünya'dan Acı Çekme Üzerine, Varoluşun Boş Oluşu Üzerine* gibi başlıklar taşıyan yapıtları yayımlanmıştır. Özellikle sözü edilen son yapıt onun gerçek bir ün ve popülerlik kazanmasında etkili olmuştur. 1844 yılında *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci baskısını elli tamamlayıcı bölüm ekleyerek yayımlamış bu arada yapıtın önsözünde Alman felsefe profesörlerine ilişkin yıkıcı eleştirel görüşlerini de açıkça dile getirmektan çekinmemiştir.

Schopenhauer'ın evrene ve yaşama ilişkin kötümser görüşleri başlangıçta pek yandaş bulamasa da, "1848 devriminin başarısızlığından sonra insanlara dünyadaki kötülüğü ve yaşamın boşluğunu vurgulayan ve yaşamdan uzaklaşıp estetik seyredişe ve çileciliğe dönme vaazı veren bir felsefeye dikkat etmeye daha hazırdılar ve Schopenhauer yaşamının son on yılında ünlü bir insan oldu," (Copleston, 1998, s.26). Alman profesörlerine ilişkin alaycı ve aşağılayıcı söyleminin unutulmamasına karşın pek çok üniversitede felsefi sistemi üzerine dersler verilmiştir. Bu şekilde Schopenhauer, felsefesinin artık amacına ulaştığı düşüncesi içinde 1860 yılında ölmüştür.

Schopenhauer'ın kötümser felsefinin kaynakları ailesel ilişkilerinde, özellikle küçük yaşlardaki yoğunlaştırılmış öğreniminde ve kendine özgü kişilik yapısında bulunur. Kuramsal felsefedeki büyük etkilenim kaynakları Platon ve Kant olmakla

birlikte, Hindistan kültüründen *Upanishad*'ları keşfederek bunların da etkisi altında kalmıştır; Bu Uzakdoğu felsefesinin etkisiyle, "Yaşam bu mu?" "Her şey bu mu?" tarzında sorular sorarak evrendeki her şeyin görünümden başka bir şey olmadığı sonucunu kendi kişiliğinden gelen düşüncelerle birleştirme yoluna gitmiştir ve Schopenhauer'ın bu Upanishadçı sorulara verdiği yanıt, kötümser bir "evet" olmuştur. O kendi kötümser düşüncelerini, kötü insanların kötü niyetlerini anlatan kötülük düşüncesinden ayırt etmek istemiştir. Kötümserliğini, "beklenmedik günahkârlıklara baş kaldıran ve sadece daha iyi bir kişilik yapısından çıkan asil bir hoşnutsuzluk duygusu" olarak niteledi ve kendisininki gibi bir kötümserliğin tikel bireylere yönelmediğini ama tümünü de ilgilendirdiğini ve her bir bireyin bu konuya salt bir örnek olabileceğini ekledi" (aktaran, Çelik, 2012, s.118). Sonuç olarak felsefesi genel anlamda bir metafizik sistem olarak nitelenmek yerine, yaşam ve gerçeklik üzerine kötümser bir bakışın metafiziksel bir haklı çıkarılışını açımlamak girişimi biçiminde düşünülebilir. Onun gerçekliğin doğasını anlayış biçimi, dünyada hüküm süren *genel istencin* işlevinin ve dünya ile ilişkisi içinde *kavramın (tasarımın)* konumunun betimlenişinden başka bir şey değildir. Bu betimleme Schopenhauer'ı insanın insan varoluşuna ilişkin seçebileceği tek bakış açısının kötümserlik olduğu noktasına götürmüştür.

Schopenhauer'ın Bilgibilimsel Görüşleri

Daha çok bir yaşama filozofu olarak görebileceğimiz Schopenhauer'ın bilgibilimsel görüşleri de yine yaşam gerçekliğine dolayımı içinde belirmiş bir konu olarak düşünülmelidir. Bu alana Kant'ın gösterdiği doğrudan bir ilgi, Fichte, Schelling, Hegel gibi Schopenhauer için de düşünülemez. Ama yine de bir yaşama filozofu olarak istenilen yaşamın çeşitli veçhelerine yönelik bilgi düşünürün ilgi alanının tümüyle dışında kalmayacaktır. Kaldı ki içinde yaşanılan dünya, deneyim dünyası, bir

özne için bir nesne durumundadır ve bu şekilde zihinsel tasarımlarımızın, kavramlarımızın dünyasıdır. Ancak hiçbir nesne bize tam bir ayrıklık ve yalıtılma durumu içinde verilmez. Başka tasarımlarla belli kurallara bağlı ilişkiler içinde verilir; tam da bilgi ya da bilim bu kurallı ilişkilerin bilgisi ya da bilimidir. Bilim yalnızca bir tasarımlar yığını değildir; bilinen nesnelerin bir dizgesine göndermede bulunur ve bu ilişkililik ve düzeltilmişlik için yeterli bir neden olmalıdır.

Schopenhauer'ın *Yeterli Neden İlkesinin Dörtlü Kökeni Üzerine* başlıklı doktora söylemi bu konuya ayrılmıştır. Ona göre, nesneler ya da fenomenler üzerine bilgimizi yöneten genel ilke *yeterli neden ilkesidir*. Yeterli neden ilkesinin bir ilk ve genel bildirimi için Schopenhauer, Wolff'un formülasyonunu öne sürer. "*Olmasının bir nedeni olmayan hiçbir şey yoktur.*" Ama bu genel söylem dört ana nesne sınıfına göre dört farklı görünüm altında karşımıza çıkar ve bunların açıklanması, yeterli neden ilkesinin kapsamlı bir açıklanışını ortaya koyacaktır; ilkenin genel bildirimi bunlardan bir soyutlama olarak ortaya konmuştur.

Şu halde yeterli neden ilkesinin birinci biçimi, nesnelerin ya da tasarımların ilk sınıfı olarak karşımıza çıkan *empirik, deneyimsel tasarımlarımızın sınıfına* ilişkindir. Daha sağduyusal bir dil ile konuşulursa, uzayda ve zamanda yer alan fiziksel nesnelerin aralarındaki ilişkileri yöneten nedensellik burada söz konusudur. Fizik ve kimya gibi doğal bilimler, bu tür nedensellik ve bu nedenselliğin geçerli olduğu nesne bağlantılarıyla ilgilidirler. Bu bağlamda fiziksel nesneler anlığa belli bir ilişkililik içinde verilirler. Buradaki etkinlik, fiziksel nesnelerin gerecini, yani başlıca *duyumları a priori duyarlık formlarına* yani *uzay ve zamana* ve anlığın tek kategorisi olarak kabul ettiği *nedensellik kategorisine* göre düzenler. Burada görüldüğü gibi Kant'ı izlemektedir ama anlığın kategorilerini sadece nedensellik kategorisine indirgemiş olarak görünür. Schopenhauer, fiziksel nesnelere ilişkin nedenselliği "*oluşun yeterli neden ilkesi (princi-*

pium rationis succientis fiendi)" olarak dile getirir. Bu ilke tüm fenomenlerin birer nedeni olduğunu imler.

Nedenselliğe ilişkin ikinci nesneler sınıfını *soyut kavramlar* oluşturur. Soyut kavramlar arasındaki ilişki *yargı* olarak karşımıza çıkar. Yargılar arası geçerli nedensellik ne olabilir? Hiç kuşkusuz doğruluk. "Doğruluk bir yargının ondan ayrı olan ve onun zemini olarak adlandırılabilen bir şeyle ilişkisidir," (Aktaran Copleston, 1998, s.28). Burada yargının zemini ya da yeterli nedeni ayrı tiplerde olabilmektedir. Örneğin, bir yargının zemini yani doğruluk nedeni başka bir yargı ya da bir çıkarım modeli olabilir. Anlam ve çıkarım kurallarını formel bir yolda incelediğimizde ise mantık alanı içine girmiş oluruz. Ama kavramların bir bireşimi diyebileceğimiz yargı hangi durumda olursa olsun *"bilmenin-bilginin yeterli neden ilkesi (principium rationis succientis cognoscendi)"* tarafından yönetilir.

Nedenselliğe ilişkin üçüncü nesneler sınıfını *matematiksel nesneler* oluşturur. Matemetiksel nesneler sınıfını yöneten nedensellik yasası, dış ve iç duyuların formlarının *a priori* kavranışlarını, sezgilerini yönetir; bu alanın *a priori* formları *uzay ve zamandır*. Burada görüldüğü gibi Schopenhauer yine Kant'ı izlemektedir. Uzay ve zaman, her bir parçanın bir başkası ile ilişkili olmasının kaçınılmaz olduğu bir doğaya sahiptirler. Uzay ve zaman parçalarının birbirlerini belirlemelerinde geçerli olan yasayı Schopenhauer, *"varlığın yeterli neden ilkesi (principium rationis succientis essendi)"* olarak adlandırır. Bu ilke duyu nesnelerinin uzay ve zaman doldurmaları gerektiğini imler. Bu ilkeden çıkan ontik sonuçlar olarak; zamanda-zamanın akışında tersine çevrilemez bir *ardışıklık düzeni* hüküm sürer ve tüm sayma işlemi zaman parçalarının bu bağıntısı üzerine dayanır. Bu yasa aritmetikte zaman parçaları arasındaki ilişkiyi yönetirken, geometride uzay parçalarının karşılıklı konumları arasındaki ilişkiyi yönetir. Şu halde geometrik ve aritmetiksel ilişkiler üzerine bilgimizi yöneten yeterli neden ilkesini dile getiren yasa

ya da yasalar uzay ve zaman parçalarının karşılıklı olarak birbirleri ile olan ilişkilerini belirleyen yasalardır.

Yeterli neden ilkesinin dördüncü kökeni ya da tabanına ilişkin yasa, *tek tek ele alınan bireylere* ilişkindir. Bu nedenle tek bir üyesi vardır bile denebilir: "Bilen özne için nesne olarak görülen isteme öznesi, başka bir deyişle nesne, istenç kaynağı ya da öznesi olarak *'kendi'dir*" (Aktaran, Copleston, 1998, s.29). Bu alanda geçerli olan yasa, özne ve onun istekleri ya da istenç edimleri arasındaki ilişki üzerine bilgimizi yöneten yasadır. Bu nedenle Schopenhauer bu yasayı, *"eylemin yeterli neden ilkesi (principium rationis succientis agendi)"* olarak adlandırır. Buna daha kısaca belirtilirse, *güdülenme yasası* da denebilir. Buradaki zemin karakterin belirlenmiş olmasıdır: Bir insan güdülenerek eylemde bulunur ve uğruna eyleme geçtiği güdüler zeminlerini ya da yeterli nedenlerini onun karakterinden alırlar. Bir insanın isteyerek yaptığı eylemleri ve istenç öznesi olarak kendisi arasındaki ilişkiyi kişinin karakteri ile ilişkilendirme yoluna giderek anlamaya çalışırız. Ama bu yeterli midir? Bu konu oldukça karmaşık görünüyor. Daha sonraki aşamada Schopenhauer, istence dayalı eylemler alanında özgürlükten de söz eder görünmektedir.

Bu alanda Schopenhauer'ın terminolojisi Wolff'u izlemekle birlikte, fikirlerin genel akışı ya da konumu bakımından Kant'a dayanmaktadır. Kant'da olduğu gibi ona göre de dünya fenomenal bir sistemdir ve zorunlululuk alanıdır. Schopenhauer farklı zorunluluk tiplerini kabul eder. Örneğin fenomenal dünyada fiziksel ve soyutlamalar dünyasında mantıksal zorunluluk tipleri egemen iken, istenç alanında ahlaksal zorunluluk geçerlidir. Şu halde tasarımların aralarındaki ilişkiler zorunlu olarak belirli yasalar tarafından yönetilir ve bunlar yeterli neden ilkesinin kökleri olarak betimlenir.

Tasarım Olarak Dünya

Yeterli neden ilkesinin bu farklı biçimleri yalnızca fenomenal dünya için geçerlidir; numenal alana ya da görüngü ötesi olgusallığa ilişkin değildirler. Ayrıca bir bütünsellik olarak ele alınan fenomenal dünyaya da uygulanamazlar. Çünkü bu ilkeler salt fenomenler arasındaki ilişkileri yönetir. Kant'tan farklı olarak Schopenhauer, numeni kabul etmez. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı için hiçbir evrenbilimsel uslamlama geçerli olamaz. Yani fenomenlerin nedeni ya da yeterli tabanı olarak Tanrı'yı gösteren bir uslamlama kabul edilemez. Bu noktada Kant'la uzlaşır ama Tanrı inancını pratik ya da *ahlaksal bir inanç* sorunu olarak gören Kant'la yeniden uzlaşmazlığa düşer.

Bu dünya neden fenomenal (görüngüsel) bir dünyadır? Çünkü salt bir öznenin tasarımları olarak vardır. Bütün görülür dünya ya da tüm deneyim toplamı, bir özne için nesnedir; olgusallık özneye görünen neyse odur. Öznenin algılarının toplamıdır. Bu noktada Berkeley ile uyuşur; duyulur şeyler için algılanmak ve var olmak aynı anlama gelir; *esse ve percipi bir ve aynı şeydir*. Bununla birlikte Berkeley'in solipsizmini kabul etmez. Yani salt Ben'in ve Ben'in tasarımlarının var olduğu yaklaşımını kabul etmez; bu durumda bireysel şeylerin fiziksel dünyalarının yalnızca bir *yanılsama (maya)* ya da *salt görüngü (fenomen)* olması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu nedenle magnum opusu *"dünya tasarımımdır,"* bildirimi ile başlar. Burada tasarım daha çok algısal tasarım anlamındadır. Örneğin bir ağaç tasarımı soyut olarak düşünülen ağaç olmaktan çok, özne tarafından algılanmakta olan ağacın, yalnızca algılamakta olan özne ile ilişkisi içinde var olmasını anlatmaktadır. Ağacın olgusallığı algılanabilirliği içinde tüketilmektedir. Algıladığım ya da algılayabildiğim neyse odur.

Schopenhauer'ın burada anlatmak istediği şudur: soyut kavramlar ya da tasarımlar salt insanlara özgüdür. Algısal (intuitif) tasarımlar ise insana ek olarak hayvanlarda da bulunur. Bu ne-

denle salt insanlarda değil, hayvanlarda da fenomenal bir dünya söz konusudur. Çünkü fenomenal dünyanın koşulları hayvansal zihinselliğe de uyar; bunlar duyusallığın zaman, uzam formları ile anlığın nedensellik ilkesidir. Schopenhauer'a göre nedensellik ilkesi pek çok hayvan türünde bulunmaktadır. Sorunu bir başka yolda koyarsak, "görülür bir dünyanın algılayan bir özne için nesne olduğu bildirimi bir insan için olduğu denli bir köpek için de geçerlidir. Ama bundan bir köpeğin bu bildirimin doğru olduğunu bilebileceği sonucu çıkmaz. (Copleston, 1998, s.30) Çünkü soyut kavramlar ve bunlar üzerine uslamlamda bulunma yeteneği hayvanlarda yoktur.

Şu halde bir kez daha başa dönersek, özne için dünya salt bir tasarım olmaktan öte bir şey değildir. Eğer dünya bir tasarım ise o halde bedenimiz de bir tasarım olmalıdır; çünkü görülür bir şeydir. "Eğer dünyanın yalnızca bir özne için nesne olarak varolduğu doğruysa, aynı zamanda algılayan öznenin nesne ile bağlılaşık olduğu da doğrudur." (Aktaran, Copleston, 1998, s.31). Buna göre bağlaşık varlıklar olarak madde ve zihin (anlık) salt birbirleri için ve bu nedenle de göreli olarak varolurlar ve ikisi birlikte tasarım olarak dünyayı oluştururlar. Tasarım olarak dünya böylece *hem algılayanı hem de algılananı* kapsamış olur. Böylece tasarım olarak dünya Kant'ın görüngüsünden başka bir şey değildir. İleri yaşlarında bu öğretiyi *Hint Maya öğretisi* ile ilişkilendirmiş olması da pek şaşırtıcı olmamaktadır. Çünkü bu öğretiye göre de bireysel öznelerin ve nesnelerin tümü de birer görüngüdür-Maya'dır.

Dünya eğer salt bir görüngü ise Kant'ın varlığını kabul ettiği Numen nedir? "Maya'nın peçesinin arkasında yatan olgusallık nedir?" Schopenhauer bu sorunun yanıtını bulmak isterken metafiziksel bir idealizme doğru yelken açarak, başyapıtının bir diğer temel bölümü olan "***istenç olarak dünya***"nın da yanıtını vermiş oluyordu. Çünkü fenomenin arkasındaki olgusallık yani Kant'm kendinde-şeyi Schopenhauer için metafiziksel anlamda ***İstenç*** olarak koyutlandı. Bu durumda gerçek olgusallık *istenç-sonsuz*

isteme olurken içinde bulunduğumuz bu dünya bu olgusallığın, istencin imgesi ya da görüngüsü olmaktadır.

Bu noktada istenç olarak dünya ne anlama gelir, bu dünyayı nasıl kavrarız sorusuna geçmeden önce, tasarım olarak dünyanın sistemsel bir bilgisine nasıl ulaşabileceğimizin hesabını vermek gerekmektedir. Bu açıdan Schopenhauer *soyut kavramların* önemi üzerinde durur ve bunların işlevini devreye sokar. Bu kavramlar aracılığıyla metafizik alan ile de ilişki kurulmaktadır. İnsan anlığı intuitif-sezgisel tasarımların yanı sıra soyut kavramları da oluşturmaktadır. "Sezgisel tasarımlarla, dolaysız algısal bilgi ile karşılaştırıldıklarında, soyut kavramlar bir anlamda yoksuldurlar. Çünkü çok şeyi atlarlar, örneğin bir sınıfın bireysel üyeleri arasındaki ayrılıkları. Ama eğer iletişim olanaklı olacaksa ve deneysel bilgi saklanacak ve aktırılacaksa gereklidirler. Ussal ya da soyut bilginin en büyük değeri iletilebilirliği ve kalıcı olarak saklanabilirliğinde yatar." (Aktaran, Copleston, 1998, s.32). Soyut kavramlar aracılığıyla özgün bilgi gerecinin ele alınması, gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi kolaylaşmaktadır. Soyut kavramlar bu özellikleriyle pratiğin, uygulamanın emrindedir. Bir başka deyişle de bilgi, Schopenhauer'a göre, istemenin, istencin emrindedir.

İnsan zihinselliği bakımından soyut kavramlar olarak dile getirilen bu şeyler, metafiziksel anlamda Platonik idealardan başka bir şey değildir: bunlar bireysel duyulur fenomenlerin öncesiz sonrasız eşlemleridir. Her bireysel nesne bir ideaya bağlıdır ve bu ideanın zihinsel bir imgesidir. Platonik idealar, istenç ile onun yaratıp yönlendirdiği bireysel fenomenler arasında konumlanmışlardır. "Ama Schopenhauer için idealar varlıkbilimsel olgusallıklar değildirler, çünkü yalnızca istenç olgusallıktır, Kant'ın kendinde-şeyidir," (Sahakian, 1995, s.187). Bu durumda idealar soyut kavramlar, tümeller olarak vardırlar demek doğru olacaktır. Schopenhauer bu şekilde üç varlık tarzı konutlamış olmaktadır. Bunlar *tikel fiziksel nesneler yani fenomenler, Platonik idealar*; fenomenlerin yeterli neden ilkesiyle karşılık verdikleri

değişmeyen arketipler, formlar ve nihayet tek *evrensel istenç*. Ama bu üç varlık biçimi doğaları bakımından tinseldirler. O nedenle Schopenhauer'ın öğretisi de idealist bir öğretidir.

İstenç Olarak Dünya

Schopenhauer'ın biricik olgusallık olarak görüp kabul ettiği İstenç nedir? İstencin özü ussal olmayan bir itki, dürtü ya da içgüdüdür. Özne açısından görüldüğünde istekdir. Usu kendine alt güdümlü kılmış olan, usu denetleyen, kendi özünden gelen bir itilimle davranan usdışı bir İstenç söz konusudur. Bu bağlamda usun işlevi istencin dizginlenmemiş eylemlerini ussallaştırma-haklılaştırma ediminden başka bir şey değildir. İstenç kendini *fiziksel, bitkisel (ya da hayvansal)* ve *insansal* olarak üç biçimde gösterir. Her bir durumda da istenç bir kuvvettir. Fiziksel fenomenler alanında istenç kendisini çekim kuvvetleri, elektriksel güçler ya da dürtüler ve kimyasal kuvvetler olarak belirtir. Hayvan ve insan dünyasında ise durum oldukça farklılaşmaktadır.

İnsan ve hayvan dünyasındaki bireysel özneler olarak isteklerimiz tarafından yönetilmekteyiz. İsteklerimiz öncelikle bedensel gereksinimlerimizle ilişkili olduğu için yaşam bilgimiz de bu türden gereksinimlerimizin doyurulmasına aracılık yapmaktadır. Hayvanlarda gereksinimler insanlara göre daha az karmaşıktır ve daha kolay doyurulurlar; burada algı yeterlidir. Ama insanda organların, özellikle beynin daha öte gelişimiyle gereksinim ve isteklerde de parelel bir gelişme olur; bu gereksinim ve istekleri doyurmak için bilginin daha yüksek bir tipi gerekir. "İnsanda gereksinimlerini doyurmak için yeni yollar bulabilmesini, aletler keşfedebilmesini ve benzeri şeyleri yapabilmesini sağlayan us (akıl) ortaya çıkar," (Aktaran, Copleston, 1998, s.32). Bu nedenle usun birincil işlevi biyolojikdir. Doğa onu öncelikle insanın fiziksel gereksinimlerinin giderilmesi için bir araç

olarak düzenlemiştir. Birincil olarak beslenme ve üreme ile bireyin ve türün bedensel gereksinimleri ile ilgilenir. Bu şekilde usun iş görme aracı olan kavram da pratik bir araçtır. Soyut kavram aynı türden çok sayıda şeyi temsil eder ve "çok büyük bir gereç yığınını ekonomik olarak ele alabilmemizi sağlar. Ama fenomenlerin ötesine, temelde yatan herhangi bir öze ya da kendinde- şeye gitmek için uyarlanmamıştır." (Copleston, 1998, s.33). Bu şekilde fenomenal dünyaya ilişkin bilgi sistemi gerçekleşmiş olur.

Bu durumda metafizik nasıl olanaklıdır? Bir başka deyişle fenomenlerin ardında yer aldığı öne sürülen *öncesiz sonrasız istenci* kavramak nasıl olanaklıdır? Schopenhauer'ın buradaki bilgibilimsel yanıtı şu şekildedir: Ona göre insan anlığının-zihninin nesnelliğe erişebilecek denli gelişmeye yetenekli bir yanı da vardır. "Başka bir deyişle, insanın anlığının ilkin bedensel gereksinimlerini doyurmanın bir aracı olmasına karşın, onu isteğin-istemlerin hizmetinden en azından geçici olarak özgür kılan bir tür *artı erke* geliştirebilir. O zaman insan yansız bir seyirci olur: seyredici bir tutumu benimseyebilir-estetik seyredişte ve felsefede olduğu gibi." (Aktaran, Copleston, 1998, s.33). Buradaki felsefe terimi ile kuşkusuz metafizik kastedilmektedir.

İstenç olarak dünyanın kavranışı bakımından Schopenhauer, bir tür algısal bilgi temelinde yükselen bir sezgi (intuition)den söz eder. Bu Bergson'da gördüğümüz sezgi-intuition yetisinin öncelenmesi olarak düşünülebilen bir yetidir. Bu sezgi yetisi bize fenomenlerin altında yatan olgusallığın doğası üzerine doğrudan bir *içgörü* sağlamaktadır. Oysa fenomenal felsefe bunu kavramsal biçimde anlatmaya çalışır. Bu yüzden genel felsefe, sezgi ve kavramsal uslamlama arasında karşılıklı bir etkileşimi gerektirir. "Kavramı sezgi ile varsıllaştırmak şiirin ve felsefenin değişmez kaygısıdır." Kavramlar bize yeni bilgi sağlamazlar: temel olan sezgidir. Ama sezgi eğer felsefe olacaksa, kavramsal düzeye yükseltilmek durumundadır.

Şu halde sezginin bize sağladığı şey, Kant'ın *'kendinde-şey'* olarak adlandırdığı ama bir tür bilinemez, yani *x* olarak kabul ettiği şey, Ama Schopenhauer'ın ne olduğunu söylediği bu şey, *istençtir*, tek bir tekil istenç. Dünyanın içi tek bir olgusallık-istenç iken, buna karşın dışarısı, bu olgusallığın görüngüsü sonlu şeylerden oluşan empirik dünyadır. Bir başka deyişle de fenomenlerden oluşan empirik dünya, istencin geçici görülebilir belirişleridir.

Peki, Schopenhauer kendinde-şeyin istenç olduğu kanısına nasıl ulaşmıştır? Bu soruya verdiği yanıt, "kendi iç dünyama bakarak" biçiminde olmuştur. Belirttiğine göre "gerçekliğe açılan biricik dar kapı" burasıdır. Buna göre, iç bilinçte ya da içe doğru yönelmiş algıda istencin varlığından başka bir şey bulamayız. Çünkü istenci izleyen bedensel eylem istenç ile bir ve aynı şeydir: bütün beden nesnelleşmiş istençten, bilinç için bir tasarım olarak istençten başka bir şey değildir. Kendi içerisine giren herkes bunu görebilir. Bir kez bu temel sezgi kazanılırsa, gerçekliğin anahtarı da ele geçirilmiş olur. Böylece dünyanın içinin tek bir olgusallık, istenç olduğu keşfedilmiş olur. Bu şekilde ister organik dünya isterse anorganik dünya olarak nereye bakılırsa bakılsın, fenomenlerin tek bir metafiziksel istencin görüngüsünü oluşturduğu savının empirik doğrulaması da elde edilmiş olur. Schopenhauer, bu metafiziksel olgusallığa neden 'istenç' terimini verdiğini de açıklamaktan geri durmaz.

Ona göre, fiziksel dünyada belki de 'kuvvet' ya da 'erk-erke' olarak adlandırmanın daha uygun olacağını belirttiği bu sonsuz, bilinçsiz itkinin ya da dürtünün *'istenç'* olarak adlandırılmasının kendisine çok daha uygun göründüğünü belirtir. Çünkü betimleyici terimin en iyi bildiğimiz alandan alınmasının daha doğru olacağını düşünmektedir: kendi istencimizin doğrudan olarak bilincindeyizdir; canlı yaşamı baştan sona istençtir; canlı demek *yaşama istenci* demektir. Kör dürtü, sonsuz çaba, bengi oluş gibi terimlerle adlandırılabilecek olan bu olgu, *istenç ya da*

yaşama istenci ile bir ve aynı şeydir. Empirik olgusallık metafizik istencin nesnelleşmesi ya da görüngüsü olduğundan zorunlu olarak yaşama istencini ifade etmiş olur.

Metafizik Kötümserlik

İstenç eğer özsel olarak sonsuz bir çaba, bitmek bilmeyen kör bir dürtü ya da itki ise, hiçbir biçimde doyum bulmayacak ya da bir dinginlik durumuna ulaşamayacaktır. Metafiziksel istencin bu özsel özelliği kendini insan yaşamındaki nesnelleştirmesinde çok daha iyi gösterir: İnsan mutluluk arar, doyuma ulaşmak ister ama başaramaz. Gereksinimin ya da yokluğun anlatımı olarak *istek, bir acı biçimidir*. Bu yüzden mutluluk bir acıdan, yokluktan kurtulmadır. Ama bu hiçbir zaman gerçekleşmez; bu durumda mutluluk özsel olarak her zaman olumsuzdur. "Çok geçmeden sıkıntıya dönüşür ve doyum için *çaba* kendini yeniden ortaya sürer. Birbirlerini insanlar denli az seven varlıkların birbirleriyle beraber olmayı istemelerini sağlayan şey *sıkıntı*dır. Ve büyük anlıksal güçler yalnızca acı çekme yeteneğini arttırır ve bireyin yalıtılmasını derinleştirir." (Copleston, 1998, s.36). Her bireysel şey, yaşama istencinin nesnelleşmesi olarak başka şeylere karşı kendi varoluşunu öne sürmeye çabalar. Bu nedenle dünya bir çatışma alanıdır. "Bu çatışma kendisi ile anlaşamayan, işkence çeken bir istenç olarak istencin doğasını sergiler." İstencin doğası gereği organizma dünyası ve insan dünyası baştan başa çatışmadır; bir başka deyişle de savaş ve zulümdür: her yerde bencillik, açgözlülük, katılık ve zalimlik görülmektedir. Bu açıdan "Devlet Tanrısal bir beliriş olmaktan çok uzaktır. Devlet dünyayı başka türlü olacağından biraz daha dayanılabilir kılmaya çalışan aydınlanmış bencilliğin bir yaratısıdır" (Copleston, 1998, s.37).

Böylece metafiziksel istencin doğasının bir sonucu olarak sunulması nedeniyle Schopenhauer felsefesinde karşımıza çıkan kötümserlik de metafizik bir kötümserliktir. Kendinde-şey kö-

tümserliği getiren bir doğada olunca, fenomenal olgusallık edimsel olarak gözlemlenen kötü özelliklerle damgalanmak zorundadır. Ne olursa olsun dünyada acının ve kötünün egemenliği sonul anlamda kendinde-şeyin doğasına bağlanmak zorundadır. Ama Schopenhauer'a göre acıyı daha dayanılır kılmak için bir şeyler yapılabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, "birincil yaşambilimsel ve kılgısal işlevini yerine getirmek için gereken erkenin üstünde ve ötesinde anlık, bir anlamda artı bir erke geliştirebilir. Böylece insan, istek ve çaba, bencilce kendini dayatma ve çatışmayla geçen boş yaşamdan kaçmayı başarabilir. (Copleston, 1998, s.40).

Schopenhauer istence boyun eğmekten ya da köle olmaktan kaçış için *iki yol* önerir: bunlardan biri geçicidir, öteki daha kalıcıdır; geçici olan *estetik seyrediş yolu, sanatın yoludur;* ikincisi ise *çileciliğin yolu, esenlik yoludur*. Estetik seyredişte insan ilgisiz yani çıkarsız gözlemci olur. Eğer güzel nesneyi bir istek nesnesi ya da istek için bir uyaran olarak görürsek, bu tarz bir bakış açısı estetik seyredişin bakış açısı olamaz. 'İlgili' bir seyirci olarak, yine istencin aracı, hizmetçisi durumundayızdır. Oysa güzel nesneyi (ister doğal bir şey olsun, ister sanat objesi olsun) ne kendinde bir istek nesnesi ne de istek için bir uyaran olarak ancak yalın olarak, tek başına, estetik anlamı için seyredersek, *ilgisiz-çıkarsız (uninterested)* bir gözlemciyizdir. Bu şekilde geçici olarak da olsa yani bir süreliğine istencin köleliğinden özgürleşmiş oluruz. Bu bağlamda Schopenhauer'ın temel tezi şudur: Estetik seyredişte kavramları tıpkı Platon'un idealarında olduğu gibi öncesiz sonrasız formları içinde, tikel, bireysel varlıklarla ilişkilerinden soyutlanmış olarak ele almak mümkün olmaktadır. Bu şekilde olanaklı olan estetik seyredişte, insanın bilgisi istence-isteğe kökensel boyun eğişi aşmış olmaktadır. "Artık ilişkileri, yeterli neden ilkesine uygun olarak izlemeyen ama ona başka herhangi bir nesne ile bağıntısından ayrı olarak sunulan nesnenin durağan seyredişinde dinginleşen ve yiten arı istençsiz bilgi öznesi olur," (Aktaran, Copleston, 1998, s.42). Örneğin

güzel doğa manzaralarını seyretmek, bir heykeli, bir tabloyu seyretmek, bir müzik yapıtını dinlemek kişiyi geçici bir süre için de olsa istencin köleliğinin dışına ya da ötesine taşıyacaktır.

İkinci yolun *esenlik yolu, çilecilik yolu* olduğu belirtilmişti: bu yol bir yaşam biçimi olarak çok daha kalıcı bir çözüm olarak belirmektedir. Bu alandaki gerçekleşim salt ahlaksal temelde olabileceği gibi dinsel yaşam biçimi içinde de olabilir. Burada temel olgu istencin yadsınabilmesi ve köleliğinden tümüyle özgürleşebilmektir. Bunun için ya etik bakımdan üst düzeyde olgunlaşma ya da yetkinleşme yoluyla esenliğe kavuşma söz konusu olabilir ya da uzak doğu dinlerinin çileciliğini benimseyerek de aynı amaca ulaşmak olanaklı olabilir. Schopenhauer Uzakdoğu dinlerinin özellikle Hint-Maya kültünün etkisinde kalmış biri olarak bu dindeki çilecilik yolunu istencin prangalarından kurtulmada etkili bir alternatif olarak düşünmüştür. Budha'ya, Budha'nın yaşam tarzına hayranlığını sık sık dile getirmiştir. Aslında etik ilkeleri olmayan bir din sistemi düşünülemeyeceğine göre estetik seyrediş karşısında bu yola kısaca ahlaksal kaçış yolu da denebilir. Schopenhauer istencin köleliğinden kurtulmada ahlaksal olgunluğun en üst düzeylere taşınması olanağından ve Uzakdoğu'nun çilecilik yollarından ayrı ayrı bahsetmiş olsa da her iki tutum da ahlaksal olgunluğun yüceliğinden güç bulurlar. Ne var ki şu aşamada bu konuların ayrıntılarına girmekten vazgeçiyoruz. Çünkü inceleme alanımızın dışına çıkarak etik ve din felsefesi alanlarına kaymış olmak gibi bir durum söz konusu olacaktır.

Kaldı ki Kant sonrası Alman idealistleri bağlamında bilgibilimsel irdelemelerimizin metafiziksel içerimlerle ilişkili olarak ele alınmaları kaçınılamaz bir gereklilik olarak kendini göstermiştir. Bu filozoflarda bir tür metafiziksel bilginin bir hesabının verilmesi dikkat çekici bir olgudur. Bu da konuyu ister istemez metafiziksel öğelerle ilişkilendirmeye götürmüştür. Ayrıca, metafiziksel bilginin zihinsel koşulu ya da ediminin bilgibilimsel bir ilgi olarak görülmesi de doğaldır. Bu çalışmanın yazarı özel-

likle bu noktadan hareket etmiştir. Ancak tümüyle etik ya da dinsel bir irdeleme bu bağlamda yer bulamazdı. Bu nedenle Schopenhauer'ın *'transsendental istemselci idealizm'* olarak yaftalanan felsefesinden bilgibilim adına söyleyebileceklerimiz konusunu burada sonlandırmak uygun olacaktır. Şimdi bir başka Hegel karşıtı düşünüre geçmenin tam zamanıdır.

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

Görüş ve düşünceleriyle 20. yüzyılın en büyük düşünürlerinden birisi olarak kabul edilen ve ilgi çeken bir filozof ve yazın insanı ile karşı karşıyayız (1944-1900). Yazdıklarıyla olduğu denli yaşamı ile de öne çıkan bu büyük Alman düşünür, felsefeciler üzerinde olduğu kadar yazıncılar, ruhbilimciler ve psikiyatrlar üzerinde de büyük etki yaratmıştır; yaşamını son derece ilginç kılan noktalar kronik bedensel hastalığı, psikolojik rahatsızlığı ve dönemin büyük müzik dehası Wagner ile olan çelişkili ilişkisidir. Olumsuz fiziksel koşullar içinde çok büyük bir yazma istenci göstermesi ve dâhice denebilecek, çok sayıda yapıt ortaya koyması Nietzsche'yi dünya yazın kültürünün en büyüklerinden birisi yapmaktadır. Hatta bu durum felsefesinin gerçekçi temellerde değerlendirilmesini de olumsuz etkilemiştir şeklinde düşünülmesi pek de haksız olmaz.

Nietzsche de tıpkı Schopenhauer gibi Hegel karşıtlarının en başta gelenlerinden birisidir. Hegel'in katı ussalcı sistemini insanın bireysel yaşamını görmezden gelmesi ve hatta hiçlemesi açısından yetersiz görmüş ve kıyasıya eleştirmiştir. Buna karşın Schopenhauer'ın felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiş ve bu düşünürün idealist metafiziğindeki istenç öğretisini insan yaşamına taşıyarak maddeci, empirist, pragmatist temellerde bir yaşama felsefesine geçiş yapmıştır. Bundan böyle Nietzsche'nin öğretilerinin de etkisiyle yaşama felsefeleri ve varoluşçu felsefeler 20. yüzyılın felsefe eğilimlerinin başında gelecektir denebilir.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, 15 Kasım 1944 tarihinde Prusya'nın Saksonya bölgesinde bulunan Rocken'de doğmuştur. Bir Luther hayranı olan babasının 1949 yılındaki ölümünden sonra annesi, kız kardeşi, büyükannesi ve iki teyzesinden oluşan dindar bir kadınlar grubu tarafından büyütülmüştür. Önce yerel bir lisede eğitimini sürdürdükten sonra, 1858'den 1864'e kadar Fichte, Schelegel ve daha pek çok ünlünün eğitim gördüğü Pforta'da eğitimini sürdürmüştür. Yunan dili ve kültürünü öğretmede çok ünlü olan bu okulda Nietzsche, Yunan dehasını keşfederek, bu klasik kültürden çok fazla etkilenerek dünya görüşünü ve felsefi bakış açısını geliştirmeye başlamıştır. Platon ve Aeskilos en beğendiği klasik yazarların başında gelir. 1864 yılında Nietzsche, Bonn Üniversitesi'ne girer ancak bir yıl sonra klasik filoloji çalışmalarını ünlü filolog Ritschl'in yanında sürdürebilmek için Leipzig'e gider. Nietzsche bu dönemde Schopenhauer'ın başyapıtı ile tanışır. Düşünürün tanrıtanımazlığından çok etkilenmiştir; kendisi de bu dönemde Hıristiyanlığı artık terk etmiştir. Nietzsche bu dönemde *Rheinisches Museum*'da kimi makaleler yayımlar. 1869 yılında Basel Üniversitesi'ndeki felsefe kürsüsüne Ritschl'in de hararetli önerisi ile profesör olarak atanır. Henüz bir doktorası bile yoktur.

Nietzsche, Basel'de profesörlük görevini sürdürürken Lucerne gölü kıyısındaki bir villada yaşayan Wagner ile tanışır. Wagner'e öğrenciliğinden bu yana büyük hayranlığı vardır. Onu en büyük müzisyen ve deha olarak görmektedir. 1872 yılında yayımlanan *Müziğin Tininden Trajedinin Doğuşu* adlı yapıtında Yunan kültürünü Sokrates'den önceki ve sonraki dönem olarak ayrımlaştırıp sonraki dönemin yozlaşma dönemi olduğunu, bugünkü Alman kültürünün de Yunan kültürünün bozulan dönemine benzediğini ve eğer Alman kültürüne Wagner'in tini yerleştirilebilirse bu kültürün kurtarılabileceğini öne sürmüştür. Kuşkusuz bu yaklaşım ve yapıt Wagner tarafından coşkuyla karşılanmış ama filologlar tarafından çok büyük eleştiri alarak klasik araştırmacılık alanında güven yitirmesine neden olmuş-

tur. Ancak bugün Nietzsche'yi dünya bir filozof, ahlakçı ve ruhbilimci olarak tanımaktadır. Çünkü daha sonraki çalışmaları kendiliğinden bu sonucu getirmektedir.

1873 yılında *Zamana Aykırı Bakışlar* genel başlığı altında dört yazısı yayımlanma sürecine girmiştir. İlk yazıda David Strauss'a Alman kültürünün dar görüşlülüğünün bir temsilcisi olarak acımasızca saldırırken, ikincisinde tarihselci bakışın yaşayan bir kültürün yerine geçirilmek üzere putlaştırılmasını eleştirmektedir. Bu yazının başlığı *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası'dır*. Üçüncü yazıda bir eğitimci olarak Schopenhauer'ı üniversite felsefe profesörlerinin aleyhine olarak göklere çıkarmaktadır. Bu üçüncü yazının başlığı *Eğitici Olarak Schopenhauer*'dır. Dördüncü yazıda ise Wagner'i Alman kültür dünyasında Yunan dehasını yeniden başlatan bir kişi olarak yüceltmektedir. Ne var ki *Richard Wagner Beyrut'ta* başlıklı bu dördüncü yazının yayımlanması 1876 yılını bulmuştur. Oysa bu sırada Nietzsche gerçek yaşamında Wagner'den uzaklaşmaya başlamıştı bile. Ve besteciden kopması Nietzsche'nin düşünsel gelişimindeki ilk dönemin sonu olarak kabul edilmiştir.

İkinci döneminde Sokrates'i bu kez yüceltme eğilimine girer. İlk döneminde insan yaşamının gelişimini yaratıcı sanatçının, ozanın ve müzisyenin üretiminde görürken, ikinci döneminde Nietzsche bilimi şiire yeğlemekte, tüm inançları sorgulamakta ve ussalcı bir filozof görünümüne bürünmektedir. Bu ikinci dönemin ilk yapıtı 1878-9'da üç bölüm halinde yayımlanan *İnsanca, Pek İnsanca*'dır. Burada pozitivist bir bakış açısını benimsemiş gibidir. İnsan deneyim ve bilgisinin metafiziksel açıklamaları gerekli olarak gösteren özelliklerinin maddeci temellerde açıklanabileceğini savunur. Örneğin iyi ve kötü arasındaki ayrımın kimi eylemlerin topluma yararlı, kimi eylemlerin de zararlı olmasından kaynaklandığını ileri sürer. 1879 yılında sağlığının kötüleşmesi nedeniyle Basel'deki profesörlük görevinden istifa eder ve bundan sonraki on yıl boyunca İsviçre ve İtalya'ın çeşitli kentlerinde bir gezgin yaşamı sürdürerek sağlığını kazanmaya çalışır.

1881 yılında Nietzsche, *Günün Şafağı*'nı yayımlamıştır. Burada kendini-yadsıma ahlakına karşı savaş açtığını ilan eder. 1882'de *Şen Bilim* yayımlanır. Bu yapıtta Hıristiyanlığı yaşama düşman olarak görmektedir; "*Tanrı öldü*" söylemini ilk kez bu yapıtta dillendirmektedir; bu bildirimin özgür tinlere yeni ufuklar açacağı inancındadır. 1883 yılında Nietzsche'nin başyapıtı diyebileceğimiz *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ilk iki bölümü yayımlanır. *Sonsuz yineleniş* öğretisinin dile getirildiği üçüncü bölüm ise 1884 yılında yayımlanır. Nietzsche bu yapıtta sık sık yinelediği "Tanrı öldü" söyleminin yanı sıra *değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve üst-insan* düşüncelerine yer vermektedir.

Böyle Buyurdu Zerdüşt ile Nietzsche'nin düşüncesinin üçüncü evresinin başladığı kabul edilir. Genelde düşünceler aforizmatik bir söylem biçimi içinde verilmeye çalışılırken, şiirsel yanı ağır basan, imgelerle bezenmiş bir yapıt karşısında olduğumuz açıktır. Burada ele alınan düşüncelerin daha felsefi ve sistematik bir ele alınışı *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) adlı yapıtında ele alınır. Bu yapıtta felsefe tarihinin bazı kavram ve düşünürlerini eleştirmenin yanı sıra, insan eylemlerinin başlıca türlerini gözden geçirerek, bütün eylemlerin kaynağında evrenin tek itici gücü olarak gördüğü *güç istemini* öne sürüyor. Daha yüksek bir insan modelinin gerçekleşmesine engel olan her şeye saldırıyor. Ona göre insanlığın önderleri özgür ruhlu olmalı, iyi ve kötünün ötesinde durmalıdırlar. Bu arada soyluluğu oluşturan şeyleri, güçlülük, sağlık, kendini tutma, incelik, buyurma ve yaratma yetkisi dolu bir yaşama istemi olarak sıralama yoluna giderken, soyluluğu alkışlamış oluyor. Bu kitabın alt başlığı *Geleceğin Felsefesine Bir Giriş* olarak belirlenmiştir.

Ahlakın Soykütüğü (1887) adlı yapıtında ise insanlığı efendiler ve köleler (soylular ve yığınlar) olmak üzere ikiye ayırır ve bunlara paralel olarak iki ahlak türünden söz edilebileceğini ifade eder. *Efendi ahlakının* (soyluların) değerleri güzellik, erk, yüreklilik, güç ve bunları arttıran her şey olarak belirlenirken, erk, yüreklilik ve güçten yoksun, tersine itaat, boyun eğme ve

korkaklık üzerine kurulu bir *köle ahlakından-yığınların ahlakından* söz etmektedir. Buradaki en önemli tez, Hıristiyanlığın özünde bu köle ahlakının bulunduğunu savunmasıdır. Hıristiyanlığın koyduğu değerler aslında yığının değerleridir ve bu nedenle Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak gerekir.

Bu arada Nietzsche *güç istenci* düşüncesine dayalı sistematik bir felsefe kurmayı planlamaktadır; yapmak istediği şey Schopenhauer'ın *yaşama istenci* üzerine bir felsefe kurmasına benzer bir şeydir. Yapıtın başlığını, birkaç başlık denemesinden sonra Güç İstenci, tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi İçin Bir Girişim olarak düşünmüştü; *Antichrist* adlı çalışması da bu yapıtın önsözü olacaktı. Ama Nietzsche bu konuda oldukça hararetli bir biçimde ön çalışmalar yapmasına ve pek çok notlar almasına karşın bu temel yapıtı ya da *magnum opusu* bir sona ulaştıramamıştır. Ölümünden sonra kız kardeşi *Güç İstemi* adı altında yaptığı çalışmaları ve notları değerlendirerek yayımlamıştır. Bu arada Nietzsche, *Wagner Davası, Nietzsche Wagner'e Karşı, Putların Yıkılışı (1888)* ve *Deccal* gibi yapıtlar ortaya çıkarmıştır. En son olarak ruhsal dengesinin iyiden iyiye bozulmasına birkaç adım kaldığı bir dönemde *Ecce Homo-İşte İnsan (1889)* adlı otobiyografik denemesini yazmıştır. Burada kendisini bir deha olarak göklere çıkarmaktadır. Son on yılını bilinç karışıklığı içinde bir ruh hastası olarak geçirdikten sonra 1900 yılında ölmüştür.

Bu açıklamalardan görülebildiği gibi Nietzsche daha çok bir yaşama filozofu olarak belirginleşmektedir. Bilgi felsefesiyle doğrudan bir ilişkisi olmadığı gibi, metafiziği de kıyasıya eleştirerek, Schopenhauer'ın metafizik bir bağlamda ele aldığı istenç kavramını yaşamın temelinde gördüğü bir *güç istenci* kavramına dönüştürmüştür. İnsan yaşamındaki tüm değerlerin yeniden değerlendirilerek, güç istencinin en yüksek derecede karşılandığı yeni bir etik sistem yaratılması gerektiğini, bu sistemin öngördüğü insan tipinin de üst-insan olduğunu ve bugünkü insanlığın üst-insan türüne geçişte bir basamak olduğunu öne sürmüştür.

Üst-insan etiğine ters düşen Hıristiyan ahlakının aşılmasından yanadır. Olabildiğince özgür yapılı olan üst-insan aslında iyinin ve kötünün ötesinde durarak, evreni, olayları ve insan yaşamını değerlendirme yoluna gider. Nietzsche'nin bu alanlardaki görüşlerine ayrıntılı bir biçimde girmeye önümüzdeki program izin vermemektedir. Burada görevimiz düşünürlerin bilgiye ilişkin görüşlerine yer vermektir. Bu nedenle Nietzsche felsefesinde bilgiye ilişkin görüş ve düşünceleri az çok belirlemek asıl kaygımız olarak orta yerde durmaktadır.

Nietzsche'de Bilgibilimsel İrdelemeler

Nietzsche, her türlü kavram ve değeri eleştirdiği gibi geleneksel bilgi ve hakikat kavramlarını da eleştirmiştir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında, filozofların hakikat sevdasını eleştirerek "Nedir bu hakikati istemenin temelinde yatan" diye soruyor. Bundan önce sorulacak asıl sorunun bu istemenin değerinin ne olduğunu sormak olmalıdır, diye de ekliyor. "Hakikati istemenin değeri nedir? "Peki, neden hakikat olmayan değil- Belirsizliği-Hatta bilgisizliği?" (Nietzsche, 2001, s.7). Ona göre her şeye kuşkuyla bakabilmek gerekir. "Bu kesin olarak böyledir," dendiğinde "*belki* başka türlü de olabilir," yanıtını verebilmek gerekir. Çünkü tüm tutkulu arayışlara karşın hakikat bugüne dek bulunamamıştır. Her anlamda tehlikeli '*belkiler*'in felsefecilerinin, böyle yeni felsefecilerin gelmesini beklediğini ifade eder.

Bir yargının yanlışlığı üzerinde durmaktan vazgeçerek, "onun ne ölçüde yaşam- ilerletici, yaşam-koruyucu, tür-koruyucu belki de tür-yetiştirici olduğu üzerinde durmak gerektiğini öne sürer; ve bu bağlamda çoğunluğun kanılarına ters düşecek bir tez öne sürer. Ona göre biz insanlar asıl olarak şunları ileri sürmeye eğilimliyiz: "En yanlış yargılar (bunlara sentetik *a priori* yargılar aittir,) bizim için en vazgeçilmez olanlardır... Sayılar aracılığıyla dünyanın sürekli yanlışlaması olmaksızın insanlık yaşayamaz. Yanlış yargılardan vazgeçme yaşamdan vazgeçme,

yaşamı yadsımadır, hakikat olmayanı yaşam koşulu olarak tanımak; elbette bu, alışılmış değer duygularına tehlikeli biçimde karşı çıkmak demek; ve buna kalkışan felsefe, yalnızca bununla bile kendini *iyinin ve kötünün ötesine* koyar," (Nietzsche, 2001, s.10). Bu alıntıdan anlaşıldığına göre Nietzsche, felsefede artık yeni bir bakış gerektiğini, hakikati aramaktan vazgeçerek, yaşamı ilerleten ve koruyan bilgilerin peşine düşmek gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü hakikat diye öne sürülenlerin temelde bir öncelenmiş önerme, ani olarak rastlanan bir düşünce, bir vahiy olduğunu öne sürer. Bunlar aslında hakikat olarak öne sürülen önyargılardan başka bir şey değildir.

Nietzsche, ***bilgi*** kavramını güç istenci ile ilişkisi içinde ele alarak irdeleme yolu tutar: *Güç İstemi'nde* bu konuya yer vermiştir. Ona göre bilgi her şeyden önce bir güç aracı olarak işlev görür. "Bilgi isteği, bilme istenci, güç istencine bağlıdır, başka bir deyişle, verili bir varlık türünün olgusallığın belli bir alanına egemen olma ve onu kendi hizmetine alma güdüsüne... Bilginin amacı saltık gerçekliği kendi uğruna ele geçirmek anlamında bilmek değil ama egemen olmaktır," (Aktaran, Copleston, 1998, s.167). Olgusallık oluştan başka bir şey değildir. Oluşun akışına değişmez yapılar dayatan, onu Varlığa çeviren biziz; duyumlar ve izlenimler çokluğunu pratik gereksinimlerimizin gerektirdiği ölçüde şemalaştırma ve onlara bir düzen ve biçim dayatma yoluna gideriz ve bu şekilde kavramlar ve kavramsal şemalar ortaya çıkar. Bütün bunlar güç istencinin bir anlatımıdır. Şu halde bilim, "*Doğaya egemen olma amacıyla Doğanın kavramlara dönüştürülmesi*" olarak tanımlanabilir ya da betimlenebilir. (Aktaran, Copleston, 1998, s.168).

Bilgi canlı varlık olarak gereksinimlerimiz üzerinde gelişen bir yorumlama sürecidir. Bu yorumlama oluşun başka türlü anlaşılmaz olan akışına egemen olma istencini anlatır. Ve buradaki durum şudur; yorumu olgusallıktan çıkarmak yerine, bir yorumu olgusallığa yapıştırırız. Örneğin kalıcı bir töz olarak 'ben' ya da 'kendi' kavramı Oluşun akışı üzerine dayatılmış bir yo-

rumdur; pratik amaçlar uğruna bizim kendimiz tarafından yaratılmıştır. Ancak bir yorumun yararlılığından uslamlama yaparak onun ***nesnelliğini*** çıkarsama hakkımız da yoktur. Aslında hiçbir mutlak gerçeklik de yoktur. ***Mutlak gerçeklik*** kavramı oluş dünyasından doyum bulmayan felsefecilerin icadıdır; onlar kalıcı varlık dünyasını kurmaya çalışırlar. Kuşkusuz, kimi kurgular insan soyu için öylesine yararlı ve gereklidir ki sorgulanmayan sayıtlılar haline gelirler. Örneğin "kalıcı şeylerin olduğu, eşit şeylerin olduğu, şeylerin, tözlerin, cisimlerin olduğu" gibi. Olayların sürekli akışı üzerine bir *'şey'* kavramının ya da *'töz'* kavramının getirilmesi yaşam için zorunlu idi. Aynı şekilde olup biten şeyler arasındaki ilişkiyi düzenleyen nedensellik yasası insan inancı tarafından öylesine benimsenmiştir ki ona inanmamak insanlığın yıkımı anlamına gelecektir. Aynı inanç mantık yasaları için de geçerlidir. "Kendilerini başka kurgulardan daha az yararlı ya da giderek somut olarak zararlı gösteren kurgular 'yanlışlar' olarak çürütülürler. Ama türe yararlılıkları tanıtlanmış ve sorgulanmayan 'gerçeklikler' rütbesini elde etmiş olanlar bir bakıma dile gömülürler. Ve burada bir tehlike yatar. Çünkü dil tarafından yanıltılabilir ve dünya üzerine konuşma yolumuzun zorunlu olarak olgusallığı yansıttığını imgeleyebiliriz," (Aktaran, Copleston, 1998, s.169). Bu ise tam bir yanılgıdır. Sözcükler ve kavramlar aracılığıyla, "sürekli olarak şeylerin olduklarından daha yalın olduklarını, birbirlerinden ayrı olduklarını, bölünemez olduklarını ve her birinin kendi başına varolduğunu düşünmeye saptırılırız," (Aktaran, Copleston, s.169). Sonuç olarak tüm *gerçeklikler kurgulardır (fictions)*; tüm kurgular *yorumlardır (interpritations)*; tüm yorumlar ise *bakış açılarıdır (perspectives)*. Ve aklın kategorileri de mantıksal kurgular ve bakış açılarıdır; ne zorunlu gerçeklikler ne de *a priori* formlardır. Ve güç istencinin bir sonucu olarak da her bakış açısı kendini öteki bakış açılarına dayatmaya çalışır. Nietzsche'nin bakış açısına bağlı gerçeklik görüşü kuşkusuz ayrımları kabul eder. Çünkü kimi bakış açılarının ırkın esenliği için yararlı olduğu

açıktır ama hiçbir biçimde gerekli olmayan bakış açıları da vardır. Ve burada değerlendirmelerin rolü ya da etkisi büyüktür. "Örneğin dünyayı, değişimi aşan ve yalnızca kendisi '*gerçekten gerçek*' (*really real*) olan bir Saltığın görünüşü olarak yorumlayan felsefecinin açımladığı bakış açısı oluş dünyasının olumsuz bir değerlemesi üzerine dayanır," (Copleston, 1998, s.169).

Nietzsche görüldüğü gibi pragmatist ya da araçsalcı bir gerçeklik ve bilgi yaklaşımı öne sürmüştür. Hakikat (doğruluk) kavramının daha fazla peşine düşülmemesi gerektiği kanısındadır. Bu açıdan gerçek bir kuşkucu olduğu söylenebilir. Ona göre, hakikat kavramının, oluşun akışkanlığı göz önüne alındığında hiçbir geçerliliği ya da katkısı yoktur, mantığın temel ilkeleri ve tüm öteki ilkeler de yalnızca güç istencinin anlatımlarıdır ve insanın oluşun akışına egemen olabilmesini sağlayan araçlardır. Bilgi kavramına ilişkin olarak özü bakımından yararcı ve araçsalcı görüşleriyle Copleston'a göre Nietzsche'nin 20. yüzyılın büyük pragmatisti ve araçsalcısı John Dewey'i öncelediğini görmek ilginç olmaktadır.

Nietzsche'nin doğruluk ve bilgi eleştirisi Kant sonrası dönemde felsefi ilginin metafiziğe kayması ve ardından yaşama felsefelerine doğru yönelmesi ile bilgibilim aleyhine başlayan bir sürecin doruk noktasını oluşturmuş olduğunu söyleyebiliriz. 19. yüzyılın materyalist nitelikli felsefelerinde bilgibilim kendisine yeterli denebilecek bir yer bulamaz iken, yaşama felsefelerinin bir devamı olarak belirmeye başlayan varoluşçu felsefeler de insan varoluşunun özü ve anlamı üzerine araştırmalara dalarak bir bakıma etik kanallara doğru sürüklenmiş oldular. Bu nedenle 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak çeşitli felsefi akımlarda bilgi fenomenine gösterilen felsefi ilginin çok büyük ölçüde azaldığını belirtmek yanlış olmaz. 20. yüzyılda yine felsefe evrenindeki görünüm çok yönlü olarak farklılaşacaktır ve böylece tüm felsefi disiplinler az çok bir ilgi nesnesi olabilecektir. Biz burada 20. yüzyıla dek olan süreci sonlandırmadan önce yaşamları 19.

yüzyılda geçen birkaç düşünürün daha bilgibilim adına neler söylediklerine kısaca göz atabiliriz.

SOREN KIERKEGAARD

Felsefi görüşleri bakımından Hegel karşıtı bir başka düşünür de çağdaş varoluşçuluğun resmi temsilcisi kabul edilen Danimarkalı filozof ve teolog Sören Kierkegaard'dır (1813-1855). Doğum ve ölüm tarihlerinden anlaşılabileceği gibi 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Bu nedenle kendisine bu programda yer vermenin uygun olabileceği açıktır. Aslında görüşleri yaşadığı yüzyılda kendi memleketi dışında hemen hemen hiç bilinmemekte idi. Ancak 20. yüzyılda II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı kültür dünyasında hızla yayılan varoluşçuluğun etkisiyle keşfedilmiş ve bu akımın ilk en temel örneklerinden birisini ortaya koyduğu kabul edilmiştir. Varoluşçuluk teist ve ateist olmak üzere iki koldan gelişme olanağı bulmasına karşın ele aldığı varoluşçu tezler bakımından iki akım için de değişmez bir öncü durumundadır. Ancak varoluşsal seçimini *teist* yönde yaptığı için özel anlamda Kierkegaard teist varoluşçuluğun en başta gelen temsilcisi durumundadır.

Sören Aabye Kierkegaard Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da doğmuş ve felsefe eğitimi almak için kısa bir süre Berlin'de bulunmanın dışında yaşamının çok büyük bir bölümünü bu kentte geçirmiştir. Babası çok dindar bir tüccar, annesi ev kadını idi. Kierkegaard'ın babası ile olan ilişkileri gelişimini etkileyici bir düzeyde olmuştur. Babası üzerinde baskıcı bir dinsel eğitim uygulamıştır. Kierkegaard'ın teist varoluşçuluğunun kökeni tıpkı babası gibi dinsel duyguları güçlü bir biçimde içselleştirmesine bağlanabilir. 1830 yılında Sivil Erdem Okulu'na kabul edilmiş, burada öteki konuların yanında Latince ve Tarih ağırlıklı bir eğitim almıştır ama tarihten pek hoşlandığı söylenemez. Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji eğitimi almış, ardından Berlin Üniversitesi'nde bir süreliğine felsefe eğitimi

görmüştür. O sırada felsefe evreninde yaygın ilgi gören spekülatif, ussalcı, sistem felsefesinden hiç hoşlanmamıştır. Hegel tüm dünya içeriklerini kapsadığını düşündüğü bu devasa sistemde bireysel insan yaşamını tümüyle görmezden gelmiştir. Oysa ona göre felsefenin biricik ilgi alanı dünya üzerine bilgi vermek değil *bireysel insan yaşamıdır*. Duygusal yönden çok çalkantılı, kendisi açısından büyük acılarla ve umutsuzluklarla dolu bir yaşam sürmüş olması, Kierkegaard'ın insanlardan soyutlanarak sürekli yazmasına neden olmuş; yazar ve düşünür Kierkegaard bu tür koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

1840'lı yıllardan başlayarak Kierkegaard yapıtlarını peşpeşe yayımlanmaya başlamıştır. Başlıca yapıtları şunlardır: *Ya/Ya da (Either/Or, 1943)*, bu yapıtta insanların genel olarak yaşam biçimlerini irdelemekte ve bunları estetik, etik ve teist terimleriyle niteleme ve birbirinden ayırma yoluna gitmektedir. *Eğitici Söylevler (Edifying Discourses, 1843)*, dinsel rapsodilerden oluşmaktadır ve aynı başlık altında daha sonraki yıllarda da yazıları çıkmıştır. *Kaygı kavramı (The Concept of Anxiety, 1844)*. Felsefi ve psikolojik çalışmaları *Philosophical Fragments (Felsefi Fragmanlar, 1844)* ve bunun devamı niteliğindeki *Bilimsel-Olmayan Sonuç Notları (Concluding Unscientific Postscript, 1846)* adlı yapıtlarında yer almaktadır. *Yaşam Yolundaki Evreler (Stages on Life's Way) 1845* yılında gelmiştir. Diyalektik bir lirik olarak nitelenen *Korku ve Titreme (Fear and Trembling, 1843)* ve *Öldürücü Hastalık (Sickness Unto Death, 1849)* oldukça popüler olmuş yapıtlarıdır. Bunların dışında dinsel polemik yazılarını içeren *Hıristiyanlık Eğitimi (Training in Christianity)* ve Hıristiyanlık üzerine daha başka irili ufaklı yazıları vardır. Bu verilen listede *Eğitici Söylevler* hariç tüm ötekilerin her birini birtakım takma adlar altında yayımlamıştır. Kierkegaard bu yolu görüşlerini *dolaylı konuşma* dediği yöntem aracılığıyla aktarbilmek için benimsemiştir. Çünkü aktarmak istediği düşünceleri en iyi bu yolla aktarabileceğini ve bu şekilde okuyucunun belirli sorunların önemini kavrayarak, onları çözme yönünde kendi istenciyle harekete geçebileceğini düşünmüştür.

Kendi dönemi açısından bakarsak Kierkegaard da tıpkı Nietzsche gibi bir yaşama filozofu olarak yaşamış ve bu çerçeve içinde düşünmüştür. Ona göre sorulabilecek ve yanıtlanabilecek canalıcı felsefi sorular, *İnsan ne yapmalıdır? İnsan neye inanmalıdır?* Bu sorular önemlidir çünkü pek çok insan niçin yaşadıkları gibi yaşadıklarını, yaşadıkları gibi yaşamanın gerekli olup olmadığını kendilerine sormaksızın yaşamlarını sürdürürler. Bu nedenle tekdüze, anlamsız, can sıkıntısı, umutsuzluk ve korku içeren bir yaşam sürdürürler. Bundan dolayı insanların yaşamları üzerinde düşünmelerini, yaşamlarını sorgulamalarını sağlamak gerekir. Bir filozofun temel görevi onları bu yönde uyarmaktan başka bir şey olamaz. İnsanlar bir kez yaşadıkları yaşamı sorgulamaya başlayınca, insan varlığı için anlamlı bir temel arayışına da başlamış olacaklardır. Bu açıdan *dolaylı konuşmanın* ilk amacı insanları kendi kendileriyle, kendi yaşamlarıyla ilgili hale getirmektir. İnsanlar kendi yaşamlarına baktıkları zaman, onlar bu yaşamlarının ne denli kısır, önemsiz, anlamsız ve mutsuz olduğunu göreceklerdir. Onlar aynı zamanda boşluklarının ve kederlerinin insan durumlarını kavramaya isteksiz oldukları olgusuna bağlı olduğunu ve ayrıca yaşamlarının ciddi hiçbir amacı olmadığını da göreceklerdir. Bu açıdan insanlar genelde haz arayan varlıklar olmaktan çıkıp, yaşamı anlamlı kılmak için daha kökten sorgulamalara girişmelidirler.

Kierkegaard sorgulanması gereken yaşam biçimlerini *estetik* ve *etik* yaşam biçimleri olarak gösterir. Estetik, duyulara göre yaşama anlamındadır. Bu aşamada insanlar hoşlandıkları şeye ya da şeylere göre yaşarlar. Bir başka deyişle haz peşinde koşarlar. Etik yaşam biçiminde ise birtakım kuralları putlaştırarak bunların çizdiği sınırlar içinde yine hiçbir sorgulama yapmadan renksiz ve sıkıcı bir yaşam sürdürmeye devam ederler.

Kierkegaard *Philosophical Fragments* adlı eserinde *dolaylı konuşmanın* felsefi bir örneğini ortaya koyar. Sözde *Johannes Climachus* tarafından yazılan bu yapıt insan varlığının anlamı ve amacı üzerine mutlak olarak belirli bir bilgi sağlanabilir mi sağ-

lanamaz mı sorusu ile ilgilidir. Bunun için öncelikle böyle bir bilgiye ulaşma yeteneğimiz olup olmadığını sorgulamak gerekir. *Fragmanlar*'ın kanıt zinciri böyle bir bilgiyi ussal yetilerimizi kullanarak kazanamayacağımızı göstermek amacını güder. Buna karşılık bir başka şekilde mutlak kesinlikte bir bilginin elde edilebileceğinin de yolunu açmaya çalışır.

Öğretisini geliştirebilmek için Johannes Climacus Platon'un *Menon* diyaloğundaki öğrenmeye ilişkin öne sürdüğü uslamlamaya geri döner. Buna göre birisinin daha önceden bilmediği şeyi öğrenmesinin olanağı yoktur. Çünkü bir zamanlar öğrendiği böyle bir bilgiyi tanımasının hiçbir aracına sahip değildir. Eğer birisi 8.768 ile 4.677 sayılarının çarpımını bilmiyorsa, o zaman yanlış olandan ayırt ederek doğru yanıtı nasıl verebilir? Eğer bir zamanlar öğretildiği için doğru yanıtı ayırt edebiliyorsa, o zaman da sonucu zaten bilmiş olması gerekirdi. Eğer birisi olgusal olarak bu bilgiye sahip olmasaydı, o zaman verilen yanıtın doğru ya da yanlış olduğundan emin olamazdı. Sokrates (Platon) bu akıl yürütme çizgisinden öğrenmenin olanaksız olduğu sonucunu çıkarır. Birisi bilmediği şeyi öğrenemez çünkü böyle bir bilginin doğruluğunu ayırt edemez. Ve eğer birisi zaten bildiği şeyi öğrenirse, o zaman da yeni bir öğrenme olayı gerçekleşmez. Şu halde bilme, birisinin bildiği ama zamanla unuttuğu şeyi olgusal olarak *anımsamasıdır.* Çünkü aslında o, farkında olmasa da tüm olanaklı bilgiye ruhunda zaten bulundurmaktadır.

Kierkegaard bu noktayı mütevazı bir kadın ve onunla evlenmek isteyen güçlü, kudretli bir kral metaforu ile betimlemeye çalışır. Kral kadınla evlenmek istemekle birlikte, başlangıçta kadının bir kralla evlenmekte olduğunu bilmesini istemez. O sadece eğer kadın onu gücü ve zenginliği için değil, kendisi olduğu için severse, onunla evlenecektir. Eğer kadın onun ne denli zengin ve güçlü olduğunu bilirse onunla evlenmeye istekli olabilir. Ama bu, evlenme için yanlış bir neden olur. Eğer kral kadını kendisiyle evlenmeye zorlarsa, kadının kendisini sevip

sevmediğinden yine emin olamaz. Bu nedenle kral sadece kendi olgusal durumunu gizlemek suretiyle kadının doğru nedenle, yani kendisini salt kendisi olarak sevmesi nedeniyle evlenmesini sağlayabilir. Bu şekilde kadın yanlış nedenle onunla evlenmeyi seçemez, çünkü evlenmeyi seçtiği kişinin olgusal durumundan haberdar değildir.

Aynı şekilde Tanrı, kendisini tanıyacak, bilgisini elde edecek öğrenciden, aydınlanmanın iyiliklerini (nimetlerini) gizlemiş olmalıdır. Eğer Tanrı öğrenciyi dönüşümü arzu göstermeksizin aydınlanmış olmaya zorlarsa öğrenci açısından hiçbir neden söz konusu olmayacaktır; ayrıca bu olgu öğrencinin yaşamında bir anlam taşımayacak ve yine özgün bir an olmayacaktır. Bu nedenle aydınlanma anı öğrenci tarafından doğru nedenle arzu edilirse yani kendi hatırı için arzu etmiş olduğu şeyin bir sonucu olarak doğru nedenle arzu edilirse o zaman onunla bütünleşmeye zorlanmamış ya da kandırılmamış olur. Şu halde kişi kendisi için avantajlı ya da avantajsız olup olmayacağını yargılamaksızın, mutlak bilgiye giden yolda aydınlanmaya karar verirse, o zaman Tanrı kendisini aydınlatarak kişinin yaşamındaki özgün dönüşümü sağlayacaktır. Buna göre insanlar kendi araçlarıyla herhangi bir bilgi elde etmeye muktedir değillerdir. Eğer insan bütünüyle bilmez durumda ise, o zaman bu umarsız durumunun önce ne olduğunu fark ederek ve daha sonra, ona kör bir şekilde ya da irrasyonel bir şekilde güvenerek bir çözüm ararsa ancak o zaman bu durumun üstesinden gelebilir. Kendisi ile Tanrı arasında doğrudan bir kontakt olabileceğine inanmalıdır; bunun mümkün ya da az olasılıklı olup olmadığını bilmeden inanmalıdır. Ki o zaman Tanrı kendisini ödüllendirebilsin ve onu *inancın şövalyesi* yapsın. Tıpkı Hz. İbrahim'in durumunda olduğu gibi: Hazreti İbrahim Tanrı'ya, hiç sorgulamaksızın, koşulsuz olarak iman etti ve bu imanla oğlunu kurban etme işine girişti; işte tam bu durumda Tanrı onu ödüllendirdi; hem onun oğlunu kurban etmesini önledi, hem de onu imanın şövalyesi yani peygamber yaptı. Kierkegaard bu konuyu *Korku ve Titreme* adlı yapıtında gözler önüne sermiştir.

Görüldüğü gibi Kierkegaard, insan için dünyada *biricik mutlak bilgi* örneği olarak *Tanrı bilgisini* öngörmüş ve bunu elde edebilmenin de yine Tanrı'nın yardımı ile Tanrı'nın işin içine girmesi ile gerçekleşebileceğini öne sürmüştür. Bunun koşulu ise insanın böyle bir mutlak doğruluğun var olduğuna sadece ve içtenlikle *inanmasıdır*; sadece içtenlikle, güvenle, sorgulamaksızın inanan, iman eden kişiyi Tanrı kendi varlığı ve bilgisi açısından aydınlatacaktır.

Genel Bilgi Türlerine Kuşkucu Yaklaşım

Kierkegaard bu yaklaşımını haklı gösterebilmek için, bizim günlük yaşam içinde sahip olduğumuzu kabul ettiğimiz bilgilerin hiçbir mutlaklık değeri taşımadığını gösterebilmek için bu tür bilgilerin gerçekte özü bakımından ne anlama geldiğini de irdelemiştir. Tanrısal aydınlanmaya dek insanın tam bir cehalet içinde bulunduğunu öne sürmesi de bu yönden kararlı bir *kuşkuculuk* sergilediği içindir. Bu alanda gösterilebilecek hiçbir mutlaklık değeri taşıyan bilgi örneği yoktur. Bu konuda Kierkegaard şunları dile getirmektedir.

Bizim cehalet aşamamızda olgusal olarak sahip olduğumuz tek bilgi yaşantılarımız ve deneyimlerimize ilişkin *tarihsel veriler* ve yine belirli birtakım *kavramlardan mantıksal olarak türettiğimiz bilgilerdir*. Biz bu bilgilerin olgusal olarak doğru olup olmadıklarından emin olamayız. Çünkü dünyanın gerçek özelliklerini bilemeyiz, aydınlanmadan önce bir Tanrı'nın var olup olmadığını bile bilemeyiz. Bunun nedeni ise şudur: bizim olgusal ve tarihsel bilgilerimize ilişkin veriler daima *duyu deneyimi* üzerine oturmaktadır. Bizim deneyimimiz sürekli olarak değişiyor; biz bu deneyimden bir bilgi kazanıp kazanmadığımızdan, eğer kazanıyorsak bile bu bilginin doğru olması gerekip gerekmediğinden emin olamayız. Bu noktada duyu bilgisinden kuşku duyan Platon, Descartes ve Spinoza gibi düşünürleri anımsamadan edemiyoruz. Bu bilgileri, yanlış olması mümkün olmayacak

şekilde oluşturabilseydik eğer, ancak o zaman bunların doğruluğundan emin olabilirdik. Ne var ki böyle bir oluşturma yolu bulamıyoruz. Çünkü bizim nesnelere ilişkin duyu deneyimimiz sürekli olarak değişiyor; bu nedenle duyular aracılığıyla kazanılan herhangi bir bilgi bizim deneyimimizi değiştiren nitelikler bakımından yeniden yeniden gözden geçirilmiş olmalıdır. Bu nedenle bizim duyularımız, değişen dünya ile ilgili herhangi bir zorunlu koşullar üzerine bize bilgi sağlayamaz. Biz sadece tarihsel olarak yer alan olaylar içinde kendisini gösteren niteliklerin *zamansal düzenlemesini* gözlemleyebiliriz. Ama bu nesnelerin bizim deneyimimiz yoluyla algıladığımız bu özellikleri taşıması gerektiğinden emin olamayız. Ya da onların farklı şeyler olamayacağından emin olamayız. Dikkat edilirse Kierkegaard'ın bu yaklaşımı özellikle Hume'un olgulara ilişkin kesin bir bilgiye sahip olamayız biçimindeki radikal kuşkucu görüşüyle benzerlik göstermektedir.

Matematik gibi bilgi dallarından sağladığımız bilgi kesin gibi görünüyor. Bununla birlikte Kierkagaard, bu alanlarda kavramlar eğer belirli bir yolda tanımlanmışlarsa, o zaman kesin sonuçların ister istemez izlemesi gerektiğini biz hepimiz bilebiliriz, biçiminde bir karşı çıkışta bulunur. Bu tarzda bir kavram grubunun mantıksal ilişkisiyle ilişkili bilgi kazanabiliriz belki, ama halen deneyimlerimiz herhangi bir nesnenin bu kavramların gösterdiği özelliklere sahip olup olmadığını bize göstermemektedir. Ya da deneyimlenen nesnelerin belirli kavram düzenlemeleri gibi, aynı şekilde birbirleriyle ilişkili olup olmadıklarından emin olamayız. Örneğin, Öklid geometrisinin aksiyom ve tanımları, birisinin üçgenler ve dairelere ilişkin teoremleri çıkarımlamasına olanak verir, ama geometrik bilgi, kendilerine teoremlerin uygulandığını deneyimlediğimiz nesnelerin var olup olmadığını belirleme gücü kazanmamıza yardımcı olmaz, çünkü buna yeterli değildir. Öklid geometrisi kesin ve zorunlu doğrulukların bir sistemini sağlar ama üçgenlerin ve dairelerin gerçekten bu dünyada olgusal olarak bulunup bulunmadıklarını

dikkate almaz. Bu doğruluklar sadece kavramlar üzerinedir ve bizim deneyimleyebileceğimiz herhangi bir şey üzerine değildir. Öklid geometrisinin gözlemlenen nesnelere uygulanıp uygulanmayacağı ile ilgili tek bilgimiz duyu deneyiminden gelir ve bu bilgi de asla kesin değildir.

Johannes Climacus (Kierkegaard) bu kuşkucu görüşleri "bilginin mantıksal bir sistemi olanaklıdır ama *varoluş* bakımından bir sistemi olanaklı değildir" diyerek *'Postscript'* adlı yapıtta özetleme yoluna gider. Mantıksal bir sistem kavramların ya da tanımların bir başlangıç dizisinde mantıksal olarak türetilen zorunlu doğrulukların bir bütününden ibarettir. Öte yandan bir varoluşçu sistem deneyimin değişen dünyası üzerine zorunlu doğrulukların bir bütününden oluşmuş olmalıdır. Ancak böyle bir sistem keşfedilemez ya da oluşturulamaz, çünkü olgusal ya da tarihsel olaylara ilişkin herhangi bir zorunlu doğruluğu bilemiyoruz.

Kierkegaard yine şunu da iddia eder: Herhangi birisi tarih içinde eylemde bulunan bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaz. Çünkü kesin sınırlardan dolayı insanlar Tanrı'nın varlığının mümkün olduğunu ancak kavramsal kanıtlarla bilebilir. Eğer tanrı terimi teolojik bakımdan öncesiz sonrasız, yetkin ve değişim geçirmeyen bir varlık olarak tanımlanıyorsa bundan 'Tanrı zorunlulukla vardır,' önermesini türetmek olanaklı olabilir. Ve hatta bunun gibi daha başka dikkatle düzenlenmiş tanımlar söz konusu olabilir. Bununla birlikte böyle bir kanıt böyle bir Varolan'ın tarihsel dünya içinde var olacağını ya da eylemde bulunacağını kanıtlamaz. Eğer bir Tanrı'nın var olup olmadığı ile ilgili olgusal bir bilgiyi keşfetme girişiminde bulunursak o zaman ciddi bir güçlükle yüz yüze geliriz: duyu organlarımızla algıladığımız varlıklar arasında bir Tanrı'yı bulamayız; çünkü tanımı gereği öncesiz sonrasız ve değişmezdir. Buna karşılık tüm duyu nesneleri sürekli olarak değişmektedir. Deneyimlediğimiz nesnelerin bazıları Tanrı'nın eylemlerinin etkileri olabilir, biz

salt bu etkilerden onların nedenini çıkarımlayabiliriz, eğer nedenin varlığından zaten emin isek... Bu nedenle olgu bilgisi Tanrı'nın varlığının bir kanıtı için temel sağlayamaz.

Eğer birisi Tanrı'nın teolojik tanımını çözümlerse, tarihsel süreç içinde yer alan bir Tanrı'nın mantıksal olarak olanaksız olduğunu görebilir. Eğer Tanrı sonsuz ve değişmeyen Varolan ise, o zaman o tarihsel ve zamansal niteliklere de sahip olamaz. Böylece Tanrı'nm teolojik kavramı tarih içinde etkinlikte bulunan bir Tanrı'nın var olması olasılığını da kural olarak dışta bırakır. Zamansal bir dünyada eylemde bulunan bir Tanrı ya da tarihsel boyutu bulunan bir Tanrı kavramına inanan bir kişi o halde salt bir *mantıksal saçmalığa* inanmış olur.

Kierkegaard bilgiye ilişkin bu kuşkucu açıklamalarından sonra, "o halde bir insan ne yapmalıdır," diye sorar. Yukarıda da açıklandığı gibi, insanın içinde bulunduğu koşulların bir sınavdan geçirilmesi bizi tümüyle bir kuşkuculuğun içine düşürür. İçinde bulunduğumuz koşullarda kesin bir bilgiye sahip olamıyoruz. Ne yapmamız ve neye inanmamız gerektiğini belirlemek için böyle bir bilgiye sahip olmamız gerekir. Eğer insan varlığının anlamını ve amacını keşfetmekle ilgileniyorsak kesin bilgiyi aramaktan vazgeçemeyiz. Ne var ki bütünüyle cehalet içinde bulunmamızdan dolayı, peşinde olduğumuz bilgiyi kazanmak için hiçbir aracımız yoktur. Böyle bir bilgiyi sadece *aydınlanmanın mucizesi* yer alırsa kazanabiliriz. Cehalet durumumuzda ortaya çıkabilecek böyle bir mucizenin nedeni olsa bile bir Tanrı'nın var olduğundan da cehalet durumu içinde emin olamayız. Ne yapmamız gerektiği konusunda herhangi bir rehber bulmamız olanaklı görünmüyor. Bu durumda ya tam bir kuşkucu olarak, sürekli bir cehalet içinde kalabiliriz, ya da tarihsel olarak eylemde bulunan bir Tanrı'nm var olduğuna ve onun eğer biz istersek bizi aydınlatacağına inanmayı seçerek bir *saçmalığın* içine bir *sıçrama* yapabiliriz. Eğer inanma bu kötü durum için bizim tek çözüm yolumuz ise bu durumda neye inanacağımızı söyle-

yebilmemiz gerekir. Ama inanmaya karar vermeden önce de neyin doğru kararı oluşturduğundan emin olmanın hiçbir yolu yoktur; her çeşit görüşe inanmaya karar verebiliriz, ama bunların hangisinin doğru görüş olabileceğini de söyleyemeyiz. Şu halde saçmalığa bir sıçrama yapma riski çok büyüktür. Önceden sıçrama yapmanın daha iyi olup olmadığını ya da nereye sıçrama yapmanın daha iyi olup olmadığını asla bilemeyiz. Ama yine de seçmeliyiz; bir istenç eylemiyle bir nedene dayanmaksızın, kuşkucu olup olmayacağımıza karar vermeliyiz.

Kierkegaard'ın seçimi kendi bilgi öğretisinin ışığı altında yorumlanmış bir Hıristiyanlığa inanma biçiminde olmuştur. Bilgi salt mucizevî bir biçimde kazanılabilir. Kierkegaard'ın inancında bu mucize Tanrı İsa'nın somutlaşması yani bir bedene girmesidir. Tanrı insan tarihinde görünmüş ve ona inanan kişileri aydınlatmıştır. Kierkegaard'a göre, eğer imandan uzak olarak bedenleşmenin ne zaman ve nerede yer aldığından emin olmak için araştırmaya kalkışırsak, bu sorunlarla ilgili bir yargıya ulaşmak için, bize yardım edebilecek bir kanıt olmadığını görmüş oluruz. Çünkü Climacus'un kral öyküsünde olduğu gibi, Tanrı bütünüyle kendisini gizlemiştir. İnsanoğulları isteyerek, imanla onun varlığına inanmayı seçmelidirler. Tarihsel bilgi Tanrı'nın İsa'da bedenleşmiş olduğunu belirlemeye yardımcı olamamaktadır. MS 1. yüzyılda İsa'yı tanımış olanlar onu sadece bir insan olarak tanıdılar; onlara göre bir insanın Tanrı olması mantıksal olarak olanaksız idi. 1. yüzyıldan bu yana toplanan tarihsel veriler, İsa ve ardıllarının sadece insan varlığından söz etmektedirler. Teolojik akıl yürütme bize Hıristiyanlığın temel olgusu olarak İsa'nın Tanrı olmasının saçma olduğunu kanıtlamaktadır. Şu halde iman eden insan pozitif kanıtın yokluğuna, negatif kanıtın varlığına karşın inanır. O bu noktada Tertullian'ın ünlü sözüne tekrar yer açılmaktadır: "Saçma olana inanıyorum."

Görüldüğü gibi yaşamın hiçbir alanında mutlak bir bilginin bulunmadığını öne süren Kierkegaard, çelişik bir biçimde

inanca başvurarak Tanrı'nın varlığı ve bilgisinde mutlak doğruluğu yakaladığını öne sürmüştür. Şu halde cehalet içinde bulunan insanlar, kararlı bir inançla ya da imanla davranırlarsa, Tanrı'da ve tanrısal sistemde mutlak doğruluğu ya da doğrulukları bulabilirler. Bu durumda Kierkegaard'ın "insan ne yapmalı, neye inanmalı" sorularına önerdiği çözüm, tümüyle ussallık dışı bir yol olmaktadır. Ona göre insan doğru yanıtları sadece iman dünyasına atlamakla bulabilir. Bu açıdan hiçbir insan bir başkasını aydınlatma konumunda değildir. Her biri doğru bilgiyi ancak bir mucize yoluyla keşfedebilir; bu mucizenin sağlanması da bireyin inanmaya olan kendi kararına, Tanrı'nın bu mucizeyi oluşturarak ona katılması yoluyla gerçekleşir. Bu durumda *biricik gerçeklik öznellik* olmaktadır. Her birey kendi öznelliği içinde doğruluğu oluşturmaktadır.

Kierkegaard'ın teist varoluşçuluğu da kendi öznel yaklaşımının bir sonucudur. Ancak onun bu öznelliği başından beri dinsel eğilimleri çok güçlü olan birisinin öznelliğidir. Babasının yoğun etkisiyle oluşturduğu derin dindarlığı hiçbir zaman terk etmemiştir. Gerçekleştirdiği şey Ortodoks Hıristiyanlığı kıyasıya eleştirerek, kendi öznelliği içinde Hıristiyanlığı başlangıçtaki saflığına ve özgünlüğüne kavuşturduğuna inanmasıdır. Bu noktaya gelmek uğruna doğru bir biçimde başladığı bilgi eleştirisini sonunda Tanrı'ya ve dinsel inançlara götürüp dayandırması, rasyonellikten, irrasyonelliğe bir sıçrama yapmanın da güzel bir örneği olmuştur diyebiliriz. Gerçekte tutarlı bir biçimde başladığı kuşkucu çizgideki bilgi eleştirisini yine tutarlı bir biçimde tamamlayarak Tanrı bilgisine ulaşmanın da olanaksızlığını ilan etmesi olurdu. Kierkegaard'ın varoluşçuluğu ateist bir varoluşçuluk boyutuna gelip dayanmalıydı. Çağdaşı ve yine çok güçlü bir Hegel karşıtı olan Nietzsche bu konuda tutarlı bir çizgide kalarak "Tanrı öldü" diyebilmiştir, Kierkegaard gibi düşünenlerin yanılgısı, bilgisine ulaşamadığım şeye ya da şeylere *inanırsam* onlar vardır ve en azından onların var olduğu bilgisini bu şekilde sağlamış olurum yanılgısıdır. Ancak bu noktada Kierkega-

ard tutarlı davranmış ve gerçeklik öznelliktir yani bana uygun gelen gerçektir deme yoluna gitmiştir. Acaba bu gerçekten de gerçeklik öznellik mi? İşte burası tartışmaya son derecede açık bir konudur.

Kierkegaard çağdaş varoluşçuluğun bugün kabul edilen genel temalarına ilişkin yaptığı derinlikli ve duygu dolu irdelemeler nedeniyle önemli görülmektedir. Ayrıca yaptığı ruhsal çözümlemeler psikanaliz alanında da ilgi çekmekte ve pek çok yorumlamalara kapı açmaktadır. Hiç kuşkusuz teist varoluşçuların kendisini baştacı yapması da şaşırtıcı olmaz. Ne var ki varoluşçuluğun genel kurucusu olması en genel temalara imza atmış olması, dinsel içerikli görüşlerine Heidegger ve Sartre gibi yüzyılın önemli düşünürlerin itibar etmemelerini de önleyememiştir. Kierkegaard'la birlikte 19. yüzyılda bilgi kavramı açısından nereden nereye gelindiğini de görmüş oluyoruz. Nesnel doğruluk içerimli bilgi kavramı özellikle Kant'tan sonraki idealist eğilimli düşünürler eliyle terk edilmeye başlanmış, Saltık varlığın doğruluğu da temsil ettiğinin öne sürülmesi ile yalın olarak bilginin ve doğruluğun terk edilmesi sürecine de girilmiş oluyordu. Bundan sonra birbirinden oldukça farklı yapıda iki görüşe daha yer vererek bu proğramı tamamlamış olacağız.

7. BÖLÜM

MILL'İN YENİ DENEYİMCİLİĞİ

JOHN STUART MILL

İngiliz deneyci geleneğinin 19. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir (1806-1873). Babası James Mill çok yakın arkadaşı durumundaki Jeremy Bentham ile birlikte yararcılık (ütilitaryanizm) olarak bilinen felsefi ve toplumsal nitelikli devinimi birlikte oluşturmuşlar ve uygulamaya koymuşlardır. Ama bu devinimin de en başarılı temsilcisi ve en hararetli yandaşı Mill olmuştur.

Mill 1806'da Londra'da doğdu. Üç yaşından on dört yaşına dek babası tarafından çok sıkı bir biçimde uygulanan bir eğitim deneyimine konu olmuştur. Eğitim sürecinde, Yunan ve Latin dilleri ve kültürü, tarih, matematik ve mantık alanlarında oldukça ileri düzeyde yetiştirilmiştir. 1819 yılına gelindiğinde ekonomi politik sürecine ilişkin eğitimini de tamamlamış bulunuyordu. Aldığı eğitim süreci salt belleğe dayalı konularda değil, eleştirel ve çözümleyici düşünce alanında da kendisini oldukça üst düzeylere taşımış görünüyordu.

1820 yılında Fransa'ya giderek Fransız dilini ve yazınını incelemiş, bu arada pek çok liberel düşünür ve ekonomistle ilişki kurmuştur. 1821 yılında İngiltere'ye döner dönmez John Austin

(1790-1859) ile birlikte Roma hukukunu incelemişler, bunun yanı sıra Bentham felsefesi ile de yakından ilgilenmeye başlamış, bu arada felsefi çalışmalarını Helvetius, Locke, Hume, Reid ve Dugald Steward gibi düşünürlerin yazılarını okuyarak genişletme yolu tutmuştur. John Austin ve kardeşi Charles'ın aracılığıyla yararcı çevrelerle tanışmış, 1822'de kendisi de yararcı bir çevre kurarak, üç yıl boyunca bu çevrede yararcı etkinliklerde bulunmuştur. 1823 yılında babasının aracılığıyla yerleştirildiği East India Company'de uzun yıllar çalıştıktan sonra 1856 yılında bu şirketin başına geçmiştir. Kendisinin ve babasının hiçbir zaman için akademik deneyimi olmamıştır.

İlk önemli yazı denemeleri 1824 yılında *Westminster Review* kurulduktan sonra bu dergiye gönderdiği yazıları ile yaptığı katkılardır. 1825'de Bentham'ın beş ciltlik *Rationale of Evidence (Kanıt Gerekçesi)* adlı önemli yapıtını düzeltmeyi üstlenmiş ve bu çalışma bir yıl sürdükten sonra 1826 yılında yayımlanmıştır. Bu yapıtın kendisini fazlaca yorması ve hatta yararcılığın neredeyse büyüsünü yitirmesi üzerine bir süre felsefeden uzaklaşarak yazın incelemelerine koyulmuş ve bu arada Coleridge ve izleyicilerinin düşüncelerini değerlendirme fırsatı bulmuştur. Bu dönemde Carlyle'la bile sempati ile baktığı görülür. Yine de sonuç olarak bir yararcı olarak kalmış, Benthamizmi oldukça değiştirmesine karşın, yararcılık karşıtı cephelerin hiçbirinde yer almamıştır. 1830-31'de *Politik Ekonominin Kimi Çözülmemiş Sorunları Üzerine Denemeler'i* yazmış, ancak sayıca beş olan bu denemeler, 1844 yılına dek yayımlanamamıştır. 1843 yılında ünlü *Mantık Sistemi* adlı yapıtı yayımlandı. Bu yapıtı hazırlarken Auguste Comte ile yazışmıştır. Çünkü bu çalışmada Comte'un *Pozitivist Felsefe Üzerine Dersler* adlı temel yapıtından yararlanmıştır. 1848'de *Politik Ekonominin İlkeleri*'ni yayımlamış, 1859'da *Özgürlük Üzerine*, 1861'de *Temsili Hükumet Üzerine İrdelemeler*, 1863'de *Yararcılık (Utilitarianism)* adlı yapıtları yayımlanmıştır. *Sir William Hamilton'un Felsefesinin Bir İncelenmesi* başlıklı çalışması ve *Auguste Comte ve Pozitivizm* başlıklı bir

incelemesi 1865 yılında yayımlanmıştır. 1868'de *İngiltere ve İrlanda (England and Ireland)* adlı, İngiliz hükumetinin İrlanda politikasını kınayan bir çalışması yayımlandı. Yazı İrlanda dışında ilgi görmemiştir. Mill, 1873 yılında Avignon'da ölmüştür. *Savlar ve Tartışmalar* adlı yapıtı 1859-1875 yılları arasında dört cilt olarak yayımlanmıştır. *Din Üzerine Üç Deneme* başlıklı yazısı ve *Otobiyografi*'si 1874'de ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Mill'in Bilgibilimsel İrdelemeleri

Ütilitarianizmin temsilcisi olarak Mill, daha çok ahlak felsefesi alanında ve ekonomi politik alanlarında ün yapmıştır ve yine daha çok bu alanlar söz konusu olduğunda gündeme getirilir. Bilgibilime ilişkin doğrudan bir yapıt ortaya koymamakla birlikte, Mill'in kitaplarını belirtirken ilk başta sözünü ettiğimiz gibi, *Mantık Sistemi* adlı çok kapsamlı bir çalışması bulunmaktadır. Bu yapıt genelde mantık alanına bir katkı olmakla birlikte, mantığın düşünme ve uslamlama bilimi olması bakımından genel bir sınıflamaya göre mantık üzerine düşüncelere bilgibilim alanında da yer vermek mümkün olmaktadır. Ayrıca mantığın temelleri ya da ana ilkeleri bakımından geleneksel İngiliz deneyciliğinden ayrılmadığı açıktır. Ve yine Mill, epistemolojik alanda döneminin bazı çalışmalarına eleştirel yanıtlar verirken, Locke deneyciliğinden yana bir tavırla karşıt görüşleri çürütme yoluna gitmektedir. Bu nedenle burada, Mill'in bilgibilimsel irdelemelerini hem bu eleştirel irdelemeleri hem de mantık çalışmalarını dikkate alarak açımlamaya çalışacağız.

Empirizm ve Mantık

18. yüzyılda da hüküm süren bilgibilimsel yaklaşım Locke tarafından öne sürülen deneycilik temelinde, "genellemelerden oluşan tüm bilginin deneyimden türediği" görüşü idi. Bu yaklaşımın bir başka anlatımı ise, gerek Locke ve gerekse Mill için

duyumların ve zihnin kendi edimlerinin farkında olmasının, bilgimizin biricik kaynağını ve materyalini oluşturmasıdır. Ve bu kurama göre, zihnin içsel ışığı ile fark edilen bu intuitif kanıt üzerinde temellendirilen deneyim öncesi (*a priori)* bir bilgi ya da doğruluklar yoktur. Buna karşın Coleridge ve onun safında yer alan bazı Alman düşünürler karşıt görüşü benimsemişlerdi. Coleridge de deneyim olmaksızın hiçbir bilginin mümkün olmayacağını kabul eder, ama ona göre, bazı durumlarda doğanın bakışımıza doğrudan verilen görünümleri, görülmeyen şeylerin kendisine dayandığı içsel bir yasanın varlığı konusunda bizi uyarır. Bu şekilde duyularla kavranamayan doğrulukları kavramak ve şeyleri algılamak doğrudan bir *sezgi (intuition)* ile mümkün olabilir.

Coleridge'ye göre, bu şekilde *a priori* olarak bilinen doğruluklar arasında dinin ve ahlakın temel öğretileri, matematiğin ve hatta fiziksel doğanın sonul yasaları yer alır. Coleridge, bu kavramları savunmaya kendini adamış bir kişi olarak, Locke'un izleyicilerinin yıkıcı çözümlemelerine karşın, intuistyonist bilgi kuramını daha değerli bulmuştur. Sezgiciler-intuistyonistler Hume'la birlikte şuna inanır; Tanrı'nın varoluşunu deneyim aracılığıyla kanıtlamak olanaklı değildir. Ama bundan Tanrı'ya ilişkin hiç birşey bilmediğimiz sonucu çıkmaz. Bundan bizim bazı bilgilerimizin deneyimden türetilemeyeceği sonucu çıkar. Tüm bilginin deneyimden türetilmesi ahlaklılığın yadsınmasında sonlanabilir. Bu bizi ya hayvansal duyarlılığın kör uyarımlarına ya da salt akılsal hesap işlemlerine götürecektir. Her iki indirgeme de etik yükümlülüğün yok edilmesinde son bulur. Ayrıca Locke teorisi üzerindeki bilim bile kendi özgün karakterini kaybeder ve salt bir empirizm olur çıkar. Oysa onlar için bilim, zorunlu olarak algılanması gereken şeyi algılar algılamaz yasaların kendini açığa vurmasından başka bir şey değildir.

Öte yandan Locke'un izleyicileri bu açıklamalara, sezgicilerin felsefe koltuğunda oturarak gördükleri en vahşi rüyalarını taçlandırabilmek adına ilkeleri feda ettikleri karşılığını verdiler.

Bir Boehme'nin, bir Swedenborg'un özel vahiylerinin büyük tutarsızlıkları çürütülmüş olsa bile, bu yaklaşım halen doğruluğun test edilmesi olarak sadece çoğunluğun rüyalarını, her bir bireyin rüyası olarak gösterme yoluna gitmektedir. Gerçekten de bu, sezgiciliğin çok özel bir tehlikesidir; gerçekten araştırmak yerine hazır çözüm aracı sunmasıdır; bunlar, içimizdeki kutsal bir yetinin keşfedilmesi adına, çılgın bir kalbin, kör bir kişinin bile görebileceği bir açıklıkta olduğu öne sürülen vahiyleridir. Bu iki okulun savaşımında kazanan taraf yoktur. Çünkü birisi ötekini insanı salt hayvani bir varlık yapmakla suçlar, öteki de berikini insanları birer çılgın ya da deli yapmakla suçlar. Ve böylece meydan antagonistlere (bilinemezcilere) kalmış olur. Mill, bu canlı tartışma ortamı karşısında, her iki yönden gelen suçlamalara prim vermeyerek, konuyu daha derinden çözümlemeye karar vermiş ve bu iki karşıt görüş arasında bir orta yol olarak kendi empirizm anlayışını ve bu anlayış üzerine kurulan tümevarımsal mantık görüşünü öne sürmüştür.

Mill'in Empirizm Anlayışı

Şu halde, Mill'in kendine özgü bir empirizm anlayışı vardır. Bu da bu kavram çerçevesinde az çok bir kargaşa yaratıyor gibi görünebilir. Ama sezgicilerin Lockecu deneyimcilere saldırıları Mill'i böyle bir arayışa sürüklemiştir.

Mill, öncelikle klasik anlamda kullanılışıyla bir empirist olmadığını dile getirir. Geleneksel empirizm ile uzlaştığı tek vazgeçilmez nokta, tüm bilgimizin kaynağının deneyim tarafından sağlandığıdır. Bu noktada Locke ve izleyicilerinin yanında yer aldığı açık bir gerçekliktir. Bundan sonra geleneksel empirizme karşı eleştirel bir bakış yöneltmeye başlar. Bu bağlamda "nedensel bitişikilikten evrensel nedensellik çıkarsandığı zaman yer alan '*a posteriori* kötü genellemeden ya da sözcüğün asıl anlamında görgücülükten söz eder," (Aktaran, Copleston, 2000, s.53). Yine bu '*a posteriori* kötü genelleme' kapsamı içine, Ba-

con'un yalın empirik yasaları nedensel yasalarla karıştıran bir genelleme tipi olarak görünen *yalın sıralama (enumeration)* yoluyla gerçekleşen çıkarsama yolunu da yerleştirir. Burada, tikel ve yalın bir örnek sanki tüm insanlar her yerde ve her zaman aynı biçimde davranırlarmış gibi genelleme yapılarak sunulmaktadır. "Bacon, gerçekte tümdengelime karşıt olarak bilimsel tümevarımın ölçütünü oluşturmaya çalışmıştır; bununla insan soyunun gözlemleri, güvenilir genel kuramların temelini oluşturmak üzere birleştirilebilecek ve bu şekilde pratiğin biricik sağlam temeli olarak tümdengelimsel genellemelerden vazgeçilerek, empirizmin taçlandırılması sağlanacaktır ve bu yol insanlık için biricik otorite haline gelecektir," (Anschutz, 1969, s.60). Mill, deneyim ve gözlemlere başvurma anlamında tıpkı Bacon gibi bir *deneyci-deneyimci* olduğunu belirtir. Ama toplanan veriler arasında nedensel bağlar kurarak bilimsel genellemelere yükselme anlamında, Bacon'un başarılı olmadığını biraz yukarıda da belirtildiği gibi, parça parça gözlem verilerinden hareketle *a posteriori* genellemeler yapmanın gerçek bilimsel empirizm olmadığını belirtir. Bu durumda Mill, kendisinin sadece veri toplamakla ilgilenen ve onları parça parça kullanan anlamında bir empirist olmadığını, ama veriler arasında bağlar kurarak onladan geçerli nedensel genellemelerde bulunan anlamında bir deneyci *(experientialist)* olduğunu ilan eder. Bir başka deyişle, Mill'in empirizmi, *bilimsel empirizm*'den başka bir şey değildir. Mill'in bilimsel empirizmini, mantık anlayışı ile ilişkisi içinde açıklamak daha uygun olacaktır.

Mill'in Mantık Anlayışı

Mill, *Mantık Sistemi* adlı yapıtında yukarıda sözü edilen her iki okula karşı da nötr (yansız) kaldığını ifade eder. Çünkü ona göre, mantık bilimi tüm felsefe okullarının ortak zeminini oluşturmaktadır. Bu açıdan Hartley'in, Reid'in, Locke'un ve Kant'ın izleyicileri bu ortak zeminde buluşabilir ve el sıkışabilirler. Bu

nedenle, Richard Whateley'in öne sürdüğü, "mantığın doğruluğu elde etmek için anlama yetimizin işlevlerinin bilimi olduğu" tanımını kabul etmediğini belirtir. Çünkü bu tanım, bilgimizin sonul öncülleri ile ya da temeldeki özgün veri ile ilgili olduğunu ima etmektedir. Bunun yerine şu tanımı daha uygun bulur. Mantık, *anlama yetisinin kanıt (evidence) gösterme edimine yardımcı olan işlevlerinin bilimi*dir; bu tanım ona göre mantığın, bilgimizin önceden bilinen doğruluklardan çıkarımlarda bulunan bölümü ile sınırlandırılmış olduğunu gösterir ve böyle de olmalıdır. Bununla birlikte daha sonra "*Examination of Hamilton*" adlı yazısında biraz daha farklı bir çizgiye gelerek "*mantığın, sonucunda doğruluğu elde etme olarak geçerli düşünmenin bilimi*" olduğunu öne sürer. Ona göre, biz çoğu zaman, düşünme çizgimizin bir parçasının bir diğeri ile ilişkili olduğu sonucuna ulaştığımız zaman bile, asla tatmin olmayız. Gerçekten bazen bilgimizin özgün kaynaklarına ulaşmadan da bir çıkarımın geçersiz olduğunu keşfedebiliriz. Örneğin, bir kavram ya da çıkarım bir çelişki içerebilir; bir tasım (kıyas) öncüllerden sonuca doğru çok-anlamlı ya da bulanık bir terimle ilerleyebilir. Ya da kişi, yorumunun doğruluğunu ya da olgusal temellerinin yeterliliğini sağlayacak herhangi bir referans noktası edinememiş olduğunun farkında olabilir. Buna karşın Mill, mantığın bu bölümünün onun tümü demek olmadığını da belirtme yoluna gitti. Aslında ona göre iki tür mantık vardır: bunlar *tutarlılık mantığı* ve *doğruluk mantığı*dır. İzleyicileri bazen bunlardan *formel yani kavramsal mantık* ve *materyal mantık* olarak söz ederler. Doğruluk, öteki doğruluklar aracılığıyla bilinen doğruluklarla sınırlı değildir ama aynı zamanda, ilk doğrulukların ele geçirildiği süreçlerin göz önüne alınmasını da içerir. Bu açıdan Mill şu noktaya parmak basar: "Mantığa ilişkin girişimimin getirdiği herhangi bir başarı varsa, bu, *doğuştan ilkeler* kuramına karşıt olarak, çözümlenmiş deneyim üzerinde metafiziksel ve etik bilime yer açabilmek çabası ya da girişimi olarak değerlendirilmelidir." Ona göre, Alman düşünürlerin temsil ettiği *a priori*

bilgi görüşü bir süre daha bilgibilim alanında etkili olabilir ama *Mantık Sistemi,* tüm bilgiyi deneyimden türeten karşıt okulun kaynak kitabı olarak en fazla istenen şeyi sağlamaktadır.

Düşüncenin iki okulu fikri Mill'e ya da Yararcılara özgü bir şey değildir. 19. yüzyılın başlarından itibaren geniş ölçüde yandaş bulan, birbirine karşıt iki inançtan birisi Bacon'un tümevarımsal felsefesine dayandırılan *ilerleme fikri*, ötekisi de Descartes ya da Kant'ın intuitif felsefelerine dayandırılan bir inanç sistemidir. Bu iki inanç sistemi arasındaki fark iki politik partinin tutumlarında da yansımasını bulmuş kabul ediliyordu. Bunlardan birincisi *Toryler,* tutucu olarak kabul edilen partidir. İkincisi de ilerlemeci olarak kabul edilen *Whigler*'dir. Böylece her alanda *tutucular ve ilerlemeciler* biçiminde bir dikotomi karşımıza çıkmıştır. Bu açıdan yazında, sanatta, bilimde, mekanikte, tıpta vb. ilerlemeci ve tutucular söz konusu olmuştur. İlerlemeciler reformların laik, dünyevi nitelikte olmasının üstünlüklerini savunurlar; tutucular ise duygulara özellikle de dinsel ve ahlaksal duygulara başvururlar. Bu nedenle, tutucular din partisi, ilermeleciler ise dindışı parti olarak kabul edilir. Son bir niteleme olarak belirtilirse tutucular sanatta romantizmi, ilerlemeciler ise klasisizmi temsil ederler. Bununla birlikte Mill bu ayrıma yeni bir not düşme yoluna gider: tutucu okul *sezgisel* ya da *a priori* niteliklidir. İlerlemeci okul *tümevarımsal* ya da *deneyci*dir. Mill, buraya kadar ki açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, tümevarımsal ve deneyci (experimental) görüşün kararlı bir temsilcisidir. Sezgici okula karşı olarak, deneyci okulun bir yandaşı olduğunu daima dile getirmiştir.

Ona göre *deney-deneyim* bilginin tüm materyalini sağlamak için yeterlidir. Ancak bu materyali işlemenin çeşitli yolları vardır. Mantık sisteminde öncelikle bu yollar üzerinde durmaktadır. Bunlardan bazıları bilimsel olmayan sonuçlara götürürken, bazıları da güvenilir, bilimsel genellemelere götürür. Deneyim gözlemleri ile doğrudan ve parça parça ilgilenmek güven sağlamayan ve bilimsel-olmayan sonuçlara götürür. Bilimsel ve gü-

venilir yol ise deneyim verileriyle daha dolaylı ve birbirleriyle ilişki içinde ilgilenmektir. Ve yine bir empirist olarak bir kişi deneyimi işlemenin bilimsel olan ve olmayan yolları arasında herhangi bir ayrım görmez ya da görmekte başarısız olursa, o zaman, kaçınılmaz olarak bilimsel olmayan bir biçimde işlem yapacaktır.

Bu durumda Mill sadece veri toplamakla ilgilenen ve onları parça parça kullanan anlamında bir *empirist (empricist)* olmadığını, ama veriler arasında bağlar kurarak onladan geçerli genellemelerde bulunan anlamında bir *deneyci (experientialist)* olduğunu ilan eder. Kendisini bu tarzda bir empirist olarak nitelemekle Bacon empirizminin de ötesine geçmiş olur. Buradaki sorun bu ikisinin nasıl birleştirilebileceğidir? Yani bu olanaklı mıdır? Bu alanda Mill'in tüm çabası bütün tümel önermeleri deneyimden türetmek ve aynı zamanda onlardan bazılarını tıpkı Bacon'un yaptığı gibi kesin olarak ilan etmektir. Bu tümceden anladığımıza göre Mill'in, tümevarım mantığını savunduğu çok açıktır. Tümevarım mantığına ve bu alana ilişkin görüşlerine geçmeden önce, Mill, mantığında sıralı olarak dilin terimlerine, önermelere ve tümdengelim mantığına yer vermiştir. Biz de burada öncelikle bu konuları özet olarak ele almak suretiyle yolumuza devam edebiliriz.

Öncelikle mantık, Mill'e göre *kanıt gösterme kuramıdır*: bir kanıt, tanıtlanabilen bir şeyi öngörür ve bu daima bir önermedir. Bu nedenle öncelikle önermelerin önemi ya da anlamı üzerinde durmak gerektiğinden söz eder. Önerme bir özne, yüklem ve bir bağlaçtan oluşur ve bu yapı, bu edim, dilin terimleriyle gerçekleşir. Mill bu terimleri *adlar* olarak gösterir. Önermede bir şeye ilişkin bir şey, onaylanır ya da yadsınır; yani, öyle bir söylem biçimidir ki daima bir şey üzerine bir şey söylenir. Bu edim dilin terimleriyle yani adlar aracılığıyla gerçekleşir. Bu açıdan Mill'in tanımıyla *önerme bir ad için bir başka adı doğruluyor ya da yadsıyor olarak görünen bir tümcedir.* Şu halde önce adlar üzerinde durmak gerekmektedir. Burada en önemli nokta bir adın

anlamı deyince neyi anlamak gerektiğidir. Mill'e göre anlamı oluşturan şey söz konusu adın *neyi belirttiği (denote)* değil, *neyi imlediğidir (connote)*. Bu açıdan tüm *somut genel (tümel) adlar* önemlidir. Örneğin 'insan' sözcüğü bir sınıf oluşturdukları düşünülen belirsiz sayıda bireysel varlığı gösterebilir ya da belirtebilir, ama onun asıl anlamı neyi imlediğinde, yani insan sözcüğü belli varlıklara uygulandığında, bunlara yüklenen yüklemlerde yatar. Bu nedenle tek bir bireyden daha fazlasını belirtebilen ama hiçbir imlemi olmayan James gibi özel adların hiçbir anlam taşımadıkları söylenebilir. Şu halde Mill için, 'insan, bitki, balık, ev' gibi somut genel terimler imlemleri çok geniş olduğu için gerçek anlama sahiptirler. Önermelerde bir adda bir başka ad onaylanıyor ya da yadsınıyordu. Bu ilişki *'dır,'* ya da *'değildir'* bağlacı aracılığıyla olmaktadır; 'dır,' 'değildir,' 'eğer,' gibi terimler kesinlikle adların bir parçası değildir; bunların tek başına bir anlamı yoktur. Ama yine de, 'dır,' bir önermeyi olumlu, 'değildir,' bir önermeyi olumsuz yapmaktadır. Mill bu terimlerin mantığını aydınlatmaya pek girişmemiştir.

Mill, önermeler arasında *olgusal ve sözel (real end verbal)* olanları ayırt eder: Olgusal bir önermede özne durumundaki adın imleminde şimdiden kapsanmayan bir olguyu doğrular ya da yadsırız. Başka bir deyişle olgusal bir önerme duruma göre doğru ya da yanlış olabilen yeni olgusal bilgi iletir ve bu bilgi salt özne teriminin anlamca çözümlenmesi ile elde edilememesi anlamında yenidir. Özel adlar hiçbir anlam taşımadıkları için örneğin "Jack evlidir," gibi bir önerme zorunlulukla bu sınıfa dâhil olur. Bununla birlikte sözel önermeler salt adların anlamları ile ilgilidirler; yüklem, özne teriminin anlamca çözümlenmesi ile elde edilebilir. Örneğin, "insan cisimsel bir varlıktır," önermesinde yüklem daha şimdiden insan teriminin imleminin bir parçasını oluşturur. Çünkü cisimsel bir varlık olmadıkça hiçbir şeye bir insan diyemeyiz.

Sözel önermelerin en önemli sınıfı *tanımlar*dır. Bir tanım bir

sözcüğün anlamını açıklayan bir önermedir. Bununla birlikte, Mill, sözel önermelerin salt keyfi olduklarını ya da olgu sorunları üzerine incelemenin hiçbir zaman tanımlar oluşturmaya uygun olmadığını imlemeyi amaçlamaz. Örneğin insanı insanlar olarak adlandırdığımız varlıkların ortak olarak taşıdıkları yüklemleri tümüyle göz ardı ederek tanımlamak saçma olacaktır. İnsan teriminin imleminin insanların deneyiminde temellendiği açıktır. Bu açıdan Mill'e göre tanımın salt sözel olmadığını varsayma eğilimi taşıyabiliriz. Ayrıca, 'dır' bağlacının ikili anlamını aklımızda tutarsak bu eğilim kolayca açıklanabilir. Örneğin, insan gibi imleyici, genel bir terim belirsiz sayıda şeyleri belirtir ve ayrıca bunların ortak olarak taşıdıkları belli yüklemleri imler. Bu nedenle "insan toplumsaldır" dediğimizde, bu tanımın insanların var olduklarını onayladığını ileri sürme eğiliminde olabiliriz. Bu şekilde ileri sürülen önermede, iki önerme dile gelmiş olur: bir yanda salt insan teriminin anlamını belirtik kılan tanım, öte yanda *tanımda sözü edilen yüklemleri taşıyan varlıkların olduğunu onaylayan bir varoluşsal önerme.* Eğer örtük olarak bulunan varoluşsal önermeyi düşünürsek tanımın salt sözel olduğu söylenebilir.

Olgusal önermelere gelince; örneğin, bütün insanlar ölümlüdür, bir açıdan kuramsal bir gerçeklik parçası olarak görülebilir: bunun anlamı insanın yüklemlerine her zaman ölümlü olma yükleminin eşlik ettiğidir. Ama aynı zamanda önermeye uygulamalı kullanım için bir anımsatma olarak da bakabiliriz. O zaman bu "insanın yüklemleri ölümlülüğün kanıtıdır, ölümlülüğün bir imidirler" demek olur. Bir başka deyişle bize neyi bekleyeceğimizi söyler. Bu ayrı anlamlar en sonunda eşdeğerdir ama Mill'e göre bilimsel çıkarımda özel önem taşıyan yan anlamın kılgısal yanıdır.

Mill sözel ve olgusal önermeler arasındaki ayrımın, Kant ve onu izleyenler tarafından yapılan analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrıma karşılık geldiğini belirtir. Bu bağlamda şunu belirtmek gerekirse Mill, olgusallığın herhangi bir *a priori* bilgi-

sinin olduğu görüşüne karşıdır. Bu nedenle *sentetik a priori* önermeleri yadsıma yoluna gider. Bu bağlamda sezgicilerin ve *a priori* bilginin savunucularının güçlü kalesi durumundaki matematiksel önermeler konusunda söyleyecekleri de oldukça ilginç olabilir. Şimdi biraz da bu konuya eğilebiliriz:

Matematiğin Temelleri Üzerine

Mill, çağdaşı Dugald Steward'ın matematiksel önermelerin olgulara ilişkin olmayıp salt önsavlar ya da önkabullerle ve belli sonuçlar arasındaki bağlantılarla ilişkili olduğu yaklaşımını eleştirerek konuya girer. Üstelik Steward bu önkabullerin aksiyomlar ya da postülalar olmayıp Öklid'in tanımları olduğunu ileri sürmektedir; tanımlar ise keyfi olmaktan öteye gitmez. Matematiğin olgusallığa uyabilmesi ve fiziğe başarıyla uygulanabilmesi salt bir raslantı sorunudur. Bu açıklamalara karşıt olarak, Mill, matematiksel önermelerin olgusal-gerçek olduklarını düşünüyordu. Bu nedenle Öklid'in teoremlerinin tanımlardan çıkarsanabilir olduklarını kabul etmedi. Çünkü ona göre tanımlar ne gerçek ne de yanlış olabiliyordu. Bu nedenle Öklid'in teoremlerinin postülalardan çıkarsanabilir olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden Öklid tanımlarının yalnızca bölümsel olarak tanım olduğunu öne sürdü. Bu şekilde bir postülayı da içermiş oluyorlardı. Postüla bir olgu sorununa ilişkin olurken, ikinci parça gerçek bir tanımı anlatır. Böylece bir çemberin tanımı şu iki önermeye çözümlenebilir: "çevresindeki çizgi üzerindeki tüm noktaların içerisindeki tek bir noktadan eşit uzaklıkta oldukları bir şekil var olabilir," ve "bu özelliği taşıyan her şekil çember olarak adlandırılır" (Aktaran, Copleston, 2000, s.61). Buradaki ilk önerme olguyu anlatan bir postüladır; ikinci önerme ise salt bir tanımdır. Bu şekilde Mill'e göre Öklid'in teoremlerinin çıkarsanması için öncülleri oluşturan şeyler arı tanımlar değil ama böyle postülalardır. Bu şekilde geometrinin önermeleri keyfi tanımlardan değil, olgu sorunlarına ilişkin postülalardan ya da

varsayımlardan türetilmiş olur. Şu halde geometride uslamlamalarımız tanımların kendileri üzerine değil, ama tanımlarda konutlanan olgu sorunları üzerine kurulur.

Bundan sonra Mill kendisini bir başka polemik içinde bulur. Bir başka çağdaşı Whewell'e göre, bu ilk ilkeler kendiliğinden-açıktır, deneyimden türetilmemişlerdir ve intuitif olarak bilinirler. Kısacası bunlar *a priori* bilginin örneklerini oluştururlar. Mill bu görüşe de katılmaz. "Bilimin geri kalan gerçekliklerinin çıkarsandığı bu kökensel öncüllerin görünürdeki tüm aykırılıklara karşın gözlemlerin ve deneyimlerin sonuçları olduklarını kısaca duyuların kanıtı üzerine kurulduklarını" savunur. Matematiksel bir aksiyomu çürütecek bir durum hiçbir zaman karşımıza çıkmamıştır ve çağrışım yasalarının işleyişi böyle aksiyomların zorunluluğu konusunda taşıdığımız inancı açıklamak için tümüyle yeterlidir.

Temeldeki genel öncüller sınıfında Mill, aksiyomlar (belitler) ve tanımlarda içerilen postulalar (koyutlamalar) arasında ayrım yapma yoluna gider. Aksiyomlar mutlak olarak gerçektir: Aynı şeye eşit olan şeylerin birbirlerine eşit olduklarının gerçekliği açıkça ortadadır; aksiyomların gerçekliği tartışma kabul etmez ama postulaların gerçekliğinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Örneğin, geometrici tarafından tanımlandığı biçimiyle bir çizginin var olabileceği doğru değildir. Çizgiyi uzunluğu olan ama genişliği olmayan olarak tanımladığında kendi amaçları için genişlik öğesini göz ardı etmeye ve yalnızca uzunluğu incelemeye karar veriyordur. Bunu yaparken herhangi bir matematiksel kendiliği seziyor değildir. Aslında bunu deneyimlerinden yola çıkarak yapmaktadır. Böylece hem aksiyomlar hem de postülalar deneyimden türetilirler. Tüm bu söylenenlerden çıkan sonuca göre, matematiksel tanıtlamanın temeldeki öncüllerinin empirik önsavlar oldukları söylenebilir. Bunlar tümevarımsal genellemeler olarak görülmelidirler. Ve matematiksel önermelerin zorunluluğu da salt bu temel öncüller ve onlardan türetilen sonuç önermeleri arasındaki mantıksal bağıntının bir

zorunluluğu olarak yorumlanmalıdır. Bu söylenenlerin ışığında, Mill'in matemetiğin temelleri konusunda da empirist yaklaşımı açıkça görülebilmektedir. Mill, bu bağlamda sayı yasalarının fenomenel dünyanın temelinde yattığını kabul etmenin de kendi yaklaşımıyla tutarlı olduğunu savunuyordu. Konuyu metafizik ile bağlantılı olarak noktalamak gerekirse; "Mill, uzam yasalarının altında sayı yasalarının yattığını, bu iki küme yasanın kuvvet yasalarının altında yattığını ve kuvvet yasalarının, özdeksel evrenin başka tüm yasalarının temeli olduğunu bildirir," (Aktaran, Copleston, 2000, s.62).

Tümdengelime Karşıt Olarak Tümevarım Mantığı

Gerçekte matematiksel önermelerin zorunluluğunun öncüllerden türetilen sonuç önermeleri ile öncüller arasındaki zorunlu bağlantıdan kaynaklandığı son olarak dile getirilmiş idi. Aslında, her alanda doğruluklarına inandığımız önermelerin gerçekliği kabul edilen başka önermelerden çıkarımlandıkları için onlara inandığımızı dile getiririz. Ama çıkarım yapmanın genel olarak iki türü olduğu kabul edilir: bunlar *tümdengelim* ve *tümevarım*dır. Önermeleri daha genel önermelerden ya da onlara eşit önermelerden çıkarıyorsak, bu yol *tümdengelim* yoludur. Ya da çıkarılan önermeler, onlara göre daha az genel önermelerden türetilmiş ise bu yola da *tümevarım* denmektedir.

Mill'e göre, yeni bir gerçeklik, yani öncüllerde daha şimdiden kapsanmayan bir gerçeklik çıkarsandığında, ortada *olgusal bir çıkarım* söz konusudur. Bu durumda çıkarsanan sonuç, öncülde kapsanandan daha fazlasını kucakladığı ölçüde sadece tümevarım olgusal çıkarsama olarak sayılabilir. Sonuç, öncülde önceden kapsandığında çıkarım bilgide hiçbir olgusal ilerleme yapmaz; bu tasımsal çıkarım için doğrudur. Tasım (kıyas) tümdengelimci çıkarımın en bilinen yoludur. Kıyaslı uslamlama, düşüncede mantıksal tutarlılığı güvence altına alabilir, ama sonuç öncülde kapsananı aşmadığı için yeni bir bilgi ortaya konmuş

olmaz. Öte yandan tümevarımsal çıkarım yani fiziksel bilimlerde kullanılan çıkarım, zihnimizi bilinenden çıkarım süreci tarafından doğrulanmadan önce bilinmeyen bir gerçekliğe götürür. Şu halde, elimizde bir *tutarlılık mantığı*, bir de *buluş mantığı* vardır.

Mill'e göre bu yollar sorunsuz değildir; önce tümdengelime bakalım. Örneğin: *Tüm insanlar ölümlüdür; John da bir insandır, bu yüzden John ölümlüdür.* Bu kıyasta büyük ve küçük öncülü kabul etmenin ve sonucu yadsımanın mantıksal bir tutarsızlık getireceği açıktır. Ne var ki Mill, zaman zaman büyük öncülün gerçekliğini varsaymak için sonucun gerçekliğini varsaymak gerektiği biçiminde konuşur. Bir başka deyişle büyük öncülün gerçekliğini bilmek daha şimdiden sonucun gerçekliğini bilmektir. Görüldüğü gibi burada bir *kısırdöngü* söz konusudur. Ve yine "tüm insanlar ölümlüdür" dendiğinde, insanın yüklemlerine her zaman ölümlülük eşlik eder anlamı çıkmaktadır; eğer bu önerme insan sözcüğünün imleminin terimlerinde yorumlanırsa, önermenin tikelleri değil ama tümelleri ilgilendirdiğini söylemek doğal olur. Bu durumda insan sözcüğünün imlemini oluşturan yüklemlere her zaman ölümlülük yükleminin de eşlik edeceği sonucu çıkar. Böyle olunca da John'un insan olduğunu biliyorsak, o halde ölümlü olduğunu da daha şimdiden bildiğimiz söylenebilir. Ayrıca Mill tasım tartışması bakımından, tümeller konusunda adcı kuramı desteklemektedir: buna göre "tüm insanlar" belirtme terimleri içinde ele alınmış olur ve "tüm tikel insanlar" demeye gelmiş olur. Böylece tüm tikel insanların ölümlü olduğunu biliyorsak, herhangi bir tikel insanın da ölümlü olduğunu biliriz.

Mill bu alanda asıl vurucu eleştiriyi şu şekilde yapar: Ona göre, "tüm insanlar ölümlüdür" önermesi sözel değil olgusal bir önermedir ve tasım tartışmasında gerçekten de adcı konumu üstlenmesine karşın, uslamlamanın sonucu öncüllerden doğmaz. Çünkü adcı açıdan "tüm insanlar ölümlüdür" tikel olguların yani, Sokrates ve Sezar'ın ikisinin de öldükleri gibi olguların bir deneyim kaydıdır. Ve eğer John yaşayan bir insan ise, onun

ölümünün bu tikel olgular arasında içerilmediği açıktır. Bu yüzden tüm insanların ölümlü olduklarını bilmenin John'un ölümlülüğü bilgisini içerdiğini öne sürmek mantıklı değildir. John'un ölümlü olduğu çıkarımı "tüm insanlar ölümlüdür" önermesinde önceden içerilmez.

Şu halde çıkarımı geçerli kılmak için "tüm insanlar ölümlüdür"ün sadece geçmişte insanların öldükleri deneyiminin bir kaydı değil, ama aynı zamanda empirik kanıtın ötesine giden ve bize ne bekleyebileceğimizi söyleyen bir öndeyi olarak hizmet eden bir *tümevarımsal çıkarsama* olduğunu söylememiz gerekir. Bir başka deyişle, "tüm insanlar ölümlüdür" şimdideki ve gelecekteki insanların ölümlülüğünün çıkarsandığı bir genel öncül olmaktan daha çok, belli başka yüklemleri taşımaktan gelecekteki ölümlülük yüklemine çıkarsamalar yapmak için bir *formül* olmuş olur. Şu halde Mill'e göre bir tasımın büyük öncülü, şu andaki benzer olguların bir kaydı olmanın ötesinde geleceğe ilişkin sonuçlar çıkarabilmenin bir formülüdür. Burada, sonuç formülden çıkarılan bir çıkarım değil, formüle göre çıkarsanan bir çıkarımdır.

Durum böyle olunca da Mill buradaki tüm çıkarsamanın tikellerden tikellere olduğu biçiminde çarpıcı bir açıklamada daha bulunur. Geçmişte bir insan olma ve ölümlü olma arasında bir tikel olgusal bağlantılar çoklusu gözlenmiştir; bunlar bir anı defteri içinde kaydedilir. Ama bu kayıt salt tarihsel bir not görevi görmez; geçmişte kaydedilen empirik kanıtların ötesine geçer ve geleceğe ilişkin çıkarsamalar yapmak için bir kılavuz ya da bir formül olarak işlev görmeye başlar. Bu formüle göre uslamlamamızı tasımsal biçim içine sokmamız gerekmese de böyle yapabiliriz. Ve tasımlamacı uslamlamanın kuralları formülü yorumlamamızda doğruluğu ve tutarlılığı güvence altına almak için bir kurallar ya da uyarılar kümesi görevini görür. Buradaki amaç, gelecek çıkarsamaları geçmiş çıkarsamalarımıza uygun olarak yapmayı yalınlaştırmaktır. Bu durumda tasımlamacı uslamlama öncüllerden sonuçlara yani tikellerden tikellere doğru

bütün bir sürecin ikinci yarısı olmuş olur. Görüldüğü gibi Mill, tümdengelime bu eleştirel bakışı ile tümdengelim ile tümevarım arasındaki uçurumu azaltmış olmaktadır. Çünkü önünde sonunda, tasımlamacı uslamlamayı tümevarımın sonucu olan bir genel ya da tümel önermeyi yorumlama süreci olarak sunmuş oldu. Böyle olunca, tümevarımsal uslamlamanın da tümel önermeler ortaya çıkarma ve tanıtlama işlemi olarak tanımlanması şaşırtıcı olmayacaktır. Çıkarsamanın özü tikellerden tikellere olduğuna göre, tümeller ya da geneller, tür olarak belirli ama sayıca belirsiz tikellerin derlenmelerinden (koleksiyonundan) başka bir şey değildir. Böylece Mill'in tümeller tanımına yaklaşımını da yakalamış oluyoruz.

Tümevarım ve Doğanın Biçimdeşliği

Buraya dek söylenenlerden anladığımıza göre Mill, tümdengelimsel çıkarsamayı tümevarımla elde edilen bir *tümel önermeyi yorumlama süreci* olarak tanımlamaktadır; bu yaklaşım göz önüne alındığında, tümevarımcı uslamlamanın en kısa anlatımıyla tümel önermeler ortaya çıkarma ve tanıtlama işlemi olarak sunulması şaşırtıcı olmayacaktır. Aynı zamanda Mill, tüm çıkarsamaların tikellerden tikellere olduğunu belirtiyordu. Bu durumda bir çelişki var gibi görünmüyor mu? Mill'e göre yok çünkü ona göre tümeller, aynı türden ama sayıca belirsiz tikellerin derlenmesinden başka bir şey değildir. Bundan da tümevarımın, bir şeyin bütün bir tikeller sınıfı için gerçek olduğunu tanıtlamak olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu söylenenlerin ışığında, Mill'in tümevarım tanımı şöyledir: "*Tikel bir durumda gerçek olduğunu bildiğimiz şeyin, birinciyi andıran tüm durumlarda gerçek olacağını çıkarsamak tümevarım yapmak demektir*"(Aktaran Copleston, 2000, s.67). Tanım bu şekilde ele alındığında ilerlemeyi gözardı etmiş görünmektedir. Çünkü burada tümel önerme, yalın olarak bir sınıfın her bir üyesi açısından gerçek olduğu şimdiden gözlenmiş olan şeyi göstermektedir. Bu durumda

Mill'e göre, edimsel deneyim verilerinin ötesine giden ve örneğin kimi X'lerin Y oldukları konusundaki bilinen gerçeklikten, X'lerin onları bir sınıfın üyeleri olarak gösteren yüklemleri taşıyan her şeyin her zaman Y yüklemini de taşıdıklarının bulunacağı sonucunu ileri süren çıkarsama, yetkin tümevarımdır.

"Edimsel empirik verilerin ötesine tümel bir önermenin bildirilmesine giden bu süreç tarafından imlenen temel önsav, Mill'e göre, *Doğanın biçimdeşliği ilkesi,* yani tüm fenomenlerin genel yasalara uygun olarak yer aldıklarıdır: Doğada olup bitenlerin biçimdeş olduğu ilkesi, tümevarımın temel ilkesi ya da genel aksiyomudur," (Aktaran Copleston, 2000, s.68). Doğanın biçimdeşliği ilkesi, bilimsel çıkarsamanın geçerliliği için bir önkoşuldur. Bu açıdan herhangi bir tikel uslamlama yapmaya giriştiğimizde, bilinçli olmasa bile bu ilkeyi örtük olarak kabul etmiş oluruz. Eğer tümevarımcı çıkarsama, tasımsal biçime sokulacak olsa, doğanın biçimdeşliği ilkesi bu çıkarsamanın en sondaki büyük öncülünü oluşturacaktır; çünkü her durumda, tümevarımın "bastırılmış" öncülüdür. Bununla demek istenen, tüm çıkarsamaların ona göre yapıldığı örtülü bir formül ya da aksiyom olduğudur; yoksa çıkarımın ondan türetildiği bir önerme değildir. Doğadaki biçimdeşliğin belirtik düşüncesi ise tikel biçimdeşliklerin bulunuşu yoluyla ortaya çıkar ve ne denli çok böyle biçimdeşlikler bulunursa, o denli düşüncenin geçerliliği ve böylece tüm çıkarsamanın örtük ön savını tanıtlama eğilimi göstermiş oluruz. Görüldüğü gibi Mill, bu konuda da mutlak kesinlikten yana değildir; bu büyük genellemenin kendisi de ön genellemelere dayanır ve yapılacak ilk tümevarım olmaktan ziyade sonunculardan birisi olacağı kabul edilmelidir. Bu ilke, geleceğin her zaman geçmişi yineleyeceği anlamında değildir. Örneğin hava durumu bu anlamda biçimdeş bir yol izlemez ve hiç kimse de bunu beklemez. "Biçimdeşlik aslında karmaşık bir olgudur; tekil bir fenomen bakımından varolan tüm ayrı biçimdeşliklerin karışımıdır ve bu ayrı biçimdeşliklere ortak olarak *doğa yasaları* denir," (Aktaran Copleston, 2000,

s.69). Bu nedenle doğanın bilimsel araştırılması bu ilkeyi örtük olarak kabul eder; açık olarak doğa yasalarından söz edebiliriz. Aslında biz, bir yasanın ya da varsayılan biçimdeşliğin olanaklı tüm örneklerini gözlemleyemeyiz, ama eğer empirik olarak sınadığımız tüm durumlarda bir yasa doğrulanmışsa ve eğer onun yanlışlandığı hiçbir durum bilmiyorsak, bilinenden bilinmeyene, gözlenenden gözlenmeyene, "birkaç"tan "tüm"e, tümevarımcı sıçrama için sağlanabilecek tek aklama türü bu olacak gibi görünmektedir.

Tümevarımsal uslamlamanın sonucu olarak elde edilen *doğa yasaları, Doğada en yalın anlatımlarına indirgenmiş biçimdeşliklerdir.* Bunlar, en az sayıda ve en yalın genellemeler olarak var olan bütün bir doğa düzenini oluşturmuş olurlar. Bilimsel doğa araştırmasının görevi bu yasaların neler olduklarını ve bunlardan hangi alt güdümlü biçimdeşliklerin çıkarımlanabileceğini bulmaktır. Bu yasaların en başta gelenlerinden birisi de *nedensellik yasasıdır.*

Nedensellik Yasası

Nedensellik yasası doğa dünyasında gerçekten en temelde yer alan yasaların başında gelir. Mill konuya girerken bu açıdan metafizik anlamda en son nedenlerle uğraşmak gibi bir amacının olmadığını dile getirir. Nedensellik yasasını yalnızca deneyimden elde edebildiği ölçüde belirlemeyi amaçladığını, neden ve etki arasında herhangi bir zorunlu, gizemli bağ kavramı düşünmediğini belirtir. Bu da tutarlı bir empirist için zaten beklenen bir tutumdur. Tümevarımcı bir bilim kuramı açısından, "doğadaki her olgu ve onu öncelemiş olan başka her hangi bir olgu arasındaki ardışıklığın değişmezliğine ulaşmak için gözlem tarafından bulunan tanıdık gerçekliğin ötesine gitmeye hiç gerek yoktur," (Aktaran Copleston, 2000, s.71).

Şu halde nedensellik nedir? Mill'e göre, "bir fenomenin nedeni onun *değişmeksizin ve koşulsuz olarak* sonucu olduğu öncel

ya da önceller topluluğudur." Mill nedensel ilişkilerin değişmez ardışıklığa indirgenemeyeceğini düşünür. "Çünkü bu onun görüşüne göre verili bir fenomenin nedeninin deneyim tarafından her zaman onu öncelediği bulunan başka herhangi biriyle özdeşleştirilebileceğini imliyor olarak alınabilir. O daha çok verili bir fenomenin nedenini, fenomenin ortaya çıkması için yeterli olan olumlu ve olumsuz öncellerinin (antecedent) toplamı ile özdeşleştirir," (Copleston, 2000, s.71). Bu nedenle ardışıklık değişmez olmanın yanı sıra koşulsuz da olmadıkça nedensellik ile eşanlamlı değildir.

Şu halde nedensellik yasasının evrensel bir gerçeklik olduğunu nasıl bileceğiz? Çünkü bu yasa kendiliğinden açık *a priori* bir önerme değildir. Ne de böyle herhangi bir önermeden çıkarımlanabilir. Bu nedenle başta da söylendiği gibi tümevarımcı çıkarsamanın bir ürünü olduğu söylenmelidir. Ama ne tür bir tümevarımcı çıkarsama? Bütün tikel yasaların keşfinde zaten nedensel bağlantıların işbaşında bulunduğu kabulüyle işe başlanır ve Mill bu tür yasaların keşfi için eleme yöntemini önerir. Ancak fenomenler arasında nedensel bağlantılar olduğunu nasıl bileceğiz? Burada *yalın sıralama (enumeration) yoluyla tümevarımdan* başka bir yol görünmemektedir. Yalın sıralama yoluyla tümevarımın gözlem alanının genişlemesi ile orantılı olarak daha fazla kesinleştiğini-güçlendiğini öne sürer. Bu nedenle, "gerçekliklerin en evrensel sınıfı, örneğin nedensellik yasası, sayının ve geometrinin ilkeleri gibi ve doyurucu bir biçimde yalnızca bu yöntem tarafından tanıtlanır ve bunlar başka herhangi bir tanıtı kabul etmezler. Nedensellik yasası tüm gözlenmiş biçimdeşliklerin başında evrensellik noktasında durur; eğer onu önceleyen gözlemler doğruysa kesindir ve yine ondan çıkarsanabilecek tüm başka tümevarımcı önermelere kesinliğinden pay vermeye yeteneklidir" (Aktaran, Copleston, 2000, s.72).

Sonuç olarak, nedensellik yasasının evrensel geçerliliğine duyduğumuz, kuşku kaldırmayan güvenden söz edebiliriz. Bu

yasa bilimsel çıkarsama bakımından, Mill'in bir tasımdaki büyük öncüle yüklediği işlevi yerine getirebilir. Yani yasa hem geçmiş deneyimin bir kaydı, hem de neyi beklediğimizin bir öngörüsüdür. Bilimsel çıkarsama için bir kural ya da formüldür. Bilimsel çıkarsama her zaman nedensellik yasasını güçlendirir. Hiçbir zaman onu yanlışlamaz: "Eğer gerçekten de yanlış bir yargıya ulaşarak A, C'nin nedeni değilken öyle olduğunu varsayarsak, sonunda başka bir şeyin sözgelimi B'nin C'nin nedeni olduğunu görürüz, ama C'nin nedensiz olduğunu değil." Böylece nedensellik yasası tüm pratik amaçlar için kesindir ve gündelik deneyimde olayların nedenleri olduğunu istisnasız görerek, nedensellik yasasının evrensel geçerliliğinden kuşku duymayız.

Deneysel İnceleme ve Araştırmanın Yöntemi

Mill'in sıradan empirizme zıt olarak kendi deneyciliğinin (experimentalism) ne anlama geldiğini bu alt başlık altında kısaca da olsa biraz daha yakından görmüş olacağız: Mill yalın gözlem anlamındaki empirizmin bilimsel bilgiyi ilerletmeye yeterli olmadığını, sadece denetlenmiş deneyler yapma anlamındaki deneyciliğin de bilimsel yöntemin tümü olmadığını düşünür. Önsavların işlevinin de bilimde vazgeçilmez olduğunun farkındadır. Önsavlar olmaksızın bilim şimdiki durumuna ulaşamazdı. Şimdi kuram olan her şey bir zamanlar önsavdı. Ayrıca bu konuda tümdengelimin rolünü de görmezden gelmez. "İnsan anlığı Doğanın araştırılmasındaki en dikkate değer utkularını Çıkarsama, Mantıksal Uslamlama ve Doğrulama olmak üzere üç oluşturucu parçasıyla ıralandırılan Tümdengelimci Yönteme borçludur," (Aktaran, Copleston, 2000, s.74). Tüm bu etkenlerin ışığında Mill kendi *deneyciliğini (experimentalizmini)* sunar.

Mill öncelikle *betimleyici ve açıklayıcı önsavlar* arasına bir ayrım getirir. Gezegenlerin yörüngelerinin elips biçiminde olduğu hipotezini ele alalım. Bu hipotez herhangi bir nedensel açıklamaya girmeksizin, salt gezegenlerin devinimlerini betim-

leme yolu tutar. Eğer bu önsav doğrulanırsa, bu onun gerçekliği için tek tanıttır. Eğer önsav fenomenlere uyarsa başka hiçbir tanıt gerekmez. Ama açıklayıcı önsavlar için durum böyle değildir. "X önsavından, eğer önsav gerçekse, verili belli koşullarda, a, b ve c fenomenlerinin ortaya çıkacağını ve bu öngörünün doğrulandığını varsayalım: Doğrulama, X'in gerçekliğini tanıtlamaz; çünkü aynı sonuçlar aynı zamanda Y ve Z önsavlarından da çıkarsanabilirdi. O zaman karşımızda olanaklı üç neden bulunur. Ve gerçek nedeni bulmak için ikisini elememiz gerekir. Bu yapıldığında başlangıçtaki önsav bir Doğa yasası durumuna gelir," (Copleston, 2000, s.74).

Burada görüldüğü gibi eleme yöntemi uygulanmaktadır. Bu yöntem açıklayıcı önsavlar bakımından kaçınılmaz bir yoldur. Doğada tikel biçimdeşlikler dolaysızca karşımıza çıkmazlar. Ve sadece gözlemler, ne denli çok olursa olsunlar, genel biçimdeşliği, tikel biçimdeşliklere çözebilmemizi sağlamaya yetmez. Çünkü doğa her anda ve durakta son derece kaotik bir görünüm sunar. Sadece gözlemler ve salt uslamlama tek başına yeterli değildir. Bir önsav, alternatif olanaklar elenmedikçe bir doğa yasasına dönüştürülemez. Bunun için deneysel araştırma yöntemleri gereklidir.

Mill bu açıdan *dört deneysel araştırma yöntemi* vermiştir: ilk iki yöntem sırasıyla *uyuşma ve uyuşmama* yöntemleridir. Uyuşma yöntemine göre, eğer araştırılan fenomenin iki ya da daha fazla örneği, sadece tek bir koşulu ortaklaşa taşıyorlarsa, tüm örneklerin salt kendisinde uyuştukları koşul, fenomenin nedenidir ya da etkisidir. Uyuşmama ilkesinin genel kuralı da şudur: eğer araştırılan fenomenin ortaya çıktığı ve ortaya çıkmadığı birer durumu irdelersek ve eğer iki durumun yalnızca ilk durumda bulunan biri dışında tüm koşullarda ortak olduklarını görürsek bu tek koşulun etki ya da neden olduğunu ya da söz konusu fenomenin nedeninin vazgeçilmez bir parçası olduğunu kabul etmemiz gerekir. Açıklamalardan anlaşılabildiği gibi her iki yöntem de eleme yöntemidir. Birincisinde elenebilecek her şey

yasaya bağlanmamakta, ikincisinde ise elenemeyen her şey yasaya bağlanmaktadır. Deneysel yöntemin üçüncü genel kuralına gelince; "herhangi bir fenomenden önceki çıkarsamalar yoluyla belli öncellerin etkisi olacağı bilinen parçayı çıkarın, o zaman fenomenden artan parça, geriye kalan öncellerin etkisidir," (Aktaran, Copleston, 2000, s.75). Dördüncü yöntem birlikte ortaya çıkan değişmeleri ele alır: bu yöntem özellikle yapay deneylerin uygun olmadığı durumlarda kullanılabilir. Bu yöntemin genel kuralına göre, bir fenomenin verili bir tarzda her değişmesinde değişen başka her fenomenin ya söz konusu fenomenin bir nedeni ya da etkisi olduğu, ya da onunla herhangi bir nedensel olgu yoluyla bağlandığı kabul edilir. "Örneğin eğer ayın konumundaki değişmelerin her zaman gelgitlerdeki karşılık düşen değişmeler tarafından izlendiğini bulursak, açıktır ki ayı ortadan kaldırıp onun yokluğunda ne olduğunu görmeyi başaramayacak olmamıza karşın, ayın bütünsel ya da bölümsel olarak gelgitleri belirleyen neden olduğu vargısını çıkarabiliriz," (Copleston, 2000, s.76).

Kuşkusuz Mill, deneyin sınırlı bir uygulama alanı olduğunu kabul eder. Gökbilimde, kimyada yapabildiğimiz deneyleri yapamayız. Ruhbilim ve toplumbilim için de az çok aynı şey geçerlidir. Bu yüzden bu bilimlerin yöntemi büyük ölçüde tümdengelimci olmak zorundadır. Ama deney olmaksızın sadece gözlem, ardışıklıklar ve bir arada varoluşlar saptayabilir ama nedenselliği tanıtlayamaz. Bu nedenle bu bilimlerde gözlemden yola çıkarak tümdengelimsel çıkarsamalar yapılması zorunlu olur. Ama yine de empirik yanlışlamanın yokluğunda empirik olgularla eşit ölçüde tutarlı daha yalın bir önsav kendini sununcaya dek elimizdeki önsav ile yetinmemiz gerektiği görüşünü kabul etmeye hazır değildir. Onun görüşüne göre yanlışlamanın yokluğu hiçbir biçimde fiziksel yasanın biricik yeterli tanıtı görevini göremez. Bu nedenle uygulanabilir olduğu her zaman deneysel araştırma yöntemlerinin kullanılmasında ısrar eder. Ancak bu yöntemlerin uygulanmasındaki başarı, do-

ğanın her yerinde salt olgusal ardışıklıklardan daha ötesi olan gerçek-olgusal bir biçimdeşlikler yapısının bulunduğu varsayılarak sağlanabilir. Başka bir deyişle Mill, bilimsel çıkarsamayı gerçek-olgusalcı bir konum varsayarak ve adcılığı bu bağlamda bir tarafa bırakarak savunma yoluna gider.

Ahlak Bilimlerinde Yöntem

Mill, tümevarımcı deneysel yöntemi insan davranışları alanında da geçerli kılmaya çalışmıştır. Bir başka deyişle savunduğu yöntemi evrensel genişlikte görerek, dışsal dünya ve insan yaşamı olmak üzere tüm bilgi alanlarına yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle son olarak insan davranışları bakımından doğrulara ulaşma yolunda neler söylediğini görmeye çalışalım. Mill yukarıdaki alt başlıktan da anlaşılabileceği gibi tüm insansal bilgi dallarını *"Ahlak bilimleri"* başlığı altında toplama yoluna gider.

Ahlak bilimleri ile Mill, ne tam olarak normatif (kuralkoyucu), ne de fiziksel bilimin parçaları olarak sınıflanabilecek insansal bilim dallarını düşünür. İlk koşul olarak *buyurucu kipte* anlatıldığı biçimiyle törebilimi dışarıda bırakır. Buyurucu kip ayrıca sanatın bir özelliğidir. İkinci koşul ise doğrudan doğruya bedensel durumlar tarafından ortaya çıkarıldıklarının düşünülmesi ölçüsünde zihinsel durumların irdelenmesini dışlamış olur. Ahlak bilimlerini, başlıca *ruhbilim, etoloji, toplumbilim* ve *tarih* olarak dile getirir. Mill'e göre ahlak bilimlerini sıradan empirizmden kurtarmak gerekir. Bu demektir ki salt empirik betimleyici yasalar açıklayıcı ya da nedensel yasalara dönüştürülmeli ya da böyle yasalardan tümdengelim yoluyla çıkarımlanmalıdırlar. Çünkü belli sayıda örneklerin sadece gözlenmesi empirik yasanın evrensel olarak geçerli olduğu konusunda güvenilebilir bir inanç sağlamaz. Böyle bir inanç, salt insanın verili koşullar altındaki davranışını belirleyen neden ya da nedenlerin bulunmasını sağlayabilir. Ve salt böyle nedensel bağlantıların

bulunmasıyla gerçek bir insan doğası bilimi geliştirilebilir. Mill, böyle bir programın sunumuyla Hume'un "İnsan Doğası Bilimi"ne ilişkin görüşüne bağlı görünmektedir.

Bir ahlak bilimi olarak *ruhbilimin* konusu zihinsel durumlar arasındaki ilişkileri yöneten yasaların incelenmesidir. Ama fiziksel koşullara yakından bağımlı olarak görünen duyuları yöneten yasaların incelenmesi doğal bir bilim olan fizyolojiye aittir. Öncelikle bu noktanın ayırt edilmesi gerekir. Ruhbilimin konusu olan yasalar ardışıklık yasalarıdır; ister sonul ister türetilmiş olsunlar, bir zihinsel durum bir başkasını bunlara göre izler. Bir başkası tarafından bunlara göre ortaya çıkması sağlanır. Bu yasalar deneysel inceleme yöntemleri tarafından bulunmuş olan, *düşüncelerin çağrışımı* yasalarıdır. Bu nedenle ruhbilim, tümüyle bir gözlem ve deney bilimidir.

Etoloji ya da karakter biçimlenmesi bilimi, söz konusu olduğunda deneye pek yer yoktur. Ama salt gözlem de etolojiyi bir bilim olarak kurmaya yetmez. Bu nedenle etolojinin yöntemi büyük ölçüde *tümdengelimci* olmak zorundadır. Bu durumda ruhbilimi varsayması ve ilkelerinin, ruhbilimin genel yasalarından tümdengelim yoluyla çıkarsanması gerekirken, aynı zamanda bireysel ya da ulusal karakterin biçimlenmesiyle ilgili şimdiden kabul edilmiş empirik yasaların onlardan türetilebilir olduklarının ve böylece bu ilkelerin doğrulanmaları olarak işlev gördüklerinin gösterilmesi gerekir. Daha ötesi etolojinin ilkeleri bir kez sağlam biçimde kurulunca, buna karşılık düşen bir sanatın, yani istenen etkileri üretmek ya da istenmeyen etkileri engellemek amacıyla ilkelerden yararlanabilecek uygulamalı eğitim sanatının gelişmesi için yol açılacaktır.

Toplumbilim, toplumdaki insanın bilimi, "ortaklaşa insan yığınlarının eylemlerini ve toplumsal yaşamı oluşturan çeşitli fenomenleri" inceler. Kuşkusuz politikanın incelenmesi de buna girer. Bu alanda da tıpkı etolojide olduğu gibi yapay deneyler yapılamaz ve salt gözlem ise bir bilim yaratmak için yeterli de-

ğildir. Tek başına tümdengelimci yöntem de uygun bir model sağlamaz. Bentham, insanların her zaman kendi çıkarlarını aradıkları ilkesinden bir toplumsal politik kuram oluşturmaya çalışmakla birlikte bunu başaramamıştır. Çünkü insanların başkacıl güdüler tarafından yönetildikleri de birincisi denli doğrudur.

Genelde toplumsal fenomenler çok karmaşıktır ve tek bir ilkeden tümdengelim yoluyla çıkarımlanmalarına izin vermeyecek denli çeşitlilik gösteren etmenlerin sonucudurlar. Mill toplumbilimde model arayışı bakımından geometriden daha çok fizik biliminin örnek alınmasını daha uygun bulur. Çünkü fizikte bir etkinin üretilmesine çeşitli nedenlerin katkıda bulunmasına ve böylece çeşitli yasalara yer verilir. Mill, toplumbilimde *evrik tümdengelimci ya da tarihsel yöntem* olarak adlandırdığı şeyin yararına vurgu yapar. Buna göre çıkarımları yasalardan *a priori* çıkarsayıp sonra bunları gözlem tarafından doğrulamak yerine, ilk önce çıkarımları (vargıları) deneyimden yaklaşık empirik genellemeler olarak elde eder, sonra bunları *a priori* uslamlamalar yoluyla insan doğasının ilkeleri ile bağlar. Bu şekildeki uslamlamalar olgusal bir doğrulama görevi görür. Mill bu yöntemi Auguste Comte'tan ödünç aldığını belirtir. Kuşkusuz Mill'e göre bu tek yöntem değildir. Sınırlarını kabul etmek koşuluyla doğrudan tümdengelimin de kullanılabileceğini dile getirir. Çünkü eğer X'in insan doğasının bir yasası olduğunu bilirsek, insanların belli bir yolda davranma eğiliminde olduklarını tümdengelim yoluyla çıkarsayabiliriz. Ama pratik olgusal alanda onların bu yolda davranacaklarını bilemeyiz ve olumlu olarak tahminde bulunmak zorlaşır. Çünkü göz önünde tutulan nedensel koşula karşı etkide bulunabilecek daha başka nedensel etmenler ortaya çıkabilir ve biz bu etmenlerin hiçbirini önceden bilemeyiz. Yine de doğrudan tümdengelim yöntemi insanların eylem eğilimlerini tahmin etmede belli olçüde kullanım alanı bulabilir. Özellikle bu ekonomi politik alanında söz konusu olabilir. Ancak insan eylemlerinin tümü tek bir yöntemle açıkla-

namaz. Mill'e göre ne denli yalınlaştırılmış bir görüş seçersek doğrudan tümdengelim yöntemine daha geniş bir alan yüklenebilir; ama durum nedenli karmaşık olarak görülür ve irdelenirse o denli evrik tümdengelim yöntemine dönmek gerekebilir.

Tarih bilimi bakımından, evrik tümdengelim yöntemi ile tarihsel değişme ya da ilerlemenin bazı genel yasalarını bulabilmemize karşın tarihin akışı üzerinde Mill, belirgin bir etki yapan sıradışı bireylerin ortaya çıkışlarını tahmin etmenin zorluğuna vurgu yapar. Mill insan istencinin olayların akışında hiçbir rolü olmadığını öne süren bir yazgıcılığa karşıdır. Ona göre "insan istencinin kendisi bir nedendir ve güçlü bir nedendir." Bu durumda toplumbilimde belirli hiçbir nedensel yasaya ulaşılamayacağını düşünmek ile tarihin akışını tahmin etmenin olanaklı olduğunu imgelemek arasında bir orta yol izlemek uygun olacaktır: toplumsal yasalar önsavlardır. İstatistik temelli genellemeler doğaları gereği kuraldışı durumları kabul ederler. Toplumbilimin ana amaçlarından birisi empirik genellemeleri insan doğasının yasaları ile bağlamaktır. Ama toplumsal yaşamdaki değişiklikler bir tarih bilimine ya da bir toplumsal dinamikler bilimine yaklaşımı biraz daha kolaylaştırmış olsa da, durum tarihin akışının yanılmasız biçimde tahmin edilmesinin olanaklı olamayacağı denli karmaşıktır.

Görüldüğü gibi konu insan bilimleri olunca Mill'in savunduğu tümevarımsal yöntem tek başına yeterli olmadığı gibi, hangi yöntem ya da yöntemler uygulanırsa uygulansın, bilgide kesinlik zayıflamış ve birtakım genellemeler kesin yasalar olmaktan daha çok önsavsal önermeler olarak işlev görmeye başlamıştır. Bu durum giderek bilgi alanında "evrensel-mutlak doğruluklar" bakışının ya da arayışının terk edilmesine yol açacak bir sürece işaret eder görünmektedir. Bu durumu Marxist bilgi yaklaşımında daha yakından görme olanağımız olacaktır.

8. BÖLÜM

DİYALEKTİK MADDECİLİK

Marksizmin Bilgi Anlayışı

Bu yüzyıldaki materyalist-maddeci felsefelerdeki bilgibilimsel görüşlere bir göz atmak istediğimizde, kuşkusuz karşımıza öncelikle Karl Marx ve yakın arkadaşı Friedrich Engels'den başkası çıkmayacaktır. Ancak burada daha çok Marx üzerinden ilerleyerek bir açımlama yolu tutacağız.

Marx doğrudan olarak bilgibilim konusuna yönelmiş bir düşünür değildir. Kendisi bilindiği gibi sosyoloji alanına büyük katkılar yapan çalışmalar yapmıştır. Çünkü onun amacı felsefe adına soyut ve genel birtakım açıklamalar yapmak değil, yapılan açıklama ve çalışmalarla *dünyayı değiştirmektir*. Ancak dünyayı değiştirmeye yönelik görüşlerini geliştirebilmek için felsefe alanından yola çıkması da kaçınılmaz idi. Çünkü o yüzyılın kültürel bakış açısı içinde başka türlü bir yol düşünülemezdi. "Hegel'in geniş kapsamlı idealist evren sisteminin diyalektik öğesini alıkoyarak, maddeci temellerde yepyeni ve kuşatıcı bir evren sistemi geliştirdi," (Çelik, 2011, s.143). Bu şekilde "başı üzerinde durduğunu öne sürdüğü Hegel'in ayakları üzerinde durmasını" sağlayarak yapılması gerekeni yaptığını düşündü.

Çünkü diyalektik yöntemi maddeci temellerden hareket ederek uygulamakla doğa ve evren yapısını en doğru bir biçimde açıklamanın olanaklı olacağını öngörüyordu.

KARL HEINRICH MARX VE FREIDRICH ENGELS

Karl Marx (1818-1883), Almanya'nın Trier kentinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının dinsel kanıları çok güçlü olmadığı için Kantçı ussalcılık ve politik liberalizm gelenekleri içinde yetiştirilmiştir. Trier'deki okul eğitimi basamaklarından sonra Bonn Üniversitesi'nde hukuk okumaya başlamış, bir yıl sonra bu eğitimden vazgeçerek, Berlin Üniversitesi'nde felsefe eğitimine başlamıştır. 1841 yılında Jena Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamıştır. Tez başlığı: "*Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım Üzerine*"dir.

Marx 1842 yılında *Reinishe Zeitung'un* yayıma hazırlanmasına katkıda bulunmaya başlamış, bu girişim onun toplumsal, ekonomik ve politik sorunlar alanında hızla gelişmesine ve bilinçlenmesine yol açmıştır. "Bu alandaki çalışmaları onu felsefenin kuramsal olmaktan daha çok uygulamalı bir etkinlik olması gerektiği noktasına getirdi. Bunun sonucu olarak felsefecinin görevinin sadece dünyayı anlamak olduğu biçimindeki Hegelci anlayıştan daha şimdiden uzaklaşmış görünüyordu. Tersine dünyayı anlamak artık yeterli değildi; onu yine felsefe yoluyla değiştirmek gerekiyordu." (Çelik, 2011, s.143). Bu etkilenimlerin sonucu olarak 1841-1843 arasındaki dönemde Hegel'ın devlet kuramına karşı bir eleştiriyi *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* başlığı altında yayımlamıştır. Hegel'e göre devlet nesnel tinin en yüksek anlatımı ve bu nedenle "*özne*"dir. Toplum ve aile ise onun yüklemleridir. Oysa Marx'a göre bu doğal akışı bozmaktan başka bir şey değildir; çünkü asıl özne olan *aile* ve *yurttaş toplumudur*. Bunlar insan toplumundaki temel olgusallıklardır. Oysa devlet soyut bir tümeldir; insan yaşamından ayrı ve onun üstünde duran yönetsel ve bürokratik bir kurumdur.

Marx'a göre Hegel tarafından kavrandığı biçimiyle insan devlette kendi gerçek doğasına yabancılaşmaktadır. İnsanın gerçek yaşamı devlette var oluyor biçiminde düşünülmektedir; oysa devlet bireysel insanların ve çıkarlarının karşısında ve üstünde durur, bu nedenle kamusal ve özel çıkarlar arasında bir çelişki söz konusudur" (Çelik, 2011, s.144).

Marx 1844 yılında Paris'e gittiğinde Engels ile tanışmıştır. Bundan sonra bu iki dost hiç ayrılmamışlar ve *diyalektik materyalist öğretiyi* birlikte oluşturarak ortak temsilcisi olma durumuna gelmişlerdir.

Freidrich Engels, zengin bir sanayici aileden geliyordu (1820-1895). Bu nedenle Marx'a zor günlerinde daima yardımcı olmuştur. Marx ve Engels karşılaşmalarından sonra 1845'te birlikte *Kutsal Aile*'yi yazmışlardır. Bu yapıt düşünce ve bilinç üzerine Bruno Bauer ve yandaşları tarafından yapılan idealist vurguya karşıt olarak, *devlet, yasa, din ve ahlak* biçimlerinin sınıf savaşımının evreleri tarafından belirlenmiş olduğunu savunmaktadır. 1845 yılında yine Engels ile birlikte *Alman İdeolojisi*'ni kaleme aldılar.1932 yılına dek yayımlanmadan kalan bu yapıtın önemi materyalist tarih anlayışını özetlemesinden ileri gelmektedir. 1847 yılında Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi'ne* yanıt olarak, Marx, *Felsefenin Sefaleti*'ni Fransızca olarak yayımladı. Burada da burjuva ekonomisinin mülkiyet başta olmak üzere değişmez kabul edilen kategorilerini eleştirmektedir. Marx 1847 yılında komünist Liga'ya katıldı. Engels ile birlikte devinimin temel ilkelerini ve amaçlarını dile getiren bir bildiri yazmakla görevlendirildiler. Bu şekilde ünlü *Kominist Manifesto* ortaya çıktı. Marx 1849 yılında Fransa'dan ikinci kez sınırdışı edilince, bundan böyle yaşamının geri kalanını geçireceği Londra'ya gitti ve ölümüne dek orada yaşadı. *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtı 1859 yılında Berlin'de yayımlandı. Ünlü çalışması *Kapital*'in ilk cildi 1867 yılında Hamburg'da çıktı; öteki ciltlerin yayına hazırlanışını tamamlayamadan, 1883 yılında yaşamdan ayrıldı. Bu şekilde geri kalan ciltler Engels tarafından

1885-1894 yılları arasında yayımlanmıştır. Daha başka el yazmaları bölümler halinde K. Kautsky tarafından 1905-1910 yılları arasında yayımlanmıştır.

Engels'in yapıtlarına gelince; o dönemde etkili bir Alman toplumcusu olan Eugen Dühring'e karşı olan makalelerini *Anti-Dühring* başlığı altında 1878 yılında yayımlamıştır. Engels'in o sıralarda üzerinde çalıştığı ünlü yapıtı *Doğanın Diyalektiği* ancak 1925 yılında Moskova'da yayımlanabilmiştir. Bir diğer önemli yapıtı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devlet'in Kökeni*'dir. Yine bir dizi makalesi, 1888 yılında *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlığı altında yayımlanmıştır. Engels 1895'te ölmüştür. Marx ve Engels, birlikte en genel anlatımıyla *diyalektik maddecilik* olarak adlandırılan felsefi öğretiyi ortaya koymuşlardır. Toplumsal olguların ele alınışını da göz ardı etmeyen bir öğreti olarak "diyalektik tarihsel maddecilik" biçiminde anılması doğal olmaktadır. Burada konuyu daraltarak diyalektik maddecilik sınırları içinde bir açımlama yolu tutulacaktır.

Diyalektik Maddecilik

Marx ve Engels'e göre, maddecilik en başta *Doğa'dan önce gelen* ve *kendini Doğa'da anlatan bir Zihnin ya da İdeanın yadsınması* anlamına gelir. Bu o denli önemli bir tutumdur ki tersini düşünmek maddeciliği bütünüyle ortadan kaldırır. Bu nedenle maddecilik için *birincil gerçeklik, Doğa*'dır: Doğa tüm tinsel edimlerden bağımsız olarak var olur; biz insanlar da doğa zemini üzerinde varoluş kazanırız. "Doğa ve insanlardan başka hiçbir şey varolmaz ve dinsel düşlemimizin yarattığı daha yüksek varlıklar yalnızca kendi özümüzün büyüleyici yansımalarıdır" (Aktaran, Copleston, s.74). Marx ve Engels, maddeciliği birincil olarak ve temelde görmelerine karşın zihnin varlığını da madde temeli üzerinde kabul etmekten geri durmamışlardır. Onların maddeci yaklaşımı içinde *zihnin oluşumu doğanın diyalektiği'nde* kabaca şu şekilde açıklanır. Niceliğin niteliğe, niteli-

ğin niceliğe dönüşümü yasası doğadaki değişikliklerin yer almasını sağlayan en temel yasadır. Bu yasa gereği *bir tür dönüşüm*, bir dizi nicel değişim birdenbire nitel bir değişim tarafından izlendiği zaman gerçekleşmiş olur; böylece madde belli bir örgütlenme örüntüsüne eriştiği zaman yeni bir nitel etmen olarak *zihin-bilinç* doğmuş olur. Ancak Marksizmde, doğa temelinde anlık ya da zihnin bu şekilde doğmuş olması düşünce süreçlerinin kaba bir biçimde maddesel süreçlerle özdeşleştirildikleri demek de değildir. Doğal süreçler içinde nitel bir sıçrama olarak karşımıza çıkan zihin olgusu, hiçbir biçimde maddeselliğe geri dönüş yapmamaktadır; artık onun kendine özgü bir doğası vardır. Böyle bir yaklaşıma zihin felsefesi açısından *epifenomenalizm ya da nitelik düalizmi-ikiciliği* gibi adlar verilmektedir. Yine de zihin, madde temeli üzerinde maddenin nitel dönüşümü sonucu oluştuğu için doğanın ya da evrenin biricik tözü, yapı taşı maddedir. Zihnin ilişkili olduğu maddesel örüntü yok olduğunda zihin de yok olur. Bu nedenle Metafizik açıdan bir başka deyişle evrenin tözü açısından, Marksizm monist bir yaklaşımdır. Bu noktada zihin ve bilgi konusuna geçmeden önce Marksizmin metafizik görüşlerine bir başka deyişle Doğa'ya ilişkin görüşlerine kısaca değinmemiz uygun olacaktır.

Doğa Felsefesi

Öncelikle şu belirtilir: Doğa metafizik süreçle değil diyalektik süreçle oluşmuştur ve oluşmaya devam etmektedir. Burada Darwin'in evrim kuramına yer verilmektedir; insanlık tarihinin başında ateşin keşfi yer alır. Bu keşif, "insanın ilk defa doğa gücüne egemen olmasını sağlamış ve bununla onu hayvanlar âleminden tamamiyle ve kesinlikle ayırmıştır," (Marks/Engels, 1975, s.8). Binlerce yıllık savaşımdan sonra eller ayaklardan ayrılmış, dik yürüyüş başlamış, bu şekilde hem ellerin beceri kazanmasının hem de sözcüklerle anlaşma dilinin hızla gelişiminin yolu açılmıştır. "Elin beceri kazanması, aletin türemesi demek-

tir, alet ise insana özgü bir eylemdir, insanın doğaya yeniden oluşturucu karşı etkisidir, kısacası *üretim* demektir," (Marks/Engels, 1975, s.8). İnsan toplumu ile hayvan toplumu arasındaki ayrım da burada yatar: hayvanlar en çok sürü halinde toplanabilirler, insanlar ise emeklerini seferber ederek üretimde bulunurlar. Böylece insan toplumu gerçek durumu ile tüm toplumsal ilişkiler olarak, üretim ilişkileri temelinde oluşmuş olur.

Doğada ve toplumda diyalektik yasalar hüküm sürer. "*Diyalektik, doğanın, insanlık toplumunun ve düşüncenin genel devinim ve gelişme yasaları biliminden başka bir şey değildir*: Devinim maddeye özseldir; maddenin oluş biçimidir. Devinimsiz madde olmadığı gibi, madde olmadan da devinim yoktur. Bu yüzden devinim de tıpkı madde gibi yaratılamaz ve yok edilemez" (Marks/Engels, 1975, s. 11).

Maddenin devinim tarzlarını anlatan diyalektik yasaların en temelde olanları açısından birinci yasa diyebileceğimiz şey şudur: *Devinim içindeki şeylerin birbirlerini etkilemeleri ve bu etkileşimin sonucu olarak dönüşümün gerçekleşmesidir.* Doğada hiçbir şey tek başına meydana gelmez. Her şey bir başkasını, bir başkası da onu tetikler. Bu etkileşmenin sonucu olarak şeyler dönüşür yeni haller kazanır. Kısacası doğada *dönüşüm* esastır. Devinimsiz, dönüşümsüz, durağan bir doğa zaten düşünülemez. Diyalektik sürecin bu taban oluşturan temel yasasının ışığında dönüşümün olgusal olarak gerçekleşmesini anlatan belki de en birincil yasa başlangıçta da belirttiğimiz gibi *niceliğin niteliğe dönüşümü* yasasıdır. Niceliğin niteliğe dönüşümü yasasına doğadan bir örnek verirsek, kaynamaya bırakılan suyun ısısı azar azar yükselirken, henüz nicelik değişimine uğradığından söz edebiliriz; ancak suyun, ısısı yüz dereceyi bulduğunda birdenbire nitelik dönüşümüne uğrayarak, sıvı halden, su buharı haline geldiği, buharlaştığı bir başka deyişle sıvı halini kaybederek başka bir niteliğe büründüğü görülür. Bu durumda su, nitelik değişimine uğramıştır. Üstelik bu ani bir sıçrama biçiminde olur. Doğada kuşkusuz bu yasaya pek çok örnek gösterilebilir. Ter-

sine olarak, suyun ısısının düşmesi ile buz haline yani katı hale gelmesi, yumurtanın civciv haline, çiçeğin meyve haline gelmesi gibi.

Diyalektiğin üçüncü yasası; *karşıtların birlikteliği ve savaşımı* yasasıdır. Bu yasa bir nesnedeki nicelik değişiminin sonucu olarak, nesnenin niteliksel dönüşüme uğramasının nedenine ilişkindir; bu açıdan doğadaki nesnelerin ve fenomenlerin *iç çelişkiler* taşıdığını dile getirir. Burada *çelişki* teriminin devreye girdiğini görüyoruz. Bu açıdan *diyalektik mantık* bir *çelişki mantığıdır* da denebilir. Çünkü çelişki en temeldedir ve her alana yaygındır. Çelişki bir nesnede ya da fenomende karşıt öğelerin bir arada bulunduğunu anlatır; buna göre bir şeyde ya da olguda olumlu denebilecek bir niteliğine karşıt olarak onda bir olumsuz nitelik de bulunur: örneğin, her şeyin bir yok olan ve bir de yeni gelişen öğeleri vardır. Bunlar birbirine karşıt olarak dururlar, yani birbirleriyle çelişirler; bu çelişki birbirleriyle *savaşım (mücadele)* içinde olmalarını zorunlulukla doğurur. Yeni doğmakta olan ile ölmekte olan, yok olan ile gelişmekte olan arasındaki savaşım gelişim sürecinin, nicel değişimlerin nitel değişimlere çevrilmesinin *iç dinamiğidir*; dışsal değil, *içsel nedenidir*. Gelişmenin ilkesi olarak, çelişki *içtedir, yenileştiricidir* ve *karşıt öğelerin birlikte bulunuşunu* anlatır. Bu doğada da böyledir, toplum yaşamında ve yine insan zihninde de böyledir.

Diyalektiğin dördüncü yasası *olumsuzlamanın olumsuzlaması (yadsımanın yadsıması)* olarak dile getirilir. Bu yasa karşıtların savaşımının sonucu olarak ortaya çıkan durumu anlatır. Savaşım gereği bir nitelikten yeni bir nitel duruma geçen nesne, önceki durum olarak, belli bir süreç sonucunda *kendisini olumsuzlamış* olur; yine ileriye doğru akan bir süreç sonucunda bu kazanılan son nitel durum da nesnenin ilk durumuna bir dönüş olarak olumsuzlanmış olur. Engels, *Anti-Dühring*'de bu yasaya bazı örnekler vermiştir. Bunlardan birisi şöyledir: Bir arpa tanesi çimlendiği ve bitki büyümeye başladığı zaman, tane olarak kendisini olumsuzlamış olur. "Sonra bitki bir tohumlar çok-

luğu üretir ve kendisi olumsuzlanır. Böylece bu *olumsuzlamanın olumsuzlamasının* sonucu olarak elimizde yine ilk arpa tohumu vardır, ama olduğu gibi değil, on kat, yirmi kat, ya da otuz kat çok olarak. Benzer olarak, bir kurtçuk ya da tırtıl içinden çıktığı yumurtayı olumsuzlar, zamanın gidişinde bir kelebeğe dönüşür ve sonra ölümünde kendisi olumsuzlanır" (Aktaran Copleston, 1998, s.80). Dikkat edilirse bu yasanın temelinde de karşıt güçlerin savaşımı açıkça görülebilmektedir. Çelişki ve olumsuzlamanın olumsuzlaması gibi terimler diyalektik sürecin salt mantık terimleriyle betimlenmesinden başka bir şey olmamaktadır. Gerek doğa ve gerek insan toplumunda her şey, karşıt güçlerin savaşımı biçiminde olup-bitmektedir. Bazen çelişki ya da savaşım çok şiddetlenmekte ve buna da *antagonizm* denmektedir. Antagonist güçler çatıştığında değişim ya da dönüşüm, ancak bir *devrim,* bir alt üst olma biçiminde gerçekleşmektedir. Bu antagonist çatışma daha çok toplumsal ve tarihsel süreçte geçerlidir denebilir.

Diyalektik mantık, ucu açık bir süreç olarak devam edip giden şeylerin bilimsel mantığı olarak kendisini vaaz etmektedir. Diyalektik yasaların örnekleri toplumsal süreçlerde çok daha çarpıcı olarak gösterilebilir, ama bizim buradaki programımız bilgi felsefesine ilişkin olduğu için *diyalektik tarihsel materyalizm* olarak belirtilen alana bir geçiş yapmaktan sakınarak, Marksizmin içerdiği zihin, bilme (biliş) ve bilgi konularına girmek durumundayız.

Marxist Bilgi Kuramı

Önce zihnin ya da bilincin nasıl doğduğuna bakmamız uygun olacaktır. *Politik Ekonominin Eleştirisi'ne Önsöz*'de Marx, "insanların varlıklarını belirleyen *bilinçleri* değildir. Ama tersine bilinçlerini belirleyen *toplumsal varlıklarıdır*," demektedir. Bu söyleme Engels de şunu eklemiştir. "Kavramları, kafalarımızda bir kez daha özdekçi bakış açısından olgusal şeylerin *eşlemleri*

olarak kavradık, olgusal şeyleri saltık Kavramın şu ya da bu evresinin eşlemleri olarak kavramak yerine "(Aktaran Copleston, 1998, s.75). Daha sonraki açıklamalar, insan düşüncesinin maddi ekonomik koşulların ya da doğa süreçlerinin bir eşlemi ya da yansımalarından daha başka bir şey olmadığını söyleme yönündedir. Bu açıdan zihin, maddeselliğe göre oldukça edilgin bir varlıktır, ama öteki canlıların zihinsel yapıları ile karşılaştırıldığında, düşünürlerimiz, en kötü bir yapı ustasının en iyi arıdan bile, zihinselliği açısından çok daha etkin olduğunu, işçinin çalışmasının ürününü oluşturmadan önce onu *tasarlayabilmesini* oysa arıda böyle bir tasarlama gücünün olmadığını söyleyerek, "insan işçide önünde bir erek gören ve kendini dışsallaştıran istenç vardır," açıklamasında bulunmuşlardır. Böyle olması da doğaldır, çünkü devrimci etkinlik için durumu doğru olarak değerlendirmek ve buna göre davranmak istiyorlarsa, aynı zamanda zihni salt doğal süreçleri ve ekonomik koşulları edilgin bir biçimde yansıtan bir yapı olarak görmek istemeyecekleri de açıktır.

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir. Evrenin ve doğanın biricik tözü maddedir. Zihin madde temelinde oluşmakla birlikte sahip olduğu nitel yapısı gereği hernekadar maddeye indirgenemese de Descartes'ın düalizminde olduğu gibi asla bağımsız bir töz de değildir. Varlığını maddeye borçludur ve maddesel temel yok olduğunda o da yok olacaktır. Bu tür bir yaklaşıma sınıflama açısından *epifenomenalizm* diyenler olduğu gibi bir tür *nitelik düalizmi* diyenler de vardır. Buna göre, zihin ya da zihinsel edimler beynin nörobiyolojik çalışmalarının bir tür yan ürünü durumundadırlar. Ya da beynin çalışmalarından nitelik olarak farklı bir takım ürünler ortaya çıkmaktadır; bu nitelikçe farklı ürünler, *zihin ya da zihinsel* dediğimiz şeylerdir. Ancak zihin ya da zihinsellik varlığı bakımından her aşamada maddeye daha özel bir deyişle bedene ya da beyine bağımlıdır ve beden ya da beyin ortadan kalktığında zihin ya da zihinsellikler de ortadan kalkar. Metafizik açıdan zihnin yerini kabaca bu şekilde be-

lirttikten sonra, Marxist yönelimin, bilme etkinliği, bilgi, bilinç, özbilinç ve bilgide doğrulama gibi bilgibilimsel konulara nasıl baktığını görmeye çalışalım:

Bilişsel Etkinlik ve Bilginin Neliği

Marksizme göre *bilgi* ya da *biliş* en genel anlamda bilincin dışında ve bilince bağlı olmaksızın var olan *nesnel gerçekliğin bilinçteki yansımasıdır*. Kuşkusuz bilen özne de nesnel gerçekliğin bir parçasıdır ve bu bağlamda *bilişsel edim*, yüksek bir örgütlenme durumunda bulunan *beynin* bir işlevidir bu işlevin sonucunda *bilgi* ya da *biliş* oluşmaktadır. Bunun için bu yaklaşım öncelikle, dışsal nesnelerin insanın duyu organlarını etkilemelerini öngörür. Marxist yaklaşıma göre, *insan bilgisi özel bir yansı tipidir* ve bu yansının özellikleri, Marksizm öncesi maddecilikte savunulan bilgibilim anlayışına önemli katkılar yaparak onu gerektiği biçimde dönüşüme uğratacak ve bilişsel etkinliğe ve bilgiye diyalektik bir nitelik kazandıracaktır. Sonuç olarak *biliş ya da bilgi toplumsal aracılığa dayalı, nesneye bağlı tarihsel etkinlik ve iletişim süreci içinde gerçekleşen bir yansı türüdür.* Bu açıdan bakıldığında, S. L. Rubinstein'e göre, genelde bilinç ve düşünce, fikir ya da imge gibi terimler bilgibilimin bağımsız birer terimi olarak kabul edilemezler.

Duyusal İzlenimler ve Nesneye Bağlı Bilgi

Bir nesnenin insanın duyu organlarına yaptığı etkinin sonuçları, bir dış nesnenin yansıması olmakla birlikte, henüz bilgi sayılamaz. Bunlar bu ilişkinin zorunlu önkoşulları oldukları için henüz *fiziksel imge* durumundadırlar ve henüz *bilişsel imge* durumuna geçmemişlerdir. Özne ile nesne arasındaki karşılıklı ilişkiler, hem nesnenin konumundaki değişimler, hem de insanın devinimleri nedeniyle sürekli olarak değişir. Bu durum nesnenin duyu sistemi üzerinde bıraktığı "*izler*"in karakterinde ve dü-

zenlenişinde sürekli değişikliklere neden olur. "Nesnenin imgesini bu izler belirlemiş olsaydı, o nesneyi bağımsız bir gerçeklik olarak ayırt edemezdik. Ama olağan koşullarda nesne, algının somut koşullarından ve algılama ediminden bağımsızmış gibi algılanır, (ruhbilimde 'algının değişmezliği' olarak bilinen olgu). İnsanların konuşması da böyle algılanır," (Lektorsky, 1998, s.155). Bu nedenle bilme etkinliği nesneye yöneliktir. Oysa empiristler maddi nesnelerle bağıntılı olmayan birtakım temel öznel deneyimleri ilk bilişsel öğeler ve aynı zamanda bilgi birimleri olarak göstermeye çalışmışlardır; sözgelimi David Hume bunların bir tür *"izlenimler"* olduklarını açıkça dile getirmiştir. Aynı hatayı *"duyu verileri"*ni öne süren çağdaş kuramcılar da yapmıştır. Ama bu tür girişimler bilgibilimde salt paradokslara yol açmakla kalmıştır. Oysa Marxist yaklaşıma göre, *algılama süreci her zaman duyu verilerine ilişkin bir yorumun seçilmesini öngörür* ve kuşkusuz gerçek nesneler dünyasında en olası görünen yorum seçilecektir. Bu yorum algılama ediminde *nesne varsayımları* denebilecek olan yapıların oluşturulmasını kapsar.

Böylece bilişin bir türü olarak *algılama,* görülen şeyin *kavranmasını, anlaşılmasını, yorumlanmasını* içerir. Örneğin bir masanın yüzeyine baktığımız zaman, gözümüzde beliren *kahverengi noktalara ilişkin duyuma* göre değil, *fiziksel nesnenin* yani *masanın özelliklerinin verilişine ilişkin algıya* göre davranırız. "Duyu algısı ya da Lenin'in deyişiyle *canlı algı* soyut akıl yürütmeden elbette farklıdır. Alışılmış koşullar altında öznenin bilinçli olarak kavradıkları, yalnızca algısal etkinliğin, nesne imgesinin sonucudur; oysa bu imgeyi kurma etkinliği verilmiş değildir, indirgenmiştir ve bilinçten gizlenmiştir. Ama soyutlamalarla uğraşan düşünme, nesne imgesini kurma etkinliğinin ayrıntılarına inilmesini ve bu imgenin kavranışının bilinçli olarak denetlenmesini içerir. (Öte yandan soyut düşünmeyle her şeyin kavranması söz konusu değildir, ama bu ayrı bir konudur). Bu nedenle özne açısından algı nesnenin dolaysızca verilmesi gibi görünür ve işte bu ölçüt yardımıyla düşünmeden ayrılır. Bir başka önemli ayrım

çizgisi de algıyla sağlanan bilginin belli bir duyumsal dokuda ya da duyumsal modalitede nesnel anlamın varolmasını gerektirmesidir" (Lektorsky, 1998, ss.160,161).

Şu halde *algısal imgenin* anlamı, duyu izlenimleriyle bire bir ilişkili değildir; bazı bakımlardan izlenimlere göre daha yalın görünürken, bazı bakımlardan çok daha zengindir. Bunun nedeni algısal imgenin nesnel anlamının biyolojik evrim sürecinde değil, *pratik etkinlikler* yoluyla *toplumsal-tarihsel gelişme sürecinde* ortaya çıkmış olmasıdır. Bunun sonucu olarak özne, nesnelerin duyu organlarını etkilemeyen yönlerini de algılayabilir. "Aynı zamanda, ilke olarak bir duyumsal dokuyla birleştirilemeyen ve bu yüzden duyularla algılanamayan *nesne anlamları* da vardır. Bu bağlantılı anlamlar, özel bir düşünme tipiyle, yani bilinçli olarak *soyutlamalarla* işleyen *düşünmeyle* yeniden kurulur," (Lektorsky, 1998, s.162). Şu halde *bağlantılı anlamla duyumsal doku* arasındaki ilişki, nesnel içerik aracılığıyla çeşitli duyumların salt bir bireşimine indirgenemez. Nesnel içerikle birtakım duyu izlenimleri arasında birtakım çelişkiler de doğabilir; bu durumda duyu izlenimleri fark edilmez ve kavranmaz. Daha da fazlası bağlantılı anlamın duyu deneyimiyle dolaysız olarak bütünleşmediği durumlar da, bilgi sistemine dâhil edilebilmektedir. Yani insan deneyimine dolaysızca verilmeyen nesneler üzerine de salt bilgi edinmek mümkündür. Bir yandan modern *mikrofizik*, öte yandan *evrenbilim* böyle nesnelerle uğraşmaktadır.

Bu arada Marksizm öncesi bilgibilimde bilginin doğrulanması, kendileri doğrulanmayı gerektirmeyen bilgiler bir başka deyişle nesnenin az çok dolaysız olarak kavranmasını sağlayan bilgiler yani postülalar (belitler) aracılığıyla oluyordu. Bu yaklaşım bu türden bilgileri metafizik bir tutumla ele alınan duyumlarda ya da duyu verilerinde keşfeden empirizm kadar, deneyüstücü idealist felsefeler için de geçerlidir. Bu nedenle "dolaysız verilmişliğe" yönelik arayış ve bunun çıkarsanmış ve kurulmuş bilgiden ayrılması, Marksizm öncesi bilgi kuramlarının

en temel amaçlarından birisi olmuştur. Oysa diyalektik maddecilik, her bilginin nesnel, nesneye bağlı olamayacağını vurgularken, öte yandan farklı düzeylerde nesnelerin farklı tipleri ve farklı yönleri yansıtılmakla birlikte, farklı bilgi düzeylerinin gerçek nesnelerle ilgili olduklarını ileri sürer. Doğanın insan düşüncesine yansıması, cansız, soyut ve devinimden yoksun olarak değil, çelişkiler de içeren, sonsuz devinim sürecinde, çelişkilerin doğup çözülmesi sürecinde anlaşılmalı ve ele alınmalıdır. V. I. Lenin'e göre, "Biliş, düşüncenin nesneye önsüz, sonsuz yaklaşmasıdır." Kuşkusuz, bilimsel düşünmeye konu olan bütün kuramsal nesneler, duyumsal deneyimde özneye dolaysızca verilemeyen, soyut akıl yürütme ile yansıtılabilen gerçek nesnelerdir. Bu durumda Marxist bilgibilimin en önemli görevi, dolaysız olarak verilmiş öğelerin bilgi kesinliğini ortaya çıkarmak değil, bilginin nesnelliğinin bağlantılı tümel anlamlarını ve kurallarını keşfetmek, bu kuralların oluşma, değişme ve gelişme biçimlerini keşfetmek, bilgiyle nesnel gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişki sorununu bu doğrultuda çözüme kavuşturmaktır" (Lektorsky, 1998, s.164).

Bilgi ve Nesneye Bağlı Pratik Etkinlik

Diyalektik maddeci felsefeye göre, belirli ölçütlere ve kurallara dayanan bilişsel etkinlik, algıdan başlamak üzere bütün biçimleriyle, öznenin maddesel nesnelere yönelik pratik etkinlik sürecinde oluşur. Bilişsel etkinlikte insanın dünya karşısındaki nesnel tutumunun çıkış noktası, nesnel çevrenin edilgin olarak alınması değil, *pratik olarak dönüştürülmesi*dir.

İnsanlar dünya ile ilişkilerinde her hayvan gibi öncelikle pratik kaygılarla yola çıkarlar. "Yani herhangi bir ilişkide karar kılarak değil, etkin davranışlarda bulunarak, dış dünyadaki bazı şeyleri eylemleriyle özümsüyerek ve böylece gereksinimlerini karşılayarak yola koyulurlar" (Aktaran, Lektorsky, 1998, s.173). Dünya insana çeşitli nedenlerle doyurucu gelmez ve insan dün-

yayı kendi etkinliği ile değiştirmeye girişir. İnsanın nesneyi algılayışı, gereksinimleriyle olan bağlantısının pratik göstergesi olarak, insan deneyiminin bütününü kucaklaması yönündedir. Algının oluşumu insanın nesneye bağlı etkinliğinin genel şemalarıyla bütünlük içinde gelişmektedir. Bu şemalar bebeklerde duyumsal-devinimsel şemalar olarak ortaya çıkarken, giderek zekânın gelişimi ile çok daha ileri boyutlara ulaşmaktadır. Buna göre, bu etkinliğin sonul noktası gözlemlenen durumun özelliklerinin saptanmasıdır; *nesneye yönelik pratik etkinlik, bir şeyin özelliklerini ayırt etme ve çözümleme işlemlerini* geliştiştirir. Böylece somuttan soyuta doğru bir gelişme göstermiş olur.

Buna karşın, bilişsel kuralların ve işlemlerin oluşumunu anlamak için bir adım daha ileriye gitmek gerekmektedir. Çünkü pratik etkinlik de sadece insana özgü karakteristikleriyle kavranmalıdır. Yani her bireyin başka kişilerle birtakım ilişkilere girdiği ortaklaşa ya da toplu etkinliğin sonucu olarak beliren ve etkinlik aracı olarak adlandırılabilen insan yapısı etkenler de algı sürecinde ya da bilişsel süreçlerde rol oynamaktadır. Ayrıca bu aracı etkinlik kendi tarihini de içinde taşıyan, tarihsel gelişme sürecindeki etkinlik olarak kavranmak zorundadır. Toplumsal bir işleve sahip olan ve insan etkinliğinin çeşitli türlerine aracılık eden insan yapısı nesneler, iş aletleriyle başlayıp her gün kullanılan nesneleri de kapsayarak işaret-simge sistemleri, modeller, çizimler, şemalar vb. gibi ile sona eren nesnelerdir; bunlar yalnızca araçsal bir rol oynamakla kalmazlar, insan pratiğinin gelişmesi açısından önemli bir rol de üstlenirler. Başka bir deyişle, *insan yapısı araçsal nesneler*, bireyin dışında var olan bilişsel kuralların, ölçütlerin ve nesne varsayımlarının somut ifade biçimleri olarak işlev görürler. Toplumsal bir kökene sahip olan bu kuralları, bireyin özümsemesi sayesinde bunlar, bilme etkinliğinin yapıtaşları olarak işlev görürler. Şu halde algının nesnelliği, dış nesnelerle pratik etkinliklerde bulunarak kuralların bu şekilde özümsenmesi sürecinde oluşur.

Görüldüğü gibi diyalektik maddeciliğe göre, bilgi en genel anlamda pratik etkinlikten doğar ve tüm bir gelişme süreci boyunca maddi pratiğe hizmet eder. *Bilişsel etkinlik yansıya yöneliktir* yani *yapay* olarak yaratılmış *aracı nesnelerden* oluşan özel bir sistemin yardımıyla gerçek nesnelerin özelliklerinin yeniden üretilmesine yöneliktir. Bilgi dış nesne üzerinde etkide bulunmayı da gerektirebilir (sözgelimi deneylerde olduğu gibi). Ama bu nesnenin bilinen karakteristiklerinde değişikliklere yol açmaz, salt bunların keşfinde daha uygun koşulları sağlamaya katkıda bulunur. Aracı nesnelerden yararlanma etkinliği sayesinde nesnelerin yaratılışı ya da kuruluşu devreye girer. Yansı olarak bilgi bir tür etkinlik olarak, oluşturma ve yaratma gibi de görünür. Çünkü aracı nesnelerden yararlanma etkinliği sayesinde nesnelerin yaratılışı ya da kuruluşu devreye girer. "İnsan, bilimsel kuramlar yaratıp geliştirerek, modeller kurarak, işaret ve simgelerle birtakım işlemler yaparak vb. yeni aygıtlar ve ölçüm araçları yapar. Ama bu yaratıcı kurucu etkinlik tamamen aracı nesneler dünyasına ilişkindir ve bilinen nesnenin yaratılmasını ima etmez, yapay olarak kurulmuş aracı nesneler yardımıyla özne, başka nesneleri bilişsel olarak yeniden üretir," (Lektorsky, 1998, s.183).

Ancak bu söylenenlere dayanarak aracı nesnelerin bilgi nesneleri olamayacakları sonucu çıkarılmamalıdır. Bunlar bilgi nesnesi olduklarında artık aracı olmaktan çıkarak kendilerine ilişkin bilgiyi somutlaştıracak yeni bir aracı nesneler sistemi kurulmasını gerektirirler. Bilişsel süreçte kullanılan aracı nesneler, sadece başka nesneler hakkındaki bilgilerin taşıyıcıları olarak bir değere sahiptirler. Daha da önemlisi kuramın amacı bir nesnenin pratik şekilde kullanıldığı somut özgül duruma bakmaksızın o nesnenin özünü yeniden üretmektir. Bu şekilde henüz teknik etkinlik nesneleri haline gelmemiş olan nesnelerin yeni yönlerinden pratik şekilde yararlanma yollarının bulunması olanaklı hale gelir. Yinelemek gerekirse gerçek bir nesnenin karakteristiklerini bilme ediminde yeniden üretmenin tek yolu

başka bir nesneler sistemi kurmaktır. Belirli bir toplumsal gerçeklik oluşturan aracı nesnelerin meydana getirdiği özel bir dünya kurmaktır. Marksizme göre bütün bilgilerin aracılı niteliği tüm felsefe tarihi boyunca bir türlü anlaşılmamıştır.

Bilme Ediminin Toplumsal Niteliği, İletişim ve Bilginin Somutlaşması

Bilişsel etkinliğin aracı nesnelerden oluşan özel bir toplumsal, kültürel dünyanın varlığıyla ve işlevselliğiyle son derece yakından bağlantılı olduğu görülmüş oldu. Burada şu soru akla gelmektedir. Bilgi ayrı ayrı bireyler tarafından kavranmakla birlikte, o aynı zamanda *"bilinç"* içerisinde dışarıya herhangi bir belirti vermeden var olan bir oluşum değil midir? Marksizme göre kişinin kendi bilincinden oluşan öznel dünyasının varlığı açık bir gerçektir. Bu dünya öznenin vazgeçilmez bir niteliğidir. Bu dünya gerçek nesneler dünyasından farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda öznenin gerçek nesnelere yönelik olan eylemlerinden de farklıdır.

Bu açık gerçeklik yadsınmaz ama öznenin bilişsel ediminin işlerlik kazanması öznenin kendisini nesneden ayırmasına bağlıdır. Bu şekilde öznel bilinç durumlarını gerçek nesnelerden ayırmış olur. Ama bu ayrımın yapılabilmesi için öznel dünyanın var olması gerekir. Oysa öznel dünyanın-bilinç dünyasının ta başından beri var olmadığı da bir gerçektir. Bireysel gelişimin erken aşamalarında, özneden ayrı ve kendi başına varolan nesnel şeyler dünyası özneye henüz verilmemiştir. Bu nedenle özne için öznenin kendisi ve bilinç durumları yoktur. Bu durumu Marxist felsefenin temel önermelerinden hareket ederek Sovyet L. S. Vygotsky şu şekilde ifade etmiştir: *"İç ruhsal süreçler öznenin aslında dışsal olarak yerine getirdiği ve dış nesnelere yönelik olan eylemlerinin içselleştirilmesinin yani içsel düzleme 'ekilmesinin' ya da kaydırılmasının sonucudur.* Dışsal biçimlerde uygulanan etkinlik, başka bireylerle işbirliği yapılmasını, toplumsal

-tarihsel olarak şekillenen ve aracı nesneler sisteminde cisimleşen araçlardan ve yollardan yararlanılmasını gerektirir. İçselleştirme sürecinde dış eylemler, özgül bir dönüştürme işleminden geçirilir–bu eylemler genellenir, sözelleştirilir, indirgenir ve aynı zamanda da dışsal etkinliğin olanaklarını aşan daha ileri gelişme olanaklarına kavuşturulur. Başka bir deyişle, yalnızca insana özgü olan yüksek ruhsal süreçler ancak insanlar arasındaki iletişimde ortaya çıkabilirler" (Aktaran Lektorsky, 1998, ss.187, 188). Bir başka deyişle bunlar artık, ruh-içi (intra-psikolojik) duruma gelirler ve bundan böyle özne tarafından bağımsız olarak kullanılabilirler. Bazıları da başlangıçtaki biçimlerini kaybederek ruhlararası (interpsikolojik) süreçler haline gelirler. Şu halde *bilinç başlangıçta verili* bir şey değildir; ancak toplum tarafından yaratılmış ve üretilmiş bir şeydir.

Öznel bilinç akışının temel bir niceliksel öğesi durumundaki *görsel imge* de her zaman nesnel olarak yorumlanır. Görsel imge temsil ettiği dış nesnenin içeriğinden farklı bir bilişsel içeriğe sahip değildir. *Görsel tasarım (temsil)* her zaman gerçek bir nesneye işaret eder. Bu gösterici işlevi dışında hiçbir içeriği ya da anlamı yoktur. Buradaki bütün sorun şudur: Öznel dünyanın oluşumuna ortam hazırlayan içselleştirme süreci her defasında bir dizi benzersiz koşul altında gerçekleşmektedir. Bu açıdan hiçbir insan ruh gelişiminin başlangıç noktasında bile başkalarına benzememektedir. Bilincin bireysel gelişimi, her defasında özgül koşullar altında ve farklı insanlarla kendine özgü ilişkiler içinde gerçekleşir. Her kişi yalnızca kişilerarası, toplumsal kültürel bağlantılar sisteminde değil, uzamsal-zamansal ilişkiler ağında bile salt kendine ait bir yer kaplar. "Belli bir nesneyi algıladığım zaman o nesneyi, başka birisinin o anda bakamayacağı, bir açıdan algılarım-çünkü bu yeri kaplayan sadece benim; dahası algılama edimim nesnenin bazı yönlerini öne çıkarırken bazı yönlerini göz ardı etmeme neden olan kendi bireysel deneyimlerimi de kapsar... Yine de başka bireylerin de benimkinden başka açılardan ve bazı ton farklılıklarıyla algıladıkları aynı nes-

neyi algıladığımı o anda kavrarım" (Lektorsy, 1998, s.192). Bu açıdan bilincin köklü anlamsal bağları ve özellikle de bağlantılı anlamlar sistemi, bireysel içerikleri ne denli çeşitli olursa olsun genel bir geçerliliğe sahiptirler. Bu yüzden toplumsal-kültürel-aracılık, belli bir öznenin kendine özgü özelliklerinin oluşumunda geçerli olduğu gibi, bilişsel etkinliğin ve salt insana özgü başka etkinlik türlerinin temelindeki evrensel anlamsal yapıların özümsenmesi sürecinde de geçerlidir.

Bu söylenenlerden çıkan önemli bir sonuç şudur. "Bilincin oluşum sürecinin başında birbiriyle bağlantılı üç tür etkinlik vardır. *Bunlar dış pratik etkinlik, biliş süreci ve iletişimsel ilişki.* Özne bir tek nesnel eylemde bulunurken aynı anda birkaç işlevi yerine getirir; dış nesnenin biçimini değiştirir, bilişsel yönelim ediminde bulunur ve aracı nesne olarak kullandığı nesnede uygulamaya konulan, toplumsal yolla oluşmuş pratik ve bilişsel etkinlik tarzlarını özümser" (Lektorsky, 1998, s.194). Örneğin çocuk toplumsal işlev gören nesnelerin içinde yer aldığı etkinlik tarzlarını özümseyebilmek için, insan yapısı nesnelerin insanlarca kullanılışını ona öğreten kişilerle iletişimsel bağlantı içinde bulunur; ancak bu yolla onun kültürel tutumları ve bilişsel etkinlik kurallarını geliştirebilmesi olanak kazanacaktır. Bu nedenle çocuk kendi kendine hareket etmeyi öğrenmeden önce, bir yetişkinle dolaysız işbirliği içinde hareket eder. Buradaki davranış biçimi *"ortak ama ayrı"* olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda iletişimin öneminin ne denli açık olduğu görülebilmektedir. *"Ortak ama ayrı"* etkinlik sürecinde giderek yetişkinin katılım payı azalmakta çocuğun katılım ve etkinlik payı bununla ters orantılı olarak artmaktadır. "Bu şekilde toplumsal olarak geliştirilmiş etkinlik tarzlarını özümseme ve nesnel dünyayı yaratıcı şekilde dönüştürme süreçleri en sonunda ortak bir işleyişe ulaşmaktadır" (Aktaran Lektorsky, 1998, s.195).

Daha sonra bilincin oluştuğu aşamada, pratik etkinlik, bilme edimi ve iletişim arasındaki dolaysız bağlar kopma noktasına

gelmektedir. Bilme edimi ile pratik etkinlik arasındaki derin içsel bağ bütün bilme düzeylerinde korunmasına karşın, her bilginin nesneyi pratik olarak dönüştürme yollarının bulunması ile doğrudan ilişkili olmadığı da daha önce belirtilmişti. İyi gelişmiş bir biliş sürecinin iletişim süreci ile çakışmadığı da söylenebilir.

İletişim süreci özel yasaların yönettiği ayrı bir etkinlik alanı olarak ayırt edilir ve genel olarak incelenmesi pek çok bilim dalını ilgilendirir. Burada bizi ilgilendiren kişinin bilgi edimi bakımından iletişim zorunluluğuna işaret etmektir. Zihnimizle düşündüğümüz zaman, birçok açık ve alışılmış zihinsel devinim atlanır, bazı önermeler açıklıkla formüle edilmez. Bazı aracı işlemler gizli şekilde uygulanır. Bununla birlikte bilişsel etkinliğimizin *sonuçlarının iletimi* için pek çok üstü örtülü öğenin açık bir biçimde ifade edilmesi gerekmektedir. Ve ayrıca üstü örtülü bazı önermelerin farklı bireylerde ortak olarak bulunduğu da öngörülür. Bunun yanı sıra karşı tarafın bakış açısının ve belli bir alandaki bilgi düzeyinin de dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla her bilişsel etkinlik iletişim potansiyelini her zaman içinde barındırır. Bu yalnızca kişinin kendisi için değil, belli bir toplumsal, kültürel normlar sistemi içinde yer alan başka herhangi bir kişi için de uygulanır. Şu halde her biliş etkinliğinin, temel uygulanış mekanizmaları bakımından *toplumsal aracılığa dayanması* kaçınılmaz bir olgudur. Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda şöyle yazmış: "Bilimsel olarak vb. etkin olduğum zaman bile – başkalarıyla dolaysız iletişim içinde çok seyrek olarak yerine getirdiğim bir etkinliktir bu– etkinliğim toplumsaldır, çünkü o etkinliği bir insan olarak yerine getiririm. Etkinliğimin materyali, toplumsal bir ürün olarak (düşünürlerin etkinlik aracı olan dil bile böyledir) bana verilmiş olmakla kalmaz, kendi varoluşum da toplumsal etkinliktir; bu nedenle kendimi ne yaparsam, toplum için yaparım ve toplumsal bir varlık olma bilincimle yaparım" (Aktaran Lektorsy, 1998, ss.196, 197).

Bu toplumsallığın temel etkeni ise iletişimdir; iletişim aracılığıyla bireyler toplumsallaşmakta ve kişiler ya da bilgi özneleri

durumuna gelmektedirler. Bilgi iletişimi açısından şu noktayı belirtmek de önemli görünüyor. Marxist felsefi yaklaşımda, bilgi iletişimi bilginin sadece metinler ya da sözler şeklinde değil toplumsal-kültürel anlam taşıyan *insan yapısı nesneler* biçiminde de nesnelleştirilmesi öngörülür. Bu nedenle, bilgibilim, tüm bilişsel sürecin temeli olan nesneye yönelik etkinliği, *pratik-dönüştürümsel, bilişsel* ve *iletişimsel* işlevlerin birliği içinde çözümleme yolu tutmalıdır. Böylece Marxist bilgibilimde, bilgi çözümlemesinin çıkış noktası, salt bireysel bir özne ile karşısında yer alan nesne arasındaki ilişkinin incelenmesi olarak anlaşılmaz; ortaklaşa öznelerarası etkinlik sistemlerin işleyişinin ve gelişiminin araştırılması olarak anlaşılır. Öznelerarası etkinlik öncelikle dış nesnelerin dönüştürülmesine dayanır. Bu süreçte *bilişsel yansı ve iletişim,* nesnelerin dönüştürülmesiyle yakın birlik içinde gerçekleşir. Dönüştürümsel ve bilişsel etkinlik, toplumsal işlev gören aracı nesneler dünyasında nesnelleşir. Bilinç ve bilgi öznesi olarak bireysel öznenin kendisi de o etkinliğin gerçekleştiricisi olarak işlev yüklendiği için ve öteki öznelerle kurduğu nesnel ilişkiler kapsamında yer aldığı için bir bilinç ve bilgi öznesi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda hem insana özgü bilginin hem de o bilgi öznesinin *yapay* ürünler-*yansılar* olduğu söylenebilir.

Özbilinç ve Yansı Olarak Bilgi

Kant'a göre deneyimin sürekliliğinin onun deyişiyle birliğinin koşulu, tamalgının aşkınsal (transcendental) birliğidir, bir başka deyişle *aşkınsal öznenin birliğidir*. Bu açıdan Kant "düşünüyorum" önermesini bilginin en üstün temeli sayar. Marksizme göre de dış nesnelere ilişkin bilginin özbilinci gerektirdiği doğrudur, ama ikincisi de birincisini gerektirir. Hem bilginin hem de özbilincin temel koşulu öznenin dışsal dünyada gerçekleştirdiği pratik etkinliktir. Bu etkinlik öznenin başkalarıyla ilişkisi içinde yani toplumsal olarak gerçekleşir, dolayısıyla Marx'a göre Kant,

bilişin somut gerçeklerini yanlış olarak yorumlamıştır. Yine de bilginin edinilmesinde özbilincin gerçekten özel bir rol oynadığını kabul etmek gerektiğini vurgulama yoluna gider.

Özne, özbilinç olmaksızın dünyadaki nesnel gidişi belirleyemez. *Biliş* terimiyle anlatılan özgül ve en üstün yansı biçiminde özne sadece bir şeyi bilmekle kalmaz, o şeyi bildiğini de kavrar. Yani her zaman bilgiyle ve kendisiyle belli bir ilişki içinde bulunur. Eğer böyle olmasaydı bilgi varolamazdı. Marx bu konuya ilişkin şunları söylemektedir: "Hayvan yaşam etkinliği ile doğrudan birlik içindedir. Kendisini ondan ayırmaz. O, kendi yaşam etkinliğidir. İnsan yaşam etkinliğini iradesinin ve bilincinin nesnesi yapar o, bilinçli yaşam etkinliğine sahiptir. Bu etkinlik, insanın doğrudan doğruya kaynaştığı bir belirlenmişlik değildir. İnsanı hayvanın yaşam etkinliğinden bir çırpıda ayıran, bilinçli yaşam etkinliğidir." (Aktaran Lektorsky, 1998, s.275). Buradan insanın bir etkinlikte bulunurken, böyle bir etkinlikte bulunduğunun farkında olduğu ya da böyle bir etkinlikte bulunduğunu bildiği sonucu çıkmaktadır; kısacası özne bildiğini biliyor.

Ne var ki Marx da buradan yine çözümsüz sonuçlar çıktığının farkındadır. Bu paradoks 20. yüzyılın başlarında matematikte kümeler mantığının temellerinin araştırılmasına yönelik paradokslara benzemektedir. Buna göre bilen özne bildiğini bilirken, bir bilgi nesnesi durumunda mıdır? Yoksa bilen özne durumunda mıdır? Aynı anda her ikisi gibi görünmektedir. Ama bu da mantıksal olarak olanaklı değildir.

Marksizm, bu paradokstan çıkış yolunu bulabilmek için şöyle bir öneride bulunur. *Özbilinç bilgi olmakla birlikte, özel türden bir bilgidir.* Bilgi, olduğu gibi kavranan nesneler dünyasını özneye yansı olarak sunar: bu hem bireysel özneyle bağlantılı özel bir bilgi türü olan algı için hem de bilginin nesnelleştirilmiş biçimleri olan bilimsel kuramlar için geçerlidir. Oysa özbilincin nesnesi ona verilmiş değildir (özbilinç yansıyla yani bilgiyle karıştırılmamalıdır). Bir grup nesneyi algıladığım zaman bilin-

cim doğrudan doğruya bilgi nesneleri durumundaki bu dış nesneleri hedef almıştır ama aynı zamanda bunlar arasındaki farkı da kavrar; ne var ki bu kavrayış bilincimin odağında değil arka planda ya da dolayında yer alır. Dolayısıyla bu bilgi apaçık ortada olan bir bilgi değildir. Bu nedenle bu bilgi, söz konusu ettiğimiz belirtik bilgiden farklı olarak *özel türden bir bilgi*, deyim yerindeyse *"örtük bilgi"* durumundadır. Örtük bilgi belirtik bilgiyi edinmenin bir aracı ya da yöntemi olarak işlev görür.

Bilginin Nesnelliği, Sürekliliği ve Doğrulanması

Yansı olarak bilginin belirtik bilgi olarak, özbilinçten farkını kısaca bu şekilde belirttikten sonra bilgiye ilişkin çok daha önemli bir konuya gelmiş oluyoruz. Bilginin nesnelliği ve sürekliliği sorunu karşımızda durmaktadır. Kant'a göre *deneyimin sürekliliği* ya da onun deyişiyle *birliği* bilginin nesnelliğinin biricik ölçütü idi. Oysa Marx'a göre, yine de içsel bakımdan tutarlı, sürekli, aynı zamanda tümüyle özel bir deneyim tipi düşünülebilir. Bazı akıl hastalarının yaratıp içinde yaşadıkları yanılsamalı dünyalar olgusunda belki de bu tür bir şey bulunmaktadır. Bu dünyalarda oluşan olaylar, belirli bir içsel mantığa bağlıdır, ama gerçek nesnel dünyanın gerçek bağlantılarına uygun düşmezler. Bunu hastanın davranışlarından, gerçeklikle ve başka insanlarla olan ilişkisinden açıkça anlayabiliriz. Bu nedenle deneyimin nesnelliğinin en temel ölçütü, *"nesneye yönelik pratik etkinlikle olan bağlantısıdır.* Çünkü insanın deneyimi düzeltmesini, deneyim içindeki yanılsamaları olayların nesnel akışına uygun düşen şeylerden ayırmasını sağlayan da bu bağlantıdır. Bu nesnel akış, yeri geldiğinde, öznenin yeterli bir toplumsal iletişim sistemine dahil olmasını gerektirir. Akıl hastalarının durumuna gelince; onların bu şeylerin hiçbirisini yapabilecek durumda olmadıkları açıktır." (Aktaran Lektorsky, 1998, s.224).

Aslında Kant'ın, deneyimin nesnellik kazanması için sürekliliği ya da birliği noktasına parmak basması önemlidir. Gerçekten de eğer deneyim kopuk kopuksa, deneyimin bir sonraki aşaması, bir öncekinin devamı değilse ve onun tarafından belirlenmiyorsa, bu deneyimi nesnel kabul etmek için hiçbir nedenimiz olamaz. Ne var ki sürekli olarak ve sonsuza değin bir ve aynı nesneyi gözlemleyemeyiz. Çünkü algı alanımıza sürekli olarak farklı nesneler girer. Bu nedenle bizim deneyimimizde yer almayan nesneler iletişimde bulunduğumuz başka insanların deneyiminde yer alabilirler. Sadece görüş alanımızdan çıktığı için nesnenin varlığının kesintiye uğradığını düşünemeyiz. Daha önce bizim deneyimimize konu olan nesneler, şu anda ya da bir süre sonra başka birilerinin deneyimine de konu olabilir. Dolayısıyla bu nesneler biz onları algılamasak da gerçekten vardırlar. Eğer bir nesnenin varlığı sona ererse, bu ancak önceki bir deneyim aşamasındaki belli olaylar nedeniyle oluşmuş olur. Öte yandan yok olan nesne de her zaman bir iz bırakır. Bunun anlamı daha başka nesnelere dönüşmüş ya da dönüşecek olmasıdır. Bu şekilde farklı deneyim aşamalarında yer alan nesneler, olaylar ve süreçler, belirli bir süreklilik gösterirler. Bu söylenenlerin, Berkeley'in nesnel dünyaya ilişkin idealizmine açık bir polemik oluşturduğu görülebilmektedir.

Aslında *deneyimin ilgili olduğu nesnel süreçlerin sürekliliğinin kavranması,* usavurmanın bir sonucu, yorumlayıcı yansının bir ürünü değil, bir bilgi türü olarak deneyimin verilmişliğinin de dolaysız bir koşuludur. Sonuç olarak algı süreci, nesnelerin, bunları bilme ediminden bağımsız olduklarının kavranmasına olanak sağlayan nesnel bir dünya şemasının varlığını gerektirir. Nesneler dünyasının öznenin bilişsel etkinliğinden bağımsız olarak var olduğu önermesini çıkış noktası olarak alan bilimsel, kuramsal düşünmenin temelini de bu şema oluşturur.

Marksizme göre, biliş gerçekliğin yansıtılması ya da yeniden üretilmesi olduğu sürece, yalnız belli bir deneyim tipi çerçevesinde değil farklı türden deneyimler arasındaki ilişkilerde de ko-

puklukların bulunması olanaksızdır. Kuşkusuz her öznenin deneyimleri kendine özgüdür ve başka öznelerin deneyimlerinden farklıdır. Ama yine de bir öznenin deneyimi başka öznelerin deneyimlerinin verilerine ilişkin sözleri anlama olasılığını da kapsar. Çünkü farklı deneyimlerimiz nesnel olarak bir ve aynı dünyaya ilişkindir. Bu dünyaya ilişkin olarak farklı bir özneden daha az ya da daha çok şey bilebiliriz, ama nesne tipleri hepimiz için de bir ve aynıdır. Başka bir öznenin deneyimlerinde yer alan nesneler bizim deneyimimizde de yer alabilir. Çünkü farklı deneyimlerimiz temelde aynı paydaya sahiptir. *Genel nesneler dünyası,* farklı deneyimler arasındaki *sürekliliğin güvencesidir.*

Bilginin Doğrulanması Sorunu

Geçmişten bugüne, pek çok düşünüre göre epistemolojik irdelemenin en başta gelen görevi *bilgiyi doğrulama* olarak kabul edilmiştir. Ne var ki bilgiyi doğrulama girişimi bilgiyi doğruluğundan kuşku duyulmayan bir temele, açık seçik bir önermeye indirgeme çabası biçiminde olmuştur. Bu girişimin en ünlü örneğini Descartes ortaya koymuştur. Descartes, *Cogito bilgisi*'nde dile gelen *özbilinci* tüm bilgi türlerinin kendisinden türetilebileceği bir kaynak olarak kabul edince birtakım açmazlarla karşılaşmıştır. Özellikle dış dünya bilgisi ve öteki zihinler bilgisi *cogito*dan doğrudan olarak çıkarılamamaktadır. Bu da bilgiyi doğrulama konusunda bir yarık açmaktadır. Marxist yaklaşım bilginin doğrulaması sorununun bir anlam taşıyıp taşımadığı sorusunu sorar. Klasik felsefede ve bilimde, tüm bilgi türlerinin kendilerine indirgenebileceği mutlak şekilde tartışmasız ve sarsılmaz olan bir dizi önermenin bulunması ya da saptanması hiçbir biçimde başarılamadığına göre, böyle bir sorunu kesinlikle kabul etmemek gerekir. Mantığın, matematiğin, bilim felsefesinin temellerini, doğa biliminin kuramını ve tarihini araştıran pek çok düşünür ve uzman da hemen hemen aynı sonuca ulaşmışlardır.

Gerçekte bilme ediminin evriminden ve gelişiminden söz edilebilir. Bu evrim ya da gelişim, bilgiyle bilgisizlik arasındaki sınır çizgisinin belirlendiği diyalektik bir süreci anlatır. Bu süreç var olan bilgi sistemlerinin nesnel uygulama alanlarının gitgide daha kesin bir şekilde sınırlarının çizildiği bir süreçtir.

Gerçekte bilginin doğrulanması, nesneye yönelik pratik etkinlik aracılığıyla gerçek nesneler ve bilgi arasında bağıntı kurmak demektir. Ama pratik etkinlik de her zaman, ulaştığı somut tarihsel gelişme düzeyi ile sınırlıdır. Bu nedenle, belli bir bilgi sisteminin pratiğe uygulanması bile, bilginin tamamen doğrulanması ile eşdeğerde değildir. Pratik, bilgi sistemlerinin gelişmesini gerektirir. Nesneleri içeren pratik etkinlikle, bilişsel etkinliğin karşılıklı bağlantılı olarak gösterdikleri bu ortaklaşa gelişme sürecinde bilgi doğrulanır. Bu nedenle doğrulanma olgusu, bilgi için sarsılmaz bir temel kurma olanağı yaratan işlemlerin toplamı olarak görülmemeli, daha çok bilişin tarihsel gelişimi olarak bazı eski anlayışları saf dışı eden yeni kuramsal sistemlerin ortaya çıkması olarak, kuramlar arasında yeni bağların kurulması, eski kuramların gözden geçirilmesi vb. anlaşılmalıdır. "Belli bir kuramsal sistemin doğrulanması demek, o sistemin çerçevesinin aşılması, sistemin daha derin bir bağlama yerleştirilmesi ve daha geniş bir fon üzerinde ele alınması demektir. Buna göre bilginin doğrulanması bilginin gelişimiyle çakışıyor görünüyor; bu durumda kuramsal yansı bu gelişimin öğelerinden salt birisidir ve böyle olunca da gerçek doğrulamanın yansıya indirgenemeyecek denli geniş kapsamlı olduğu açıkça görülür" (Lektorsky, 1998, ss.288, 289).

Yansımadan ve Yansı Nesnesinin Dönüştürülmesinden Oluşan Birlik Olarak Yansı

Yansı, var olan bilgi sisteminin aşılmasına neden olmakla kalmaz, onun *dönüştürülmesine* de neden olur. Örtük öncüller belirtik hale getirilerek ayırt edilir, yeniden kurulur, bazıları

tanımlanır ya da tümüyle saf dışı edilir. Kuramsal çözümleme edimi bu öncüllerin gözden geçirilmesinden oluşur ve eleştirel bir anlayışla incelenen şeyler kısmen de olsa değişime uğrar; başka türlü bu görevin başarılması olanaksızdır. Ama bu arada kuramsal yansının bir sonucu olarak nesne de değişime uğrar. Böylece yansı nesnesi yani bilgi sistemi, yansı aracılığıyla yeni ilişkiler kapsamına sokulmakla kalmaz, aynı zamanda tamamlanır ve yeniden kurulmuş olur. Yansı ve yansı nesnesi arasındaki özel ilişkiye yalnızca nesnelleştirilmiş bilgi sistemlerinde değil, bireysel bilinçte de rastlanır. Burada önemli olan nokta, somut bir *kişisel ben'in* özelliklerine ilişkin yansının, bilinç ve kişilik sistemini yeniden yapılandırma görevi bağlamında ortaya çıkmasıdır. Bu görev ister başarılsın ister başarılmasın işin özü değişmez. Buradaki amaç, bireysel benlik'in süreç içinde ve yansı sonucu olarak *değişmesi ve gelişmesidir.* Ama bu durumda yansının düpedüz kendi nesnesini yarattığı ve böylece aslında hiçbir şeyi yaratmadığı sonucu çıkmaz mı?

Bu sorunun yanıtını alabilmek için biraz daha çözümlemede derinleşmek gerekmektedir. Bilimle ilgili yansıda kuramsal yansı kendi nesnesini yani bilimsel bilgi sistemini ancak şu koşulda yeniden yapılandırabilir. Bilimsel kuramda, yeniden üretilmiş nesnel gerçeklik süreçleri daha keskin bir şekilde ifade bulurken, aynı zamanda bizzat bilginin gelişmesinin nesnel normlarıyla uyuşan kavramsal sistemlerin saptanmasına hizmet edildiği ölçüde bu yeniden yapılandırma gerçekleştirmiş olur. Bu koşul sağlanmazsa, yansının yanlışlığı ortaya çıkar; bu durumda yansıda yeniden kurulan bilgi imgesi ile gerçek bilimsel bilginin kendisi birbirine denk düşmemiş demektir. Bilim tarihinde böyle örnekler görülebilir. Bu konuda Lektorsky'nin verdiği şu örneği aktarmış olalım.

"Klasik mekaniğin kuramsal öncülleri ve mantıksal yapısı konusunda Ernst Mach tarafından ondokuzuncu yüzyıl sonunda yapılan çözümlemenin bütünüyle yanlış bir yansısal imge olduğu anlaşıldı ve bu çözümleme yeni bir fizik kuramının ku-

rulması için temel alınamadı. Bazen yansısal imge bilginin birtakım gerçek bağımlılıklarını yakalasa bile, bazı önemli yönlerden yetersiz kalır. Söz gelimi, matematiğin temelleriyle ilgili olarak sezgicilik çerçevesinde gerçekleştirilen yansı, bilimsel düşüncenin gelişmesine katkıda bulundu, ama öte yandan matematik kuramının bazı temel önermelerini yeniden kuramadı; bunlar bizzat matematiğin sınırları aşılmadan gözden çıkarılamayacak önermelerdi. Bütün bunlar gösteriyor ki, yansı kendi nesnesinin, yani bir bilgi sisteminin yansıtılmasını ya da yeniden kurulmasını, o nesnenin eleştirel olarak yeniden yapılandırılmasıyla özgül bir şekilde birleştirmektedir... Yansı nesnesi bireysel bilinç çerçevesinde de uyuşmayabilir: 'Ben' imgesi, her zaman gerçek 'ben' için yeterli değildir" (Lektorsky, 1998, ss. 292, 293).

Sonuç olarak yansı, *bir çeşit biliş-bilgi olarak* dıştan gelen verilerin salt edilgin bir şekilde alınması demek değildir, bir *yorumlama tekniğidir*; bu şekilde belirli bağların kurulması, semantik bağımlılıkların ayırt edilmesi sağlanır. Bilinç yaşamı da hiç yorum yapılmadan akıp gitmez. Bir imge bilincin yüzeyine çıkarsa, o imgeyi tanımlamaya, neyin yerini tuttuğunu, yaşamımızdaki hangi somut kişiyle ya da olayla bağlantılı olduğunu bulmaya çalışırız. Bu bağlamda şu koşulu da dikkate almak zorundayız: Özel bir tür biliş olarak yansı, o verili edimde üzerine eğilinmeyen belirli bir semantik çerçeve gerektirir. Bu nedenle içeriden verilmiş olduğu için salt kendimin bilebileceği öznel durumlarımı bilinçli olarak yorumladığım zaman bile bireysel bilincimin sınırlarını aşan ve beni başka öznelere bağlayan semantik bağlantılardan oluşmuş bir sistemi kullanırım. Bu şekilde bilincimin öznel durumlarını bir bakıma bir başkasının gözleriyle görürüm. Öznel yansının gerektirdiği semantik bağlantılar çerçevesi, kişilerarası ortaklaşa etkinlik sürecinde doğar ve insan yapısı nesneler aracılığıyla başka bireylerle iletişim kurularak, her birey tarafından bireysel gelişim sürecinde özümsenir. Şu halde "ben"e ilişkin yansının mümkün olabilmesi için

bireysel bilincin sınırlarını terk etmek, daha kapsamlı ve daha esaslı bir ilişkiler sistemini göz önüne almak gerekir. Söz konusu sistem *kişiler arası etkinlik sistemidir*. Bu sistemde nesneler dünyasının pratik olarak dönüştürülmesi, iletişim ve biliş dolaysız bir birlik oluşturur. Toplumsal etkinlik sürecinde doğup şekillenen standartların içselleştirilmesi, bizzat bireysel ben'i üretir; salt bireysel bilinç içinde kaldığımız sürece, bu ben tam olarak yansıtılamaz ve ancak daha geniş bir ilişkiler sistemi içinde incelendiği zaman bir yansı nesnesi haline gelebilir. Bireysel ben, özne ile çok yakın ilişki içinde var olan algı ve bellek imgeleri gibi bilgi çeşitleriyle, bir bakıma herkesin malı olarak nesnelleştirilmiş biçimde var olan, yani çalışma araçlarında, günlük yaşam nesnelerinde, bilimsel aygıtlarda, kuramda ve daha bunlara benzer koşullarda somutlaşan bilgiyle iç içe olarak varolmaktadır. Bu nedenle birey tarafından uygulanan biliş süreçlerinin anlaşılabilmesini sağlayan şey, öncelikle *nesnelleştirilmiş bilgi biçimlerinin ve bunları üreten ortaklaşa etkinlik biçimlerinin* göz önüne alınması ve incelenmesidir.

Bu söylenenlerden bireysel özne yanında bir *ortaklaşa özne* kavramının da söz edilebilir olduğudur. Öncelikle şunu belirtelim: biliş, gerçek kişilerce yani somut bireysel öznelerce uygulanır. Öznel ya da nesnelleştirilmiş bilgi, doğrudan ya da dolaylı, bireysel öznenin etkinliği ile bağıntılı olarak var olur. Aynı zamanda bilişsel etkinlik, toplumsal, tarihsel düzlemde karşılıklı bağlantı içinde bulunan öznelerin etkinliği olarak da görülmelidir. Bu nedenle nesnelleştirilmiş bilginin bazı parçaları şimdi var olan bir tek özne tarafından bilinçli olarak kavranmıyorsa, bundan bu parçaların genelde öznelerin bilinci dışında olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü bu parçalar hem geçmişteki hem de gelecekteki öznelerle bağlantılı olabilir. Çünkü ortaklaşa özne kendisini oluşturan bireylerin toplamına indirgenemeyen bir sistem anlamında ve bu tarzda bir taşıyıcı olarak görülebilir. Bu durumda belirli ilişkilerle birbirine bağlı olan birçok ortaklaşa biliş öznesinin bulunduğu söylenebilir. Sözgelimi belli bir ku-

ramsal bilgi paradigmasının işleyişinin incelenmesi, bir topluluğun öngörülmesini gerektirir; bu durumda o topluluk belirli bir bilişsel etkinlik türünün *ortaklaşa öznesi* olarak görünür. Farklı bakış açıları-paradigmalar bunlarla ilişkili farklı ortaklaşa özneleri belirler. Aynı zamanda bu farklı paradigmalar kendine özgü ortak ölçütleri ve kurallarıyla, bilişsel bilginin gelişmesini sağlayan genel bir süreç kapsamında yer alırlar. Demek ki *verili bilimsel topluluk,* daha geniş bir sistemin, belli bilgi alanındaki bütün uzmanlardan oluşan topluluğun ve bilimsel etkinlik gösteren bütün bireylerden oluşan topluluğun bir alt sistemidir. Bilim insanı, etkinlikleri sırasında şu ya da bu ulusal dili kullanır; yani o dili konuşan toplumun içinde yer alır. Bilimle ilgisi bulunmayan bireyleri de kapsayan bu topluluk, yine belirli bir ortaklaşa biliş öznesidir. Bilginin işleyişini ve gelişmesini, bilim topluluğundan daha geniş bir toplumsal sistemde süregiden süreçler belirler. Toplumsal süreçlere ilişkin bilişin ortaklaşa özneleri olarak da *toplumsal sınıflar* görünmektedir. *Belli bir sınıfa özgü toplumsal pratik tipi,* o sınıfın üyelerine açık olan bilişsel olanakların ufkunu çizmiş olur.

Bilimle uğraşan ya da uğraşmayan her kişi bilişle ilgilidir ve dolayısıyla çeşitli *ortaklaşa öznelerle* bağlantılıdırlar. Her bireysel özne aynı anda farklı ortaklaşa özneler kapsamında da yer alır. Değişik ölçütleri ve normları olan farklı bilişsel etkinlik sistemleri bireyde bir bütün haline gelir. Aslında bu durum ben'in birliğinin zorunlu koşuludur. Farklı ortaklaşa özneler arasındaki bağların kopması ya da farklı ortaklaşa öznelerle ilişkili bilişsel etkinlik sistemlerinin belirli bir birey çerçevesinde bütünleşememesi, bireysel öznenin parçalanması sonucunu doğururdu.

Bu noktada oldukça sorunsal olarak görünen 'ortaklaşa özne' kavramı üzerinde kısmen durulması gerekmektedir. Marxist belirlemeye göre, ortaklaşa özne, bireysel özneyle aynı düzlemde görülemez; ortaklaşa özne başlıbaşına bir kişilik değildir ama kendine ait bir bireyselliği de yoktur ve ayrı ayrı üyelerinin uyguladıkları biliş edimleri dışında bir biliş edimi uygulamaz. Bu

özne, birbiriyle etkileşen bireylerin oluşturduğu bir sistem dışında var olmamakla birlikte, bir bakıma ayrı ayrı her bireysel öznenin dışında bir varlığa da sahiptir. Ortaklaşa özne, kendisini ve işleyiş yasalarını, bireyin bilincinin içsel yapıları aracılığıyla değil, daha çok nesneleri içeren dışsal pratik etkinlik aracılığıyla ve nesnelleştirilmiş bilgi sistemlerine yönelik ortaklaşa bilişsel etkinlik aracılığıyla açığa vurur. Buna karşılık, bireysel özneden ayrı olarak düşünülemeyen *biliş*, *nesnelleştirilmiş bilgi* sistemleri tarafından sonul anlamda belirlenmesine karşın, doğrudan doğruya o sistemlerle çakışmaz. Bireysel öznenin algıları, anıları, öznel çağrışımlarının bireysel nitelikleri, kişisel olarak o özne için önem taşıyan ve sadece onun tarafından erişilebilen bilgiyi oluştururlar. Bunlar ortaklaşa öznenin yapısında yer alan nesnelleştirilmiş bilgi sisteminin bir parçasını oluşturmazlar. Şu halde bireysel ve ortaklaşa öznelerin içsel karakteristiklerini oluşturan bilgi tipleri birbiriyle tam olarak çakışmaz ya da birbirinin içinde dağılmaz; daha çok karşılıklı olarak birbirini gerektirir ve bir birlik oluştururlar.

Sonuç

Buraya dek yapılan açıklamalardan anlaşılabildiği gibi, Marxist öğreti, felsefe geleneğindeki bilgibilimsel tutumları tümüyle altüst eden devrimci bir bilgibilimsel yaklaşım ortaya koymuştur. Bilişsel ilişki konusundaki diyalektik maddeci yaklaşım, bilgiyi şeylerin insan bilincindeki bir yansısı olarak görür; bu bağlamda bilişsel yansı, toplumsal aracılığa dayalı, tarihsel gelişme sürecinde gerçekleşen pratik etkinliğin ve iletişimin birliği olarak görülür. Pratik etkinlik ise bireyin başka kişilerle belirli ilişkilere girdiği toplu ya da ortaklaşa etkinlik olarak, bireyin kendisi ile doğal nesneler arasına başka insan yapımı nesneler koyduğu aracılı etkinlik olarak ve nihayet kendi tarihini içinde taşıyan tarihsel gelişme sürecindeki etkinlik olarak görülür. İnsan yapımı araçlar, bireyin dışındaki nesnel normları, stan-

dartları ve nesne varsayımlarını ifade etme biçimleri olarak işlev görür. Kökenleri bakımından toplumsal olan bu normların birey tarafından özümsenmesi bunların *yapı oluşturucu biliş bileşenleri* olarak işlev görmelerini sağlar.

Bilincinin oluşumunda dışsal pratik etkinlik, bilme süreci ve iletişim birlikte rol oynarlar. İnsan nesneye yönelik bir tek eylemi uygularken, nesnenin biçimini değiştirir, nesneyi bilişsel edimine konu yapar, aracı nesne olarak kullandığı maddede cisimleşen, toplumsal olarak yoğrulmuş pratik ve bilişsel etkinlik yollarını özümser. Bilincin iyice oluştuğu aşamada bu üç etken arasındaki doğal bağlar kopmakla birlikte, öznel bilinçlilik durumu nasıl olursa olsun, her bilişsel etkinlik temel gerçekleşme mekanizmaları bakımından toplumsal aracılıkla olanaklı olur ve bu nedenle her zaman iletişim koşuluna bağlıdır.

Bilgibilimin görevi, geleneksel epistemolojilerde olduğu gibi, bilginin mutlak bir biçimde doğrulanması sorununa çözüm getirmekten ibaret değildir. Bilgi ancak, pratik etkinlikle birlik içindeki bilme ediminin gösterdiği somut gelişme sürecinde doğrulanabilir. Bilişin ne bireysel ne de ortaklaşa özneleri bu doğrulamanın en üstün güvenceleri değildir. Ortaklaşa özne kendi içine kapanmış bir bilinç dünyası olmayıp, nesneye yönelik pratik etkinlikle yakın bağları olan, *sürekli gelişme içindeki ortaklaşa bir bilişsel etkinlik sistemidir*. Bu sistemi farklı biliş paradigmalarını temsil eden gruplar, bilimsel etkinlik toplulukları ve toplumsal sınıflar temsil edebilir. Bilişin-bilginin gelişmesi hem bireysel bilen öznelerde hem de ortaklaşa bilen öznelerde ve bilinen nesnelerin kapsamında birtakım değişiklikleri öngörür. Ortaklaşa özne nesnelleştirilmiş bilginin ya da bilgi sistemlerinin öznesidir.

Marksizme göre bilimsel bilgibilim, bilişin bütünleyici özel bir parçasıdır. Ortaklaşa bilen özneye ilişkin nesnel yapıyı açımlama görevi vardır ve her şeyden önce diyalektik birlik içinde bulunan bilişsel normların gelişme sürecinin dilsel ve valıkbilimsel koşullarını araştırır.

KAYNAKLAR

Acton, A, B. (1976). *Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich.* İç. *The Encyclopedia of Philosophy.* (ed: Paul Edwards) New York: The MacMillan Com. &The Free Press.

Acton. A. B. (1967). *İdealism.* İç. *The Encyclopedia of Philosophy,* (ed: Paul Edwards) New York: The MacMillan Com.& The Free Press.

Adjukiewicz, Kazimiers. (2007). *Felsefeye Giriş,* çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayınevi.

Anschutz, R. P. (1969). *The Logic of John Stuart Mill.* İç. *Mill* (ed. J. B. Schneewind) London: Macmillan.

Ayer, A. J. (2002). *Hume,* çeviren: Cemal Atila. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Barreau, Hervé. (2010). *Epistemoloji,* çeviren, İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Berkeley, George. (1996). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma,* çeviren: Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Berkeley, George. (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine,* çeviren: Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Clapp, James, Gordon. (1967) *Locke, John,* iç. The Encyclopedia of Philosophy (Edi. Paul Edwards). New York: The MacMillan Company& The Free Pres.

Copleston, F. (1991). *İngiliz Görgücülüğü,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996), *Descartes,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi: Aydınlanma,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996), *Alman İdealizmi,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996). *Leibniz,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1996). *Spinoza*, çeviren: Aziz Yardımlı, İsranbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1998). *Berkeley, Hume*, çeviren: Aziz Yardımlı: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (1998). *Nihilizm ve Materyalizm*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (2000). *Hegel*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (2000). *Yararcılık ve Pragmatizm*, çeviren: Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, F. (2004). *Kant*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Cassirer, Ernst. (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi

Cottingham, John. (1995). *Akılcılık*, çeviren: Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Cottingham, John. (1986). *Descartes*. Oxford, New York: Basil Blackwell Ltd.

Çelik, Sara. (2010). *Bilgi Felsefesi: İlkçağ'dan Yeniçağ'a*. İstanbul: Doruk Yayınevi.

Çelik, Sara. (2011). *Modern-Felsefe I*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Çelik, Sara. (2011). *Modern-Felsefe II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Descartes, Rene. (1962). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çeviren: Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Descartes, Rene. (1962). *Metot Üzerine Konuşma*, çeviren: Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Descartes, Rene. (1962). *Metafizik Düşünceler*, çeviren: Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Descartes, Rene. (1963). *Felsefenin İlkeleri*, çeviren: Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Diderot, Denis. (1984). *Felsefe Konuşmaları*, çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul: İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Didier, Jean. (2009). *John Locke*, çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Engels, Friedrich. (1962). *L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çeviren: Nizamettin Burhan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Feuerbach, Ludwig. (2009). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çeviren: Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayıncılık

Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (1995). *Tarihte Akıl*, çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hobbes, Thomas. (2001). *Leviathan*, çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hume, David. (1909). *A Treatise of Human Nature.* London: Longmans, Gren, And Co.

Kant, Immanuel. (1993). *Arı Usun Eleştirisi,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, Immanuel. (1995). *Prolegomena,* çeviren: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek Ankara: Turkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çeviren İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (2008). *Pratik Usun Eleştirisi,* çeviren: ismet zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Kaufmann, W. (1997). *Hegel Miti ve Yöntemi, İç. Hegel Üzerine Yorumlar I,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kaufmann, Walter. (2001). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk,* çeviren: Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kenny, Antony. (1968). *Descartes,* New York: Random House.

Kierkegaard, Sören. (1952). *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy,* çeviren: D. F. Swenson, Princeton: Princeton Univercity Press.

Kierkegaard, Sören. (1959). *Either/Or: A Fragment of Life,* çeviren: Walter Lowrie. Garden Garden City: Anchor Boks.

Kierkegaard, Sören. (1990). *Korku ve Titreme,* çeviren: N.Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayınları.

Kierkegaard, Sören. (2005). *Felsefe Parçaları ya da Bir parça Felsefe,* çeviren: Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kojeve, Alexsandre. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş,* çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: Cogito.

Lecourt, Dominique. (2006). *Bilim Felsefesi,* çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi.

Leibniz, Gottfried, Wilhelm. (1998). *Monadoloji,* çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea: Gençlik Arşivi I.

Lenin, V.I. (1997). *K. Marks F. Engels Marksizmin Üç Kaynağı,* çeviren: Hasan Demir, İstanbul: İlke Yayınları.

Lektorsky, Victor. (1992). *Özne Nesne Biliş,* çeviren: Şükrü Alpagut. İstanbul: Toplumsal Yayınlar.

Locke, John. (2007). *İnsan Anlığı üzerine Bir Deneme,* çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

MacNabb, D. G. C. (1976). *Hume, David,* iç. The Encyclopedia of Philosophy (ed. Paul Edwards). New York: The MacMillan Company& The Free Press

Magill, Frank. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çeviren: Vahap Mutal, Dergâh Yayınları.

Magee, B. (2001). *Büyük Filozoflar*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Engin Yayıncılık.

Marx, Karl. (1970). *Kapital: Birinci Cilt, Birinci Kitap*, çeviren: Mehmet Selik. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. (1975). *Felsefenin Sefaleti*, çeviren: Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları.

Marks/Engels. (1975). *Düşünceler Aforizmalar*, çeviren: Nuri Sel. İstanbul: Yeni Dünya Yayınları.

Morris, C. R. (1931). *Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: The Clarendon Press.

Nietzsche, Friedrich. (1995).*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çeviren: A.Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich. (1998). *Ecce Homo*, çeviren: Can Alkor, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Nietzsche, Friedrich. (2000). *Putların Alacakaranlığı*, çeviren: Hüseyin Kaytan, İstanbul: Tümzamanlaryayıncılık.

Nietzsche, Friedrich. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren: Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınevi.

Nietzsche, Friedrich. (2007). *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

Pascal, Blaise. (2005). *Düşünceler*, çeviren, İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Plehanov, G. V. (1964). *Marksist Düşüncenin Temel Meseleleri*, çeviren: Selahattin Hilav, Erdem Buri, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Politzer, Georges. (1977). *Felsefenin Temel İlkeleri*, çeviren: F. Karagözlü. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Ross, G. Macdonald (2002). *Leibniz*, çeviren: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Sahakian, W. (1995) *Felsefe Tarihi*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Schneewind, j. B. (Edited). (1969), *Mill-A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan.

Scruton, Roger. (2002). *Spinoza*, çeviren: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Spinoza, Baruch. (1965). *Etika*, çeviren: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Sorell, Tom. (2002). *Descartes*, çeviren: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Stroll, Avrum Popkin Richard (1963) Introduction to philosophy New York Holt, Rinehart ve Winston Inc.

Stumpf, S. E. (1994) *Philosophy: History and Problems*, United States of America, McGrow Hill Inc.

Thilly, F. (2007). *Felsefenin Öyküsü II: Çağdaş Felsefe*, çeviren: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

Weber, Alfred. (1993). *Felsefe Tarihi*, çeviren: H. Vehbi, Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

West, David. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Wikipedia (In English): The Free Encyclopedia.

Yeniçağda Bilgi Felsefesi

Sara ÇELİK

Bilgi felsefesinin tarihsel gelişimini ve duraklarını eleştirel bir zihin ve anlaşılır bir dille ele alan *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, aynı zamanda Prof. Dr. Sara Çelik'in Bilgi Felsefesi serisinin ikinci kitabı. Bilgi felsefesinin ilkçağdan yeniçağa uğraklarını ele alan serinin ilk kitabı, felsefeye ilgi duyan her okur ve akademisyenin kitaplığında kendine yer bulmuştu. Devam niteliğindeki bu kapsamlı çalışmayla, Çelik günümüz bilgi kuramlarına temel şeklini veren Aydınlanma düşünürlerini ve yeni şekillenen bir dünyanın yeni bilgi kavrayışını önümüze seriyor.

"Bizim buradaki amacımız felsefi evrendeki bilgi felsefesi serüvenini yeniçağdan başlatarak 20. yüzyıla dek getirmektir. 20. yüzyıl ve günümüz bakış açıları ayrı bir projenin konusu olmayı hak edecek kadar büyük bir farklılık ve zenginliğe sahiptir. Burada girişimimizi, dönemin ses getiren filozoflarını öncelik sonralık ya da ardıllık düzeni içinde ve yine kendi bireysel seçme hakkımızı da kullanarak ele almak suretiyle gerçekleştirme yolu tutacağız. Bu arada akımlar filozoflara ilişkin olarak devreye girecektir; akımlara göre gerçekleştirilen bir sistematizasyon tarihsel akışı ve geriye dönüşler nedeniyle, fikirlerin bağlantılı akış düzenini gölgeleyebilmektedir."

Doruk Felsefe
ISBN 978-975-553-626-2

www.dorukyayinlari.com