yeniçağ felsefesinde

APRİORİ *problemi*

ULUĞ NUTKU



DOĞUBATI

Uluğ Nutku

Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi

Uluğ Nutku

Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi

DOĞUBATI

Uluğ Nutku
1935 Sivas doğumlu. Liseyi Robert Kolej'inde okudu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 1969 yılında aynı bölümde asistan oldu. 1974 yılında *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi* başlıklı doktora çalışmasını Takiyettin Mengüşoğlu ile yürüttü. *Antropolojinin İnsan Kavramı ile Ethik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma* ile 1978 yılında doçent, 1994 yılında ise profesör oldu. Çukurova Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesinin felsefe bölümlerinde görev aldı, dersler verdi. Hocası Takiyettin Mengüşoğlu gibi felsefi düşüncesinin Türkiye'de yaygınlık kazanmasında önemli hizmetleri oldu. Uluğ Nutku, 2014 yılında aramızdan ayrıldı.

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan
Hülya Can Nutku

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Aziz Tuna

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Ocak 2016

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez:
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65

İstanbul Dağıtım:
Narlıbahçe Sk. Özhekim Han
No:1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 (212) 243 47 11

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-83-2 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-134 Felsefe-41

Kapak Resmi: "René Descartes'ın İsveç Kraliçesi Christina Vasa ile sohbeti", Nils Forsberg, 1884.

İÇİNDEKİLER

Giriş: Problemler Örgüsünde A Priori Problemi 7

I. Bölüm
Descartes'ın Immanent A Priori'si 19

II. Bölüm
Locke'un İki Kaynağı Olan Tecrübe Anlayışında
A Priorinin Yeri 27

III. Bölüm
Hume'un Anti-A Priorizmi 38
A. İzlenim Teorisinin Getirdiği Olumsuz A Priori 38
B. Öznel Nedensellik Anlayışının Getirdiği
Anti-A Priorizm 50

IV. Bölüm
Leibniz'de A Priori Kavramanın Fenomen Temeli 60

V. Bölüm
Kant'ın Doğaya Yasa Yazdıran Aşkın Öznesinin A Priori'si 70

VI. Bölüm
A Priori Kavrayış, A Priori Yargı, A Priori Eylem Olgularına
Felsefi Antropoloji Yönünden Toplu Bakış 97

Kaynakça 102

Dizin 104

GİRİŞ:
PROBLEMLER ÖRGÜSÜNDE A PRİORİ PROBLEMİ

I

Felsefe problemlerinin tarihinde, uzun aralıklarla da olsa, yeniden ele alınarak işlenen, ilerletilen problemlerden biri de bilgi problemidir. Bilginin unsurlarının –özne ile nesnenin– özellikleri ve bilgi oluşunda hangisinin önce geldiği; bilginin çeşitleri ve bu çeşitliliğin birliği; hata ile hakikat ve hakikatin hatadan ayıklanması; bilinenden kalkarak bilinmeyenin araştırılması; bilme ile bilmede çalışılan şey arasındaki uygunluk; bu uygunluğun yapısı, sınırları ve kontrolü; bilginin gereklilik kazanması ve prensiplerle ifade edilmesi –felsefi terimiyle a priori bilgi olması–; prensip, kanun özelliği kazanan bilginin yeni problemler getirme imkânı ve problemler örgüsünün genişlemesi; topluca, bilginin netliği üzerine sorular, felsefenin başlangıcından ve bilgi teorisinin bir felsefe disiplini olarak olgunlaştığı Platon' un diyaloglarından beri biriken bir soru grubudur.

Filozofların bu sorulara verdikleri cevaplar insan problemi üzerindeki görüşlerini de birlikte getirirler. İnsan üzerine sistematik bir görüş ortaya koymamış bir filozofun öncelik verdiği başka problemlerden kalkılarak insan üzerindeki görüşü elde edilebilir. Eğer bir filozofta problem ağırlığı insanın bilme yeteneği –onun neyi bilebileceği ve neyi bilemeyeceği– üzerinde ise, bilgi teorisi sınırları içinde bir insan görüşü ile karşılaşırız. Eğer bu ağırlık varlığın bir bütün olarak kavranılmasında ise, insan varlıktaki yerinin belirlenmesi bakımından önem kazanır. Eğer bu ağırlık insanlar arası ilişkilerin determination'larının araştırılması üzerinde ise, determination tiplerine göre ethik, tarih felsefesi, devlet felsefesi, dil felsefesi gibi felsefe disiplinlerinin yahut sosyoloji, ekonomi, psikoloji gibi bilimlerin zemini üzerinden insan problemine girilir.

Bu bakışların her biri insanın belli bir yanını aydınlatırlar; fakat onun bütün başarılarını temellendirecek olan bir tahlil, birleştirici bir insan görüşü gereklidir. Bu da gene felsefenin bir işidir. Bu kitapta insanın bilgisini ve özellikle bir çeşit bilgisini, a prioriyi ele alırken, insanı sadece "bilen özne" olarak değil, bilgisini yöneten, bilgisi sayesinde geçmişi ve geleceği ile bağ kuran, bilgisiyle gerçekleştirdiği başarılarının tarihîliğini taşıyan bir varlık olarak göz önünde bulundurmaya çalışacağız. Bu nedenle a prioriyi sadece "düşüncede" değil, bilimsel başarıların somut örneklerinde arayacağız.

Her bilme olayında hata ile hakikat (bilgi) birarada bulunan, birbirinin zıddı olduğu kadar birbirine bağlı olan ve birbirini taşıyan iki unsurdur. Hataların ayıklanması bilginin kazanılmasını, araştırmanın ilerlemesini sağlar. Hangi araştırma alanında ve hangi devirde olursa olsun inanca bürünmeyen, akılcılığını kaybetmeyen halis bir bilme çabası için ebedi bir hata yahut ebedi bir hakikat söz konusu olamaz. Öyle olsaydı, bilgi donuk kalır, geleceğe yönelemez, devredilip işlenemez, tarihîlik kazanamazdı. Birinci durumda insan hiçbir şey bilmediğinden, ikinci durumda da her şeyi bildiğinden, tanrısal bir rahatlıkla elini

kolunu bağlar, artık çalışmazdı. İnsanın çeşitli bilimleriyle varlığı incelemesi varlığın son sınırına varamadığından, bilgi eksikliği her zaman kalmakta, bu eksikliğin kapatılması çabası sayesinde bilgi gerçekleşmekte ve ilerlemektedir.

Bilme olayında bir problemin çözülmesi, araştırmanın sona ermesi demek değil, belli soruların cevaplandırılması, cevapların yeni sorular getirmesi demektir. Bilginin kesinliği deyimiyle bu anlamda bir çözüme varmayı kastediyoruz. Bilginin kesinliği onun ilerlemesini engellemez; tersine, kesinlik ilerleme için bir dayanak olur ve bilmeye yeni imkânlar açar. Bizim için olduğu kadar bizim bilgilerimizden habersiz yaşamış olan geçmiş devirlerin insanları için de bir yükseklikten bırakılan her cismin düşeceği, taşan bir nehrin evleri yıkacağı, ateşte yanan her şeyin şekil değiştireceği kesin bilgilerdi. Aradaki fark, aynı tarzda olup biten olaylarda kanunluluğun varolduğunun önce düşünülmeyip, ancak kanun tespit edildikten sonra düşünülmüş olması değil; tersine, her zaman düşünülen kanunluluğun doğru sebeplerinin sonradan –insanın tarihinde oldukça geç bir devirde– açıklanabilmiş olmasındadır. Örneğin, Newton ve d'Alembert'in zamanından önce yaşamış insanların düşme (çekim) kanununa ait doğru bir formülleri yoktu; fakat insanın yere ilk direği dikmesinde de aynı kanunun pratikle kazanılmış bilisi gerekir. İnsanın tabiatı kendisine uydurması, teorik doğru bir formülü bulmasıyla değil, kanunluluk bilisini kazanmasıyla başlıyor. Hattâ, bu pratik nitelik teorik doğru olan açıklamadan sonra da eylemi yöneten bir bilme gücü olarak kalıyor. Nitekim bugün de bir yapı işçisinin düşme formülünü bilmesi gerekmez.

Her çeşit kanunluluğun bilgisine varmaya "a priori kavrama" diyoruz. A priori kavrama insanın tabiatla ilişkisinden kazandığı ve geliştirdiği bir bilme yeteneğidir. Kavramanın başlangıcını insanlaşma olayının başlangıcıyla bir tutmak gerekir; çünkü kanunluluk bilisinden yoksun bir insan, "insan" kavramının dışında kalır. Kavramanın nasıl meydana geldiği üzerin-

de bilgimizin pek az olması bile insanı hayvandan ayıran bu apaçık fenomeni sarsacak durumda değildir. Ancak, bu niteliğin tabiatın bir armağanı değil, tabiat şartlarının zorlamasının bir sonucu olduğunu söylemeliyiz; çünkü insanın kavrama niteliği tabiatın yahut yaratılışın bir armağanı olsaydı, sebepsiz varolmuş olurdu. İnsanın, tabiat şartları karşısında ellerini en becerikli bir şekilde kullanmaya zorlanmış olmasının kavramanın ilk şartı olarak ileri sürülmesi, sebep-sonuç bağı kurmada bir spekülasyon değildir. Eğer insanın alet yapması aklının bir emri ise, bu emrin akla gelmesi için önce ellerden geçmiş olması gerekir; çünkü beynin uzuvlara emir vermesi, uzuvlardan edindiği tecrübeye bağlıdır; insanın ısınmak için ateş yakmasında yahut yanmaması için elini ateşten çekmesinde olduğu gibi.

İnsan gerek tabiattaki gerek toplum hayatındaki kanunlulukların farkında olmasaydı, onun "bilme"si gerçekleşemezdi. İnsanın hayatına hükmeden kanunların farkında olması, önceki ve sonraki bilgilerini olduğu kadar devrettiği yanlış yorumları bile birbirine bağlayan bir niteliğidir. Kanunluluğun bilisi, önceleri yanlış ifade edilse dahi, insanı pasif bakıştan kurtaran, ona aktiflik kazandıran, bildiğini güvenle kullanmasını sağlayan bir niteliktir.

A priori kavramanın doğru açıklanması a priori bilgidir. Bütün bilimler araştırma alanlarında a priori bilgilerin kazanılmasıyla ilerlerler. Bu yazıda a priori yargılardan çok bu yargıların nasıl kazanıldığı üzerinde duruyor ve a priori problemini bilginin oluşu probleminden ayırmıyoruz. Bu tutum, Kant'tan sonra yargılarla sınırlanan ve akt niteliği unutulan a prioriyi daha geniş bir temele dayatmak içindir. Bugün kavram analizcilerinin elinde kuruyan problemi canlandırmak için eskiye dönüyoruz, çünkü insanda bu niteliğin görülmesi eskidir.

A priori kavrama Grek düşüncesinde "nesnelerle bağ kuran kavrayıcı bakış" anlamına gelen "theorein" ve "noein" kelimeleriyle yerleşmişti. Kavrayıcı bakışı bir bilgi problemi olarak ilk

defa ele alan Platon, nesneleri gizlilikten açıklığa çıkaran, onları "alethes onta"[1] olarak kavrayan bakışın bir "önceden görme"yi (proeidenai) gerektirdiğini; asıl bilginin başkasından öğrenilen değil, herkesin kendi ruhunun derinliklerinden çekip çıkardığı bilgi olduğunu söyler.[2] Gerçi Platon "önceden görme"yi ruhun bedene girmeden önce idelere baktığı bir zamanın hatırlanması olarak tasvir eder; fakat bu mithik tasvir kerre içine alınırsa, aksiyomatik bağlantıların gerekliliğinin kavranması olarak "proeidenai" görüşü, a priori probleminde atılan ilk adımdır.

A priori bilgi, kanunların doğru açıklanmasında insan bilgisinin binlerce yıllık emeğiyle eriştiği bilimsel seviyedir. A priori kavramanın hataları tecrübenin süzgecinden geçirip bilgiyi incelenen nesne alanına uygun bir şekle getirmesi ve bir prensibe bağlayarak açıklaması a priori bilgiyi ortaya çıkarır. Her a priori bilgi, tek tek olaylarda kalmayan, olayların aynı tarzda olup bitmesindeki kanunları belirten bilgidir. Tek tek olayların tespiti olan a posteriori bilgide kanunluluk söz konusu değildir; bununla beraber, tek tek olaylar (deneme olayları dâhil) a priori bilgilerin malzemesidirler. İhtimali bilgide ise istatistik kanunluluk söz konusu olduğundan, bu bilgi çeşidinde exakt olmayan bir genellik ve kesinlik vardır. İhtimali bilginin genelliği, bir limit sayısına göre yapılan denemelerde standard sapmaların ortalaması alınarak elde edilir. Exakt kanunlar istisna tanımazlar, çünkü istisna kanunun reddi demektir; fakat ihtimali kanunlarda istisnalar ortalama genelliğin uçlarıdırlar ve genelliğin elde edilmesinde hesaba katılırlar. İhtimali bilginin genelliğinin –exakt olmamasına rağmen– pratik kesinliği tartışılmayacağından, kanun niteliğinde olduğu şüphe götürmez. Nitekim bugün "a priori olasılıklar" üzerinde çalışılmaktadır. Burada a prioriyi exaktlıkla sınırlamayacağımız için, ne çeşitten olursa olsun kanun özelliğini taşıyan her bilgiye a priori bilgi diyeceğiz.

---

[1] *Phaidon*, 99 E.

[2] *Menon* 85 D; *Phaidon* 72 E - 76 A.

A priori bilgi tecrübe yapmadan kazanılamaz; insanın hiçbir bilgisinde kehanetin yeri yoktur. Tecrübe kavramı laboratuvar denemeleriyle sınırlı değildir; laboratuvar denemeleri insan tecrübesinin bir çeşididir. Gelişigüzel olmayan, yönetilen her eylem bir tecrübe getirir. Bilgiyi eylemden, tecrübeden ayırmak onun akışını durdurur; tecrübeye dayanmayan sonuç çıkarmalar dogmatizme yol açar. Her dogma bir kabul-etmedir, bir kanaat birliğidir; fakat kanaatler hiçbir zaman nesnel geçerlilik kazanamaz, bilgi olamazlar. Kant'ın deyişiyle her dogmanın gayesi, "bilimin dayanaklarını sarsmak, çalışmayı oyuna, kesinliği kanaate, filozofiyi filodoxiye çevirmekten başka bir şey değildir."[3]

Bir a priori bilginin kesinliği tek örnekle gösterilebilir. Tek örnekle gösterilebilmesi, onun aynı cins bütün örnekler için geçerli olması, olayın yahut deneme olayının tekrarlanmaya ihtiyacı olmaması demektir; çünkü aynı sonucun alınacağı kavranılmıştır. A priori bilginin tecrübeden bağımsız olmasının Kant'tan beri kazandığı anlam budur. A priori olmayan, sadece a posteriori bilgilere dayanan bir bilim olamaz.

Bir kanunun bilinmesi, o kanuna göre bir olayın nasıl olacağının önceden bilinmesidir; kanun değişmez örneğini birlikte taşır; kanunun bilinmesi örneğin bilinmesinden ayrı tutulamaz. Başka bir deyişle, a priorinin genelliği a posteriorinin tekliğini içine alır. Birçok buluş, hattâ gözlenmedikleri halde gerçekleşeceği söylenen olay, rastgele bir tahmine değil, önceden bilinen bir kanuna dayanırlar. Tesadüfi gibi gözüken bir buluş, önceki bilgilerin henüz araştırılmamış bir alana yöneltilmesiyle başlar.

Neptün gezegeninin bulunuşu buna bir örnektir. Geçen yüzyılda astronom Le Verrier, Uranüs gezegeninin hareketinde düzensizlikler gözledi ve Uranüs'ü etkileyen, henüz bilinmeyen bir gök cisminin varlığını matematikle kavradı. Le Verrier'nin hesaplarına dayanan Galle 1846'da Neptün'ü buldu. Le Ver-

[3] *Kritik der reinen Vernunft*, B xxxvii.

rier'nin yeni bir gezegenin varlığını gözlemeden kavrayışı, tecrübeye dayanmayan bir buluş yaptığı anlamına gelmez. Tersine, eğer Le Verrier'nin Uranüs'ün hareketleri üzerine tecrübesi olmasaydı, matematiksel önceden kavrayışı da olamazdı. Onun önceden görüşünü içten gelen herhangi bir şeye (saf intuition'a, sezgiye, yahut duyular üstü bir duyguya) bağlamak, bu görüşünü bilimsel tecrübesinden koparmak olur. Olay şöyle açıklanabilir: matematik tecrübe, uygulandığı bir alan olan astronomide yeni bir görüşü hazırladı ve bu görüş, gezegenin gözlenmesiyle fizik-astronomik tecrübeye eklendi. "Neptün'ü bilme olayı" Le Verrier ve Galle'in tecrübelerinden bağımsızlaşarak nesnelleşti.

Prensiplerin kalıcılığı ile genel olarak bilginin ilerlemesi nasıl bağdaşır? İlerleme probleminin bu anahtar sorusuna cevap, bilgide tözsel olan ile oluş içinde bulunanın birliğini kurmakla verilebilir. Belli bir zamanın yahut bir neslin bilgisinin geçmiştekinden daha çok ve gelecektekinden daha az olduğu bellidir. Galileo'nun zamanındaki fizik bilgisi Aristotelesçi okula göre ileriydi, fakat Newton'ın zamanına göre geriydi. Bu sonuncusu da zamanımızın fiziğine göre geridir. Bu durum bilginin göreceli bir ilerleyişi olduğunu, fakat aynı zamanda hiç ulaşılmayan bir totaliteye, tüm bilgiye, mutlak hakikate yöneldiğini gösteriyor. Devirlerin birbirini izleyişiyle bilgiler, olumlu anlamıyla daha karışık (komplike) oluyorlar. Tespit edilen bilgilerin prensiplere bağlanarak stabil olmaları, sonraki bilgilerin zeminini hazırlıyor ve bu oluş –bilginin ilerlemesi– sona ermiyor. Eğer bilgi "mutlak hakikate", varlığın son sınırına ulaşsaydı, ilerleme de son bulur ve İnsani a priorinin yerini tanrısal "providentia" alırdı. Genel olarak bilginin ilerlemesi, her bilimdeki tek tek bilgilerin bağlandığı prensiplerin kalıcılığı sayesinde gerçekleşiyor.

II

Platon'dan sonra a priori kavramı işlenmemiş, zamanla fenomen temelini kaybetmiş, Ortaçağ'da insanın bir niteliği olarak

görülmekten çıkarak "intellectus divinus"un bir niteliği sayılmıştı. Araştırıcı tavrın yerini dogmatik tavra, insanın yerini Tanrıya terk ettiği bu uzun zaman içinde problem cansız kaldı. Yeniçağ'da yeni bilimlerin ortaya çıkmasının insanın bilme gücüne verdiği güven felsefede de kendini gösterdi. Felsefede bu çağ, insanın aklını Tanrıdan geri almaya başladığı bir çağdır. Yeniçağ'da önce rasyonalist akımın ortaya çıkmasının sebebi budur. Gerçi rasyonalizmde tanrısal akıl gene de a priori bilgilerin kaynağıdır; fakat bu kaynağın rolü artık insan aklını küçültmek, onun üstünden aşmak değil, onun aynası olmaktır.

"Intellectus humanus"un kendine gelişi ve kazandığı güç onun bilgisinin sınırlarını zorladı; insan aklı "varlığı kurmak" görevini üzerine aldı. Yıkılmayacak bir yapı için sağlam bir zemin bulmak gerekiyordu. Ratio'nun zemini üzerinde a priori bilgilerin yapısı yükseldi. Fakat insan aklı ebedi varolacak bir yapıyı kurabilme gücünden de kuşkulanır. Nitekim, sonradan rasyonalizm adı verilen akıma karşı tepkiler, sonradan empirizm adı verilen akımda birleştiler. A priori bilgilerin varolup olmadığı, tartışmanın çekirdek problemi idi.

Bu çalışmanın eğildiği filozofların görüşlerine geçmeden önce probleme insanın varlığın yapısını nasıl anlayacağı ve felsefenin bu yapının bilgisini nasıl kuracağı sorusuyla değil de, basit bir soruyla, bir insanın bir duvarı nasıl öreceği sorusuyla girmek istiyoruz. Bu insan duvar örme işini daha önce hiç yapmamış olsa bile, malzemeyi bulur bulmaz işe girişmez; önce, duvarın yıkılmaması için onu dik örmesi gerektiğini düşünür; sonra ölçülerini alır, hesaplarını yapar ve malzemesini kullanmaya başlar. Empirizm bilgi duvarının malzemesini tecrübe kavramında buldu; fakat bu kavramı duyularla sınırladı; duyuların verdiklerini üst üste yığmakla duvarı örebileceğini sandı. Gelişigüzel konan taşlar yüzünden yapı eğildi ve yıkıldı. Rasyonalizm (ve sonraki şekliyle, tabiat ve tarih felsefesi olarak idealizm) duvarı örmek için önce düşüncenin bir plan yapması gerektiğini anlamışlardı; fakat bu planı düşünmenin ancak mal-

zemenin sağladığı imkânlar içinde gerçekliğe uygun gelebileceğini anlamadılar; bu yüzden düşünmenin tecrübeyle kontrolünü kaybettiler ve duvarı yukarıdan aşağıya doğru örmeye çalıştılar.

İnsanın düşüncesi tecrübesinden koparsa, "kendi başına duvar" idesi gerçek duvarın örülmesine engel olur. Bütün bilgide eylem düşünceyi sınar, tecrübeyi ilerletir; ilerleyen tecrübe düşünceyi etkiler ve genişletir; düşünce yeni tecrübeler kazanmaya yönelir. Birbirini tamamlayan bu iki unsur, düşünce ve tecrübe, hata ve hakikat unsurlarının yanısıra bilginin oluşunun temel unsurlarıdır. Bir duvarın dikliğini sınayan çekülden en hassas cihazlara kadar bütün bilgi araçları, düşünmenin ve tecrübe etmenin bir ve aynı oluşu içinde gerçekleşmişlerdir. Bu nedenle, a prioriyi belirlememizde tecrübe ile düşüncenin birlikteliği ve sürekli karşılıklı etkisi üzerinde duruyoruz ve birini diğerinden koparıp mutlaklaştıran görüşleri eleştiriyoruz.

Mutlaklaştırmanın kaçınılmaz sonucu, problemleri tek yanlı bir görüşe bağlamak ve kendi içine kapalı bir sistem kurmaktır. Aslında bütünlük anlamına gelen "süstema", bilgi düzeni için lüzumludur; fakat sistem gelecekteki bilgilere açık olmalıdır. Bir sistemin, tutarlılık uğruna tek bir görüşle çerçevelenmesi, kapatılması, gelecekteki bilgilere, başarılara yüksekten, bir kuleden, "specula"dan bakmaya sebep olur. Bu yüksekten bakış, spekülasyon, araştırmadan uzak kalır, onun yeni yollarını göremez.

Birer sistem olarak rasyonalizm ve empirizm geçmişte kaldılar; fakat sistemlerin gelip geçiciliğine karşı problemlerin kalıcılığı, filozofların problem düşüncelerini sistem düşüncelerinden ayırmamızı gerektiriyor. Sistemler özel, problemler ortaktır. Bilgi ortak problemlerin işlenmesiyle ilerler.

Bilgi fenomeninde mevcut bilgiye sınır koyucu rolü olan problemler de vardır. Bunlar olayların kaynağını, ilk sebebini arayan, bu nedenle de doyurucu cevap bulamayan sorulardır: – evrenin, canlılığın, insan türünün ne zaman ve nasıl başladığı

soruları gibi. Bu çeşit soruları Kant, insan aklının ne çözebildiği, ne de sormamazlık edebildiği metafizik sorular olarak belirledi. Kant'a göre insan aklı "kaderi gereği onlarla karşılaşır".[4] Fakat Kant bu çeşit soruların çözülemezliğinin mutlak olduğunu ileri sürdü ve verilebilecek cevapları, aynı kuvvette savunulan ve böylece bir sonuca varamayan antinomilere bağladı. Oysa insan, herhangi bir alandaki bilgisinin mutlak, total olduğunu ileri süremeyeceği gibi, şimdiye kadar bilemediği bir şeyi hiç bilemeyeceğini de ileri süremez. Yüzyılımızda Nicolai Hartmann, bu çeşit soruların kendi başlarına felsefi bir soru grubu değil, bilimlerin çözemediği problem artıkları olduklarını belirtti. Doğru yerlerini göstermekle beraber Hartmann da onların çözülemezliğini ileri sürdü. Bu yüzden onlara Kant gibi "metafizik problemler",[5] yahut "halis irrasyonel problem artıkları", yahut "halis aporiler" dedi.

Geleceğin bilgisine set çeken bu metafizik bilgi anlayışlarını benimsemiyoruz. Mevcut bilgilerimizle cevaplandırmadığımız sorulara, yukarıda açıkladığımız "çözümleme" anlamında "çözülmemiş problemler" demekle yetiniyor ve çözülemezlik iddiasını dışarıda bırakıyoruz. Şu ayırımı yapıyoruz: 1. Eğer herhangi bir bilimin sorduğu kaynak sorusuyla bilgi kesintiye uğruyorsa, çözülmemiş bir problem parçasıyla karşılaşılmıştır; fakat bunun olabilmesi için o konuda minimum bilginin önceden elde olması gerekir; yoksa soru bilimsel olarak hiç sorulamazdı. Evrenin başlangıcı sorusu, astronomi bir bilim olmadan önce de insani kaygılarla sorulmuştu ve dinler bu soruya toptan cevaplar vermişlerdi. Fakat bugün astrofizikçilerin verdikleri cevaplar, bir "son söz"de birleşmeseler bile kaynak sorularını belli bir derecede karşılıyorlar ve bilimseldirler. Yukarıdaki diğer iki soruya da biyoloji ve antropoloji gittikçe daha stabil olan cevaplar veriyorlar. 2. Eğer "cevapsız" olduğu ileri sürülen soru bir

---

[4] *K.d.r.V.*, A vii.

[5] *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1925, s. 242-246.

bilime ilişkin değilse, –hayatın anlamı nedir? sorusu gibi– yalancıktan (pseudo) bir problem ortaya atılmış demektir. Bu soru, "hayatın nasıl başladığı" sorusunun yanına konamaz; çünkü bu soru organik varlığa insanı merkez alarak yönceltiliyor. Eğer bu soruyla yalnız insan hayatı kastediliyorsa, bir insan bilimine, sosyolojiye yahut psikolojiye ilişkin bir biçimde sorulmalıdır. Yukarıdaki şekliyle soru, bir önyargıya dayandığından yanlıştır ve yanlış cevaplar getirir. 3. Çözülmemiş problemler "şimdi"nin bilgisinin sınırıdırlar, fakat bu sınır geleceğe uzatılamaz. Henüz bilinmeyenden kalkarak "mutlak bilinemezlik" iddiası, en azından mantıkî bir yanılmadır. 4. Çözülmemiş problemlerin "şimdi" ile sınırlanması, onların mutlaka çözüleceğini iddia eden optimist bilimciliğe olduğu kadar, hiçbir zaman çözülemeyeceğini iddia eden metafizik-agnostik görüşlere de engel olur. Bu tutum, genişleyen bilginin yeni sınırlarını çizmek, bilim ve felsefe prensipleri üzerinde a priorizm ve anti-a priorizm uçlarından birine takılmamak için şarttır.

Çözülmemiş problemleri, bilgiyi söndüren bir şey olarak değil, tersine, bilginin körüğü olarak görmek gerekir. İnsan bilgisi bir problemler örgüsüdür. Bu örgü biçim çeşitliliği içinde bir bütündür. Çeşitli varlık alanları arasında bağlar olmasaydı, bilimler birbirlerine dayanamazlardı. O zaman da felsefenin, ne varlığın ne de bilginin birliğinden söz etmeye hakkı olurdu.

I. Bölüm

DESCARTES'IN IMMANENT A PRİORİ'Sİ

Galileo'nun "felsefe bu büyük kitapta, evrende... matematiğin dilinde yazılmıştır"[1] sözüyle özelliği belirlenen 17. yüzyıl bilimi, Ortaçağ'ın antropomorf-teleolojik dünya görüşüne son vererek tabiat bilimini teolojinin hizmetinde olmaktan kurtarmıştı. Matematik harflerle yazılan tabiat kanunları, antropomorf kavramların yaratıcı ve gaye koyucu üstün varlığını dışarda bırakan mekanik kanunlardı.[2]

"Mathesis universalis" anlayışının bilimde teleolojizme indirdiği darbe felsefede de etkisini gösterdi: matematik bilginin kesinliği örnek alındı. Bunun felsefede gerçekleştirilebilmesi,

---

[1] Galilei, *The Assayer* (*Il Saggiatore*. 1623), içinde, *Origins of the Scientific Revolution*, ed. Hugh Kearney, London, 1964, s. 125.

[2] Copernicus, Galileo ve Kepler'in dinî dogmaya aykırı olan yeni görüşlerine zaman zaman bir "deus creator" kavramı eklemelerinin sebebi, bir inançtan çok kilisenin öfkesini üzerlerine çekmemek için olsa gerek; çünkü bu bilimcilerin yazılarında tanrı kavramının problemlerle ilgisiz bir hipotez, zoraki bir eklenti olduğu göze çarpıyor.

felsefenin filozoftan filozofa değişen bir kanaatler yığını olmaktan çıkarak kesin, kalıcı, üzerinde yürünebilir bir bilgi dalı olabilmesi için önce kesin bilginin ne olduğunun açıklanması gerekiyordu.

Kesin bilgi problemini Yeniçağ'da ilk defa ele alan Descartes, kesin bilgiyi yanıltıcı bilgiden ayırmak için onun nasıl kazanıldığını, en basit unsurlarının ne olduğunu araştırdı. Geometri aksiyomları, temel cebir denklemleri, mantığın prensipleri insan aklına dışarıdan herhangi bir vesile ile girmiş olamazlar; çünkü bunlar dışarıdan gelen ideler (ideae adventitiae) olsalardı, duyuların aracılığıyla bilineceklerdi ve bir yanılma payı taşıyabileceklerdi. Bu bilgiler insanın tasarlamalarının bir sonucu da olamazlar; çünkü tasarlama bir hayal şekline girebilir; insan gerçekte karşılığı olmayan düşünceleri hayalinde istediği şekillerde bağlayabilir (ideae a me ipso factae). Halbuki "eşit sayılara eşit sayılar eklenince toplamları da eşit olur"[3] yahut "bir şey aynı zamanda hem var hem de yok olamaz"[4] gibi bilgilerimiz ebedî hakikatlerdirler; aklımıza işten bir zorlama ile gelirler, "innata"dırlar.[5]

"Ideae innatae" intuitiv bilgilerin kaynağıdır. Intuitiv bilgi birdenbire ve eksiksiz olarak kavranır, basittir, başka bir yargıdan çıkarılmayan kendi başına bir hakikattir; ancak başka hakikatler ondan türetilebilir. Örneğin, eşit sayıların toplamlarının eşit olduğu hakikatinden deduktiv bir hakikati, "bir üçgenin üç açısı iki dik açıya eşittir" hakikatini elde ederiz.[6]

Gerek intuitiv, gerek deduktiv yargılar a prioridir. Aralarındaki fark sadece birincisinin ikincisini mümkün kılması ve temellendirmesidir. Kesinlik bakımından ikisi de açık ve seçiktirler. "Kendisi apaçık olan intuition'dan ve gerekli deduktion'dan başka insanlığı kesin bilgiye götürecek yol yoktur. Aynı şe-

---

[3] *Principia Philosophiae*, I, 13.

[4] *Principia Philosophiae*, I, 49.

[5] İdelerin ayırımı için bkz. *Meditationes*, III.

[6] *Principia Philosophiae*, I, 13.

kilde apaçıktır ki aklın bu bakışı hem basit yapılara (naturae simplices) hem onların arasındaki gerekli bağlantılara hem de anlayışın ya kendiliğinden ya da tasarlama gücünü kullanarak kesinlikle elde ettiği her şeye uzanır."[7]

Descartes a priori bilgiyi temellendirmek için Platon'un çözümünü izliyor; fakat aşırı bir yol seçerek duyu ile düşünme arasındaki bağları koparıyor. Platon idelerin "yüksek" bilgisine algılardan geçilerek varılacağını, ideler alanına eriştikten sonra algılar alanının "aşağıda" bırakılacağını ileri sürmüştü. Algıların sağlayabileceği bilgi ancak "doxa" olabilir; fakat "doxa" "episteme"nin negatif bir şartıdır. Bu bakımdan Platon'un a priorisinde yanılmanın kaynağı olan "aisthesis"den kalıcı bilgi olan "episteme"ye geçiş vardır. Descartes ise duyuları yanıltıcı oldukları için daha başlangıçta bilginin dışında bırakıyor; böylece, bilginin oluşu, kazanılışı problemi üstü kapalı kalıyor.

Platon a priori bilginin kazanılışını geometriden örneklerle işbaşında göstermişti; hiçbir eğitimden geçmemiş bir köleye bir problemi çözdürmüştü. Köle geometrinin kavramlarını öğrendikçe yanlışlarını düzeltmiş, "episteme"yi kavramıştı. Descartes ise kesin bilgiyi nesneye yönelmede değil, öznenin kendisine yönelmesinde, düşüncede arıyor; ergo: cogito ergo sum.

Descartes "cogitatio"yu temellendirmek için onun zıddı olan "dubitatio"dan hareket etti; fakat bu zıtlık Platon'da olduğu gibi "aisthesis" ile "onta" arasındaki ontik bir zıtlık değil, metodolojik bir zıtlıktı; çünkü Descartes'ın "cogitatio"su kendisini "dubitatio" sayesinde haklı çıkardıktan sonra onu "aşağıda bırakmak"la yetinmez, onun varlığını ortadan kaldırır. "Res dubitans" ile birlikte onun sebebi olabilecek bir "deus malignus" da ortadan kalkar; "deus malignus" ile birlikte de insanın bilgisinin bir şartı olan yanılma ortadan kalkar.

Galileo yaptığı teleskopları dostlarına gönderirken kendi gözlemlerinden edindiği bilgilerin "realitas obiectiva"ya sahip

---

[7] *Regula XII.*

olduklarından şüphe etmiyordu. Galileo'nun da yanılmaları olmuştu, fakat önemli olan onun tutumunun nesnelliği idi. Descartes Galileo'yu övmekle beraber onu esas problemlerin çözümünden uzak bulur. Mersenne'e yazdığı bir mektupta (1658) görüşünü şöyle açıklıyor:

> "O, sıradan kimselerden daha iyi felsefe yapıyor; Okulların yanlışlarından elinden geldiği kadar kaçmıyor ve fizik problemleri matematik düşünme ile incelemeye çalışıyor. Bu hususta onunla tamamıyla aynı düşüncedeyim ve hakikati bulmada başka hiçbir yol olmadığına inanıyorum. Fakat bana öyle geliyor ki o devamlı olarak esastan ayrılıyor ve hiçbir konuyu baştan sona kadar açıklamıyor; bu da onları sırasıyla incelemediğini gösteriyor; tabiatın ilk sebeplerini düşünmeden bazı olayların sebeplerini araştırmış; böylece temelsiz bir yapı kurmuş."[8]

Tabiatın ilk sebeplerini araştırmamayı esastan ayrılma olarak anlayan Descartes, filozofun Bütünü açıklama görevini üzerine aldı; fakat aynı zamanda metafiziğin yanılmalar alanına girdi. Varlığın bütünlüğü ve birliği sorusu, Yeni Ontolojinin gösterdiği gibi bir "prima et ultima philosophia"dır; fenomenlerden dışarı taşmayan bir araştırmanın sorusudur; fakat bir "prima causa" sorusu değildir. Galileo, evrenin yapısının matematiksel olduğu görüşünden metafizik sonuçlar çıkarmadı. İlk sebepleri sorabilecek bir bilgi zemini üzerinde durmadığının farkında olan Galileo'nun esastan ayrılmayışının sebebi de budur.

Descartes'ın felsefeyi Okulların dogmatizminden kurtarması ve metafiziği kesin prensipler üzerinde yeniden kurması ratio'ya sonsuz bir güveni gerektiriyordu. Bu da onun a prioriyi dar bir alana kapamasına, immanent bir a priorizm kurmasına sebep oldu. Algının a priori bilginin bir unsuru olduğunu kabul etmesi imkânsızdı; çünkü, bunu yapmak, idea innata'nın ge-

---

[8] L. J. Beck, *The Method of Descartes, A Study of the Regulae* içinde, Oxford Clarendon Press, 1952, s. 241-2.

çerliliği için idea adventitia'ya başvurmak olurdu. Matematikten kalkarak bili problemine geçiş, bili teorisini destek alarak tanrı problemine geçiş Kartezyen düşüncenin metodik sakatlığıdır. O devirde bilimler bu sakatlığı tespit edecek durumda değildiler; fakat bu durum a priori probleminin sonu değil, henüz başlangıcı idi.

Descartes'ın bilgi anlayışına daha kendi zamanında itiraz edilmiştir. Gerçi Descartes "idea innata" ile bazen tek bir kavramı (üçgen idesi gibi), bazen de bir yargıyı (üçgen kare değildir gibi) kastediyor; fakat bunlarla doğuştan, hazin bir bilgi çeşidini değil, aklın reddedemediği, bu nedenle de dışta hiçbir desteğe dayanmadan içten gelen bir zorlama ile kabul ettiği, yani kendinden türettiği bir çeşit bilginin imkânına işaret ediyor. İtirazların çoğu "idea innata" kavramının yanlış anlaşılmasından ötürü yapıldığından, süregelen bu yanlışa dikkati çekmek gerekir. Descartes, itirazcılarından birisi olan Regius'a (Le Roy) şu cevabı veriyor;

> "O (Regius) aklın innat idelere yahut kavramlara yahut aksiyomlara ihtiyacı olmadığını söylüyor; fakat aynı zamanda aklın bir düşünme kabiliyeti olduğunu kabul ediyor (bu kabiliyet ancak tabii yahut innat olarak ele alınabilir); böylece aslında o benim dediğimle aynı şeyi kastediyor, fakat sözleri bunu reddediyor. Ben aklın düşünme kabiliyetinden başka bir çeşitte olan innat idelere sahip olması gerektiğini ne yazdım ne de böyle bir sonuç çıkardım. Bendeki bazı düşüncelerin bana dış nesnelerden yahut istememin determination' undan değil de, içimdeki düşünme kabiliyetinden geldiğini anladığım zaman, bu düşüncelerin formları olan ideleri yahut kavramları, dıştan gelen yahut yapma olan diğerlerinden ayırabilmek için onları "innatae" (içten doğan) diye adlandırdım. Aynı anlamda biz bazı ailelerde yardımseverliğin doğuştan olduğunu, bazılarında gut (nikris) hastalığının yahut böbrek taşının doğuştan olduğunu söyleriz; fakat bununla o ailenin bebeklerinin daha ana karnında

iken bu hastalıkların acısını çektiklerini değil, onlara tutulma imkânı yahut istidadı ile doğduklarını kastederiz."[9]

Descartes'ın bu yazısından altı yıl önce (Mersenne'e Mektup, 1641) söyledikleri değişik bir tondadır: "Ana karnındaki çocukta Tanrının, kendisinin ve apaçık olan bütün hakikatlerin ideleri vardır... ve onları büyüdükten sonra elde etmez." Burada bir imkânın gerçekleştirilmesinden daha fazla bir şey söyleniyor; çünkü gerçekleştirmede öğrenmenin başlatıcı rolü vardır. Burada ise öğrenme, ideleri gerçekleştirmenin sadece bir vesilesi oluyor; ide ile idenin gerçekleşmesi arasında tecrübenin rolünün belireceği bir fark kalmıyor. Bununla beraber, Descartes'ın önceki yazısı, aşırı bir ifade tarzına rağmen sonrakiyle tutarsız değildir; çünkü Descartes her ikisinde de tecrübe kavramından dikkatle kaçmıyor. Bilgi fenomenine ters düşen, onun bu tavrıdır; çünkü "bir imkân tecrübesiz nasıl gerçekleşir?" sorusuna Descartes "idea innata tecrübeye muhtaç olsaydı, ona imkân deyişim yanlış olurdu" cevabını verirdi. Gene de, Regius'a cevabını, imkân kavramını yalnız içe ait bir şey olarak yanlış kullanmasına rağmen, a priori kavramaya işaret eden bir düşünce olarak ele alıyoruz.

Descartes'ın ide kavramını kullanışında da belirsizlik vardır. *Meditationes*'a önsözünde itiraf ettiği gibi, ide terimini iki anlamda kullanıyor: 1. Anlayışın aktı olarak, 2, anlayış aktıyla kavranılan (fakat anlayıştan bağımsız olmayan) nesne olarak. Bu çift-anlamlılık kendi bilgi anlayışında olduğu kadar ona en yoğun hücumu eden Locke'un bilgi anlayışında da vardır. Nesnenin idesi - idenin nesnesi zıtlığı bu filozofların ortak dilemmasıdır.

Idea innata yalnız içe, ratio'ya ait değil de genellikle insan aklının bilgideki kesin bağları kurma imkânı yahut istidadı ola-

---

[9] *Notes Directed Against A Certain Program*. "The philosophical Works of Descartes", Haldane and Ross, Cambridge University Press, 1931, cilt I, s. 442.

rak anlaşılırsa, Descartes'ın a priorisinin problem ağırlığı elle tutulabilir bir şekle girer. Descartes için bu imkânın gerçekleşmesi gereklidir: bir bütünün herhangi bir parçasından büyük olduğu hiçbir aklın reddedemeyeceği bir hakikattir.

A priorinin evrensel geçerliliğine ve gereklilikle gerçekleşmesine karşı Locke'un küçük çocuklarda, geri zekâlılarda ve ilkel insanlarda idea innata'nın olmadığını söylemesi[10] problemi karşılamıyor; çünkü çocuğun ellerini kullanmaya, eşyaları yan yana, üst üste koymaya başlaması, onun parça ile bütün bağlantısını kavramaya, yani kendisindeki bir imkânı gerçekleştirmeye başlaması demektir. Geri zekâlılar da bir örnek olarak gösterilemez, çünkü onlardaki biyolojik eksiklik bilgi imkânının eksikliğine sebep olmuştur. İlkel insanların istisna olarak gösterilmesi de yanlıştır, çünkü insan ne kadar ilkel şartlarda yaşarsa yaşasın, belli bir derecede bilgiye sahiptir. O insan parça ile bütünün bağlantısını matematikle ifade edemez, fakat kırılan mızrağını yahut yıkılan kulübesini onarması, parçaları birleştirmesi, bu bağlantının bilisinde olduğunu gösterir. Locke'un itirazının asıl önemi, bir imkân olarak a priorinin gerçekleşmesinde dış dünya ile insan arasındaki ilişkinin, yani insan tecrübesinin rolünü belirtmesindedir. Fakat göstermeye çalışacağımız gibi, kendisi de dar bir anlayışta kalmıştır. Descartes'a itiraz a priori imkânın reddedilmesiyle değil, tersine, sadece belli bilgilerle, özellikle matematik bilgilerle sınırlanmış olması bakımından yapılabilirdi. O zaman da matematiğin prensiplerinin gene insan tecrübesine, hattâ kırılan mızrağının parçalarını birbirine ekleyen insanın tecrübesine geri götürülmesi gerektiği anlaşılabilirdi.

Descartes'ın tek yanlılığa, düşünme aktına öncelik verişi ve algıyı apayrı bırakışıdır. Varlık teorisinde "res extense" ile "res cogitans"ın paralelliği gibi, bilgi teorisinde de düşünme ve algı

---

[10] *An Essay Concerning Human Understanding*, I.ii.5; I.ii.12; I.iv.2; II.i.6; II.i.22.

paralel, bağlantısız kalıyor. Aktlar arasındaki bağlantıyı kurabilmek için a priori bilginin imkânı sorusuna "aklın imkânı" üzerinde bir soru olmaktan çıkarıp insanın bütün eylemlerinin devamlılığını sağlayan "bilme eyleminin imkânı" şekline sokmak gerekir. Descartes'ın "motus intellectualis nullibi interruptus" sözünün "motus praxis nullibi interruptus" şekline girebilmesi, bilgide ilerleme probleminin aydınlatılmasına bağlıydı. Ortaçağ'ın statik kavramlarından tamamıyla sıyrılmamış olan Descartes'ın zamanında a priori bilgilerin ilerlemesi, anlaşılmaktan henüz uzak kalan bir fenomendi. Descartes bir bilgi imkânı olan idea innata'dan gerekli sonuçları çıkaramadı ve onu "clara et distineta", "naturae simplices", "veritas per se" gibi niteliklerde donuklaştırdı.

Descartes'ın temel yanılgısı şu cümlesinde görülebilir: "Bir teraziyi kullanmadan önce sınayabiliriz; fakat eğer hakikati birdenbire kavramasaydık, onun ne olduğunu öğrenmemiz için hiçbir vasıtamız olmazdı."[11] Hakikatin bir terazinin sınanması gibi sınanarak kazanılabileceği Descartes'ın immanent a priorizminc gircmcyccck bir gerçekti; çünkü ona göre nesnellik yalnız ratio'da bulunabilirdi.

---

[11] "Kersenne'e Mektup", 10 Ekim 1639, içinde, Norman K. Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, MacMillan Ltd., 1952, s. 319.

II. Bölüm

LOCKE'UN İKİ KAYNAĞI OLAN TECRÜBE ANLAYIŞINDA A PRİORİNİN YERİ

Akılda innat idelerin ve prensiplerin olmadığını, insan doğarken aklının "beyaz bir kâğıt",[1] "boş bir oda"[2] gibi olduğunu ileri süren Locke, kaynağını tecrübede bulan bütün bilgiyi iki çeşit idede topladı: duyu ideleri (ideas of sensation) ve düşünce ideleri (ideas of reflection). Dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin bilinmesinin kaynağı duyu ideleri, aklın bilgisinin kaynağı da düşünce ideleridir.[3] Akıl "kendi üzerindeki işlemleriyle" düşünce idelerini meydana getirir. Problem, düşünce idelerinin sağladığı bilginin a priori olup olmadığıdır.

Düşünce ideleri algılama, düşünme, bilme, şüphe etme, inanma, yargılama gibi aklın dıştaki herhangi bir nesneden edinmediği idelerdir. (*Essay*, II.i.4)

---

[1] *An Essay Concerning Human Understanding*, II.i.2.
[2] *Essay*, I.ii.15.
[3] *Essay*, II.i.2-5.

Bu ayırımda karşılaşılan ilk soru, her ikisi de "seçik" olan ve bilgi sağlamaları için her ikisinin de aklın işlemlerinden geçmesi gereken idelerin tek kaynaktan, tecrübeden doğmalarının, fakat gene de heterojen olmalarının nasıl temellendirilebileceğidir. Eğer Locke akıl bilgisi ile tecrübe bilgisini birbirinden apayrı yahut birbirine zıt olarak ele alsaydı, aklın bilgisini tecrübeden başka bir kaynaktan türetmesi gerekirdi ve düşünce ideleri Descartes'ın "idea innata"sının aynı olurdu. Buna karşılık, bütün bilgiyi duyu idelerine bağlasaydı, matematiği de empeiria'dan türetmesi gerekecekti. Kant'ın belirttiği gibi, buna Hume bile cesaret edemezdi.[4]

Locke idelerin genetiği probleminin getirdiği bu güçlükten dual olan, fakat zıtlık taşımayan bir tecrübe anlayışıyla sıyrılmaya çalıştı –iç-duyu ve dış-duyu tecrübesi. Nesnelerin niteliklerini alan dış-duyunun yanısıra düşünme, aklın idelerini ortaya çıkaran bir iç-duyudur. İç-duyu dış-duyuya çok benzer, fakat bütünüyle insanın içindedir. (II.i.4) Hiçbir duyu idesi kendi başına bilgi sağlayamaz, ancak bilgi yapan aklın malzemesi olabilir. (II.i.6) Basit bir duyu idesi "duyular yoluyla akla girerek onun tarafından tekrarlanır, başka idelerle karşılaştırılır, birleştirilir... fakat akıl basit ideleri (kendi ideleri de dâhil) ne icat edebilir, ne de yok edebilir." (II.ii.1-2)

Akıl kırmızı, katı vb. basit duyu idelerini birleştirerek birleşik bir duyu idesi, örneğin "kırmızı kutu" idesini yapar. Fakat

---

[4] *Prolegomena*. 2c./ Locke matematiğin ideleri konusunu, idelerin genetiği konusundan uzaklaştırarak ele alıyor: "Matematikçilerin bir dairenin kareleştirilmesi, konik bölümler yahut matematiğin herhangi bir kısmı üzerindeki bütün düşünceleri, bu şekillerin hiçbirinin varlığıyla ilgili değildir; fakat onların, idelerine dayanan ispatları, dünyada bir kare yahut daire varolsun yahut varolmasın aynıdır" (IV.iv.8). Ahlâk prensiplerinin varlığı konusunda Locke, Kant'ı çağıran bir düşünce ileri sürüyor: "Aynı tarzda, ahlâki sözlerin hakikati ve kesinliği, insanların yaşayışlarında; ve onların eyledikleri erdemlerin dünyadaki varlığından soyutlanır." (IV.iv.8)

bu işlem, duyu idelerinin düşünce idesi şekline girmesi demek değildir. Yalnız duyuların ve yalnız düşüncenin ideleri olduğu gibi, berikisinin bulunduğu ideler de vardır: varolma, birlik, kuvvet, art ardalık gibi. (II.vii.7-9) Sonuncular duyu idelerine aklın kendi idelerini katmasıyla meydana geliyorlar. (II. vi. 1) Böylece, düşünce bilmeyi gerçekleştiriyor. (II.ix.1)

Fakat basit idelerden yapılan birleşik idelerin, birleşik ideleri bir düzeni olan yargıların, yargılarla ifade edilen prensiplerin –Descartes'ın düşündüğünün tersine– sonradan yapılmaları, ikinci dereceden olmalarını gerektirmez mi? Gerçekten Locke için bütün prensipler ikinci derecededirler ve basit hakikatler değildirler. Biz hiçbir nesneyi algılamadan, nesnelerin niteliklerini karşılaştırmadan ve birbirine eklemeden "bütün olarak bir şey herhangi bir parçasından büyüktür" yargısına nasıl varabiliriz? Eğer varamazsak, a priorinin a posteriori verilerin birleşmesinden başka bir şey olmadığını söylemek zorunda kalır mıyız? Başka bir soruşla, prensiplerin birleşik idelerden meydana gelmelerinden, onların a priori olamayacakları sonucu çıkar mı? Eğer Locke problemini "bilginin kaynağı" olarak bıraksaydı, ona "sensualist" damgası kolayca vurulabilir ve a prioriden konuşulamazdı. Gerçi Locke'un genetik tahlilinde a priori kavrama niteliğine rastlanmıyor; fakat onun bilgiyi kesinlikle bir tutması, a prioriyi fenomenlerde aradığını gösteriyor.[5]

---

[5] Bir filozofun başlangıç düşüncesi (hareket noktası) ile sonraki düşüncelerinin birbirini tutmaması, görüşünde başka yönde bir gelişme olduğunu gösterir. Bu nedenle, filozofların problemlere çeşitli yönlerden bakmalarının getirdiği verimli çelişkileri, bir çelişki avcılığı hevesiyle doğru-yanlış şemalarına yerleştirip yargılamak "analitik filodoxlar"ın işidir ve filozoflara yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Biz sistem düşüncesiyle filozofların kalktıkları ilk yargıları ve onların mantıkî sonuçlarını, problem düşüncesiyle de, ilk yargıların yanlışlığını yahut yetersizliğini açığa çıkaran fenomenlerin getirdiği düşünceyi kastediyoruz. (Yararlandığımız sistem düşüncesi - problem düşüncesi ayırımı için bkz. Nicolai Hartmann, *Der Philosophische Gedanke und*

Locke'un asıl problemi, bilginin, özellikle kesin bilginin ne olduğunu araştırmaktı (Essay, Introduction, 2). Locke bilgi kavramı için kesinliği şart koşar: "Benim için bilmek ve kesin olmak aynı şeydir. Ne bilirsem ondan eminim ve emin olduğum bir şeyi bilirim. Bilgi olan her şeye kesinlik denebileceği düşüncesindeyim ve kesinlikten yoksun olanlara da bilgi denemez."[6]

Fakat her bilgi aynı kesinlikte değildir. Kesinliğin dereceleri vardır: "Bütün bilgimiz aklımızın kendi idelerine bakışı olduğundan ve bu bizim imkânlarımızla bilgi yolumuzda ulaşabildiğimiz en fazla ışık, en büyük kesinlik olduğundan, kesinliğin derecelerini gözden geçirmek yersiz olmayacaktır". (IV.ii.1) Beyazın siyah, dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden fazla olduğunu akıl ilk bakışta kavrar. Bu intuitiv bilgidir. Bu çeşit hakikatte idelerin birbiriyle uyuştuğu yahut uyuşmadığı, başka bir idenin araya girip giremeyeceği intuitiv kavranır. Bilginin bu kısmına direnilemez; burada tereddüde, şüpheye ve incelemeye yer yoktur. Bu bilgi çeşidi, idelerin birbirine uygun gelip gelmediğini direkt olarak kavrayamayan çıkarımlar bilgisinden, demonstrativ bilgiden daha kesindir. (IV.ii.1.) Görülüyor ki, tam kesinliğin örneği olan intuitiv yargılar, birleşik olmaları, "simp-

---

seine Geschichte, Reclam, Stuttgart, tarihsiz, ilk basımı 1936.) İsimler filozofların öncelik verdikleri düşünceleri sınıflandırmak için kullanılan genel adlardır; fakat ne bunda ele aldığımız filozoflar, ne de herhangi başka bir filozof baştan aşağı bir empirist yahut bir rasyonalist vb. tanıtılamaz. Gilbert Ryle'ın Locke için söylediği bu düşüncemizi destekliyor: "Bir Empiristin ne olduğu pek belli birşey değildir fakat (genel tanımlanmasına göre) bir Empiristin savunacağı doktrinlerin çoğunun Locke tarafından gayretle reddedildiği apaçıktır." ("John Locke on the Human Understanding", içinde, *Modern Studies in philosophy: Locke and Berkeley* [A collection of critical essays],) ed. C. B. Martin and D. M. Armstrong, MacMillan Co., tarihsiz, s. 25.

[6] "Stillingfleet'e İkinci Mektup", *Locke's Works*, cilt IV., London, 1801, s. 145.

lices" olmamaları yüzünden kesinliklerinden bir şey kaybetmiyorlar. Prensiplerin idelere göre ikinci derecede olmaları, önem bakımından değil, oluş sırası bakımındandır. Doğruluğu ve yanlışlığı ilk bakışta kavranan bu çeşit yargılar, empirik-a posteriori verilerin birbirine eklenmesiyle yapılan yargılardan başka niteliktedir; çünkü empirik-a posteriori yargılar üzerinde tereddüt ve şüphe olabilir; bunların giderilmesi için de inceleme ve kontrol şarttır.

A priori kavramını kullanmamakla beraber Locke'un intuitiv bilgide gördüğü nitelikler a priorinin nitelikleridir. Kesinliğin ölçütü için çelişmezlik prensibinin belli bir anlamda –idelerin uygunluğunun ölçüsü– kullanılması onu Kartezyen görüşe yaklaştırıyor.

Şimdi iki soruyla karşılaşıyoruz: 1. İntuitiv bilgi tecrübeyle nasıl bağdaşır? 2. İdelerin birbirine uygun gelip gelmemesi bilgi için yeterli bir ölçüt müdür?

Birinci soru Locke'un dual tecrübe anlayışı içinde a priori'ye, açıkça olmasa bile, nasıl bir yer verdiğine, onu düşünce idelerine nasıl bağladığına yönelen bir sorudur. Düşünce idelerinin özelliklerini belirtmek bu soruya yeterli bir cevap verir.

Her ide düşünmenin nesnesidir (II.i.1); ve idelere sahip olmakla algılamak aynı şeydir (II.i.9). Algılamak bir düşünce idesi olduğuna göre (II.i.4), her ide düşünceden geçer. Fakat yalnız düşünceye ait idelerin de olması (II.iii.1; II.vi.1) düşünceyi her zaman dış dünyaya bağlı olmaktan çıkarıyor. Akıl, duyu idelerine olduğu kadar, empeiria'da rastlamadığı kendi ideleri üzerine de katlanır. Demek ki tecrübe, yalnız empirik olandan kazanılan tecrübe anlamına gelmiyor. Ayrıca, algılama aklı etkilemezse hiçbir tecrübe bilinmez (II.ix.2-3); algılamanın olmadığı yerde bilgiye varılamaz; tahminde, inançta, hayalde kalınır. (IV.ii.2) Algı, bilgiye doğru ilk adımdır. (II.ix.15)

Locke'un dual tecrübe anlayışı, bilginin iki unsurunu, kavram ve algıyı, aynı oluşta –bilginin oluşunda– göstermek için Yeniçağ felsefesinde ilk çabaydı. Fakat o, bu heterojen unsurla-

rın aynı oluşta nasıl bağdaştığını göstermede yarı yolda durmak zorunda kaldı; çünkü varacağı hedef, kesin bilginin belirlenmesi, hareket noktasıyla çelişiyordu. Locke, düşünceyi de bir çeşit duyu olarak görmekle Aristoteles'ten gelen ve Gassendi'nin "nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" şeklinde ifade ettiği "tabula rasa"[7] görüşünü kendisine hareket noktası

---

[7] "Tabula rasa" terimiyle aklın başlangıçta bomboş olduğunu, bilgi oluşunda hiçbir aktifliği, kendiliğindenliği olmadığını, sadece duyuların bıraktığı izleri yansıttığını ne Aristoteles ne de herhangi başka bir filozof iddia etmiştir. Platon, aklın duyularla etkilenmesinin yanlış hatırlama imkânını da birlikte getirdiğini, aklı, üzerindeki izler kolayca silinebilen bir balmumuna benzeterek açıklamıştı (*Theaetetos*, 191 C-E); bu örnekle yanılmanın ölçütünü belirtmişti; episteme'nin kaynağı bu olamazdı. Aristoteles'te akıl bir imkânlar alanıdır; akıl duyuların uyarmasıyla kendindeki imkânları gerçekleştirir ve bilgiye dönüştürür. Tabula rasa'nın anlamı budur ve açıkça yazılmıştır: "Akıl, düşünülebilen her şeyin bir imkânıdır; fakat düşünmeden önce hiçbir şey değildir. Aklın düşündüğü kendi içinde olmalıdır, tıpkı henüz üzerine bir şey yazılmamış bir levhanın üzerine yazılabilecek harfler gibi." Aristoteles, *De Anima*, III.iv.430ª. Kanıksanmış ikinci bir yanlışlık, tabula rasa görüşünün en önemli temsilcisinin Epikuros olduğudur. Biz Epikuros'ta bu görüşe rastlamadık. Epikuros nesnelerin niteliklerinin akla duyularla girdiğini söylüyor; fakat aklın daha önce boş olduğunu söylemiyor. Bir araştırıcı, Norman DeWit...? bu yanlışa dikkati çekiyor: "Epikuros'un öğretisinin yanlış anlaşılması, Gassendi'nin 'önce duyularda olmayan hiçbirşey akılda da yoktur' doktrinine yol açtı ve bu da J. Locke ve modern empirizmin hareket noktası oldu. Epikuros bir empirist değil, daha çok bir intuitionisttir: ona göre, çocuğun aklı boş bir levha değildi; tecrübe, öğrenim ve düşünme ile yavaş yavaş belirlenen idelerin anahatlarıyla örülmüştü." *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954, s. 215. Locke araştırıcısı Aaron da Epikuros üzerine bu önyargıyı benimsemiş: "Gassendi bilginin duyu ile başladığına dair Epikuros doktrinini yeniden kurdu." Richard I. Aaron, *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1965, 2. baskı, s. 34. Bu önyargının kaynağı Gassendi'nin Epikuros'u bir "Yeniçağ mekanist filozofu" yapan kitabıdır (*Syntag-*

olarak seçti.[8] Fakat bu, düşüncenin otonomisi görüşü ile çelişti. Gerçi Locke "tabula rasa" tezini savunmakla bütün bilginin tecrübeyle başladığını söylüyor; fakat bilginin sadece tecrübeden çıkamayacağını söylemiyor. İkincisini söyleyebilseydi, düşünce idelerinin hesabını tam verecek ve a prioriyi açıkça kabul etmiş olacaktı. Bunu yapmadığından Kant ona "karanlık bakışlı" demiştir.[9]

İkinci soruya gelince, Locke "real bilgi" dediği nesnel geçerliliği olan nedensellik bilgisi konusunda, şimdiye kadar dayandığı "tecrübe"yi yetersiz buluyor. Fakat bunu zamanının bilimlerinin yetersizliği olarak gördüğünden, felsefi bakımdan mutlaklaştırmamış, skeptisizme kaymamıştır. Locke'a göre tabiat olayları arasındaki nedensellik ancak ideler arasındaki nedenselliğin bilinmesiyle temellendirilebilir. Fakat idelerin bağlantısı hakkındaki bilgimiz çok azdır ve bilimleri temellendirebilecek durumda değildir. Örneğin, empirik bir yargıyı, "altın

---

ma Philosophiae Epicuri, 1658). Kaldı ki Gassendi'nin kendi mekanist bilgi anlayışında Tanrıya başvurması teleolojik bir çıkıntıdır. Fakat Aaron kitabının başka bir yerinde (s. 114n), tabula rasa'nın kaynağını Aquinas dolayısıyla veriyor. Bunu da aynen yazıyoruz: Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* i.qu.79, art.2: "Intellectus autem humanus... est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 14." Ne bir empirist ne de bir rasyonalist olan Aquinas'ın tabula rasa terimini Aristoteles'in yukarıdaki açık anlamında kullandığından şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Gassendi'nin aynı terimi, Locke'un "boş oda" terimini kullanmalarından kalkarak bütün görüşlerini bu terimlere sıkıştırmak için de bir sebep yoktur. Hareket noktası olarak seçtikleri görüşlerin fenomenler karşısında filozofları nasıl zorladığını belirtmek yeterlidir.

[8] *Essay*, I.ii.5, 9.

[9] *Prolegomena*, 3. Bununla beraber, Kant'ın analitik-sentetik yargılar ayırımını Locke'un "önemsiz" (trifling) ve "öğretici" (instructive) yargılar yahut bilgiler ayırımıyla önceden yapmış olduğu (IV.viii.1-8) unutulmamalıdır.

sarı bir cisimdir" yargısını ele alalım.[10] Bu yargıdaki basit idelerin, sarı ve cisim idelerinin bağlantısı gerekli midir?[11] Mantık bakımından bu gereklilik kabul edilemez; çünkü sarı ile cisim idelerinin birarada olabilmesi kadar siyah ile cisim ideleri de birarada olabilirler; "altın siyahtır" yargısı mantıkî bir çelişme getirmez. Buna karşılık, yuvarlak ve kare ideleri birarada bulunamazlar. Akıl bu bağlantıyı, "kare yuvarlaktır" yargısını ilk bakışta reddeder (I.ii.18). O halde ölçüt, idelerin birarada bulunup bulunmaması, ancak intuitiv bilgide vardır. Fakat böyle bir görüş bilginin transcendence'ı için lüzumlu olan ölçüt problemini immanent alana yerleştirmiyor mu? Bunu yapınca da, Descartes gibi intuitiv bilginin her çeşit transcendent akt ile ilgisini kesmek zorunda kalınmaz mı?

İdelerin birarada varolmalarının ve varolmamalarının sebebinin açıklanamaz olması, ölçüt sorusunu cevapsız bıraktı. Ayrıca, idenin nesnesinin transcendence'ını belirleyecek ve idenin nesnesi ile nesnenin idesi arasındaki sınırı çizecek bir araç da bulunamadı. Fakat Locke'un ideler teorisiyle ne yapmak istediğine başka bir soruyla girilebilir: idelerin kazanılmasıyla bilginin ilerlemesi arasında nasıl bir ilinti vardır?

Locke'un hedefi, zamanının en önemli bilimsel yeniliği olan Newton fiziğinin felsefece kesin bilgi olarak temellendirilmesiydi. Bu uğurda çalışmaları olumlu bir sonuca varamadı. Fizikteki korpuskular teorinin yanına bilginin korpuskulu olan basit ideler teorisini koydu. Bilginin oluşu tabiattaki oluşa paraleldi, mekanikti. Fakat insan tabiattaki nedenselliği ortaya koymasına rağmen, idelerin nedenselliğine giremiyor; ve bütün bilgi idelerin bilgisi olduğundan, tabiattaki nedenselliğin bilgisi

---

[10] Kant empirik kavramı olan analitik a priori yargıya "altın sarı bir madendir" örneğini verirken Locke'u göz önünde bulundurmuş olsa gerek. *Prolegomena* 2b ile *Essay* IV.vi.8-9.

[11] Locke'un terminolojisinde cismin yer kaplama niteliği "birincil", sarı olması da (renk) "ikincil" niteliklerdir (II.viii.9-10) ve bu niteliklerin birarada varoluşunun sebebi açıklanamaz (IV.iii.12).

de sonunda temelsiz kalıyor. Kendi deyişiyle, "biz real mahiyetlerin bilgisinden yoksunuz." (III.vi.9)

Metafizikçiler gibi bilim dışı çözümler aramaktansa bilgisiz kalmayı yeğ tutan Locke şu sözüyle yetinmiştir: En basit ideler arasındaki bağlantının sebebi hakkındaki bilgimiz, "insan bilgisinin çok yüklü ve önemli bir kısmı olmasına rağmen, hiç denecek kadar dardır. Bunun sebebi, tözlerin birleşik idelerini yapan basit idelerin çoğunun başka basit idelerle apaçık gerekliliği olan bir bağlantıyı yahut tutarsızlığı birlikte taşımayışlarıdır. Eğer taşısalardı, basit idelerin birlikte varolmalarının ve bağlantılarının sebebini bilirdik." (IV.iii.10)

Başka bir deyişle, biz tabiattaki nedenselliği biliyoruz, fakat nasıl olup bittiğini açıklayamıyoruz. Aynı şekilde, ancak belli idelerin birbiriyle uyuşabileceğini biliyoruz, fakat nedenini bilmiyoruz; sadece, uyuşmayanları aklın derhal reddettiğini biliyoruz. Bununla beraber, bilginin oluşunun son –yahut ilk– nedenlerinin bilinmemesi onun ilerlemesine engel olmuyor, teorik bir problem olarak kalıyor.

Yukarıda açıklananlardan Locke'un a prioriyi (dar bir alan içinde olsa bile) bazı bilgilerin imkânı olarak anladığı sonucu çıkıyor. Bu bakımdan Descartes'a karşı "aklın imkânları" sorusu üzerindeki itirazını temelli bulmuyoruz. Hattâ, terimler bir yana, görüşlerin birbirine çok yakın olduğu ortaya çıkıyor. Descartes'ın Regius'a karşı söylediği ile Locke'un Descartes'a karşı söylediği aynı anlamı taşıyor: "Sanmıyorum ki şimdiye kadar kimse aklın bazı hakikatleri bilebileceğini reddetmiş olsun. [Fakat] kabiliyetin innat, bilginin de kazanılmış olduğunu söylüyorlar. Bazı innat maksimler için bu kadar tartışmanın gayesi ne? Eğer hakikatler akla algılanmaksızın yazılıyorlarsa, o zaman aklın bilebileceği hakikatlerle onların asılları arasında hiçbir fark görmüyorum: hepsi ya innat ya da dıştan-gelme olmalıdır; onları birbirinden ayırmak için insan boşuna uğraşır." (I.ii.5) Bu sözlerden anlaşılacağı gibi, Locke prensiplerin bilinmesinde aklın etkenliğinden şüphe etmiyor; ancak bir pren-

sibin genel olmasından onun innat olması gerektiği sonucunun çıkarılamayacağını ileri sürüyor.

Tabiat kanunlarını etkilerinden dolayı bilmemiz, fakat cisimlerin iş yapısına giremeyişimiz ve birbirlerini neden etkilediklerini bilemeyişimiz Locke için bütünüyle irrasyonel bir problem değildir. Bu durum, kapatılması mümkün olan bir bilgi eksikliğidir. "Herhangi iki cismin en küçük parçalarının şeklini, hacmini, bünyesini ve hareketini keşfedersek, onların birbirleri üzerindeki işlemlerin birkaçını güçlük çekmeden bilebileceğimizden şüphe etmiyorum; tıpkı bir karenin yahut üçgenin özelliklerini şimdi bilişimiz gibi. Fakat biz cisimlerin en küçük parçalarını keşfedebilecek ve onların mekanik etkilerinin idelerini bize verebilecek kadar keskin duyulardan yoksun olduğumuzdan, onların özellikleri ve işleyişleri hakkındaki bilgisizliğimizle yetinmeliyiz; ve onlar hakkında birkaç denememizin gösterdiğinden fazla bir şey bilemeyiz. Gene duyuların başka bir zaman başarıya ulaşıp ulaşamayacağını kesinlikle söyleyemeyiz." (IV.iii.25)

Sebebi bilinmeyen nedensel bağlara gerek Locke, gerek Hume "gizli kuvvetler" adını veriyorlar. Bugünün bilimleri ve duyularımızı cisimlerin iç yapısına girebilecek cihazlarla donatan tekniği, nedensellik sorusunda Locke'u tatmin ederdi. Fakat Hume, ilerde üzerinde duracağımız gibi, "neden" sorusunu gene elden bırakmazdı.

Locke için bilgimizin eksikliği idelerin eksikliğidir. Bu gediği denemelerimizle yeni ideler kazanarak kapatırsak, cisimlerin birbirlerini neden etkilediklerini açıklayabiliriz. Bu görüşün dikkate değer yanı, Locke'un ontolojik nedenselliği aramasıdır; fakat bunu önce idelerin nedenselliği olarak gnoseolojik bakımdan göstermek istiyor ve hedefi ile yolu çelişiyor. Bununla beraber, nesnelerin realitesinden vazgeçmektense, nesneler hakkındaki bilgimizin realitesini daraltıyor ve a prioriyi matematikle sınırlıyor; çünkü matematiğin "soyut" kavramları arasında

gerekli bağlantılar kurulabiliyor, fakat olayların nedenselliğinde gereklilik bulunamıyor. (IV.iv.6; IV.xi.6)

Locke bilginin oluşu bakımından Descartes'tan ayrılmış, fakat kesin bilgiye ulaşmada o da matematiği örnek almıştır. Bunu yaparken a priorinin temellendirilmesi için birlikte çözümü şart olan iki problemi, kesin bilgi ve nesnel geçerlilik problemlerini birbirinden uzakta bırakmıştır. Bilmek ile kesin olmanın aynı şey olduklarını söylemesine rağmen, kesinliği, idelerin gereklilikle birbirine uymasında aramış, fakat bunu empeiria'da bulamamıştır. Nesnel geçerlilik probleminde bu yarı yolda duruşun sebebi, nesnelerin düzeninin bilgi düzenine uydurulması ve bilgi düzeninin ölçütünün de mantıkî sferde aranmasıdır. Bu üçlü karışıklık, bilgiye kaynak arayan empirizmin ve rasyonalizmin ortak yanlışıdır. Fakat bu yanlışın yanısıra problemin ilerlediğini ve kaynağa yaklaşıldığını görmek de mümkündür.

III. Bölüm

HUME'UN ANTİ-A PRİORİZMİ

A. İzlenim Teorisinin Getirdiği Olumsuz A Priori

Locke'un tecrübenin iki kaynağının heterojenliğinin hesabını vermede karşılaştığı güçlükleri ve tutarsızlıkları göz önüne alan Hume, bütün bilgiyi tek kaynaktan türetti: izlenim (impression). İzlenim kavramı Algıların tümünü kapsar. "İzlenim terimi ile işittiğimiz yahut gördüğümüz yahut hissettiğimiz ya da sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, istediğimiz zamanlarda daha canlı olan algılarımızın hepsini kastediyorum."[1]

Locke hem dış-duyunun hem iç-duyunun en küçük parçacıklarına "ide" demişti. Hume için ide, izlenimin ne kendisidir ne de onun doğrudan doğruya verdiği herhangi bir şeydir; ide izlenimin hafızada yahut hayalde tekrar edilmesiyle meydana

---

[1] *An Enquiry Concerning Human Understanding*, II; ve "bu isim altında ruhumuzda ilk görünüşleri meydana gelen bütün duyularımızı, isteklerimizi, duygularımızı anlıyorum." *A Treatise On Human Nature*, I.i.1.

gelir. Dolaylı verilişi nedeniyle ide izlenimin ancak kopyası olabilir. Algılarımızın "daha güçsüz ve daha cansız olanlarına genellikle düşünceler yahut ideler adı verilir." (*Enquiry*, II.)

İki sınıfa yahut türe ayrılmakla beraber izlenimler ve ideler kaynakça homojen kalıyorlar ve bütün bilgimiz bu iki unsurdan meydana geldiğinden, bütün bilgimiz sonunda duyuların bilgisi oluyor. Bilme olayında önem öznenin algılama yetisine veriliyor.

Hume'un "izlenimleri" üzerine ilk sorumuz şudur: izlenimler öznenin aktları mıdır, fonksiyonları mıdır? Eğer izlenimler öznenin fonksiyonları iseler, bilgi pasif bir şekilde meydana geliyor demektir; çünkü fonksiyonlar kendiliklerinden olurlar. İzlenimin "güçlü", "canlı" olması ona akt özelliği kazandırmaz; çünkü fonksiyonlar da güçlü, canlı, doğrudan vb. olabilirler. Örneğin, acıkma bir fonksiyondur ve insanın aç kalma süresine göre güçlenir, etkisi artar ve doğrudan duyulur. Ayrıca, eğer izlenim sadece dıştan gelen bir şeyin öznedeki izi ise, bu da pasif kalmak zorundadır. Fakat eğer özne izlenime kendinden bir şey katarak onu aktifleştiriyorsa, bu durum bilginin bir kısmı için izlenimden başka bir kaynak aramayı gerektirir.

Daha başlangıçta bir paradoksa –bilginin hem aktif hem de dıştan geldiği paradoksuna– düşmemek için çıkar yol, izlenimi sadece dış-duyu izlenimi olarak bırakmamak, böylece onun pasifliğini sınırlamaktır.

İzlenim teorisini önce akt-fonksiyon ayırımına göre ele alacağız; sonra da Hume'un açıklamalarına dayanarak bu paradoksu çözmeye çalışacağız. Yukarıda Hume'un izlenimi belirleyişinden onun akt ile fonksiyon arasında gerekli ayırımı yapmadığı anlaşılıyor.[2]

---

[2] Bilgi teorisinde birinci derecede önemi olan bu ayırım ihmal edilmiş, bu yüzden fizyolojik fonksiyonlar, psişik-duygusal aktlar ve bilgi aktları birbirine karıştırılmıştır. Bu da önce psikolojinin bilgi teorisi içine, geçen yüzyılın sonlarında da bilgi teorisinin psikolojinin içine kapatılmasına sebep oldu. Berkeley akt-fonksiyon ayırımını (böyle adlandır-

Hume'un birer izlenim olarak saydıklarından işitme, görme ve hissetme, öznenin durumuna göre fonksiyon da olabilir, akt da olabilir; fakat sevme, nefret etme ve isteme fonksiyon olamazlar; bu sonuncular otomatik davranış seviyesine inseler bile, bir gerçekleştiriciyi, yöneticiyi şart koştuklarından akttırlar.

Hume'un izlenimleri ve ideleri basit ve birleşik olarak ayırması da izlenime henüz aktiflik niteliği kazandırmıyor. "Bütün basit idelerimiz, görünüşe ilk çıkışlarında basit izlenimlerden türerler, onlara uygun gelirler ve onları temsil ederler... Bir çocuğa kızıl yahut turuncu, ya da tatlı yahut acı idesini vermek için ona nesneleri veririm; başka kelimelerle söylersek, bu izlenimleri onun için sağlarım... Basit algılar yahut izlenimler ile basit ideler daha fazla ayrılma ve bölünme kabul etmeyen algılardır." (*Treatise*, I.i.1) Basit izlenimlerin birleşmesiyle birleşik izlenimler, basit idelerin birleşmesiyle de birleşik ideler meydana gelir; fakat basit ideler her zaman basit izlenimlerin kopyasıdırlar. (Treatise, I.i.1)

Bu ayırımdan sonra Hume, izlenimleri duyu ve düşünce izlenimleri olarak ikiye ayırıyor ve ancak bundan kalkarak yukarıdaki paradoksun çözümü denenebilir.

---

mamakla beraber) belirlemeye çalışmıştı: doğrudan duyulamada nesneler sadece görülür; görülen nesnelerin arasındaki mesafeyi bilmek için görmenin başka bir özellik, tecrübe, kazanması, aktifleşmesi ve dokunma, hattâ işitme duyularıyla işbirliği yapması gerekir. (Berkeley, *Essay Towards A New Theory Of Vision*, Ed. Luce and Jessop, Nelson and Sons Ltd., London, 1948, cilt I, §2, 3, 41, 46, 50; ve *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, The Fontana Philosophy Series, W. Collins Sons and Co. Ltd., London, 1967, § 43). Aynı şekilde, bir insanın yüzünün kırmızılığını görürüz; fakat o insanın kızgınlığını "görmemiz" bir yönelmeyi gerektirir. (*Essay Towards A New Theory of Vision*, § 65). Berkeley'in doğrudan duyu (fonksiyon) ve tecrübe (akt) ayırımı ile duyuların birlikte çalışması düşünceleri üzerinden ne kendisi ne de sonrakiler ilerleyebildiler; çünkü onun bu düşünceleri "hakikatin ölçütü algılamadır" (esse est percipi) temel tezi içinde önemsiz kaldı.

"İzlenimler iki çeşide ayrılabilirler: duyu izlenimleri ve düşünce izlenimleri. Birincisi, bilinmeyen sebeplerle ruhta orijinal olarak meydana gelir. İkincisi ise, şu sıraya göre büyük ölçüde idelerimizden elde edilir: Bir izlenim önce duyulara çarpar ve bizim sıcağı yahut soğuğu, susuzluğu yahut açlığı, hoşlanmayı yahut acıyı şu yahut bu şekilde algılamamıza sebep olur. Akıl bu izlenimin bir kopyasını alır; kopya, izlenim bittikten sonra da kalır; ve biz buna ide deriz. Hoşlanma yahut acı duyma ideleri ruha[3] tekrar döndüğünde yeni ideleri, istek ve tiksinti, ümit ve korku idelerini meydana getirirler; bunlara düşünce izlenimleri denebilir, düşünceden türemişlerdir. Bu izlenimler de hafıza ve hayal tarafından tekrar kopya edilirler ve ide olurlar; bunlar da belki gene başka izlenimlerin ve idelerin doğmasını sağlarlar; böylece, düşünce izlenimleri, karşılıkları olan idelerden önce, fakat karşılıkları olan duyulardan sonra gelirler ve bunlardan türerler." (*Treatise*, I.i.2)[4]

Bu ayırımda duyu izlenimleri Locke'un duyu idelerini, düşünce izlenimleri de düşünce idelerini karşılar. Locke her ikisine de ide demekle orijinal ile kopyayı ayırmamıştı. Hume buna itiraz ediyor: "Ben burada izlenim ve ide terimlerini süregelen kullanışlarından değişik bir anlamda kullanıyorum... İde kelimesinin asıl anlamını geri getiriyorum ve Locke'un ideyi bütün algılarımız için kullanmasındaki bozukluğu gideriyorum. İzlenim teriminden canlı algılarımızın ruhta oluş tarzları değil, algıların kendisi anlaşılmalıdır; bunun için ne İngilizcede ne de bildiğim başka bir dilde özel bir ad vardır." (*Treatise*, I.i.1n.)

İzlenim "aklın algılamasının kendisi" olunca, sadece dıştan gelen bir şeyin izi olarak değil, daha çok içten gelen bir şeyin

---

[3] Locke ve Hume "ruh" kavramı ile bedeni harekete geçiren ve canlılığı sağlayan bir çeşit kuvveti anlıyorlar; fakat bu kavram bilimsel somutluktan uzak kalıyor.

[4] Düşünce idesinin verilişi bir şemayla şöyle gösterilebilir: duyu nesnesi → duyu izlenimi → duyu idesi → duyu idesinin ruhta yansıması → düşünme izlenimi → düşünme idesi.

dışa tepkisi olarak anlaşılır. Bu da izlenimin aktifliğini gösterir. Locke'ta bilmeyi pasiflikten düşünme kurtarıyordu. Hume'da ise bunu izlenimin kendisi sağlıyor.[5]

Hume algıların oluşumundaki fizik sebepleri araştırmıyor; çünkü böyle bir araştırma, konusundan uzaklaşıp anatomi ve tabiat felsefesiyle (fizik) uğraşmasını gerektirirdi (*Treatise*, II.i.l). Hume'un ilgisi izlenimin fonksiyonel oluşu değil, verilişi ve bilgiye çevrilişi üzerinedir.

İzlenimin akt özelliği ortaya çıktı. İzlenim aynı zamanda yukarıdaki anlamda innattır. "İzlenimleri ve ideleri yukarıda açıklanan anlamda kabul edersek ve innat terimiyle orijinal olan yahut hiçbir algıdan kopya edilmemiş olan bir şeyi anlarsak, o zaman bütün izlenimlerimizin innat olduğunu ve hiçbir ideimizin de innat olmadığını söyleyebiliriz." (*Enquiry* Un, IIn.)

İzlenim teorisinde a prioriden konuşulmadı ve a priori ile ilgisi olmayan bir "innat izlenim" görüşüne varıldı. İzlenim a priori niteliklerin bulunmadığı bir bilgi kaynağı mıdır? Evet. Bu

---

[5] Locke'un düşünme ve Hume'un izlenim kavramlarının psikolojinin introspektion metodunun hazırlayıcısı oldukları sık sık söylenir. Bugün öznelliğinden dolayı kullanışsız olduğu anlaşılan bu metodun onlara dayatılmasının felsefeye zararı yahut yararı yoktur; çünkü bu filozofların bilgi teorisini psikolojiyle temellendirmek gibi bir gayeleri yoktu. Bugün fonksiyonlar bilgi teorisinin değil, fizyolojinin ve psikolojinin konusudurlar. Aktları da psikoloji ve bilgi teorisi değişik sorularla incelerler. Örneğin, psikoloji psişik aktı bir tepki olarak inceler; bilgi teorisi de aktların birliği ve başarısı üzerinde durur. Locke ve Hume'un fonksiyon ile aktı zaman zaman birbirine karıştırmaları, psikolojinin bir bilim özelliğini kazanmadığı, problem alanının belirlenmediği o devir için tabiidir; fakat bu yanılgıyı günümüze kadar getirmek tabii değildir. Eğer bu karışıklık zamanında fark edilebilseydi, empirizmin aşırılaşması olan pozitivizmin "duyu verileri" kavramının sebep olduğu karmakarışıklık da zamanında önlenebilirdi. Kaldı ki bilginin bir veri yığını değil, eylem örgüsü, "sümploke" olduğunu Platon açıklamıştı.

kaynak bütün bilgilerimizin hesabını verebilir mi? Bu sorunun cevabı Hume'un bilginin çeşitlerini tahlilinden elde edilebilir.

"İnsan aklının (reason) ve araştırmasının bütün nesneleri iki çeşide ayrılabilir: idelerin ilintileri (relations of ideas) ve gerçek olaylar (matters of fact). Birinci çeşitten olanlar geometri, cebir ve aritmetik bilimleridir; kısaca, intuitiv yahut demonstrativ kesinliği olan her bilgi. Hipotenüsün karesinin iki kenarın karesinin toplamına eşit olduğu, bu şekiller arasında bir ilintiyi anlatan bir yargıdır. Üç kere beşin otuzun yarısı olduğu, bu sayılar arasında bir ilintiyi anlatır. Bu çeşitten yargılar, evrenin herhangi bir yerinde varolan hiçbir şeye dayanmadan sadece aklın işlemleriyle keşfedilebilirler. Bir dairenin yahut bir üçgenin tabiatta hiçbir yerde olmamasına rağmen Eukleides'in gösterdiği hakikatler delillerini ve kesinliklerini hep devam ettirirler.

"İnsan aklının ikinci nesnesi olan gerçek olaylar aynı tarzda belirlenemezler; onların hakikat olduğuna dair delillerimiz ne kadar çok olsa bile, yukarıdakilerle aynı yapıda değildirler. Her gerçek olayın zıddının olması mümkündür; çünkü bu bir çelişmeyi içine almaz ve sanki gerçekliğe öteden beri uygunmuş gibi akıl tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle kavranır. Güneşin yarın doğmayacağı yargısı, güneşin yarın doğacağı yargısından daha az anlaşılır değildir ve bir çelişmeyi içine almaz. Bu yüzden biz bu yargının yanlış olduğunu göstermeye davranırsak, boşuna çabalarız. Bu yargı demonstrativ bakımdan yanlış olsaydı, bir çelişmeyi içine alırdı ve akıl tarafından seçikçe kavranamazdı." (*Enquiry*, IV. I.)

Hume bilginin sağlamlığının kontrolü için şu yolu gösterir: Bir kavramın (terimin, idenin) anlamdan yoksun olup olmadığını anlamak için o kavramın hangi izlenimden geldiğini araştırırız. Eğer kavramın karşılığı olan izlenimi bulamazsak, kavram anlamsız demektir. (*Enquiry*, II.)

Hume'un bu sözü Kant'ın "algısız kavram boştur" sözünü andırıyor; aradaki fark, Kant algı ve kavramın bilgide birlikteli-

ği ve birbirine bağlılığı üzerinde durduğu halde, Hume'un kavramı algıdan, izlenimden türetmesidir. Böyle olunca, bilimlerin kavramlarının karşılığı olan izlenimleri bulmak gerekir. Fakat Hume geometri, cebir ve aritmetiğin kavramlarının "evrende varolan hiçbir şeye dayanmadığını" da söylüyor; yani bu kavramların kaynağı ve karşılığı olacak izlenimler yoktur. Bu çeşit bilgilerin sadece aklın izlenimleriyle keşfedilmeleri, aklın işlemlerini izlenimden bağımsız kılmıyor mu? Bu soruya izlenim teorisiyle tutarlı bir cevap vermek güç. Bütün bilginin kaynağı olan izlenimler matematik bilginin hesabını veremiyor.

Şu söylenebilirdi: geometrinin kavramlarının (daire, üçgen, düz çizgi gibi) gerçeklikte bulunmayışı onların izlenimsiz olduğunu göstermez; bu ideler izlenimlerin tam bir kopyası değil, benzerleridir; tabiatta yuvarlak bir taş, üçgen şeklinde bir dağ, dimdik bir ağaç gösterilebilir; geometrik yapılar bu gerçek nesnelerin soyutlamalarıdırlar; kompleks yapıların da (n-kenarlı şekil; $\sqrt{-1}$ gibi) basit unsurları aranarak geometrik düşüncenin real karşılığı gösterilebilir. Küme bunların hiçbirini söylemiyor. İki bilgi çeşidi arasında varlık çeşitlerine göre bir ayırım da yapmadığı, ontolojik bir tavrı olmadığı için, matematik yapılara ideal varlık alanının yapıları olarak da bakmıyor.[6]

Hume'un bilgiyi iki çeşide ayırması ve özelliklerini belirtmesiyle yukarıdaki paradoks yeni bir kılıkta karşımıza çıktı: ideler (düşünme ideleri de dâhil) izlenimlerin kopyası olduğu halde, idelerin ilintilerinin bir çeşidinin ortaya koyduğu bilgi, olayların bilgisinden apayrı, matematiğin ide-ilintilerinin zıddını kavramak imkânsız; olayların zıddı kolayca kavranabilir. O halde birincisi kesin, ikincisi ihtimali bilgi sağlar. Başka bir deyişle,

---

[6] Soyutlama teorisinden ve Yeni Ontolojinin real-ideal varlık ayırımından başka bir görüş de matematik yapıların varlık teorisiyle ilgisi olmadığı ve tanımlama probleminin sınırları içinde kaldığı görüşüdür (analitik felsefe). Felsefenin bir temel probleminden kaçınan bu görüşü ciddiye almıyoruz.

matematik idelerin ilintilerinin bilgisi a priori, olayların bilgisi de a posteriori ve ihtimalidir. Fakat bu ayırımı yapmak için izlenimin bilginin tek kaynağı olduğu görüşünden vazgeçmek gerekmez mi? Gerekir. Bu nedenle Hume'un kaynak problemini burada bırakacağız ve bilginin iki çeşidi üzerinde duracağız.

Hume'da akıl kavramının iki kullanılışı var: 1. Geniş anlamda akıl (mind), algılayan, çıkarımlar yapan, anlayışı içine alan akıl; 2. Dar anlamda, yalnız çıkarımlar yetisi olan akıl (reason), çıkarımlar yetisi olan aklın da iki görevi vardır ve iki çeşit bilgi buna göre ayrılır: "demonstrativ düşünme ve moral düşünme",[7] yahut gerçek olaylar ve varlıkla ilgili, ispatlamayla ilgisi olmayan düşünme. (*Enquiry*, IV. I.) Demonstrativ düşünme, gerekli kavram bağlantıları olan bilgiyi –matematiğin bilgisini– ortaya koyar. Locke'ta olduğu gibi Hume'da da bu alan insan bilgisinin çok dar bir alanıdır. Hume a priori terimini her zaman olumsuz kullandığından, matematiğin bilgisine a priori demiyor; sadece, kesin, gerekli kelimelerini kullanıyor. A priori Hume'a göre tecrübeyle bağdaşamaz; halbuki matematik, bir olaylar bilgisi olan mekaniğe uygulanır; bu yüzden matematiğin bilgisine a priori denemez. Hume a priori terimiyle düşünmenin bir çeşidini, formel çıkarımları anlıyor.

Mantık çıkarımları da birer demonstrationdur; fakat Hume için bu, hayattan, tecrübeden kopuk demonstrationdur. Böylece o da a prioriyi immanent alana yerleştiriyor; fakat Descartes'ın tersine, olumsuz bir anlamla. Hume'da a priori kesin bilginin değil, mantıkî doğruluğun bir terimidir. Kant'ın a priori anlayışıyla bakarsak, Hume'da a priori yalnız analitik a prioridir.

Bilgi eksikliğini mantık çıkarımlarıyla kapatarak artıksız bilgi edinme iddiası rasyonalist metafiziğin iddiasıydı. Hume ra-

---

[7] Hume olayların (matters of fact) bilgisi için "moral bilgi" yahut "moral felsefe" deyimlerini kullanır; çünkü nedensellik ile ilgili olarak aşağıda görülebileceği gibi, bu çeşit bilgi inanca dayanır. İnanç hayatın yönetilmesinin, tecrübenin temel taşıdır.

tio'yu matematikle sınırlayarak ve onu olayların bilgisinin dışına çıkararak metafiziğe ilk darbeyi vurdu. Metafizik kendi çıkarımlarının a priori hakikatler olduğunu iddia ettiği için Hume'un a prioriyi olumsuz anlaması, problemin o günkü durumuna göre yadırganacak bir şey değildir, mantığın bilginin ön şartı olmakla beraber kendi başına hiçbir zaman bilgi sağlayamayacağı bugün bellidir. Hume bunu görmüştü; fakat immanent a priorinin transcendent a prioriye yol açmadıkça bilgiden konuşulamayacağını söyleyemedi; sadece, mantıkî doğruluğun tecrübe karşısında cılız kalan bir doğruluk olduğunu söyledi. Mantıkî ispata karşı tavrı onun hem anti-a priorizminin, hem de olayların bilgisinin kesinlikten yoksun olduğunu iddia etmesinin sebebidir.

İlginç husus, Hume'un olayların bilgisinin kesinlikten yoksun olduğunu göstermek için mantığa başvurması ve çelişmezlik prensibini, Locke'un da yaptığı gibi, kesinliğin ölçütü olarak kullanmasıdır. Bu tutum Locke'u çıkmaza sürüklemişti; çünkü onun gayesi real olayların bilgisinin kesinliğine varmaktı ve bunu bulamamıştı. Hume'un gayesi ise, olayların bilgisinde kesinliğin olmadığını göstermekti; çünkü ona göre, tecrübe bilgisinin zenginliği kesinlikten yoksun olmasındadır. Bu üçüncü paradoks yukarıdakilerden farklıdır; çünkü Hume onlara sisteminin tutarlılığı uğruna, farkında olmadan düşmüştü. Hayatı yönetmesi bakımından tecrübenin kesin bilgiye üstünlüğü paradoksu ise Hume'un felsefesinin temeline bilerek koyduğu bir paradokstur. Hume bunu bir fenomen olarak görüyor.

Fakat bu görüşte iki sakatlık var: 1. Mantıkî kesinlikle gnoseolojik kesinliğin ayırt edilmemiş olması ve eşanlamda kullanılması. Bu, felsefede en uzun süren yanlışlardan biridir ve bugün de, adından anlaşılacağı gibi, "mantıksal pozitivizm" tarafından devam ettirilmektedir. 2. Kesinliğe dayanan bir bilimin sınırlarının kapanacağı ve artık ilerleme olamayacağı düşüncesi. Hume tecrübenin uzandığı gerçekliğin bilgisine donuk bir kesinlik kavramıyla set çekmek istemedi. Aslında o da rasyona-

lizmin kesinlik anlayışını aşmadığı için bunu yapmak zorunda kaldı. Fakat realiteyle ilgili her bilgi dalında olduğu kadar matematikte, hattâ mantıkta kesinliğin bir son değil, yeni araştırmaların bir başlangıcı olduğunu düşünseydi, bilginin tarihîliğini kavrayışta geriye dönmez, çok çekindiği agnostisizme düşmezdi.

Hume'a göre matematik, idelerin ilintisinin kesin bilgi sağladığı tek bilimdir. Bütün bilgi idelerin karşılaştırılmasıyla olur; fakat matematik hariç bilimler kesinlikten yoksundur. Hume'un bu görüşünü nedensellik problemiyle ilgili olarak daha açık ele alacağız. Önce onun, kesinliğin sınırını çizmek için hafızanın ve hayal gücünün prensipleriyle ide ilintilerinin prensiplerini tespit ederek yaptığı hazırlığa bakmak lüzumludur.

Hafızanın ve hayalin kurduğu ide-bağları, benzerlik, zaman ve mekânda sıra ile sonuç ve/yahut sebeptir. (*Enquiry,* III.; *Treatise*, I.i.4) Bu prensiplere göre ideler hafıza ve hayal tarafından istenilen şekillerde birleştirilirler; yahut, birleşik iseler, ayırt edilirler. İde-bağları[8] aynı zamanda felsefi bilginin yedi çeşit ide-ilintisinden üçüdür. Felsefi ide-ilintilerinin diğer dördü identite, nicelikte yahut sayıda orantı, nitelikte derece ve çelişmedir. Yedi çeşit felsefi ide-ilintisinden yalnız dördü kesin bilgi için geçerlidir. Bunlar: benzerlik, çelişme, nitelikte derece ile nicelikte yahut sayıda orantı ilintileridir. (*Treatise*, I.i.5; I.iii.1) İki nesnenin birbirine benzerliği ilk bakışta göze yahut akla (mind) çarpar; burada şüphenin yeri pek azdır. Varolma ile varolmamanın çelişik ve uzlaşmaz olduğu hiç şüphe götürmez. Bir niteliğin (renk, tad, sıcaklık gibi) derecelerini, derece farkı az olduğu zaman tam olarak belirlemek imkânsız olsa bile, fark büyüdükçe derecenin belirlenmesi (ılık yahut sıcak gibi) kolaylaşır. Niceliğin yahut sayının orantısını belirlerken de

[8] "Association" kelimesinin karşılığı olarak dilimizde "çağrışım" kelimesi kullanılıyor. Fakat burada idelerin yahut düşüncelerin birbirini çağırması edebî bir tasvir olacağından, problemden uzak kalır. Hume aynı anlamda "connection" kelimesini de kullandığı için "bağ" yahut "bağlantı" demek doğrudur.

sayılar yahut şekiller arasındaki büyüklük yahut küçüklük farkı çok zaman ilk bakışta kavranır. Bu ilintilerde ikinci bir incelemeye başvurma ihtiyacı ender durumlarda ortaya çıkar.

Geometrinin, cebirin ve aritmetiğin ideleri arasındaki karşılaştırmalar yalnız bu dört çeşit ide-ilintisinin kesinliğin prensipleri olabileceğini gösterir. Örneğin, bir üçgenin üç açısının iki dik açıya orantısından (nicelikte orantı) eşitlik ilintisini elde ederiz; ide aynı kaldıkça bu ilinti değişmez. (*Treatise*, I.iii.1) Bir üçgenin nitelikleri hiçbir zaman değişmeyeceğinden, niteliklerin karşılaştırılmasıyla elde edilen bilgiler de her zaman aynıdır ve ideler arasındaki ilintinin gerekliliğinde bir azalma yahut değişiklik olmaz.

Hume'un verdiği örnekler az; fakat başka örnekler kolayca bulunabilir: üç ve üçün (3+3) iki defa üç (2x3) olduğu: benzerlik; her ikisinde toplamın 6 olduğu: nicelikte orantı; ide değişmedikçe (6 sayısının anlamı değişmedikçe) bu toplamda 6'dan başka bir sonucun, karşılaştırılan idelerle çelişik olacağı: çelişme; bir kare ile bir dikdörtgen arasında, yüzölçüleri eşit olsa bile, bir nitelik farkı olduğu: nitelikte derece, vb.

Yukarıdaki dört çeşit ide-ilintisi kesin bilgiyi sınırlıyor. Bu sınırlamada önemli husus bu sefer de kesinlikle exaktlığın eşanlamda kullanılmasıdır. Yeniçağ felsefesinde Kant'a kadar kesinlik kavramı bu dar anlamda, exaktlık, yani ispat edilebilirlik olarak kullanıldı. Kant'tan önceki bilgi teorisinin araştırdığı a priori, exakt a priori idi ve tecrübe kavramı bunun zıddı idi. Tecrübeye öncelik vermek yahut ratio'ya öncelik vermek tecrübenin a prioriden koparılması bakımından aynı kapıya çıkıyordu. Kant tabiat bilimlerinde de a priori bilgilerin olduğunu göstermekle kesinlik kavramını daha geniş bir zemine dayattı.

Hume'da identite, zaman ve mekânda durumlar ve nedensellik, kesinlikten yoksun olan ide-ilintileridir. Bunlardan ilk ikisi duyulara doğrudan doğruya verilenin ötesine geçemezler ve aklın çıkarım yapmasına elvermezler. Hume şöyle açıklıyor: "Düşünmenin (reasoning) bütün çeşitleri bir karşılaştırmadan

ve iki nesnenin aynı kalan ya da değişen ilintilerini bulmaktan başka bir şey değildir. Biz bu karşılaştırmayı her iki nesne duyulara verilirken, yahut her ikisi verilmemişken yahut yalnız biri verilmişken de yaparız. İlintiyle beraber nesnelerin ikisi de duyulara verilmişse, biz buna düşünmeden çok algılama deriz; bu durumda düşünmede hareket yoktur; sadece izlenimlerin duyu organlarınca pasif alınışı vardır. Biz identite ile ve zaman-mekân ilintileriyle ilgili gözlemlerimizi, çıkarım yapan düşünme olarak da ele almamalıyız; çünkü bunların ikisinde de akıl (mind), o anda duyularımıza verilenin ötesine geçemez, ne real varolmayı ne de nesnelerin ilintilerini keşfedebilir." (*Treatise*, I.iii.2)

Verilmiş bir nesnenin kendisinin aynı olduğunu ve ondan başka bir şey olmadığını biz algılama ânında kavrarız: identite. Bu evrenseldir; fakat eğer algıdan ideye geçerek o nesneyi düşünsek ve o gözümüzün önünde yahut elimizin altında kaldıkça, kendisiyle aynı kalacağı sonucunu çıkarsak, bu sonuç duyularımızın ötesinde bir çıkarım olur ve identiteye bağlı değildir; bu çıkarım başka bir ide-ilintisine, nedenselliğe bağlıdır; çünkü algıda nesnenin değişmeyeceği bize verilmiyor.

Hume identiteyi burada dar anlamda kullandığını ve kişinin identitesi problemine girmediğini söylüyor. Daha sonra ele aldığı bu problem bizim konumuz değil; fakat buradaki anlamında dikkati çeken bir husus var. Küme bir yargının değil, bir nesnenin identitesinden konuşuyor. Onun felsefi ide-ilintilerini birer yargı çeşidi olarak ele alırsak, identitenin real nesneler için kullanılamayacağı ortaya çıkar; çünkü her real nesne oluş içindedir. Bu nedenle, onda identiteden değil, ancak tözsellikten bahsedilebilir. İdentite formaldır, yani identitede bir nesnenin kendisinin aynı kalması değil, bir nesne üzerindeki yargılardan çelişik bir sonucun çıkmaması söz konusudur. Yukarıda üzerinde durduğumuz gibi, mantık bakımından tutarlı ve doğru olan yargılar bilgi bakımından yanlış olabilirler. Hume a prioriye hücumunda ve tecrübeyi bilginin temel taşı olarak görmesin-

de buna yakın bir şey söylemek istiyor; fakat problemi tersinden tuttuğundan, bütün bilgi için geçerli olacak bir ölçüt gösteremiyor; bu yüzden, identitenin bir transcendence prensibi olamayacağının sebebini "algıların ötesine geçememesinde" arıyor.

Hume'a göre zaman ve mekândaki durumlarda da aynı nedensel çıkarım vardır. Algılanan iki nesnenin hep yan yana yahut hep birbirinden sonra olacağını biz algının ötesinde olan nedensel ilintiye geçmedikçe çıkaramayız.[9]

Böylece ihtimali bilginin nedenselliğe dayandığı ortaya çıktı. Halbuki nedensellik felsefede a priori bilgilerin anahtarı olarak kullanılıyordu. Bilgiyi ide-ilintilerine göre iki çeşide ayırarak ve kesinliği bu ayırıma göre sınırlayarak gerekli hazırlığını yapan Hume, hedefine yöneldi ve felsefi nedensellik kavramına hücum etti.

B. Öznel Nedensel Anlayışın Getirdiği Anti-A Priorizm

Hume'un nedensellik üzerindeki görüşlerinin uzun bir tahliline girişmeyeceğiz. Onun verdiği üç örnek üzerinde duracağız ve ana kavramlarını bu örneklerle birlikte ele alacağız.

1. "Güneşin yarın doğmayacağı yargısı, yarın doğacağı yargısından daha az anlaşılabilir değildir ve bir çelişmeyi içine almaz." (*Enquiry.* IV. I.) Bu görüşü antropomorf şeklinden çıkarıp[10] "dünya 24 saat sonra güneşin çekiminin etkisinde olma-

---

[9] Hume sebep ve sonuç kavramlarına da "nesne" der. Nesne terimini bu şekilde kullanışı, genel görüşü içinde belirsiz değildir; çünkü her sebep-sonuç bağlantısı olayların bilgisine aittir ve en az iki nesneyi şart koşar. Nedensellik söz konusu olduğunda, nesne ya bir sebep ya da bir sonuçtur.

[10] Hume "güneşin doğması" deyimini kullanırken Berkeley'in bilim deyimlerinin "güneşin doğması, batması" gibi günlük dilin deyimlerini değiştiremeyeceği, bunu yapmaya çalışanların gülünç düşeceği düşüncesinde olsa gerek. Cf. Berkeley, *Principles*, § 51.

yabilir" şekline soksak, fizik ve astronomiyle ilgili bir iddia ortaya atmış oluruz. Bir fizikçi bu iddiaya nasıl cevap verecektir? Herhalde yadırgayacaktır ve ilk şaşkınlığı geçtikten sonra böyle bir iddia sadece düşünülebilmesi bakımından ortaya atılıyorsa, bunun fiziğin ve astronominin konusu olmadığını; ama güneşin yarın doğmayacağının (dünyanın güneşin çekim alanı içinde olmayacağının) düşünülebilmesinden kalkılarak onun yarın gerçekten doğmayabileceği iddia ediliyorsa, o zaman felsefenin bilimlerin işine müdahale etmemesi gerektiğini söyleyecektir. Fizikçi, tabiat kanunlarının insanın şöyle yahut böyle düşünmesine bağlı olmadığını; kanunların bir çırpıda altüst olamayacağını; güneşin yarın doğacağından şüphe eden birinin bile bu şüphesini şimdiye kadar süregelen tabiat düzenine, yani dünyanın güneşin etrafında dönmesine borçlu olduğunu; eğer güneş sisteminde bir dengesizlik olacaksa, bunu önceden bilmenin imkânsız olmadığını; güneşin çok uzak bir gelecekte soğuyabileceğini, fakat insanların şimdiden korkuya kapılmasının lüzumsuz olduğunu, vb. söyleyecektir. Fizikçinin cevapları doğrudan ve pratik hayatın yüzüne çarpmayan cevaplar olacaktır. Hume fiziğin bilgisinden şüphe mi ediyordu? "Güneşin yarın doğmayacağı mademki düşünülebiliyor, o halde gerçekten doğmayabilir" demek mi istiyordu?

Önce bu soruya Kant'ın verdiği cevabı görelim: "Problem, sebep kavramının doğru, kullanışlı ve bütün tabiat bilgisi bakımından kaçınılmaz olup olmadığı değildi, çünkü Hume bunlardan hiçbir zaman şüphe etmedi. Problem, sebep kavramının akıl tarafından a priori ve bütün tecrübeden bağımsız, içten bir hakikat olarak düşünülüp düşünülemeyeceği ve yalnız tecrübenin nesneleriyle sınırlanmayıp, daha yaygın kullanılışı olup olmadığı idi. Söz konusu olan, bu kavramın kullanılamayacağı değil, sadece kaynağıydı. Eğer kaynak verilmiş olsaydı, kavram

da geçerli olabileceği alan ve uygulanmasının şartları sayesinde kendiliğinden verilmiş olurdu."[11]

Kant'ın Hume'u savunması Yeniçağ bilgi teorisinin ne gibi sorulardan kalktığını ve Hume'un şüphesinin anlamını aydınlatıyor. Fakat bu savunmaya katılmamız imkânsız; çünkü problemin önemi, sebep-sonuç bağlantısının akıl tarafından kavranılıp kavranılamayacağında yahut kavranılırsa nasıl kavranıldığında değil, uygulamanın kavramın a prioriliğini gösterip göstermediğindedir. Eğer Hume nedenselliğin bilimlerde kullanışlı olduğundan şüphe etmediyse, aklın araştırmalara uygun nedensel çıkarımlar yapabilme gücünden de şüphe etmemesi gerekirdi; çünkü bunlar bir ve aynı şeydir. Birincisi kabul edilir, ikincisi reddedilirse, teorik bir tuzağa düşülmüş demektir; bunun sonucu olarak da, bilgide özne-nesne bağı koparılır. Nesnenin varlığı kökten reddedilemeyeceğinden, tuzak derinleşir; bu sefer, nesnenin özneden bağımsız olan kendi başına varlığı reddedilir ve nesne ya öznenin herhangi bir bilme niteliğine bağlı kılınır ya da özne ve nesneyi bağlayan üstün bir sfer aranır.

Hume'un dayanağı, tecrübeyi sağlayan algılama niteliği idi. Nedensellik algılanmıyor, tecrübeye doğrudan doğruya verilmiyor; fakat akıl, veriliyormuş gibi çıkarımlar yapıyor ve nesneler arasında bağlantılar kuruyor. Hume'a göre, bir sonuç ve onun sebebi arasında gerekli bir bağlantı olabilir; fakat biz bunu hiçbir zaman bilemeyiz; çünkü biz sadece iki ayrı olayı algılarız; olaylar arasındaki gerekli bağlantının kendisi algılanamadığı için, biz böyle bir bağlantının varolduğunu ileri süremeyiz. Eğer bunu yapabilseydik, bir nedensel bağın meydana gelişindeki bütün şartları kavrardık. Şartların hepsini bildiğimizi iddia edemeyiz; bu yüzden olayların bilgisi ancak ihtimali olabilir. Bilinmeyen bir şart yüzünden nedensel bağın kopması her zaman mümkündür; bu nedenle güneş yarın doğmayabilir. Fakat gü-

[11] *Prolegomena*, Önsöz.

neşin yarın doğmaması o kadar az bir ihtimaldir ki, bu ihtimal günlük hayatı ve bilimleri yolundan alıkoymaz.

Hume bunları söylemekle yetinseydi, bilimlerin tavrı olan "intentio recta" ile çelişmeyecekti. Fakat o zaman da nedenselliğin bilindiği kadarıyla nesnel olduğunu söylemesi gerekirdi. Hume nedenselliğin bir inanç ve bir alışkanlık olduğunu ileri sürmekle onu özne sferinde bıraktı. Bu görüşün dikkate değer yanı, nedenselliğin bilimlerde işe yaradığının kabul edilmesine karşı, felsefede işe yaramadığının, hattâ imkânsız olduğunun iddia edilmesidir. Bunun sebebi gene a prioriye karşı yukarıda açıklanan negatif tavırdır. Nedenselliğin genelliğini ancak felsefe iddia edebileceğinden, Hume silâhını felsefi nedensellik kavramına çevirdi. Fakat felsefenin böyle bir iddiayı kendi başına ortaya atamayacağı, bilimlere dayanması gerektiği apaçıktır. Yeniçağ filozofları nedenselliği nesnenin değil de öznenin bir kategorisi olarak ele aldıklarından, onu nesneye dikte etmekte suni aporiler yarattılar. Bunların çözümü imkânsızlaşınca – çünkü fenomenal apori değildirler; örneğin, Hume'da bir olayın zıddının düşünülebilmesi, nesnel bir ölçütünün bulunmasını imkânsızlaştırır, suni aporisi gibi– sonunda gene özne yetersiz görülüyordu. Bu yüzden felsefenin özneyi bilimlerin nesnesi karşısında âciz kalıyordu.

2. "Bir bilardo topunun düz bir şekilde başka bir bilardo topuna doğru gittiğini gördüğüm zaman, bunların çarpışmasının sonucu olarak ikinci topun hareket edeceğini tesadüfen düşünsem bile, bu sebebin aynı zamanda değişik yüz çeşit sonuç doğuracağını da düşünemez miyim? Her iki top mutlak hareketsizlik durumunda kalamazlar mı? Birinci top dümdüz geri dönemez mi, yahut da ikinci topun üzerinden atlayarak herhangi bir yöne gidemez mi? Bütün bu tahminler tutarlıdır ve kavranabilir. Öyleyse biz neden öbür sonuçlardan hiç de daha tutarlı ve daha anlaşılabilir olmayan bir sonucu tercih edelim ve öbür sonuçları etmeyelim? Bütün a priori düşünmelerimiz bu

tercihin dayandığı temeli bize hiçbir zaman gösteremeyecektir." (*Enquiry*, IV. 1.)

Hume için tecrübeye dayanmadan, yalnız aklın çıkarımlarına göre düşünme, herhangi bir şeyi herhangi başka bir şeyin sebebi olarak gösterebilir. (*Treatise*, I.iii.15) Ancak tecrübe düşünmenin başıboşluğunu sınırlar ve ona bir düzen kazandırır. Fakat bu düzen gerekliliği ve matematikteki demonstrativ kesinliği hiçbir zaman içine almaz; çünkü gereklilik idesi duyu tecrübesine verilmez. Benzer nesnelerin benzer durumlarda tekrarlanması onları hiçbir şekilde birbirine bağlı kılmaz. (*Treatise*, I.iii.14). O halde nedensellikte ancak öznel bir gerekliliktен konuşulabilir. Biz bir olayın sonucunun şöyle değil de böyle olacağını öznel gerekliliğe, inanca, alışkanlığa dayanarak bekleriz; fakat mutlaka böyle olacağını bilemeyiz. Bu nedenle Hume, nedenselliğin gerekli bağlantı (necessary connection) değil, sürekli biraradalık (constant conjunction) olduğunu öne sürdü.

Hume'a göre iki nesnenin sürekli olarak birarada bulunacağına inancımız, psişik-individuel bir inanç değildir, intersubjektivdir. Bu inanç insanların bir fantezisi değil, tabiatın onlara verdiği bir özelliktir. İnançların düzeni tabiatın düzenine uygundur. İnsanı bir tabiat varlığı olarak gören Hume, inancın intersubjektivliğinin tabiattaki karşılığını aradı. Tabiattaki nesnelerin sürekli biraradalığından meydana gelen tabiat düzeninin karşılığı intersubjektiv inanç düzenidir. Fakat bu görüş nesnellikle gene de çelişir; intersubjektiv bir inanç ne kadar yaygın olursa olsun, nesnellik kazanamaz. Hume bir yanda, olayların bilgisinde nesnellikten yüz çeviriyor; diğer yanda düşüncenin varlığa uygunluğunu açıklamak istiyor. Bu çıkmaz bir yoldur; çünkü nesnelerin düzeni insan düşüncesinde nedensel bağlar yaratmasına rağmen, aynı düşünce bir tek nedensel bağın bile nesnelliğini gösteremiyor. Bu yüzden Hume'un "tabiata uygunluk" (conformity to nature) prensibi temelsiz kalmaktadır.

Hume'un örneğinde, bilardo topunun başına düşünülebilen her şey gelebilir; fakat sadece düşünülebilen. Gerçeklikte ise bilardo topunun başına ancak fizikçe mümkün olan her şey gelebilir. Hume'un sorusunu bu sefer bir fizikçiye değil de bir bilardo ustasına sorsak, bize şu cevabı verecektir: bilardo oyununda iki şey önemlidir; birinci topun ikinci topa vurduktan sonra üçüncüsüne de vurup sayı kaydedilmesi için istekaya verilecek hız ile gerek birinci topla ikincisine gerek birinci topla banda vurulurken hesaplanacak açı. Bilardo ustası fizikteki hareket kanununu yahut bir üçgenin açılarının toplamının ne olduğunu bilmeyebilir; fakat o kendi uğraşısında fizik ve geometrik bir kavramaya sahiptir, Bu kavrayışıyla bilardo ustası a priori bir hesap yapar; bu hesabını tek bir vuruşla sınırlamayıp, birinci vuruşu yaparken ikinci vuruşu için topların elverişli bir şekilde durmasını da hesaplar. Bilardo ustası topa vurmadan önce düşünür, çıkarımlar yapar; onun düşünmesi daha önceki tecrübelerine dayanır ve tecrübesi arttıkça daha iyi düşünür. Onun düşüncesi nesneldir ve eğer o Hume gibi aklı ile tecrübesini ayırsaydı, bir bilardo ustası olamazdı.

Hume düşünmenin sınırsızlığının, irreal şeyleri kaplamasının, felsefenin hayattan kopmasına, metafizikleşmesine, soyutlaşmasına sebep olduğunu görmüş ve "soyut felsefenin temellerini sarsma"yı[12] gaye edinmişti. Fakat bu çabasında bütün real bilginin de temellerini sarsacak kadar aşırılaştı. Algılama düşünmeyi sınırlayacağı yerde, onu değerden düşüren bir unsur oldu.

3. "Sütün yahut ekmeğin bir insan için neden gıda olduğunun, fakat bir aslan yahut bir kaplan için neden gıda olmadığının ilk sebebini verebileceğini kim söyleyebilir?"(*Enquiry*, IV. 1.)

Soru şeklindeki bu iddiayı da başka bir örnekle daha açık kılmak gerek; çünkü aslan ve kaplan memeli hayvanlar olduklarından sütle beslenirler. Ekmek de insan emeğiyle hazırlanan

[12] *Enquiry*, I.

bir gıdadır; insan buğdayı öğütmeden yemiyor. Aslanın yahut kaplanın yaşadığı bölgelerde yetişen, ama bu hayvanların yemedikleri başka bir gıda maddesini örnek alarak soruyu yeniden soralım: Muz neden bir şempanze için bir gıdadır da bir kaplan için değildir? Bu soruya hayvanların morfolojik yapısı ve çevre şartları göz önünde tutularak verilecek cevap Hume'u tatmin etmezdi. Örneğin, kaplanın ön ayakları şempanzeninkiler kadar gelişmemiştir, denebilir; buna cevap olarak da, eğer muz kaplan için lüzumlu bir gıda olsaydı, gene de pençesiyle onu koparır ve yiyebilirdi, denebilir. Kaplanın muz yemeye ihtiyacı yoktur, çünkü o bütün gıdasını etten alır, şeklindeki bir cevap da Hume için açıklayıcı değildir; çünkü bu sefer de soru esaslı hiçbir değişikliğe uğramadan, niçin kaplanın etteki proteine ihtiyacı vardır da muzdaki E vitaminine yoktur, diye sorulabilir. Organik kimyanın bütün bilgisini ortaya koyarak vereceği cevap, Hume'a göre hep eksik kalacaktır; çünkü: 1. Bu bilim sadece kelimeleri değiştirecek, et ve muz kelimeleri yerine kendi terimlerini koyarak bir cevap verecektir; 2. organik kimya başka bir bilimle, biyoloji ile işbirliği yaparak bazı canlıların yaşamaları için vitamine ihtiyaçları olduklarını gösterebilir, fakat neden o canlıların vitamine ihtiyaçları olacak şekilde varolduklarını açıklayamaz; 3. demek ki bilimlerin cevapları aslında açıklanmadan kalan nedenselliklerin değişik şekillerde ifade edilmesinden ileri gitmez.

İlk sebebin açıklanması için şartların totalitesinin bilinmesi gerekir; çünkü Hume'a göre nedensellik sadece A sebebinin B sonucunu vermesi demek değildir. A sebebinden B sonucuna varıncaya kadar n-sayıda bir iç-nedensellik zinciri vardır ki, bilimler ne kadar ilerlerlerse ilerlesinler, n-sayıdaki iç-nedenselliği, sonuna kadar açıklayamazlar.

Hume sonuna kadar açıklanamayan irrasyonel nedensel bağlara "gizli kuvvetler" adını veriyor.

Hume bu düşüncesinin, sonunda "varolan neden vardır?" sorusuna dayanarak bir "reductio ad absurdum" kılığına gir-

memesi için nedensellik üzerindeki soruları, şartların totalitesini aramaktan vazgeçerek bir yerde kesip "bu böyledir" yahut "bu bir kaba gerçektir" (brute fact) demenin zorunluluğuna işaret eder. Bir örnek de biz verecek olursak: sarı ve mavi renklerin birbirine karıştırılmasıyla belli bir tonda yeşil renk elde edilir; bu, renkler üzerinde bir bilgidir; fakat bu bilgi elde edilirken gerçeklikteki nedensel bağ, Hume'a göre, bize bütünüyle verilmiyor; bir "neden?" sorusu her zaman artık kalıyor; bilinmeyen sebebi yahut sebepleri aramaktan vazgeçip "kaba gerçek" ile yetinmeliyiz.

Sarı ve mavi renklerin karışımının neden başka bir rengi değil de yeşili verdiği bugün spektral analizle artıksız açıklanmıştır ve gerçeklik "kaba" olmaktan çıkmıştır. Spektral analiz sarının 5800 Å (Ångström) ve mavinin 4800 Å dalga uzunluğunda olduğunu göstermiştir. Yeşil renk sarıdan 500 Å daha az, maviden de 500 Å daha çok dalga uzunluğundadır, yani 5300 Å'dır; sarı ve mavi renklerin karışımının yeşil olarak görünmesi bu yüzdendir. Burada daha fazla neyin açıklanmasını isteyebiliriz? Renklerin neden bu dalga uzunluklarında olduklarını ve örneğin, neden 1000 Å yahut 2000 Å olmadıklarını mı? Spektral analizin vereceği cevap şu olacaktır: "Dalga uzunluğu 4000 Å dan daha küçük olup 4000 Å ile 500 Å arasında olan göze görünmeyen ışımaya "ultraviolet", 8000 Å'dan daha uzun dalgalı göze görünmeyen ışımaya "ultra-kırmızı" denir."[13] Böylece Hume'un gizli kuvvetleri açıklanmış oluyor.

Felsefenin soruları bilimlerin sorularından ayrıdır, fakat apayrı değildir. Felsefe bilimlerin sorularını içine alan daha genel sorularla bilginin çeşitlilik içindeki birliğine işaret eder; bunu yaparken felsefe ne ilk yahut son sözü söyleyerek "bilimlerin bilimi" olmak, ne de onlara yol göstermek iddiasındadır.

---

[13] Fritz Arndt ve Lütfi Ergener, *Denel Anorganik Kimya*, Kutulmuş Basımevi, 1953, s. 335.

Hume "icaba gerçek" deyimiyle bilginin sınırını çizmek istemişti; fakat bu sınır bilginin değil, bilinmeyen ilk sebeplerin teorik bir sınırı olarak kaldı; ve "soyut felsefenin temelini sökmeyi" gaye edinen filozof soyutluğun bir sonucu olan skeptisizme kaydı.

Nedenselliğin ilk, başlangıç sebebini, yahut nedensel bağdaki şartların totalitesini sormak "ebedi bilgi" peşinde koşmaktır. Bu sorular cevapsız kalınca, yetinilmesi istenen gerçeklik de elbette "kaba" olur, nedenselliği sonuna kadar açıklama isteği bilginin adım adım ilerlemesi gerçeğine uymaz.

Hume'un sorusu, günümüze kadar gelen, okul kitaplarına giren bir önyargıyı başlatıyor. Bu önyargıya göre felsefe "neden" sorularıyla, bilimler de "nasıl" sorularıyla uğraşır. Bir araştırmaya kendisini veren insan, bu ayırımın yapmacıklığını hemen anlayacaktır. Bu ayırım bilimlerin, araştırdıkları olayların nasıl olup bittiğini açıklamalarına felsefenin "neden" sorusuyla yeniden saldırarak daha derin araştırmalara girişeceği hayalinden başka bir şey değildir. Archimedes'in yoğunluk kanununu, Newton'ın çekim kanununu, Kant'ın ahlâk kanununu ortaya koyuşlarında hangi soru edatıyla işe başladıklarının bilim yahut felsefe için ne önemi olabilir?

Görüldüğü gibi, Hume'un nedenselliğe bakışı Locke'un bakışından onun tabiattaki nedensellik üzerine bilgi eksikliğini bilimlerin kapatabileceğini düşünmüştü. Ona göre nedenselliktek şartların tümünün yahut maddenin iç-yapısının bilinemeyişi, eldeki bilginin nesnel geçerliliği ile çelişmiyordu. Hume'un bakışı hem skeptik hem de dogmatiktir. Dogmatiktir çünkü ilk şartı istiyor; skeptiktir çünkü ilk şartın bilgisinin eksikliğinden bütün real bilginin temelsizliği sonucuna varıyor. Onun anti-a priorizminin sebebi aslında ebedi, mutlak a prioriyi araması ve bulamamasıdır; ve a priorinin kısmi olması, bilgiyi olasılıkçılığa sürüklemez. Tespit edilen bilginin gene de mümkün olduğunu söylemek, bilginin tarihîliğini, ilerlemesini hiçe saymak demektir.

Hume olayların bilgisinin demonstrativ kesinlikte olamayacağı düşüncesiyle, Kant'ın dediği gibi, "gemisini karaya oturttu."[14] Geminin yeniden yola çıkabilmesi için felsefenin yönünü bilimlerin yönüne çevirmesi gerekiyordu.

[14] *Prolegomena.* Önsöz.

IV. Bölüm

LEİBNİZ'DE A PRİORİ KAVRAMANIN FENOMEN TEMELİ*

A priori problemi bakımından ele aldığımız dört filozoftan Leibniz zamanca Locke'tan sonra ve Hume'dan önce gelir; fakat bu yazıda onu Hume'dan sonra ele aldık; çünkü burada işlediğimiz a priori anlayışına en yakın filozof Leibniz'dir.

Leibniz'in a prioriyi insanın bir bilme niteliği olarak anlaması, Descartes'ın hesabını eksik verdiği "idea innata" görüşünü eleştirerek ilerletmesini sağladı. İnsanı hayvandan ayıran bilme niteliğini a priori hakikatlerde bulan Leibniz'in görüşü, insan bilgisini ampirik verilerin ötesine geçemeyen hayvan bilgisi seviyesine indiren bütün empirizmlere kesin cevaptır.

Leibniz'in felsefesinin ilk bakışta uzlaşmayan çelişkilerle dolu olması, değerinin geç anlaşılmasına sebep oldu. Gözden kaçırılan, çelişkilerin temel bir görüşle tutarlı ve sentetik bir bütün olduğudur. Örneğin, Leibniz bilginin algısız olamayacağını,

---

* IV. ve V. Bölümler yazar tarafından bu çalışmaya sonradan eklenmiştir.

fakat algının yeterli bir unsur olmadığını söyler. Varlık teorisinde de monadlar maddenin hem en küçük parçalarıdırlar hem de kendileri madde değildirler. O devrin fiziğinde enerji kavramı henüz olmadığından "monad" soyut, gerçeklikte karşılığı olmayan bir kavram gibi görünüyordu.

Leibniz, Locke'un *Essay*'ine karşı *Nouveaux essais sur l'entendement humain*[1] adlı eserini 1701'de tamamladı fakat yayımlamadı. Locke'a yazdığı mektupların cevabını bekliyordu. Fakat Locke cevap veremeden ölünce (1704) Leibniz kitabını yayımlamaktan vazgeçti ve kitap ölümünden elli yıl sonra, 1765'te yayınlandı. Elli yıllık bu gecikme önemlidir; çünkü Leibniz'in bilgi anlayışını içeren bu kitap zamanında yayımlansaydı, Hume'a da bir cevap olacağından, felsefede araştırmaların yönü değişebilirdi.

Felsefede "empirizm" olarak adlandırılan, fakat "bilimsel skeptisizm" belirlenimiyle daha açık kılınabilecek görüşün temel iddiası şu idi: bir sebebin şimdiye kadar hep aynı sonucu vermiş olması, o sonucun her zaman gerçekleşeceğini gereklilikle göstermez. Felsefeyi pozitivizme, bilimleri de olasılıkçılığa sürükleyen bu iddiayı Leibniz'in ele alışı, onun bilgi anlayışını aydınlatıyor: "Duyular bütün gerçek bilgimiz için gerekli olmalarına rağmen, onun hepsini bize vermede yetersizdirler; çünkü duyular bize örneklerden, yani özel ve tek hakikatlerden başka bir şey vermezler. Genel bir hakikati onaylayan bütün örnekler, sayıları ne olursa olsun, o hakikatin evrensel gerekliliğini belirlemede yeterli değildirler; çünkü bir olaydan, o olayın hep aynı şekilde olacağı sonucu çıkmaz. Örneğin, Grekler ve Romalılar ve eski yazarların tanıdığı bütün halklar, 24 saat içinde gündüzün geceye, gecenin de gündüze dönüştüğünü gözlediler. Fakat aynı kanunun başka her yerde geçerli olduğuna inanırsak aldanırız; çünkü daha sonraları Nova Zembyla bölgesinde bu-

[1] Bu eserin İngilizcesinden yararlandım: *New Essays Concerning Human Understanding*, MacMillan Co., London, 1896.

nun zıddı tecrübe edilmiştir. Hiç olmazsa bizim iklimlerimizde bunun gerekli ve ebedi bir hakikat olduğuna inanan birisi de gene yanılmış olur; çünkü düşünmeliyiz ki dünya, hattâ güneş gereklilikle varolmuyorlar ve belki de bu güzel yıldızın, bütün sistemi ile beraber, hiç olmazsa şimdiki şekliyle artık varolmayacağı bir zaman gelecektir. Bundan anlaşılıyor ki, saf matematikte, özellikle aritmetik ve geometride bulunan gerekli hakikatler, ispatları, ne örneklere ne de bunun sonucu olarak duyuların tanıklığına dayanan prensiplere sahip olmalıdırlar; bununla beraber, eğer duyular olmasaydı, bizim onları düşünmemiz hiçbir zaman aklımıza gelmezdi. Bu ayırım dikkatle yapılmalıdır; bu ayırım, tecrübe ve duyuların imajları ile yeterlice görüleni akıl ile sık sık ispat eden Eukleides tarafından iyi anlaşılmıştı.[2]

İlk bakışta Hume'un iddiasını andıran güneş örneği, aslında o iddiayı çürütüyor. Leibniz, Hume gibi "güneş yarın doğmayabilir" demiyor; o, tabiattaki sürekli oluşa, değişmeye dikkati çekiyor ve güneşin yapısının da değişebileceği sonucunu çıkarıyor. Bize, sınırlı zamanımız ve tecrübemiz içinde değişmez gibi görünen olaylar, tabii oluşta değişkendirler. Oluş kategorisini Leibniz felsefeye yeniden getirdi. Yukarıdaki tahlilde eksik kalan tek husus, oluşun rastgele değil, zorunlulukla, kanunlara bağlı olarak devam ettiğinin açıklanmamasıdır.

Bilgi teorisinde tecrübe kavramının getirdiği oluş problemini esaslı olarak ilk defa Kant ortaya atmıştır. Kant "tecrübe bize bir şeyin böyle olduğunu öğretir, fakat başka türlü olamayacağını öğretmez"[3] sözüyle tabiat kanunluluğunun nasıl temellendirileceği problemini ortaya attı. Kant çözüm için öznenin a priori fonksiyonlarından hareket etti; fakat felsefesinin hedefi olan, varlığın bilgisinin değil de bilginin bilgisinin araştırılmasını bir an tersine çevirecek olursak, Kant'ın a priori bilgilere

---

[2] *New Essays*, Önsöz, s. 43-44.

[3] *K.d.r.V.*, B 4.

daima bilimlerden örnekler verdiğini ve yukarıdaki problemin açıklığa kavuştuğunu görürüz.

Leibniz bilginin bilgisini varlığın bilgisi için araştırdı; tavrı dolaysızdı. Yeniçağ'ın diğer filozoflarından ve Kant'tan bu bakımdan ayrılır. Tecrübe kavramını da bütün insan eylemlerinin içinde aramış, geniş bir fenomen temeline dayatmıştır.

Locke ve Hume ampirik olaylardan değişik nitelikte olan matematik hakikatleri kavramada rasyonalist görüşü benimsemekten başka yol bulamamışlardı. Leibniz matematiğin bilgisini nitelendirmede Descartes'a dayanır. Fakat o daha güç bir işi üzerine aldı: bir yanda, matematik dâhil bütün bilginin tarihîliğinin hesabını vermek, diğer yanda matematiğin özelliğini göstermek. Tarihîliğin tahlili tecrübe kavramının tahlilini gerektirmişti.

Leibniz kesin bilgi için ebedi bilgi, "verites eternelles" terimini kullanır; fakat bunun dogmatik ebedilik anlayışıyla ilgisi yoktur. Şu sorulabilir: ebedi bilgide tecrübenin rolü nedir? Leibniz bilgi teorisinin tecrübe kavramının dar anlamı içinde – duyu tecrübesi olarak– düşündüğü zaman bu soruya olumsuz cevap verir. Bu yetersiz kavramla başka bir cevap da verilemezdi. Fakat insan tecrübesini kastettiği zaman ebedi bilgiyi de onun içinde görüyor ve oluşa bağlıyor; kısır bir alternatifi, duyu-akıl zıtlığını aşıyor.

Leibniz'in ebedilik ve gelişme kavramlarını birlikte kullanması, ebedi olanın da geliştiğini göstermek istemesi, töz hakkında statik bir anlayıştan dinamik bir anlayışa geçişi hazırladığı gibi, bilgide de kesinlik ve gelişmenin birliğine işaret eder.

Leibniz problemi şöyle ele aldı: eğer duyu tecrübesi, kavramadan önce gelseydi, geometrinin prensipleri Eukleides'in zamanından önce pekâlâ bulunabilirdi. Fakat geometriyi pratikte başarılı kullanmış olan eski uygarlıklarda Eukleides aksiyomuna benzer bir görüşe rastlanmıyor. Demek ki "içten ışık" olmadıkça tecrübe ne kadar fazla olursa olsun, ilkesel olanı doğurmaz.

Kendi deyişiyle: "Tesadüfi hakikatlcrin, yahut olay hakikatlerinin bize gözlem ve tecrübe yoluyla geldiklerini kabul ediyorum; fakat gereklilikle türetilen hakikatlerin ispata dayandığını, yani ilksel hakikatlere bağlı tanımlara ve idelere dayandığını ileri sürüyorum. İlksel hakikatler –çelişme prensibi gibi– hiçbir zaman duyulardan ve tecrübeden gelmezler; onlar tabii iç ışıktan gelirler; onların innat olduklarını söylemekle kastettiğim budur. Geometriciler de bunu çok iyi anlamışlardır. Yargılarını –hiç olmazsa en önemli yargılarını– tecrübeyle oldukça ispat edebildiler; eski Mısırlıların ve Çinlilerin böyle bir tecrübî geometriye sahip olduklarından şüphe etmiyorum. Fakat asıl geometriciler, hepsinden önce Grekler, aklın gücünü ve bilimin yetkinliğini göstermek istediler; tecrübenin önünde giden içışıkla bu konularda her şeyi önceden görebileceklerini göstermeye çalıştılar. Şu da kabul edilmelidir ki, tecrübe hiçbir zaman bize yetkin bir evrenselliği ve gerekliliği vermez. Eskilerden bazıları Eukleides'e güldüler; çünkü o –dediklerine göre– bir budalanın bile bilebileceği şeyleri ispat ediyordu; örneğin, bir üçgenin iki kenarının toplamının üçüncü kenardan daha büyük olduğunu. Fakat halis tahlilin ne olduğunu bilenler, bu ispatı için Eukleides'e çok şey borçludurlar."[4]

Leibniz kesin bilginin Davranışı için "içten kavrama" deyimini kullanıyor. Bu a priori nitelik saf bir düşünce değil, "dışta olanı" kavrama niteliğidir. Leibniz'in yüklemi öznenin içinde olan (praedicatum inest subiecto) analitik yargıyı kesin bilginin ölçüsü olarak alması, bilgiyi Descartes gibi duyulardan koparıp ratio'ya kapatmasına sebep olmuyor. İçten kavrama, tecrübenin eksik olduğu bir nitelik değil, tecrübenin önünde giden, ona yol gösteren bir niteliktir. Gerçi monadlar teorisinde gelişmeyi içe bağlı kılıyor;[5] fakat fenomenlerin bu teoriyle çatıştığı

---

[4] "Specimen of Thoughts Upon the First Book of the Essay on Human Understanding", *New Essays*, s. 22.

[5] Leibniz'in "penceresiz monad"ının bütün imkânları içinde taşıması ve dıştan bir şey almaması düşüncesi felsefesinin çekirdeği olarak gö-

yerde, iç-dış bağını kabul etmekten kaçınmıyor. *New Essays*'te Locke'u temsil eden Philolaos ile kendi görüşünü savunan Theophilus arasında şu konuşma geçer:

"P.: Eğer akıl bazı hakikatleri bu kadar çabuk kavrıyorsa, bu kavrayış yargıların tabiat tarafından akla nakşedilmiş olmasından çok, başka türlü yargılamayı kabul etmeyen nesnelerin yapısından ötürü gelmiş olamaz mı?

T.: İkisi de doğru. Nesnelerin yapısı ve aklın yapısı birbirine uyar."[6]

Aynı yazısında bu düşüncesini araştırmanın hedefi olarak belirliyor: "Hakikati, akıldaki yargıların incelenen nesnelerle uygunluğunda aramakla yetinelim."[7]

Leibniz'in insanın hiçbir bilgisinde bir hazır yiyici olmadığını gösteren ve empiristlerin bilgi anlayışının ancak hayvanlarda geçerli olabileceğini açıklayan sözlerini onun bilgi anlayışının çekirdeği olarak alıyoruz:

"Aklın ebedi kanunlarının açılmış bir kitabın okunabilmesi gibi okunabileceğini sanmamalıyız ...; bunların, duyuların sağladığı fırsatlarla ve başarılı tecrübenin düşünmeyi sağlamlaştırmadaki hizmetleriyle, içimizde keşfedilebilecekleri [anlaşılmaları için] yeterlidir; aritmetikteki ispatların, hesap uzun olduğu zaman yanlıştan sakınmaya hizmet edişi gibi. Aynı zamanda, insan bilgisi bununla hayvanlarınkinden ayrılır: hayvanlar sadece empiriktir ve kendilerini örneklerle yönetirler; çünkü onlar hiçbir zaman gerekli yargılar kuracak kadar ileri gidemezler; insanlar ise demonstrativ bilim yapma kabiliyetine sahiptirler. Bu sebeptendir ki hayvanların çıkarım yapma kabiliyeti insan

---

rülürse, yanlış yorumlara sapılır. Penceresiz monad tasavvuru Leibniz'in bili-varlık problemini çözümlemek için giriştiği aşırı bir atılımdır. Leibniz dışa açıklığı, araştırmanın pratikten çözülmemesini kendi uğraşılarında her zaman ön planda tutmuştur. Berlin Akademisi'ni açış konuşması (1700) buna en iyi örnektir.

[6] I.i.21.

[7] IV.v.1.

aklından aşağı seviyede bir şeydir. Hayvanların düşünme zinciri basit empiristlerinki gibidir; basit empiristler bazı zamanlarda meydana gelen olaylardan benzer bir şey gördüklerinde, o olayın tekrar olacağını, aynı sebeplerin geçerli olup olmadığını yargılamada yetkin olmamalarına rağmen, ileri sürerler. İnsanların hayvanları kolayca tuzağa düşürmelerinin ve basit empiristlerin kolayca hata yapmalarının sebebi budur. Bu yüzdendir ki, yaş ve tecrübe ile beceriklilik kazanmış insanlar, geçmiş tecrübelerine çok fazla dayanırlarsa, sivil ve askerî işlerde pek çoğunun başına gelmiş olduğu gibi, hatadan kurtulamazlar; çünkü onlar dünyanın değiştiğini, insanların binbir çeşit yeni buluşlarla daha becerikli olduğunu, buna karşı bugünkü geyiklerin ve tavşanların geçmiştekilerden daha akıllı olmadıklarını yeterince incelemiyorlar."[8]

Locke'u incelerken düşünce idelerinin a priorilik özelliğine dikkati çekmiştik. Leibniz düşünce idelerinin kendi görüşüyle çatışmadığını, idea innata'yı yeniden değerlendirerek gösteriyor:

"Zeki yazarımız [Locke] benim görüşümden belki tamamıyla ayrılmayacak; çünkü birinci kitabının hepsini belli bir anlamda innat düşünmenin reddedilişine ayırdıktan sonra, gene de ikinci kitabının başında ve devamında, duyulardan gelmeyen idelerin düşünceden geldiğini kabul ediyor. Düşünce, içimizde olana dikkati çevirmemizden başka bir şey değildir ve duyular zaten kendimizle birlikte taşıdığımız bir şeyi bize vermezler. Böyle olunca, yani, bir deyişle, biz kendi içimizde doğmuş olunca, aklımızda pek çok şeyin doğmuş olduğu reddedilebilir mi? Ve bu nesneler anlayışımızda dolaysız ve her zaman varolunca, bu idelerin, onlara bağlı olan her şeyle birlikteliğimizde innat olduğunu söylememizde şaşılacak ne var? Ben bir mermer taşı örneğinden faydalandım. Dümdüz –ve damarsız– bir mermer taşını, yahut filozoflar arasında tabula rasa denen boş

[8] *New Essays*, Önsöz, s. 44-45.

levhaları değil de, damarları olan bir mermer taşını örnek aldım. Eğer ruh, bu boş levhalara benzeseydi, hakikatler içimizde, tıpkı Hercules'in şeklinin mermerin içinde olması gibi olurdu; fakat bu mermer, şu şeklin yahut başka bir şeklin işlenmesine tamamıyla kayıtsız kalırdı. Fakat taşta, başka şekillerden çok Hercules'in şeklini gösterecek damarlar varsa, bu taş bu şekil için daha uygun olur ve bu anlamda Hercules o taşta innattır, ondan doğmuştur. Bununla beraber, damarları keşfetmeye çalışmak, onları parlatarak belirgin kılmak ve onların görünmesine engel olacak parçaları kesip ayırmak lüzumludur. Böylece ideler ve hakikatler, eylem olarak değil, eğilim, mizaç, alışkanlık yahut tabii imkân olarak innattırlar. Gene de bu imkânlar, karşılıkları olan ve çoğu zaman duyulur olmayan hareketlerin yanısıra gerçekleşirler."[9]

Aynı düşüncenin diyalog tarzında konuğu, Leibniz'in a priori anlayışında karanlık hiçbir yan bırakmıyor;

"P.: Sadece kullandığımız kelimelerin ve terimlerin değil, idelerin bile bize dışarıdan gelmesi mümkün değil mi?

T.: O zaman bizim de kendimizin dışında olmamız gerekirdi; çünkü intellektin ideleri yahut reflektiv ideler aklımızdan türerler. Eğer kendimiz varlık olmasaydık ve içimizde varlığı bulmasaydık, varlık idesine nasıl sahip olabileceğimizi bilmek isterim.

P.: Fakat arkadaşlarımdan birisinin şu iddiasına ne dersiniz? O diyor ki, eğer bir kimse, ideleri innat olan bir yargı bulabilirse, bunu bana söylemekle büyük yardımı dokunur.

T.: Hepsi bu çeşitten olan aritmetik ve geometrinin yargılarını söyleyebilirim; ve gerekli hakikat olarak başka hiçbir yargı bulunamaz.

P.: Bu birçok kimseye tuhaf gelecek. En zor ve en derin bilimlerin innat olduğu söylenebilir mi?

---

[9] *New Essays*, s. 45-46.

T.: Gerçek bilgileri innat değildir; fakat mümkün bilgi denebilecek bilginin çoğu innattır; tıpkı bir mermerin damarlarının izlediği şeklin, o şekil işlenerek ortaya konmadan evvel mermerde bulunuşu gibi."[10]

Bu iki alıntı, a priori kavramanın bir imkân olduğunu, malzeme olmadan ve işlenmeden gerçekleşmeyeceğini açıklıyor. İmkânların karşılığı olan hareketlerin çoğu zaman duyulabilir olmaması, bu hareketlerin bilisinde olmayışımızdandır. Leibniz bunlara "küçük algılar" (petite perceptiones) diyor. Küçük algıların bilisine varmayız, fakat onlar bilimizde vardırlar; bu nedenle akıl boş bir levha değildir. Doğrudan doğruya algılanmayan bir şeyin bilide olamayacağı görüşüne karşı şunu söylüyor: "Ben Aristoteles'in 'tabula rasa' görüşünden yana değilim; Platon'un 'hatırlama' dediği şeyde kalıcı bir yan var. Daha fazlası da var; çünkü biz sadece geçmişteki bütün düşüncelerimizin hatırlanmasına değil, aynı zamanda gelecekteki bütün düşüncelerimizin bir ön duygusuna sahibiz. Bu ön duygunun bulanık olduğu ve geleceğin düşüncelerini geçmiştekilerden ayıramadığı doğrudur; tıpkı denizin gürültüsünü işittiğim zaman, bir dalgayı diğerinden ayıramayışıma rağmen, gürültüyü bir bütün olarak meydana getiren tek tek dalgaların gürültülerini duymakta oluşum gibi."[11]

Yukarıdaki açıklamalarından sonra Leibniz görüşünü şu cümlede topluyor: "Filozofların kabul ettiği şu aksiyoma karşıyım: duyulardan gelmeyen hiçbir şey akılda da olamaz. Fakat aklın kendisini ve edimlerini istisna saymalıyız. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus... Bu görüş *Essay*'in yazarıyla yeterince uzlaşır; o da idelerin bir kısmının kaynağını ruhun kendi tabiatı üzerine düşüncesinde arıyor."[12]

---

[10] *New Essays*, I.i.23-25.

[11] "On Locke's Essay on Human Understanding", *New Essays*, s. 13-14.

[12] *New Essays*, II.1.1.

Leibniz'in tecrübeyi akıldan koparmayışı, a prioriyi belirlemesinde en önemli hususlur; bilme imkânı kendi başına işe yaramayacağı gibi, bu imkândan yoksun bir tecrübe de bütünlenemeyen algılar yığını olarak kalır. Locke ve Hume tecrübeyi mutlaklaştırdıkları zaman, fiziğin bilgisini temelsiz bırakmışlardı; çünkü hiçbir bilimin a posterioriden kalkarak prensiplere varamayacağını görmüşlerdi. Leibniz bu eksikliği tamamlamış, felsefeyi bilimlerin yönüne çevirmiştir. Böylece, felsefenin kendisi de bir bilim olmaya doğru önemli bir adım atmıştır. Aşağıdaki sözler bunun işaretidir:

"Tecrübenin fizikte ilerleme için kendi başına yeterli olamayacağı –Locke tarafından– çok iyi söylenmiştir. Derin bir anlayış birkaç alelâde tecrübeden, alelâde bir anlayışın en seçkin tecrübelerden çıkarabileceği sonuçlardan daha fazlasını elde eder; bir de, tabiat üzerinde deneme, olağan deyimiyle, tabiatı araştırma sanatı vardır. Fakat fiziğin ayrıntılı bilgisinde ancak tecrübemizin oranına göre ilerleyebileceğimiz de her zaman doğrudur."[13]

[13] "On Locke's Essay on Human Understanding", *New Essays*, s. 18.

V. Bölüm

KANT'IN DOĞAYA YASA YAZDIRAN AŞKIN ÖZNESİNİN A PRİORİ'Sİ*

I

Kant'ın bilgi anlayışına girmek için açık kapı çoktur. İncelemenin merkezine hangi sorun konulacak ve diğer sorunlar onun etrafında incelenecekse, girilecek yakın kapıyı bulmak zor değildir. Zor olan, *Salt Aklın Kritiği*'ne bütünlüklü bakışta sorunlar örgüsünde hangi sorunun merkezî ya da temel olduğu sorulduğunda başlar. Bilginin sınırlarının çizilişinde –kritik'in anlamı budur, 'eleştiri' değil– kavram ile algı bireşiminin açıklayıcılığının durduğu yerde idelerin alanına geçiş –oluşturucu/kurucu ilkelerden düzenleyici ilkelere geçiş– bilgi olan ile bilgi olmayan ayırımını gösterir ve bu ayırım merkeze alınabilir. Buradan, "aklın kaderi" olan metafizik sorunların niteliğine geçildiğinde, antinomiler karşımıza çıkar. Bu durumda, bilgi üretemeyen metafiziğin bilgi üreten metafiziğe –gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek metafiziğe– nasıl dönüşeceği sorusu kendini gösterir. Uğraşın hem bir metafizik hem de bir bilim olmasındaki paradoksun nasıl çözüleceğinin *Prolegomena*'sı elde olmasına rağmen, bilgi olamayanın niçin olamadığının bilgisini elde etme çabasında çelişkilerin ortaya çıkması, metafiziği,

---

* Bu çalışmanın V. ve VI. bölümleri yazar tarafından esere sonradan eklenmiştir.

çözümsüz sorunların gösterilmesinin felsefi bilimi –daha doğrusu, bilgisi– olarak yeniden tanımlamayı ya da doğa bilimlerdeki gibi, nedensel bağların birbirine eklemlenmesiyle ulaşılan bir bilgi çeşidi olarak ayırıp *Kritik*'i yeniden yazarcasına, transendental (aşkın/gerçekliği aşan) estetik'in içine yerleştirmeyi gerektirir. Fakat bu işlem kavram-ide ayırımını ortadan kaldıracağından, artık salt olmayan, empirik içerik kazanan akıl, bilimsel ve tek akıl olarak egemenlik kurar. Metafizik sorunlar da aklın kaderi olmaktan çıkar. Sınırlar kaybolur, bütün kritik yapı dağılır.

"Bir bilim olarak metafizik" deyişini zorlamak gereksiz olabilir. Ayrıca, sorunlar örgüsünde merkezî bir sorun aramak da gerekmeyebilir. Dokuda belirgin bir motif görülebilir ve bu motif farklı bağlamlarla dokuya serpişmiş olabilir. Felsefe kavramları örgüsünde içten içe işlenen ve diğer kavramlara açılımlar getiren kavram, eğer varsa, yorum gerektirmeksizin, ortaya çıkar. Bazen bunu filozofun kendisi belirtir.

Salt Aklın Kritiği'nin sorun zenginliği gerek ayrıntılı gerek ayıklayıcı incelemelere geniş olanaklar sağlamış, iki yüz elli yıla yakın süreçte sonraki filozofların, yollarını ayırsalar da, ilgi odağı olmuştur. Yol ayırımına gelmek için yola koyulmuş olmak gerek. Bu çalışmada bazı yönleri gösterilmek istenen bilgi ontolojisine ve insanın a priori kavrayış yetisine *Salt Aklın Kritiği*'nin süzgecinden geçmeden ulaşılamazdı.

Kant kendisinden önceki felsefi görüşlerle her konuda hesaplaştı. Bu hesaplaşmanın gerek sorunlara doğru çözümler getirmesi gerek felsefi terimbilgisini olağanüstü zenginleştirmesi bakımından sonraki kuşakları etkilediği tartışma götürmez. Kant'ın açtığı yoldan felsefenin ilerleyen bilgisinin teorilerin içinden nasıl geçtiğini, üst üste yığılmadığını (kümülatif olmadığını), hattâ birbirinden uzak doğrultuların aynı zeminde nasıl buluştuğunu görmek olanaklıdır.

Kant'ın en yakın öncüsü, kendisinin de yazılarında yer yer ama daha kapsamlı şekilde *Prolegomena*'da belirttiği gibi, Hu-

me idi. Bu yakınlık, yakın zamanlarda yaşamış olmalarından ötürü değildi. Bağlayıcı sorun, felsefenin baştacı edilegelen metafiziğin tümeldengelimli akılyürütmelerden kurtarılıp kurtarılamayacağıydı. Hume gerçeklik bilgisine (matter of fact) katkısı olmayan, izlenimlerden kopuk türetimlerin dayanaksızlığı sonucuna vararak bu tür kitapların "alevlere atılması"nı emir kipinde söylemişti (emir kipi ama 'at gitsin' dileği). Hume doğrultusunda, zamanımızın bir tasviriyle söylersek, metafizik, bir akıl tutulmasıydı; aklın neden tutulduğunu incelemeye gerek duymadı, çünkü doğal gerçeklikten gelip de izlenimi gösterilemeyen ide boştur ve bilgi dışıdır. Üstelik karşılığında bir izlenim olmayanın idesi de olmaz; idesi olmayınca elbette ide bağları da olmaz. Önceki bölümde gördüğümüz gibi Hume ide bağlantılarının a prioriliği konusunda matematiğe gelince duraklar; duraklamasaydı bir 'izm' düşünürü gibi esas sorunların yanından geçerdi.

Kant kesin bilgi sorununu Hume'un olumsuzladığı yerden alırken, onun salt aklın yapısına doğru yelken açtığını, ama yolculuğa haritasız ve pusulasız çıktığını ve gemisini karaya oturttuğunu söyler (*Prolegomena*, Önsöz &17). Haritada teorik aklın bilgi oluşturan anlama yetisinin ve bilgi oluşturmayan salt aklın ayrı kıtalar olduğu görülüyor. Pusula, transendental felsefe (bilginin bilgisi) bizi oraya yönlendirecek. Kaptan, kritiğin rehberliğinde sığ suları ve 'sanki var' inancının yüzeyde görülmeyen tehlikeli kayalıklarını tanıyacak.

Kant'ın Hume'a nereye kadar katıldığı, nerede ondan ayrıldığı başyapıtının ilk cümlesinden anlaşılır: Bütün bilgi deneyimle başlar fakat deneyimden kaynaklanmaz.[1] Başlamak ile kaynaklanmak eşanlamda kullanılırsa, bütün bilgi izlenimlerle

---

[1] "Bütün bilgimizin deneyimle başladığı kuşku götürmez... *Zaman bakımından* içimizdeki hiçbir bilgi deneyimden önce gelmez ve her şey bununla başlar" (*KdrV* B6). "Fakat bütün bilgimizin deneyim *ile* başlamasına rağmen, hepsi deneyim*den* kaynaklanmaz" (a.y.). A: Birinci baskı; B: İkinci baskı. Çeviriler yazarın.

başlar ve izlenimlerden kaynaklanır. Oysa zamanda başlayanın kendisi kaynak olmayabilir. Bu durumda ikincisinin nerede olduğu, hattâ birincisinin kaynağının da orada olup olmadığı, ayrıca, birincisini düzenleyip düzenlemediği araştırılacaktır. Kant kaynağı, anlama yetisinin zaman ve mekân formları ile kategorilerinde buldu. Onları empirik deneyimden –duyumlamalardan ve duyumlamaların bireşimleri olan algılamalardan– ayırmak için 'görü' (Anschauung) terimini kullandı. Zaman ve mekân deneyimlenemezler, veri değildirler, yetinin yapısındadırlar. Kategoriler ise zaman-mekân görüleri eşliğinde deneyime uygulanan deyişlerdir, yargıların dayanaklarıdır. Böylece bilgi dış dünyanın etkileriyle başladığı halde bu etkilerin kavranışını ve düzenlenişini sağlayan ve yalnız öznede bulunan öğelerden kaynaklanıyor. Bu bakışını Kant şu cümlesiyle daha açık kıldı: Deneyim bize *olan* bir şeyi öğretir ama bunun zorunlulukla olduğunu ve başka türlü olamayacağını öğretmez.[2]

Asıl kaynak keşfedilince a priori bilgilerin yeri de belirlenmiş olur. Duyumlardan bağımsız ama onları bilgi malzemesi olarak düzenleyen anlama yetisi, öyle olan ve başka türlü olamayan doğa yasalarını kendinde barındırıyor. Yasaları doğaya "yazdırıyor" ve yasalar doğaya hem uygun düşüyor hem de yasalılığın özü olan kesin belirleyicilik, bilen öznenin a priori donanımlarını gösteriyor. Böylece eski metafiziğin kurgucu a priorizmi (Ortaçağ'ın tümeldengelimci ontolojisi ve rasyonalist ontoloji) kaldırılmış, yerine sorun metafiziğinin sınırının çizilmesi ve sınır aşmaların dayanaklarının sağlamlığının incelenmesi getirilmiş oluyor. Bu tutum metafiziksel ispatçılıktan uzaktır; yaptığı, aklın bir köşesine sıkışmış olan, insanın sormadan edemediği ama cevap da veremediği soruların alanını göstermektir. Eski metafiziğin kozmosun birliği, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı üzerine ispatları bir bir gözden geçi-

[2] "Gerçi deneyim bize bir şeyin şöyle ya da böyle yapılmış olduğunu öğretir fakat başka türlü olamayacağını öğretmez." (B7)

rilecek; yanlış çıkarımlar, düşüncenin gereksiz sıçramaları gösterilecektir. Cevapsız soruların yapay olanları elendikten sonra halis olanların değerlendirilmesi yapılacaktır.

Hiçbir deneyimin zaman dışı ya da zaman üstü olamamasına karşı kaynağının kendisinden önce gelmesi Locke'un 'sensation', Hume'un 'impression' kaynaklarını ikincil konuma getirir. Bu kavramlar deneyime aittir. Kant 'görü' kavramıyla deneyime ait olmayan bir yapıya işaret eder. Sık kullandığı "deneyimden önce" deyişi, zamanla başlayan tüm deneyimi, öznede zamandan önce varolan, deneyimlenemeyen ama deneyimi olanaklı kılan esas kaynak yapıya bağlar. Almancada 'vor' edatı zamanda 'önce' olanı, mekânda 'önde' olanı belirtir. Kant'ın kastettiği birinci anlamdır. İkinci anlam buna katılabilir, çünkü deneyimin a priori formları önde ve deneyimlenenleri çekerek, yönlendirerek işlevini görür. Ayrıca araştırmacıların değinmediği bu ikinci anlam, zaman-mekân birlikteliğini pekiştirir.

Kant'ın deneyim tanımı belirgindir: Algılamaların sürekli sentezi. "Deneyim, algılamaların süregiden biraraya gelişinden (synthesis) başka bir şey değildir" (*Prolegomena*, &5). Algılananlar görünüşlerdir. Sentezin nasıllığını açıklama girişimleri bugün de doyurucu değildir. Fizyolojik alıcıların, merkezî sinir sistemindeki sinir uçlarının dönüştürücü işlevi –duyum bağıntılarından algı bütünlüklerine ve kavrayışa dönüşümlerin nasıl olduğu– henüz açıklığa kavuşmuş değil. Bu sorun işlenebilir metafizik sorunlar arasındadır. İşlenebilir çünkü alıcıların tam bir sınıflandırılması yapılmış ve işlevleri belirlenmiştir. Uyarılara uygun tepkilerin nedenselliğini açıklamada boşluklar vardır. Bu boşluklar doldurulabilir. Kant algılama yetisinin durağan olmadığını, genişleyebildiğini, yeni bilgilere yol açabildiğini belirtir. Bu bakımından, Hume'un hiç bilinemeyecek olan iç nedensellikteki gizli güçlerin hep gizli kalacağı savı Kant'ın 'kendi başına şey' ile kastettiğinden çok uzaktır. Hume'un deyimi yapıyla, Kant'ınki yapının bilinişiyle, anlama yetisinin sınırıyla ilgilidir.

Kant'ın getirdiği yenilik, bilme sürecinde alıcılığın (uyaran verilerin duyumlarla alınması, reseptivite) edilgin olmadığı – empiristlere karşı–, bunların yoğrulup harmanlanmasının da sadece teorik aklın (geniş anlamda aklın bir yönü olan anlama yetisinin) işi olmadığı, –rasyonalistlere karşı farklı bir kendiliğindenlik görüşü– savlarıdır. Bu savlar zamanımızdaki bütünlükçü tutumlara uygundur. Bundan sonra asıl önemli açıklama gelebilirdi: her düşünüş ve bilişte a priori ve a posteriori öğeler birlikte bulunur ve iş görür. Bu anlayışa ulaşılamadı, çünkü ulaşmak için bilgi yetilerinin değil, varolanların birincilliğini görmek gerekir. Bu yapıldığında tam-ayırıcı (disjunktif) ayırıma gerek kalmayacaktır; a priori ile a posteriori, eyleyen bilgide sentezleneceklerdir. Bu da ontolojiye dönüş ve ontolojik dayanaklı bir insan anlayışı içinde olacağından, bilgi teorisi yeniden temellendirilecektir.

Kant'ın görünüş - kendi başına varlık ayırımında bütün doğa bilgisi görünüşlerin bilgisidir. Kendi başına olan şeyler (Ding an sich) nesnelerin duyumlarla edinilemeyen özellikleridir. Şunu soralım: Bilen öznenin donanımı beş duyudan ibaret olmasaydı, örneğin, x-ışınlarını da görebilseydi ve buna koşut olarak on iki kategoriden başka kategorilerle de düşünebilseydi, nesnelerin kendi başına, yani bilinmeyen yanları gene de olur muydu? Bu soruya ancak 'belki' diye cevap verilebilir, çünkü atom-altı yapılar için x-ışınlarını gören 'göz'den de başka bir göz gerekir. Şu da belirtilmeli: donanımımız başka türlü olsaydı, dünya başka türlü görünecek, hayatımız başka türlü olacaktı. Fakat insan mevcut, çıplak donanımda kalmadı. Gözünü ve kulağını görmediği ve duymadığı yapıları görüp duymak için keşfettiği araçlarla donattı. Bugün evrenin bizden en uzak yerlerini 'görebiliyor'. Nesnelerin içyapılarını belki tamamıyla bilemeyecek. Bu anlamda kendi başına varlıktan gene söz edecek, fakat kendi başınalığın hiç bilinemeyeceğini de söyleyemeyecek. Bilinmeyenin alanı daraltılabiliyorsa, kendi başına olan, mutlak olamaz.

Kritik'in okurları Kant'ın "olanağı nedir?" ya da, daha derinden, "olanağın koşulu nedir?" sorularıyla sık karşılaşırlar. Bu soru, bilimsel yargıların olanağından deneyimin olanağına kadar gelir. Neden önce bilimsel yargılara ilişkin soruluyor da yargıların dayanaklarına ilişkin –ör. deneyim– sorulmuyor? Kant, sorusunu tam-kesin (exakt) bir bilimle –hattâ bu anlamda tek bilimle– karşılamak için matematiği örnek aldı. Matematiğin bilgisinin kesinliği tartışılmaz (dayanağın ondalık sayı sistemi ya da başka bir sistem olması kesinlikte hiç fark etmez). Bu bilimin ilerlediği de tartışılmaz. Bu soru matematiğe yöneltilemez ama metafiziğe yöneltilir, çünkü metafizik şimdiye kadar hiç bilgi vermedi.

Olanak sorusu geleceğe ilişkinse, gerçek olana değil, henüz gerçek olmayana doğrultulur. Soru mevcut bir yapıya ilişkinse, nasıl olanaklı oldu, yani nasıl gerçek oldu şeklini alır. Yapının tarihsel oluşumu burada söz konusu olmadığından, soru, doğru mu eğri mi şeklini alır. Metafiziğin bilgisi olanaklı mıdır sorusu hiç sorulmamıştı, ama yığınla metafizik 'eser' yazılmıştı. Şimdi bu eserler sınanacak.

Deneyim olanaklıysa, görünüşlerin sentetik birliğini kurmuş olacak. Görünüşlere ait kavramlar da bu senteze uygun düşecek. Bu olmazsa algılar darmadağınık kalır ve hiçbir şey bilinemez. Sentetik birlik deneyimin olanağının koşuludur, –a priori, genel-geçer– kesin koşulu. (B 195)

Bir cümle Kant'ın deneyim-nesne bağıntısını nasıl anladığını eksiksiz açıklar: "Deneyim olanağının koşulları aynı zamanda nesnelerin olanağının koşullarıdır ve bu nedenle sentetik a priori bir yargıda nesnel geçerlilikleri vardır" (A 158; B 197). Kara parçası göründü. Ayak basmak için nesnelerin bilince (artık bu terimi kullanabiliriz) uygun düşmesi gerektiği anlaşıldı. Alıntılanan cümlede "aynı zamanda" (zugleich) denilmesi karşılıklı bağ olarak okunursa (hem... hem), bilgi edinmede önceliği olan bilincin, uygulanacağı nesnenin algılanması olmazsa "boş" kalacağı, "algısız kavram boştur" daha iyi anlaşıldı. İlk

okuyuşta bilmece gibi görünen cümlenin, ona varana kadar çözümlemenin yol alışı incelendiğinde, yalın bir sonuç olduğu da anlaşılır.

Kant'ın ulaştığı sonuç Ortaçağ felsefesinde bilgi ölçütü olarak yaygınca kabul edilen *adaequatio*/uygunluk savını andırıyor: *adaequatio rei et intellectus*. Fark, bilincin kendine özgü ilkesel kavramların içeriklerini nesnelere "yazdırma"sında (vorschreiben), böylece de onları olanaklı kılmasında ortaya çıkıyor. Gene böylece bilgi teorisi ontolojiye temel oluyor. Transendental felsefe yeni metafiziğin de öncüsü olacak, *empeiria*'dan kaynaklanmayan kavramlar (töz: kalıcılık, Descartes'ın yok edilemez balmumu örneğiyle gösterdiğinin Kant tarafından kısaca özetlenmesi; nedensel düşünme zorunluluğu: varolanın nedensiz varolamayacağı, varolmasının nedeni (nedenleri) olması zorunluluğu vb.) her metafiziksel girişimin sentetik a priori yargılarla iş görmesini sağlayacaklardır.

İş "in concreto" görülmeli; görü olguyu kapsamalı. Kant bu terimi seyrek de olsa pek önemli bulduğu konularda kullanır. Onun bazı kalıplar –formlar– icat ettiği, bu kalıplara içerik katmayı açık bıraktığı söylenegelir. Bu yalapşap yorum *Pratik Aklın Kritiği*'ne de aktarılır. Oysa Kant o kitabında ahlâk yasasının "in concreto" görülmesini ister. *Prolegomena*'nın eklerinde de açıklamada bulunur. Görü somutlaştırılırsa teoride kalmayacaktır. Max Scheler bile bunu gözden kaçırdı. Scheler Kant'ı "formalizm" ile itham ederken içerikli değer ethiğini öne çıkarmayı amaçlıyordu. Kant değer kavramını "kişiliğe saygı" (Würde) çerçevesinde ele almıştı. Bu kavram onun çözümlemelerinde dar kalmıştı ama böyle olması bile sonraki çağların 'humanitas' anlayışına büyük katkı sağladı. Ahlâki eyleme ilişkin "yapabileceğinin en iyisini yap" dileği (buyruk olarak anlaşılmamalı), eylemin içeriğinin sonsuz çeşitliliğinin kişiliğe say-

gıdan sapmaksızın bir ve aynı doğrultuda olduğunu belirtir.[3] Bu doğrultuyu tam karşılayacak bir terim yoktur. "Kategorik imperatif" terimi, ahlâk yasası doğrultusunda eyleyen her iradenin başka türlü eyleyemezliğinin dile getirilmesidir. İrade (Wille) ile keyfî irade (Willkür) arasındaki farkı burada irdelememize gerek yok.

1. Geçmişteki hesaplaşmalara bakışımızda, açıklığa kavuşturulması gereken bir konuya geldik. Eski metafizik nasıl bir sistemdi ki bunca eleştiriye hedef oldu? Kant'ın uzun yıllar boyunca Leibniz ve Wolff tarzı rasyonalist metafiziği derslerinde okuttuğunu biliyoruz. Okuturken de eleştiri noktaları saptadığını anlıyoruz. Fakat Leibniz'in *Monadoloji*'sine, Wolff'un *Philosophia Prima sive Ontologia*'sına karşı somut bir eleştiriye rastlamıyoruz. Ortaçağ'dan da örnek bir yazı ele almıyor; tutumları eleştiriyor. Bakışı metafizik tarihini kapsar. Daha çok zamanındaki anlayışa itirazları olması da güncel eğilimlere ilgisinden ötürüdür. Tarihten bakışını Heimsoeth şöyle özetler: "Kant'ın göz önünde bulundurduğu metafizik, Descartes'la

---

[3] Scheler'in çığır açan kitabı, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Kant'ı keskin hedef almadan da yazılabilirdi, çünkü problematiğe bambaşka bir yönden girmişti. Onun teorisi Hartmann tarafından düzeltilmeseydi, birkaç dâhice görüşü dışında sistematiği ham kalırdı. Takiyettin Mengüşoğlu *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*'nde Kant'ı Scheler'in etkisinde eleştirdi (Scheler'i de insanı ontik iki parçaya böldüğü için eleştirdi) fakat sonraki yazılarında Scheler'e eleştirisi değişmezken, Kant'a eleştirisini formalizm bakımından değil, dualizm bakımından yöneltti. // Kant'a daha büyük haksızlık, onu 'uzlaştırıcı' olarak yorumlamaktır. Sanki Kant rasyonalizm ile empirizmi uzlaştırmış! Oysa onların hareket noktaları bakımından ikisine de karşı çıkmış ama ikisinden de işleyeceği görüşler almıştır. Felsefi hesaplaşma ancak böyle olur. Bu çalışmamızda Kant'ın tutumu zaten belirgindir. Bu nedenle bir dipnotta söz etmek yeterlidir.

başlayan, gelenek halinde Spinoza, Leibniz, Wolff ve öğrencilerinde sürdürülen rasyonalizmin varlık teorisidir."[4]

II

Kant'ın bilgi anlayışını kısaca 'öznenin nesneye yüklemlerini yazdırması' olarak açıklayabiliriz. Yazdırılan yüklemler, öznece önceden bilinen, kendisinde zaten bulunan kavramlardan hem fazladır hem de kesinlikleri vardır. Bu yüklemler sentetik a priori yargılardır. Gördüğümüz gibi Hume a prioriyi atmış, sentetiği bırakmıştı. Leibniz ise hakikati a priorilik ile eşdeğer tutarak matematiksel kesinliği felsefeye taşımıştı. *Preadicatum inest subjecto* savı analitik a prioriyi yüceltmişti. Kant iki cephede çarpıştı: anti-a priorizme karşı ve a priorizme karşı.

Sonraki düşünürler Kant'ın teorisini Copernicusçu Devrim diye adlandırdılar. Kant'ın kendisi devrim kavramını kullanmadı. Copernicusçu yahut Copernicusça kelimelerini de kullanmadı. Alçakgönüllü bir benzetme yaptı. Deyişi şöyledir: "Burada söylenenlerin Copernicus'un ilk düşüncelerine yakınlığı vardır. O, bütün yıldızlar kümesinin seyircinin etrafında döndüğünü kabul ettiği takdirde gök cisimlerinin hareketlerini açıklayışında fazla yol alamayacağını anladıktan sonra seyirciyi döndürse ve buna karşı da yıldızları durağan bıraksa daha başarılı olup olmayacağını denemeye girişti. Metafizikte de şimdi, nesnelerin görüsünü neyin karşıladığı benzer tarzda araştırılabilir."[5]

---

[4] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 64.

[5] "Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernikus bewandt, der, nachdem es mit den Erklaerungen der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuchauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschaaung der Gegenstaende betrifft, es auch aehnliche Weise versuchen." B XVI-B XVII.

Kant'ın anlatımı rahat ama okuma sorunları getiriyor. Bir bilim kişisinin böyle düşünmeyeceği belli. 'Bir de tersini deneyeyim, bakalım ne olacak' gibi bir düşünce bilgin için ciddi değildir; o zaten düşünmüştür ve şimdi sav öne sürmektedir. Kant kendi bilgi anlayışı için 'tersini bir deneyeyim dedim' gibisinden konuşmakla beraber yeni görüşünü öne sürmek için en az on yıl hazırlık çalışması yapmıştır. Bunu parmağa dolamaya gerek yok.

Bilgi teorisinde, metafizikte Copernicusça devrim oluyor, ama nasıl? Kant'ın merkeze koyduğu nedir ve etrafında dönen seyirci kimin/neyin öznesidir? Bu konuda çok yazıldı; yorumdan öteye geçilmedi. Açıklama için başka sorular katmak gerekiyor. Kant görü ile görü nesnesinden söz etti. Görü (ya da kavrayış) merkezde olmalı; aksi halde çözümleme ontolojik olur ve Kant'a göre bu devrim değil, geriye dönüştür. Fakat görü, astronomik güneş merkezdeyse, transendental özne merkezde olamaz. Dönen özne döndüğü için sabit değil, dünya da sabit değil. Eğer dönen özne empirik ise, etrafında döndüğü transendental özne olmalı. O zaman bu özne güneş olur ama tanımı değişir: tüm empirik özneleri birleştiren, ayrıca onlara dünyaya nasıl bakacaklarını öğreten, onların da katıldığı üst özne. Tek tek empirik özneler sentetik a prioriyi aşkın özne sayesinde kavrarlar. Buraya kadar makul, fakat aşkın öznenin sabitliği sorun çıkarıyor. Dönerek seyreden kendisi değilse, yeni güneş sisteminin farkına varan da kendisi değildir. Onun farkına empirik özne varır, çünkü güneşi gündüz gören, gece görmeyen odur. Eğer pek farklı bir yorumla, Kant'ın benzetmesinin yeni astronomik sistemle ilgisi olmadığı, sadece önemi bir öğeden diğer öğeye kaydırdığı (nesneden özneye) söylenirse, yıldızları sabit bırakıp dünyayı döndürmenin önemi kalmaz. Aslında ne güneş ne de yıldızlar sabittir, evrende böyle cisimler görülmemiştir; sopsoğuk cüce yıldız bile tam durağan değil. Ama sorunu çağımızın bilim düzeyine çekmeden düşünürsek,

Kant'ın yaptığının Copernicusça dönüşüme değil de Newtoncı yasa koyuşa benzetilmesi daha yerinde olur gibi görünüyor.

Kant'ın teorisine bir karşı-devrim teorisi de denebilir.[6] Kant -Laplace teorisi olarak bilinen teori Copernicus doğrultusundadır, ama bilgi teorisi o doğrultuda değildir. Copernicus yeni teoriyi objektif yönelme sayesinde kurdu. Bu demektir ki, astronomik belirlenim nesneden geldi. Kant da dünyanın oluşumuna ilişkin teorisini aynı tavırla kazandı. Ontolojik tavırla çelişen herhangi başka bir tavır zaten hiçbir buluş yapamaz; inanç önermeleri içinde dolaşır durur. Kant doğanın yapısını değil, onun yasalarının bilgisini insan aklının düzenlediğini öne sürdü. Fakat yapının kendisinden edinilmeyen yasalar, uygun düşseler bile, akıl tarafından düzenlenemez.

Kant'ın yasa yazdırıcı aşkın öznesi, özne olarak kaldıkça, Protagorasçı *homo mensura* teorisiyle, uzaktan da olsa, ister istemez bağ kurar. O zaman da bu özne, ne kadar üstte olursa olsun, güneşin etrafında değil, kendi etrafında döner.

Copernicus Antikçağ astronomisi hakkında bilgisi olmadan, yani öncülerini bilmeden de buluşunu yapabilirdi. Ama büyük olasılıkla biliyordu. Samoslu Aristarkhos'un güneş merkezli astronomisini duymamış olamaz. Belki filozof Anaksagoras'ın evren tasarımını da biliyordu, bu da güneş merkezli. Bilim tarihinde yapayalnız değildi, ama öyle olsaydı bile buluşunu yapacaktı, çünkü gerçeği bir kez kavramıştı ve çünkü gerçeklik onu yakalamıştı ve bundan kurtuluş artık yoktu. Hayatlarını bilime adayanlar için başka seçenek kalmaz.

Kant'da a priori sorununu iki farklı yönden alarak incelemek istiyoruz. Birincisi bilgide nerede, ne bakımdan, nasıl olumsuzlandığı; ikincisi, ethikte etkisinin nasıl olumlandığı ve bağlayıcılığı. Birincisi, antinomiler konusuna, ikincisi salt pra-

---

[6] Örneğin, Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, 1979. Flew bu terimi kullanıyor. Bir iddiada bulunmuyor; söylenegelenin tersinden de söylenebileceğini belirtiyor. Fakat bu da sorunu çıkmaza sokar.

tik aklın özgürlük postülatı konusuna girmekle açıklanmaya çalışılacaktır.

Antinomiler ve A priori: Dört antinomiden ilk ikisi doğa bilgisine ilişkindir. Kant bunları matematiksel antinomiler diye adlandırır. Her birinde matematiksel fiziğin doğa üzerine birbirini değilleyen iki yargısını ortaya koyar. Bunların eşit güçte savunulabileceğini, bu nedenle çelişik olacaklarını, herhangi birinin doğruluğunun gösterilemeyeceğini/kanıtlanamayacağını belirtir. Felsefi literatürde 'Dünya' kavramıyla, gezegenimiz özellikle kastedilmiyorsa –ki çoğu kez kastedilmez– 'Evren' anlamındadır. Kant şöyle ifade eder:

1. Antinomi - Tez: Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve mekân bakımından da sınırlıdır.

Anti-tez: Dünyanın başlangıcı yoktur ve mekânda sınırları yoktur; hem zaman hem mekân bakımından sonsuzdur.

2. Antinomi - Tez: Dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan oluşmuştur ve hiçbir yerde basitten yahut basitin bileşiğinden başka bir şey varolmaz.

Anti-tez: Dünyada hiçbir bileşik şey basit parçalardan oluşmamıştır ve dünyanın hiçbir yerinde herhangi basit bir şey yoktur.

Bizim nitelememizce, hakikat ölçütünün kaybolduğu bu iki antinomi halistir. Halis-yapay ayırımı yalnızca antinomi karakterindeki yargılara değil, çözümsüzlük tortusu bırakan ama gene de işlenebilen sorunlar ile çözüm tortusu bıraktığı sanılan, işlenemez olan bütün sorunlara uygulanabilir. Metafizik kavramının doğru tanımına başka yoldan ulaşılamaz.

Birinci antinomiyi dördüncü antinomiyle birlikte düşüneceğiz, çünkü iç içe geçtikleri kanısındayız. Dünyanın başlangıcı sorunu bir başlatıcı güçten ayrı tutulamaz. İkinci antinomi bu çalışmada ele alınan sorunlar kümesinden oldukça uzaktır; fiziğin ontolojisini ilgilendirir. Bu nedenle o konuya girmeyeceğiz.

Kant'ın terimleriyle düşünürsek, antinomilerin her yargısı kendisinin sentetik a priori yargı olduğunu ileri sürer. Analitik

a priori değildirler, çünkü bilgiyi genişlettikleri iddiasındadırlar ve çünkü yüklemlerinde söylenen, öznelerinde önceden bulunmaz, fazlalıkları vardır; yüklem 'inest subjecto' olamaz.

Tez-antitez formundaki antinomilerin sentezi yapılabilseydi, sorun aşılmış olurdu. Çağdaş fizikte ışığın özü (temel yapısı) üzerine antinomik olan tanecik ve dalga teorileri birleşik teoriyle (unified theory) aşılmaya çalışılmıştır. Kant'ın, sentezi yapılamayan karşıtlara 'diyalektik' terimini uygulaması bir olumsuzluk durumunu belirtir. Bu, formel çelişki (çelişmezlik) ilkesi dayanağında bir olumsuzlamadır. Bu ilke bilimsel düşünüşün her alanında geçerlidir. Günlük dildeki ayırım 'evet', 'hayır' kelimeleriyledir, bilgisayar dilinde 1 ve 0. Bu tam-ayırım (disjunktion) yapılmazsa, hiçbir konuda karar alınamaz. Bununla beraber, Z1 (önceki zaman) konumunda evetlenen bir nicelik yahut nitelik, Z2 (sonraki zaman) konumunda farklılaşmış hattâ yitmiş olabilir; bu dönüşüm günlük dilde 'aynı zamanda' diyebileceğimiz hızda da olabilir, bir kâğıdın yanarken hem kâğıt hem kül olması gibi.[7] Sadece bu ikisi değil, analitik-sentetik, nedensel-ereksel, tümeldengelimli-tümelevarımlı düşünüşler de bilincin farklı yönleridir.

Gerçekten de formel ve diyalektik düşünüşler bilincin varlığa farklı uzanışlarıdır. Kant'ın verdiği anlamda antinominin ancak ve ancak bir yanı (ya tez ya da anti-tez) doğrulandığında, o yargının antinomik karakteri ortadan kalkar ve a prioriliği sorunu gündeme gelir. Üçüncü şıkkın olabilirliğine ilişkin hiçbir

---

[7] Bu iki düşünüş tarzının hangisinin kapsamı daha geniş ve diğerini içine aldığı sorunu 1960'lı yıllardan itibaren Sovyet filozoflarınca 15 yıl tartışıldı. Formel mantık diyalektik mantığın 'daha geniş' alanı içine yerleştiriliyor, işlevi daraltılıyordu. Donuk karşıtlar üzerine kurulduğu sanılan metafiziğin aracı olarak da formel mantık suçlanıyordu. Plekhanov kaynaklı ve Lenin'in de desteklediği bu anlayış ağır basıyordu. Matematiksel mantığın ve sembolik mantığın ciddi uğraşlar olduğu anlaşıldığında bu tartışma gereksizleşti.

ipucu bulunmadıkça ne tez ne de anti-tez bilimsel nitelikli yargılara dâhil edilebilir.

A priori deyişlerin kesintiye uğradığı ya da zayıfladığı alanlar vardır. Kesintiye uğraması doğada, özellikle canlı doğada yeni bir yapının ortaya çıktığı andır. Yeni yapı birdenbire ve yoktan varolmaz; onda eskisinin izleri ve devamı gözlenebilir fakat yeni yapının şöyle ya da böyle olacağına dair hiçbir ilkemiz yoktur ve olamaz. Kısaca, doğanın daha ne çeşit yapılar üreteceğini önceden söyleyebilecek ufacık bir tutamağımız dahi yoktur. Günümüzde genetik bilimi türlerin oluşumu olgusuna derinliğine girdi fakat yalnız deneyim değil, bilim ilkeleri bile, bu bölümün başında Kant dayanağında belirtmiş olduğumuz cümleyi kısmen tekrarlarsak, olgunun "başka türlü olamayacağını gösteremez". Ekleyelim: empirik alanda başka türlü olabilirlik doğanın hakkını yarım ağızla verir, çünkü beliren yeni yapının başka türlü olamazlığını söyleyemez. Önemli olan, bu konuda başka türlü olamazlığın hiçbir dayanak bulamamasıdır. Olanaksızlığı ve zorunsuzluğu bilmek önemlidir. Fil türünün atası mamut türüdür, fakat atasının soyu tükenirken filin ortaya çıkmasında hiçbir zorunluluk yoktu. Başka bir canlı yapı ortaya çıkabilirdi yahut hiç çıkmayabilirdi. Kant'tan önce hiçbir filozof (ya da bilgin) bu konuya ciddiyetle girmedi; belki de nedenlerin bilinemezliğine anlam veremedi. Oysa doğa insanın anlam vermesine muhtaç değildir. Kant başka terimler kullansa bile bu konuda halis metafizik (hiçbir zaman cevap verilemeyecek) bir sorunu ortaya koymuştur. Ona 'bilinemezci' (agnostik) diyenler asıl soruna giremediler.

Salt Aklın Kritiği'nde "salt anlama yetisi kavramlarının türetimi (deduktion)" bahsinde "meydana gelme" (Erzeugung) konusunda söyledikleri felsefi bilgiyi ilerleten olağanüstü bir katkıdır. Şöyle der: "Bir şeyin genellikle nasıl değişebileceği, bir zaman noktasındaki bir durumu başka bir zaman noktasındaki karşıt bir durumun nasıl izleyebileceği: bizim buna dair en küçük bir a priori kavramımız yoktur." Burada "kendi başına

şeyler"in nasıllığının bilinemezliği değil, doğanın oluşturucu dinamiğinin temel nedeninin, bu dinamiğin sınırları olup olmadığının, yapı çeşitlenmelerinin durağanlaşıp durağanlaşmayacağının genelgeçer bir ilkesinin olup olmadığının bilinemezliği söz konusudur.

A priori deyişlerin zayıfladığı, genellemelerin kesin-ilkesel olamadığı alanlar vardır. Tipik örneği tarihtir. Çağlar boyunca benzeşen tarihsel olaylardan kalkarak a priori ilkesel sonuçlara gidilemediği gibi, benzerliğin geleceğe dair olası kestirimlere elvermediği de söylenemez. Öndeyişler (bilim felsefesine yerleşik terim 'prediction') doğabilimlerinde a priori genelliklere ulaşabiliyor, tarih bilimlerindeyse olası genelliklere. Olası genelliklerden bir tarih felsefesine geçiş olanağı ayrı bir sorundur; buna burada girmemize gerek yok. Belirtmek istediğimiz, tarih alanında zayıflayan a priori genelliğin (bunun için daha iyi bir terim bulunabilir) tarihin bir bilim olduğunu söyleyebilmek için tek dayanak olduğudur. Hattâ yüksek matematikteki a priori olasılıklar (a priori probabilities) tarihte eğik bir yansıma bulabilir.

Sorunu genel ontoloji içinde düşünürsek, kapsayıcı önemini görebiliriz. Kant'ın 'salt aklın mimarîsi'ni (arkitektonik) açıklarken yer yer kullandığı 'şema', 'şematizm' kavramlarını onun tüm bilgi anlayışına yayarak 'kalıpçılık' olarak yorumlanması, doğabilimlerine bakışına olduğu kadar ethiğine de haksızlıktır. Kant doğabilimsel araştırmaların kapalı ucu olamayacağını, 'değişme ve yeniliğin belirişi' üzerine düşüncesinde açık kılar ve onun ontolojisine buradan girilebilir. Varolanların şimdiburada saptanan özelliklerinin gelecekte değişip değişmeyeceği değil, değişeceği ama alacakları biçimler ve farklı özellikler hakkında şimdiden hiçbir şey söylenemeyeceği onun tüm bilimlere yol yordam gösteren, bilmenin bitimsiz akışına dikkat çeken düşüncelerinden birisidir. Edebileceğimiz tek söz, bilimlerin çalışmasının gelecekte ne gibi yeni a priori yargılara ulaşacağını bilemeyeceğimizdir. Bu da geleceğe ilişkin bir ön kav-

rayıştır ve bilimlerin sınırlarını işaretler; olumsuzlamanın da bir katkı olabileceğini hatırlatır. Bu durum, uzay aracını Mars'a indiren a priorilikten hiçbir şey eksiltmez. Saptanmış a priori, tarihsel uzantısında henüz bilinmeyenin yolunu kesmez; tersine, yolu daha geniş bilebilirliğe hazırlar.

Yazdırma ve Yazdıran: Doğaya ilke yazdırma konusuna bir daha bakalım. Elbette bununla deney yönlendirme, yöntem verme, malzeme getirme, formül öğretme gibi fiziğin kendine özgü olguları kastedilmiyor; kastedilseydi, fiziğin yerine spekülatif doğa felsefesini geçirme saçmalığına düşülmüş olurdu. Kastedilen, bir fizik bilimi kurma 'olanağı'nın anlama yetisindeki yapılar tarafından sağlandığıdır. İtiraz ancak buna olabilir. Başlıca soru, "anlama yetisi bu yapıya nasıl ulaştı?" sorusudur. Bu soru genelde doğal evrime, özelde insanın evrimine girmeksizin doğru cevaplandırılamaz. İnsan, anlama yetisindeki 'yeti'leri yaklaşık 4.5 milyon yıllık evrimi sürecinde kazandı. Anlama yetisinin evrime ilke yazdırdığı savı ne kadar aykırıysa, doğanın hareketini düzenleyen ilkelerin kavranış olanağını bu yetinin 'önceden' sağlamış olduğu savı da o kadar aykırıdır. 'Olanak sağlamak' ifadesi bir çeşit özneyi öncelemekten kurtulamaz, çünkü özne doğayla etkileşimin dışına çıkarılıyor ve kendisi kendisine olanak sağlamış oluyor. Gene de, bir teoriye can simidi atarcasına değil de, teorinin hakkını verircesine davranırsak, deneyim olanağının koşullarıyla nesnelerin olanağının koşullarının aynılığının gnoseoloji-ontoloji kopukluğuna yol açmadığını söyleyebiliriz.

Kant'ın 'geliştiren doğa' anlayışını 70 yıl sonraki evrim anlayışının (Darwin 1859) öncüsü saydıracak deyişleri vardır. Gerçi onunki hâlâ felsefi içerikli bir anlayıştır ama açılımları evrimbilimle buluşur. İnsan olaylarının da doğa yasaları altında olup bittiği, doğanın insan için gelecek tasarladığı (gerçekleştirmeyi insana bıraktığı), doğanın insanı antagonist yapıda

yarattığı ama bunun yıkıcılığını aşmasını da istediği, özellikle bir yazısında peş peşe söylenir.[8]

Birinci kritikte doğa-insan bağıntısına ilişkin düşünceler bulunmamakla beraber, kitabın ilk baskısından üç yıl sonra filozofun insanı oluşturan kaynak olarak doğaya döndüğünü, bundan üç yıl sonra da ikinci baskıda gene 'kurucu özne'ye döndüğünü söylemek, bir sistem değil, bir problem düşünürü olan filozofu anlamamış olmaktır. Doğa-insan bağına gnoseolojik bakışla antropolojik bakışlar arasında, sorunlar gereği farklar olması olağandır.

Dördüncü Antinominin Yanlış Konumlanması: Tanrının varlığının zorunlu olup olmadığına ilişkin dördüncü antinominin yeri bilgi teorisi içinde değildir (ne de İngiliz felsefesinde bilgi felsefesinden ayrı tutulan zihin felsefesi içindedir). Bu antinominin yeri felsefi antropoloji içindedir, çünkü yalnızca insan zihninin işleyişle değil, insanın temel bir varoluş koşulu olan inanma ile ilgilidir. Kant zorunlu varlık konusunu transendent ideler başlığı altında inceleyebilirdi fakat böyle bir inceleme antinomi konusu olmayacak, aşkın tasavvurların –aşmacaların– insan hayatındaki anlam ve işlevlerinin gösterildiği bir uğraş olacaktı. Sonunda, bütün tanrıların insan yaratmaları oldukları anlaşılacaktı. O çağda felsefe bunu başarmaktan çok uzaktı. Kant dördüncü antinomiyi şöyle ifade eder:

Tez: Mutlak zorunlu varlık, dünyaya, ya onun kısmı ya da nedeni olarak aittir. Anti-tez: Mutlak zorunlu bir varlık dünyada hiçbir yerde yoktur, ne de dünyanın dışında onun nedeni olarak varolur.

Pek alışık olmadığımız şekilde ifade edilmekle beraber anlaşılamayacak bir dilde değil. Bu antinomide ne tez ne de anti-tez bilgi konusu olabilir. 'Zorunlu varlık' kavramının bilimde ve felsefede yeri yoktur ve olamaz. Bu kavram bizim sınıflandır-

---

[8] "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi (İdesi)", 1784.

mamızda yapay, kurgusal ve yalnız insan zihninin 'aşmaca inançlar' köşesine sıkışmış bir kavramdır. Aşmaca inançlar – 'ölümsüz ruh', 'öte dünya' gibi– işlenemez metafiziğin alanında yer alırlar, çünkü en küçük bir araştırma bilinci uyandıracak bir bağlantı gösteremezler. İnanmanın bu tür kavramları niçin, hangi kaygılarla oluşturduğu sorusu ancak felsefi antropoloji tarafından cevaplandırılabilir.

Kant'ın bunu gerçekliğe ilişkin bir antinomi saymasının gene de büyük önemi vardır; çünkü Ortaçağ'lardan sarkıp gelen, Descartes'ın bile bir bacağını daldırdığı ve "... o halde Tanrı vardır" dediği çıkarım türünün çürüklüğünü gösterdi. Anti-tez Herakleitosçu 'kozmos' anlayışına geri gider. Tezin tüm varyantları Hıristiyan teolojisinden kaynaklanır. Hepsinin yapay olduğu halis bir dindar için apaçıktır; çünkü halis bir dindarın tanrısı kendi vicdanının sesidir, ispat gerektirmez. Hıristiyan teolojisinin bu köklü önyargısı, paradoksal tarzda, felsefi tartışmaya, mantığın bilim olarak gelişimine, hattâ matematiğe ivme kazandırmıştır.[9]

Örneğin, ruh cisimsizse, gideceği yer de cisimsiz olmalı. Cisimsiz olan yanamaz. O halde cehennem azabı çekmek için ateş yakılmış, alev alınış bir yere gerek yok. Ruhun cismi yoksa alev onu yakamaz, çünkü cisim ancak başka bir cismi etkileyebilir. Ruh cisimsizse, o hava değildir. O halde ruh nefes de değildir (İbranice 'nefeş' hem nefes hem solunan hava). Ama ruh bir yerden başka bir yere gittiğine göre, salt bir nitelikten ibaret de olamaz; nicelikle beraber düşünülebilirse, beden öldüğünde ruhun da ölmesi, en azından çözülüp dağılması lazım. Eğer ruh hava gibi görülemeyen, algıya verilemeyen bir yapıdaysa, matematiksel kavranabilmesi ve sayılabilmesi lazım. Sayılabilen her şey mekândadır, yer kaplar. Ruhlar cehenneme veya cennete geliyorsa ve cennetle cehennem sınırlı mekânlarsa, ruhların

---

[9] Çukurova Üniversitesi'nde beraber görevde bulunduğumuz yıllarda (1990-94) bu konularda beni aydınlatan Prof. Dr. Wilfried Buch'u saygıyla anıyorum.

günün birinde her ikisinden de taşmaları lazım. Sevaplar ve günahlar sayılabilip tartılabildiklerine göre, onların taşıyıcıları olan ruhlar da sayılıp tartılabilir olmalı vb.

Eğer dördüncü antinominin anti-tezinde söylendiği gibi, evrenin başlangıcı ve sonu (hem zamanda hem mekânda) yok ise, dolayısıyla da yaratan ve başlatan zorunlu bir varlık yok ise, başlamadan nasıl varoldu? Evrende başlamadan varolan bir yapı var mıdır, olabilir mi? Eğer yoksa ve olamazsa, onun dışında ve ondan önce varolan bir şey ya da kuvvet onu başlatmış olmalı. Fakat böyle bir kuvvetin kendisinin başlangıçsız ve 'hep var' olduğu söylenirse, önce onun kendisini yaratmış olması gerekir; bu çelişkilidir ve karşıt tezi haklı çıkarır.

Böylece, tez ve anti-tez birbirini sürekli saçmalığa indirger (reductio ad absurdum) ve ileriye bir adım bile atılamaz. Kant yukarıda verdiğimiz çeşitten hiçbir somut örnek vermedi. Nedensellik üzerine teorik düzeyde konuştu. Antinomilerin çekirdek kavramlarına 'kavram' demedi, 'ide' dedi. Şunu tekrarlayalım: Ethik, ideler alanındadır ama idelerin somutlaştırılmaları ('in concreto' gösterilmeleri) gerekir. Özgürlük bir idedir, ispat gerektirmeyen bir gerçekliktir, aklın bir olayıdır ('factum'). Özgürlüğe bağlanmak onun kendine özgü nedenselliğinden dolayıdır, fiziksel doğadaki nedensellikten dolayı değildir. O halde:

Tez: Doğa yasalarına uygun nedensellik, dünyadaki görünüşlerin birinin ve hepsinin türetilebileceği yegâne nedensellik (çeşidi) değildir. Bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlüğün nedenselliğini varsaymak zorunludur.

Anti-tez: Özgürlük yoktur; dünyada her şey sadece doğa yasaları uyarınca olur.

Tezde 'özgürlüğün nedenselliğini varsaymak (kabullenmek)' deyişi, hem ethikte a prioriliğin de başka türden olduğunu ima eder hem de 'ide'nin zorunlu bir varsayım olduğunu. İkincisi 'zorlama' olarak anlaşılmamalıdır; bizi 'evet öyle ve başka türlü değil' demeye götüren bir nedensellik olarak anla-

şılmalıdır ve böyle olmazsa ethikte tek bir söz dahi söylenemez.[10]

Kant'ı okuyuşta onun doğa bilgisindeki a priorilik (a priorizm değil) üzerine düşünceleri ne denli öğreticiyse, ethiğindeki a priorilik o denli derinden kavratıcıdır. Ethik tarihi bakımından düşündürücü konu, sonraki ethik teorilerin –içerikli değer ethiği hariç– değerlere duyarlılık üzerine hiçbir şey söylemeyişleridir –utilitarist, pragmatist, egzistansiyalist, iletişimsel vb. teoriler. Bunların her biri ethiğin temel kavram örgüsünü söküp başka alanlara –toplumbilime, siyaset bilime, siyasal iktisada ya da biyolojiye, psikolojiye– bağlama çabasına girdiler. Hepsinin ortak yanılgısı, kişilik sorununu toplumsal bireyliğe indirgemek, kişi onurunun evrenselliğini kenara iterek özgürleştirici sandıkları göreli ya da değişken-öznel değerlere bağlamaktı. Evrenselliği hukuka yaslatarak haklar sorununa indirgemek de bu tutumun çabası ve cabası oldu. Eğer ethik dışı kavramlar ethiğe taşınırsa (şimdilerde revaçtaki örneği 'consensus'), yalnız kişi kişiye ilişkide yalınlığı görülebilen değerler bulanıklaşır. Sonrası bulanık suda avlanmaktır.

Kant Ethiğinin Çekirdek Kavramı – Obligatio: Birinci kritikte özgürlük konusu antinomik işlendi; kesin çözümü ikinci kritiğe bırakıldı. Birinci kritikteki anlatıma 'negatif özgürlük', ikinci kritiktekine 'pozitif özgürlük' denir. Negatif, çünkü doğal nedensellikte özgürlüğün yeri yok ve belirlenim*siz* kalıyor. Pozitif, çünkü özgürlüğün başka tür nedenselliğe sahip olduğu gösteriliyor.

Antinomik konumunda karşıt savlar ayrıntılı bir şekilde ispat edilmişlerdi; her birinin ispatı (Beweis) yapılmıştı. Aklın 'kendiliğinden etkin olan' özgürlüğü (Spontanitaet der Ver-

---

[10] Bu sorunlara daha ayrıntılı girmek isteyenler şu üç yazıma bakabilirler: 1. "Ontoloji ve Teleoloji" (*İnsan Felsefesi Çalışmaları*, 1988); 2. "Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi" (*Felsefe ve Güncellik*, 2005); 3. İnanmanın Felsefesi - Özebakışçı Bir Giriş (2012) içinde, yerüstü ve yeryüzü aşmacaları kısımları.

nunft) ispat gerektirmedi; onlar ahlâk yasalarıydı, eylem postülatlarıydı. Ethiğin neden 'pratik felsefe' olduğu Grekçe felsefeden çağlar sonra yeniden anlaşılır kılınmıştı.

Ethikte çığır açan iki kitap, *Ahlâk Metafiziğine Temel Koyuş* ile *Pratik Aklın Kritiği* kavram dokusunun bütünlüğünü anlama bakımından iç içe okunabilir. Batı dillerinde bu dokuyu yetkince, tüm ayrıntısıyla tanıtan kitaplar yazılmıştır. İngilizce felsefede Abbott, Paton, Ross, Benett ve yakın zamanda Jens Timmermann öne çıkardığımız araştırmacılardır. Almanca felsefede "Kant Studien" dergisindeki yazılardan başka her kuşaktan Kant uzmanlarının yazıları vardır. Bugün de tükenmez bir maden cevheri gibi işlenmektedir. Bizim burada söyleyeceğimiz birkaç söz, çözümlemeye uzaktan bir katkı olabilir.

Kant ethiğinin kavramlarını ve bunların anlamlarını, bilindiklerini düşünerek, tanımlamaya girişmeyeceğiz. Başlıcalarını ortaya koyup neden salt a priori olduklarını belirtmeye çalışacağız. Üçü ile yetinelim: koşulsuz iyi isteme, ahlâk yasası ve ödev, kategorik buyruk. Üçünün de içinden geçen fiil gereklik kipindedir: 'olması gerek' (Sollen). Eğer anlatımda 'dır', 'değildir' geçiyorsa, bunlar doğabilimin haber kipindeki 'dır', 'değildir' saptamalarına benzemezler; aklın talep ettiği ve gereklik kipine dâhil edilecek saptamalardır. Bu üç kavram öylesine iç içe geçmiştir ki, hangisinden başlansa diğer ikisi hemen görünür. İyi isteme olmaksızın ahlâk yasası düşünülemez ve yasa kategorik anlatımda olmadıkça ethik dışı kalır. Bu bize ethik ile ahlâk arasındaki farkı hatırlatır. Eğer ahlâk terimi tek olarak kullanılıyorsa, ahlâk felsefesinin kastedildiği unutulmamalıdır. Bunun dışındaki ahlâk çoğuldur: ahlâklar. Çoğuldaki ahlâk değişkendir, zaman-mekân ve koşullar ile sınırlıdır, hepsi görelidir ve geçicidir (toplumsal, siyasal vb. çoğalan değişken koşullar). Bütün din ahlâklarının bu türden oldukları bellidir. Bunu anlamak özel bir felsefi çaba gerektirmez; efsaneyle bulandırılmamış gerçek tarih din ahlâklarının evrensellik iddiasının neden başarısız kaldığını gösterir.

Kant doğa bilgisi ile ahlâk bilgisi arasındaki derin uçurumun doldurulamazlığını gördüğü için iki tür nedensellik olduğunu ileri sürdü. Aklın kendine özgü nedenselliği kişi özgürlüğünün gerçekleşmesini amaçlar. Özgürlük bağlanmadır, –bir başkasının kişiliğinde tüm insanlığa bağlanma. Bağlanan kişiyi hiçbir dışsal koşul vazgeçiremez. Bağlanmanın psikolojik etkenlerle de ilgisi yoktur; bu etkenler, toplumsal etkenler gibi, empirik incelenebilir fakat bu çeşit incelemeler bağlanmanın özünü açıklamaya yetmez.

Bu söylenenlerin teoride kalmadığı, günlük işlerin ve ilişkilerin en küçüğünden insanlığı ilgilendiren büyük ölçeğine kadar (örneğin, bir iş akdinde sözünde durmamaktan savaşa kadar) pratikte gösterilebileceği kuşku götürmez. İnsan hayatının her ânında, her yerinde, her koşulda insanlığa örnek eylemler vardır ve bunlar hiç de istisnai değildir.[11]

İyi(yi) istemenin, sonucu ne olursa olsun iyi olduğu; ödevin, işleri düzenleyici kuralların ötesinde 'kişi onuruna' bağlılık olduğu; bu doğrultuda koşulsuz eylemin, sadece koşullu eylemin geçersizleştiği yerde değil, her zaman genelgeçer olduğu, a priori ilkelerle dile getirilen olgulardır. Burada, bir öneri olarak, tüm kavrayışların içinden geçen çekirdek bir kavramın bulunduğunu/bulunabileceğini söylemek istiyoruz. Bu kavram *obligatio*'dur. Latince birinci tekil şahıstaki fiil 'zorundayım' ('mecburum'), 'yapmalıyım' anlamındadır. Değer çatışmaları durumunda çözüm için 'en üstün değer'e işaret eden bir kavramdır. Ethik'te geride duran bir kavram olarak kalması, hukukun 'yükümlülük' kavramını da karşılamasındandır. Değere bağlanma ile hukuksal yükümlülük üstlenme arasında dağlar kadar fark vardır. İkincisi birincisinin altına konulduğunda belki ahlâki bir anlam kazanabilir fakat gerçeklikte hep bunun tersi olmuştur. Hukuk ne kadar uğraşırsa uğraşsın, kendi te-

[11] Konuyla daha yakından ilgilenmek isteyenler şu yazımıza bakabilirler: "Ahlâk Örneği", 1983, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, 1998.

rimleri içinde kaldıkça, bir insanın sırf insan olduğu için kişi değeri taşıdığını anlayamaz. İnsan hakları uğruna kurulan mahkemeler haklı ile haksızı ayırt edebilmek için kullandıkları dilin dışına çıkmalıdırlar; bu olanaklıdır ama hukuku bu amaçla budayacak bir girişim hiç olmamıştır.

O halde bağlanmayı bir daha niteleyelim: dıştaki koşullar ne olursa olsun, içten bağlanma. Kötürüm bağları elemek için bütün önyargılar aşılmalıdır; soy, din, töre, devlet, tarih bağlayıcı olamazlar. İçten bağlanma, bağlanan kişiden başka hiç kimsenin sonuna kadar bilemeyeceği bir durumdur. Başkası güven duyabilir fakat bağlananın eyleminin ne tür bir niyetle (iyiyi istemeyle) olduğunu sonuna kadar bilemeyeceğinden, kendisinin bağlanmasını da bir başkası sonuna kadar bilemeyeceğinden, kişi, eyleminin hesabını yalnızca kendisine verir. Bağlanan her kişi bu nedenle de kararında özgürdür. Böyle bir durumda hukukun söz söyleme aczi belli oluyor. Hukuk sosyolojik bakımdan da aciz kalır; ceza kanununu ne kadar ağırlaştırırsa ağırlaştırsın törelerin yaptırım gücü karşısında zayıf kalır, çünkü birey öncelikle toplumun bireyidir, sonra da devletin yurttaşı.

Ethik'teki a prioriliğin bilgi felsefesindekine hiç benzemediğini anlamaya başlıyoruz. Bilgide yoğun tartışma olmuştu; ethikte her şey ortada. Bilgide bazı eleştirel tutum alışlarımız olmuştu. Fakat sorun artık özne-nesne sorunu değil; öznelerarası uzlaşım sorunu hiç değil; 'yasa yazdırma'dan da söz edilmiyor, 'bağlanma'dan söz ediliyor.

Son on yıllarda Kant'a eleştiri hep kolaycı felsefeler tarafından yapılmıştır. Bunların cins ismi postmodernizmdir. Hücumların hedefindeki kavram akıldır. Aklı ve Aydınlanmayı despotlar olarak ilân edip küçük anlatılarını –ne olduklarını kendilerinin de açıkça söyleyemediği ama akıldışı olduklarını da kabul etmedikleri– suçlayıcı dilli bir 'küçük söylem-küçük çıkarım' dizisi halinde yazarlar. Suçlamaları daima kaygandır; birilerinin yazdıklarını ad ve kaynak vermeden parçalara ayırırlar, yapı çözerler, çözüntü orada kalır, çünkü yeniden kurmak aynı

yanılgıya düşmek sayılır. Felsefi aklın kendisine karşı bu tarz akıl yürütmesini Heidegger başlattı; aklın merkeze konulup 'azgınlaştırılmasını' Greklere kadar geri götürdü. Postmodernizm bu tutumu abartının doruğuna çıkardı. 'Logos' ile 'ratio' şamar oğlanı oldular.

Sorun bilinci bizi ethik'te şu noktaya getiriyor: Kant'ın, gnoseolojik bakımdan da olsa, insanı ikiye ayırması, ethiği akıl yanına yerleştirmeyi zorunlu kıldı. A priori bilgi için söylediğini, ethiğin terimleriyle de söyleyebiliriz: Numen, fenomen'de görünüşe çıkar fakat fenomen'den kaynaklanmaz. Fenomen hayatından gelip geçen akıl sahibi varlıklar, numen'den etki aldıkları için (bu olmasaydı ahlâk yasası hiç bilinemezdi) onların doğallıklarına akıl sahibi olmaları katılmıştır. Eğer evrenin herhangi başka bir yerinde insandan başka akıl sahibi olan varsa, o insan formunda olmasa bile, aynı ahlâk yasası doğrultusunda bağlanacak ve eyleyecektir.

İnsan-doğa karşıtlaması sürdükçe Kant ethiği aşılamaz. Tam da burada, çözüme ulaştırılan üçüncü antinominin ardında, daha büyük bir antinomi gözükür, –tıpkı Samanyolu'nun ardında daha büyük bir galaksinin gözükmesi gibi.

Kesinlikle biliyoruz ki insan, varolanlar arasında bir varolan, canlılar arasında bir canlıdır ve türleri oluşturup göçerten evrim yasalarına tâbidir. Evrimi öğrendikçe kendimizi daha iyi tanıyoruz. Kaynağımız evrim dışı bir yerde aranamaz. Eğer bir Tanrı bizi özel olarak yaratmışsa, kendisi de aynı evrimden geçmiş olmalı. Fakat: diğer bütün yeti ve yeteneklerimizi evrimimiz sürecinde kazanmış olduğumuzu bilmemize rağmen, değer gerçekleştirme olgusu karşısında belirlenimsizlikle karşılaşıyoruz. Üstelik bu belirlenimsizlik, paradoksal tarzda, özgürlüğümüzü sağlıyor. Sağlıyor çünkü: Bir canlının kendisini ve türünü sürdürme doğallığı kayboluyor; canlı, bağlandığı değer uğruna hayatından vazgeçebiliyor. Scheler bu özelliği, "Tinin dünyayı gözden çıkarması", "gerçekliğe 'hayır' demesi" deyiş-

leriyle tasvir etmişti. Biz de bunu (bir yazımızda) "insanın tarihini gözden çıkarması" diye somutlaştırmaya çalışmıştık.

Bu olguyu bazı hayvanların davranışıyla karşılaştırmak analojilerle sonuç çıkarma hatasına düşmek olur; çünkü hayvan, dışına çıkamayacağı, seçme olanağı olmayan bir davranışa programlanmıştır. Kitabi olmayan bir örnekle anlatmaya çalışayım. Yaban domuzu avına çıkanlar bir sürü köpeği yanlarına alırlar. Köpekler sürüyü dağıtacak, avı kolaylaştıracaktır. Yaban domuzları avcıların yaklaştığını görünce geride bir fedai bırakırlar. Fedai, sürünün kahramanı, köpekleri ve insanları oyalar, sürüye vakit kazandırır. Kahraman öldürülür, çünkü kaçma seçeneği yoktur (buna 'içgüdüsel düzenlenme' deniyor). Oysa aynı durumdaki insanın seçenekleri vardır: kahramanca ölmek, yahut kaçmak, yahut düşmana katılarak onun casusu olmak ya da böyle görünüp iki taraflı casus olmak. Bu özgürlüğüyle insan hangi seçeneğe değer veriyorsa, kendi değeri de o kadar olur. Hangisini seçeceği önceden bilinemeyeceği için, özgürlüğün ilkesi dışında hiçbir şey a priori söylenemez. Uzlaşımların sonuçları da önceden söylenemez. Bir savaşta esir alınanların esir kampında tutulmaları gereği, devletlerin uzlaşımıdır fakat buna rağmen bütün esirler öldürülebilir (buna da 'insanda dizginleyici içgüdülerin yoksunluğu' deniyor).

Üçüncü antinomiyi yeniden formüle edebilecek bilgilere sahibiz. Önce belirtmek gerekir ki, bütün bilimlere açık olmakla beraber hiçbirisinden teori ya da kavram edinmeye gerek duymayan tek felsefe disiplini ethiktir.

Çözüm Kant'ın gösterdiği yöndedir. Dayanak iyi isteme ile kategorik buyruğun buluştuğu, birlikte dile getirildiği yerdedir: *Öyle hareket et ki, iyi istemen ile sunduğun kişisel örneğin bütün insanlar için genelgeçer bir örnek olsun.* Bu deyiş kişilik değerine yeni bir kapı açar. Kapıyı ilk açan Kant, düşüncesinin yeni olmadığını, insanların bu bilinci hep taşıdıklarını, kendisinin sadece tekrar dile getirdiğini söyler. Oysa önceki hiçbir filozof dile getirememişti. Buna karşılık, insan kavramını kabile

veya ümmet ötesinde düşünemeyen toplumlar hariç 'insan olmak', 'insanlık' kavramı dillerde yerleşiktir. Halkların dayanışma bilinci bu kavram dayanağında genleşir. Bir eylem için 'insanlığa sığmaz' dediğimizde, kavramımızın genelgeçer bir ölçüt olduğunu da belirtiriz. Kant'ın "sırf insan olduğu için saygı" ve "insan Tanrı için bile araç olamaz" deyişleri, tüm-halklar bilincinin felsefece dile getirilmesidir.

Emeğin sömürülmesi tarihsel bir gerçekliktir fakat tarihten kalkarak insanın ethiksel varoluşuna ilişkin hiçbir özsel, genelgeçer ilkeye varılamaz. Kişi olarak insanın özgürlüğü tarihiyle sınırlı değildir. Sınırlı olan, ekonomik ve politik özgürlüklerdir. Kişisel özgürlük ve kişi değerine bağlanma hiçbir kalıba sığmaz. Tam da burada kategorik imperatifin önemi kendini gösterir. Bu bağlamda: *Öyle eyle ki senin eylemin insanın insanı sömürmemesi için genelgeçer örnek olsun.*

Şimdi üçüncü antinomi yeniden yazılabilir.

Tez: Özgürlük bir sanıdır. İnsan her yerde ve her zaman doğal ve/veya toplumsal koşullar tarafından belirlenmiştir. Özgürlük sandığı atılımlar bu koşullar içinde değişikliklere neden olur fakat değişiklikler belirlenimleri değiştiremezler. Yaşama koşulları değiştikçe insan (insanlar, toplum) da değişir. İnsanın özü yoktur, insanların tarihleri vardır.

Anti-tez: İnsan her yerde her zaman doğal ve/veya toplumsal koşulları aşma yetisine sahiptir. Aşma, yaşatıcı değerlere bağlanmakla olanak kazanır. Bu olanak kişiseldir, dar kalabilir fakat yok olmaz. Bağlanma doğaya da olabilir, insana (insanlara, topluma) da; fakat kaynağı onlarda değildir. Kaynağı doğa ve/veya toplum olsaydı, bilinirdi, ama o zaman bunlar tarafından belirlenmişlik başlardı ve özgürlük tükenirdi. Özgürlük insanın öz yapısındadır. Değişken tarihsel koşullar aynı özün biçim alışlarıdır.

Tez ile anti-tezi antinomi olarak bırakmıyoruz. Bu konuda söylediklerimiz çözümü nerede aradığımızı, hangi sava tutunduğumuzu zaten gösterdi.

VI. Bölüm

A Priori Kavrayış, A Priori Yargı, A Priori Eylem Olgularına Felsefi Antropoloji Yönünden Toplu Bakış

Bu çalışma felsefe tarihinin bir döneminde kesin bilgi üzerine beş filozofun görüşlerini tanıtmaya ve değerlendirmeye girişti. Böyle bir çalışmada filozofları sıralayıp düşüncelerini yan yana koymanın anlamı olmadığından, tarihsel çözümlemeler yazarın soruna bakışı ve işleyişiyle birlikte yürütüldü. Yazar eleştiri dozunu aşmamaya çaba gösterdi; ancak, haksız değerlendirmelerden sakınması, kendi görüşü doğrultusunda sonuçlar çıkarmasını engellemedi. Bu son bölümde sorunlara bir toplubakış serimlenecektir. *Giriş*'te tasvir edilen ve örneklenen a priori kavrayış olgusu bir kez daha süzgeçten geçirilecektir.

1- Şimdi-buradaki insan hayatı a priori kavrayışlarla donanmıştır. Kavrayışlar kendilerini eylemlerde gösterir. Eylemi düzenleyen kavrayışın ters döndüğü durumda, eyleyenin hayatı tehlikeye düşer. Eve kapıdan girme yerine pencereden girmeye

çabalamanın, on metre yükseklikten yere atlamanın sadece olağandışı değil, kendisine zararlı olacağı eyleyenin bilincine yerleşiktir, bilinçli intihara giriştiğinde de. Bir kazanın bir tencereye hiçbir zaman sığmayacağını, tencerenin kazana her zaman sığacağını, küçüklük-büyüklük dayanağında bilir. Kızgın güneş altında bunaltıcı sıcaktan uzaklaşmak için gölgeli bir yere sığınma gereği duyar. Birçok hayvan da, tür olarak, aynı gereği duyar. Davranış da aynıdır fakat hayvanınki tek yönlüdür: doğal koşula kendini uyarlama. İnsanın birincil davranışı da böyledir fakat bir özellik daha kazanmış, geliştirmiştir. Bir gölgelik yaparak doğal koşulu karşılamıştır. Buna, doğayı kendine uyarlama diyebiliriz. İnsanda uyarlanma ve uyarlama bütünleşmiştir. Bu duruma 'doğaya egemen olmak' da denildi. Denildiği andan itibaren de insanlık kendini gömmeye başladı; çünkü bu olanaksızdır, en üst dereceden abartmadır, böbürlenmedir, doğayı tahrip etme gerekçesidir. Bu yanlışa bir yanlış daha eklendi. Darwin'in 'uyarlanma' (adaptation) ve doğal ayıklanma (natural selection) üzerine görüşleri insan ilişkilerine taşındı ve hibrid bir teori olan Sosyal Darwinizm ortaya çıktı. Herbert Spencer'ın bir terimi olan 'en uygun olanın soysürdürümü' (survival of the fittest) toplum hayatının ilkesi sayıldı.

İnsanın doğadan malzeme alıp üretme başarısı onu kültür varlığına dönüştürmüştür. İnsanın bugünkü teknolojisi en az dört milyon yıllık evriminin sonucudur. Hayvanın gölgeye sığınması bütünüyle içgüdüsel olmayabilir; deneyimlerden geçerek öğrenilmiş olabilir fakat ne sıcaklığın ne de serinliğin nedeninin güneş olduğunu kavrayamaz.

İnsan ile onun en yakın akrabası olan şempanze arasındaki genetik fark yüzde 1'dir. Sayı küçük ama fark büyüktür. Bu bir derece farkı değil, öz farkıdır. Otuz yıl öncesine kadar insan evrim ağacında bir dala, yüksek primatlar da (orangutan, goril, şempanze) ayrı bir dala yerleştirilmişlerdi. Moleküler biyoloji hepsini aynı dala yerleştirdi. Bu sonuç bilimsel olarak kesindir ama insanla diğerleri arasındaki kalın çizgiyi inceltmez. Kalın

çizgi, gölgeye sığınma örneğimizde apaçık görülmektedir. Nedensel bağ kurma yetisi insanoluşu (homogenization) olanaklı kılan yetilerden birisidir, belki de en önemlisi. Diğer bir önemli yeti töz kavrayışıdır: ben ile ben olmayanın farkındalığı. Bu yetilerle insan doğaya yapışık yaşama tarzından sıyrıldı, doğa içinde doğaya dik bir konuma ulaştı. Elbette bu yetiler anatomik-organolojik aşamalardan geçilerek kazanılmıştır.

2- A priori kavrayışın ve kavrayışı eyleme dökmenin geniş zemininde soruna yargı çeşitlerinden girmenin yanlışlığı yukarıda söylenenlerden belli oldu. Gerçi dile dökülmemiş, yargı biçimine sokulmamış bir eylemin ne amaçla, ne için olduğu belirsiz kalır; gene de bu durum dili ve yargıyı öncelemeyi gerektirmez, çünkü en basit saptamada bile saptananın önceliği şarttır (bu yoksa neyi saptayacak?). Diğer yönden bakıldığında, söze dökülmemiş eylemin ardında bir sözün bulunduğu yadsınamaz. Böylece söz ile eylemin bir karşılıklı etki süreci olmakla beraber, birbirinden ayrılamayan bir bütünsellik olduğu ortaya çıkar. Bu durum insan hayatı üzerine deyişlerde birçok karşıt konumun yapaylığını gösterir. Felsefi teorilerdeki 'izm' takıntıları da böyledir. Yanılgı, gnoseolojik ayırımların ontolojik ayırımlar sanılmasından doğar.

Ayrıca, öz-varoluş (essentia-existentia) karşıtlığının ya da birinin öncelikli olduğunun yapay olduğu ortaya çıkar. Bir söz büyük bir atılımı, bir devrimi harekete geçirebildiği gibi, kendiliğinden-iradi bir eylem sözü düzenleyebilir. A priori kavrayış bilimsel anlatımını bulduğunda yargıların rolü ve önemi belirginleşir. Özler ve özlerin biçim alışları, başka deyişle antropolojik değişmezler ve tarihsel biçim alışların değişkenliği birbirini bütünler. Çıkarımlar ve sonuçlar dizisi olan yargılar, bilimsel tartışmanın ve tartışarak yol almanın (doğru-yanlış ayırımlarının) noktalanması değil, virgüllenmesidirler. Kaldıracın uzunluğu kaldırılacak taşın ağırlığına bağlıdır. Yargı çeşitlerinin sınıflandırılması, oluşumların devamıdır, oluşumların daha iyi

anlaşılması içindir. Sentetik a priori yargılar da, üzerinden güvenle yürüyüp karşı kıyılara geçmeyi sağlayan saptamalardır.

3- Ethikte a priori bilgi teorisindekinden farklıdır. Bilgide önceden kavrayış yasalılık bilincine yol açar ve deneyimi sürekli tekrarlamayı gereksiz kılar. Değerler konusunda ise duyarlılık bilince önceldir. Duyarlılık kişinin tüm insanları kapsayan duygu birlikteliğinin (ethos) eyleme geçirilmesini sağlar. Kant' ın, duyguları akıldan uzaklaştırmasını Scheler haklı olarak eleştirdi ve 'duygusal a priori'yi felsefi bilgiye kattı. Bu bilginin kaynağı insan hayatıdır: sevgi, şefkat, saygı vb. olmaksızın akıl kendi başına doğru yolu bulamaz ama birliktelik için akılsal düzenleme de şarttır. Duygulanım bilince işledikçe bilinç genleşir. Duygu ile bilinci karşıt konumlandırmak yanlıştır. Kişinin kendisini bütün insanlardan (doğadan da) sorumlu tutma duygusunun ne zaman, nasıl oluştuğunu bilmiyoruz. Doğal varlık olmaktan kültür varlığı olmaya dönüşümünde sorumluluk duygu ve bilincinin başladığı varsayılabilir. Bu varsayım insanı doğadan koparmaz, fakat pek yetersizdir çünkü insan bir başkasına bağlanma uğruna tüm belirleyici koşulları hiçe sayabilir. Antropolojik-sosyolojik varsayımlar üretmektense, açıkça 'bilmiyoruz' diyebilmeliyiz.

4- Bu çalışmanın ağırlığı bilgide a prioriliktedir. Yeniçağ felsefesiyle sınırlanmıştır. Yeniçağ felsefesinde a prioriliğin gündeme gelişi fizik sayesinde oldu. Fizikte kesinlik matematiksel gösterildi. Copernicus-Galileo'dan Newton'a kesin bilgi yolunda adımlar felsefi bilginin ideali oldu. Bilginin bilgisini edinmede (episteme-logos) sayılarla, formüllerle anlatım olanağı bulunmadığı için, her zamanki gibi günlük dilden devşirilen terimlerle iş görmek zorunluydu. Felsefi düşünüş yöntem bakımından da kendini yeniledi. Newton'ın başarısıyla tanışan bütün filozofların saygısı, Locke'un şu kısa tasvirinde buluşur: Incomparable Mr. Newton. Biz de bu yazımızı Newton'ın, Hipokrat Yemini gibi değerlendirdiğimiz sözleriyle kapatıyoruz.

Principia Mathematica Philosophia Naturalis, (1687) kitabının son kısmında Newton, çalışma tarzını şöyle açıklar: "Ben hipotezler kurgulamıyorum, çünkü olgulardan elde edilmeyen her şeye hipotez denebilir. İster metafiziğe ister fiziğe ait olsunlar, ister gizli niteliklerden yahut mekanik niteliklerden söz etsinler, hipotezlerin, deneyen felsefede yeri yoktur." Bu "hypotheses non fingo" samimiliği aynı zamanda bir çalışma disiplinidir. Bizi bu disipline kavuşturan sözleri şöyledir:

1. Doğa olaylarını, nasıl görünüyorlarsa öyle açıklayan nedenlerden başka hiçbir nedeni doğru ve yeterli bulmamalıyız.

2. O halde, mümkün olduğu kadar, aynı sonuçlara aynı nedenler gösterilmelidir.

3. Denemelerimiz dâhilindeki bütün cisimlerde görülen nitelikler, bütün cisimlerin evrensel nitelikleridirler.

4. Deneyen felsefede (experimental philosophy) olgulardan (phenomena) tümeldengelimle elde edilen yargılara kesin yahut doğruluğa yakın diye bakmalıyız. Bununla beraber karşı bir hipotez de hesaba katılmalıdır; fakat bu hipotezin doğruluğunu yahut bir istisna olarak geçerli olduğunu ileri sürmek için başka olguları beklemek gerekir. (Bölüm 3. Felsefi Düşünmenin Kuralları).

KAYNAKÇA

Aaron, R. J., *John Locke*. Clarendon Press, Oxford, 1963.

Aristoteles, *De Anima*, The Modern Library, New York, 1947.

Arndt F. ve Ergener L., *Denel Anorganik Kimya*, Kutulmuş Basımevi, İstanbul, 1953.

Beck, I. J., *The Method of Descartes, A Study of the Regulae*, Oxford, 1952.

Berkeley, G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, The Fontana Library, W. Collins Sons and Co., Ltd., London, 1967.

Berkeley, G., *Essay Towards a New Theory of Vision*, ed. Luce and Jessop, Nelson and Sons Ltd., London, 1948.

Descartes, R., *The Philosophical Works of Descartes*. Haldane and Ross, Cambridge, 1931.

Dewitt, N., *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

Hartmann, N., *Per Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Reclam Ausgabc, Stuttgart, tarihsiz.

Hartmann, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1925.

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, The Modern Library, Random House Inc., New York, 1939.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Book I, The Fontana Library, London, 1967.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam Ausgabe, Stuttgart, 1966.

Kant, I., *Prolegomena*, Reclam Ausgabe, Leipzig, tarihsiz.

Kearney, H., *Origins of the Scientific Revolution*, London, 1964.

Leibniz, G., *New Essays Concerning Human Understanding*, MacMillan Co., London, 1896.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Fontana Philosophy Classics, London, 1968.

Locke's Works, London, 1801.

Plato, *Phaedo*, Penguin Classics, London, 1955.

Plato, *Meno*, Penguin Classics, London, 1966.

Plato, *Theatetus*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1966.

Pyle, G., "John Locke on the Human Understanding", *Modern Studies in Philosophy, Locke and Berkeley*, ed. C. B. Martin and D. M. Armstrong, MacMillan, tarihsiz.

Smith, N. K., *New Studies in the Philosophy of Descartes*, MacMillan, London, 1952.

Dizin

A

a posteriori, 11, 12, 29, 31, 45, 69, 75
A priorizm, 17, 22, 26, 46, 50, 58, 73, 79, 90
Abbott, 91
Adaequatio (uygunluk), 77
alethes onta, 11
Anaksagoras, 81
anschauung (görü), 73
Antikçağ astronomisi, 81
Antinomi, Antinomiler, 16, 70, 82, 83, 89, 94, 95, 96
apori, 16, 53
Archimedes, 58
Aristoteles, 32, 68, 102
aritmetik, 43, 62, 65, 67
Armstrong D. M., 30

B

Benett, 91
bilgi teorisi, 7, 8, 25, 39, 42, 48, 52, 63, 75, 77, 80, 81, 87, 100

C

cogitatio, 21
Copernicus, 19, 79, 80, 81, 100

D

d'Alembert, Jean le Rond, 9
Deduktion, 20, 84
Descartes, René, 4, 5, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 34, 35, 37, 45, 60, 63, 64, 77, 78, 88
Determination, 8, 23
devlet felsefesi, 8
dil felsefesi, 8
dogma, 12
dubitaito, 21

E

Egzistansiyalist, 90
ekonomi, 8, 96
Empeiria, 28, 31, 37, 72
Empirizm, 14, 15, 37, 60, 67
episteme, 21, 32, 100

Ethik, 4, 8, 78, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100
Eukleides, 43, 62, 63, 64

F

Filodoxi, 12

G

Galle, Johann Gottfried, 12, 13
Gassendi, Pierre, 32
Gnoseoloji, gnoseolojik, 36, 46, 86, 87, 94, 99

H

Heimsoeth, Heinz, 78, 79
Hercules, 67
Hipokrat Yemini, 100
homo mensura, 81
Hume, David, 5, 28, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 69, 72, 74, 79

I

Idea innata, Ideae innatae, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 60, 66
Intellectus humanus, 14
Intuitiv, 20, 30, 31, 34, 43

İ

identite, 47, 48, 49, 50
immanent, 22, 26, 34, 45, 46
İnnata, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 60, 66

K

Kant, Immanuel, 5, 10, 12, 16, 28, 33, 34, 43, 45, 48, 51, 52, 58, 59, 62, 63, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100
Kartezyen düşünce, 23
Kritik, 12, 70, 71, 76, 87, 90
"küçük algılar", 68

L

Le Verrier, Urbain, 12, 13
Leibniz, G. W., 5, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 79, 103
Locke, John, 5, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 45, 46, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 69, 74, 100

M

Martin, C. B., 30
matematik, 12, 13, 19, 22, 23, 25, 36, 44, 45, 47, 54, 62, 63, 79, 82, 85, 88, 100
Mathesis universalis, 19
Meditationes, 20, 24
Mersenne, Marin, 22, 24
Metafizik, 16, 22, 35, 46, 55, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84
Monadoloji, 78

N

Neptün, 12, 13
New Essays, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 103
Newton, 9, 13, 34, 58, 100, 101
noein, 10
Nouveaux essais sur l'entendement humain, 61
Nova Zembyla, 61
Numen, 94

O

Obligatio, 90, 92
Ortaçağ felsefesi, 77

P

Paton, H. J, 91
Philolaos, 65
Philosophia Prima sive Ontologia, 78
Platon, 7, 11, 13, 21, 32, 42, 68
Pratik Aklın Kritiği, 77, 91
Preadicatum inest subjecto, 79
prima et ultima philosophia, 22
Prolegomena, 28, 33, 34, 52, 59, 70, 71, 72, 74, 77
psikoloji, 8, 42

R

Rasyonalizm, 14, 15, 37, 46, 79
ratio, 14, 22, 24, 26, 45, 48, 64, 94
Regius, (Le Roy), 23, 24, 35
Ross, 24, 91
Ryle, Gilbert, 30

S

Salt Aklın Kritiği, 70, 71, 84
Samoslu Aristarkhos, 81
Scheler, Max, 77, 78, 94, 100
Sosyal Darwinizm, 98
sosyoloji, 8, 17
Spektral analiz, 57
Spencer, Herbert, 98
Spinoza, B., 79

T

tabula rasa, 32, 66, 68
tarih felsefesi, 8, 14, 85
Theophilus, 65
theorein, 10
Timmermann, J., 91
Transcendence, 34, 50
transcendent akt, 34
transcendent a priori, 46
transendental, 71, 72, 77, 80

U

Uranüs, 12, 13
utilitarist 90

V

varlık teorisi, 25, 61, 44, 79

W

Wolff, Christian, 78, 79



Bir felsefe disiplini olarak Epistemoloji belki metafizik, etik, estetik, tarih, dil vb. felsefeleri kadar ilgi çekmez. Ama modern çağın başlangıcında yeni bilimlerin ortaya çıkmasında kanun özelliği kazanan bilgiler ile bunların etrafında zuhur eden yeni problemler örgüsü üzerindeki düşüncelerin son derece belirleyici etkisi olur.

İnsan bilgisinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği; bilginin kaynağı ve kökeni; şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesin bilginin mümkün olup olmadığı; insanın bilme yeteneği ve neyi bilip neyi bilemeyeceği gibi sorular ve tartışmalar üzerinden Batı düşüncesinin şekillendiğini ve dünyadaki diğer düşünüş biçimlerinden ayrıldığını görürüz.

Varlığın bir bütün olarak kavranılmasında insanın varlıktaki yerinin belirlenmesi bakımından, bilgi sınırları içinde insan görüşünün tebarüz ettirilmesi üzerine yapılan bu tartışmalarda bir yanda Descartes, Leibniz gibi Kıta felsefecilerinin, rasyonalistlerin akılda doğuştan a priori bilgilerin, idelerin ve ilkelerin olduğu, kesin bilgilerin yanıltıcı bilgiden ayrılabileceği gibi düşünceleri varken, diğer yanda Locke, Hume gibi İngiliz empiristlerin zihnin tabula rasa olduğu, tecrübenin ve ampirik verilerin mutlaklaşması düşünceleri yer alır.

Ve tüm bunların üzerinde Kant'ın eleştirel düşüncesi yükselir. Bilme uğraşının hem metafizik hem de bilim olma yönünde, "kavramsız algılar kör, algısız kavramlar boştur" diyerek kriterleri belirleyen odur. Yeniçağ'da yeni bilimlerin ortaya çıkmasında ve insanın bilme gücünün özgüven patlaması yaşamasında tüm bu tartışmaların, ve neticesinde de, Batı düşüncesinde bilginin sınırlarını kesin olarak çizen Kant'ın rolü büyüktür.

ISBN 978-605-5063-83-2