



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

DESCARTES, HUME VE KANT ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN BİLGİNİN
TESİSİNDE HAYAL GÜCÜNÜN İŞLEVİ: BİR ELEŞTİRİ DENEMESİ

(DOKTORA TEZİ)

Ayşe Gül ÇIVGIN

BURSA – 2014



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

**DESCARTES, HUME VE KANT ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN BİLGİNİN
TESİSİNDE HAYAL GÜCÜNÜN İŞLEVİ: BİR ELEŞTİRİ DENEMESİ**

(DOKTORA TEZİ)

Ayşe Gül ÇIVGIN

Danışmanlar

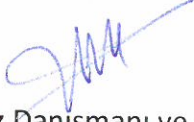
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

BURSA – 2014

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 710843003 numaralı Ayşe Gül ÇIVGIN'ın hazırladığı "Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 03/03/ 2014 günü 13:30-15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Birinci Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCI
Uludağ Üniversitesi



İkinci Tez Danışmanı ve Üye
Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA
Galatasaray Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi

03/03/2014

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ayşe Gül ÇIVGIN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : viii + 338
Mezuniyet Tarihi : 03/03/2014
Tez Danışmanları : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ, Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

DESCARTES, HUME VE KANT ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN BİLGİNİN TESİSİNDE HAYAL GÜCÜNÜN İŞLEVİ: BİR ELEŞTİRİ DENEMESİ

Genel olarak bakıldığında modern felsefe bilginin mahiyeti, kaynağı ve sınırları hakkındaki problemler ekseninde şekillenmiştir. Bu dönemde bilgi, beşeri yetilerin (örneğin hissetme, hayal gücü, hafıza, düşünme yetilerinin) sistematik bir analizi ve tasnifi üzerinden kuşatılmak istenmiştir. Bu analiz ve sınıflama, görülmektedir ki, esasen, bilme kuvvetinin, yöneldiği nesne alanının araştırılması üzerinden teşrih edilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, yönelinen nesnelerin çeşitliliğine bağlı olarak, yönelen kuvvetin yerine getirdiği fonksiyonlar birbirinden tefrik edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma, modern felsefenin üç önemli filozofu olan Rene Descartes, David Hume ve Immanuel Kant'ın düşünce sistemlerinde bilginin tesisi açısından "hayal gücü"nü'nün yeri ve işlevini konu edinmektedir. Descartes'ta hayal gücü, maddi cevherin çeşitlendirilerek bilinmesine imkân tanıyan bir kuvvettir. Hume'da aynı yeti, izlenimlerin idelere dönüştürülmesini ve ideler arasındaki farklı türdeki bağlantıların kurulmasını sağlamaktadır. Kant'ta ise hayal gücü, hissetme ve düşünme yetilerinin birbiriyle ilişkisini temin eden aracı bir meleke olarak işlev görmektedir.

Şimdi, bu çerçevede, çalışmanın üç katmanlı bir hedefi bulunmaktadır. İlk olarak, hayal gücüne, adı geçen filozofların sistemlerinde neden gereksinim duyulduğu derinlemesine irdelenecektir. İkinci olarak, hayal gücüne yüklenen işlevlerin, filozofların kendi sistemleri içerisinde ilgili gereksinimi karşılayıp karşılamadığı tartışılacaktır. Son olarak, mukayeseli bir çözümleme yoluyla, Descartes, Hume ve Kant'ta bilginin tesisinde hayal gücünün yerine getirdiği faaliyetler, eleştirel bir düzlemde değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Modern Felsefe
Hayal gücü

Epistemoloji
Hissetme yetisi

Temsil
Düşünme yetisi

Sentez
Hafıza

ABSTRACT

Name and Surname : Ayşe Gül ÇIVGIN
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : PhD
Page Number : viii + 338
Degree Date : 03/03/2014
Supervisors : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ, Assist. Prof. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

A CRITICAL ENQUIRY INTO THE EPISTEMOLOGICAL FUNCTIONS OF IMAGINATION IN DESCARTES, HUME AND KANT

In general, modern philosophy has been shaped by the problems about the content, source and limits of knowledge. During that period of the history of philosophy, knowledge was tried to be comprehended within the systematic analysis and classification of mental abilities of human beings like sensibility, imagination, memory and rational faculty. This kind of analysis and taxonomy was realised essentially through the investigation of intentional object-areas of faculty of cognition which allow at the same time a dissection of that faculty. In this manner, it is attempted to discriminate by those philosophers the different functions of faculty of cognition depending on the diversity of intentional objects.

The subject matter of this study is the significance and function of the imagination in terms of formation of the knowledge in the systems of Rene Descartes, David Hume and Immanuel Kant, three prominent thinkers of modern philosophy. In Descartes, imagination is a power/faculty apprehending material substance via an act of called diversification. In Hume, the same faculty transforms impressions to the ideas and also establishes different relations among ideas. Lastly, in Kant, imagination appears as an intermediate power that connects sensibility and understanding.

Now, in this context, the study has a threefold aim. Firstly, the necessity of function of imagination in the systems of Descartes, Hume and Kant will be considered in detail. Secondly, the assigned function of the imagination will be inquired in order to find out whether these functions meet the requirements of those philosophers' relative systems or not. At last, activities of the imagination with regard to the formation of knowledge will be evaluated critically by a comparative analysis.

Keywords:

**Modern Philosophy
Imagination**

**Epistemology
Sensibility**

**Representation
Faculty of reason**

**Synthesis
Memory**

ÖNSÖZ

En genel manada felsefe, bilgelik aşkı, hakikati bir ve bütün olarak yakalama arzusu olarak tanımlanabilir. Diotima'nın Sokrates'e sevginin sırlarını öğrettiği Platon'un *Sempozyum* adlı diyalogunda, Diotima, hakikatin peşinde olanları "bilgelik ile cehalet arasında bir çocuk" olarak nitelendirerek, ne tanrılarda ne de cahil insanlarda *sophia* sevgisinin bulunmadığını ifade eder. Zira tanrılar zaten *sophia* sahibi oldukları, cahiller ise kendilerinde hiçbir güzellik, iyilik ve akıl taşımadıkları için *sophia*'ya yönelme ihtiyacı duymazlar. Diotima, ne hakikate ne de cehalete tam olarak sahip olabilen filozofun doğasına ise *eros*'un hükmettiğini söyler. Bu bağlamda, filozofun hâli *iki arada bir derede* olmaktan, yani bilmek ile bilmemek arasında gidip gelmekten, derdine derman aramaktan oluşur. İşte bu nedendir ki, bu çalışma boyunca bana bu hâli farklı bağlamlarda birçok kez hatırlatan değerli hocalarım, Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ, Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA, Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Doç. Dr. Muhsin YILMAZ, Doç. Dr. Bülent GÖZKAN, Doç. Dr. Oğuz HAŞLAKOĞLU ve Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, doktora tezinin yazılma sürecinde, kendileriyle birlikte çalışma ve yaşamı farklı yönleriyle paylaşabilme imkânı bulduğum değerli dostlarım, Ümit ÖZTÜRK ve Mehmet Fatih ELMAS'a en derin şükran ve saygılarımı sunarım. Yaşadığım tüm sorunlarda her zaman yanımda olan aileme, sevgili annem Sema ÇIVGIN ve babam İzzet ÇIVGIN'a destek ve sabırları için minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Sürç-i kalem ettiyse affola...

AYŞE GÜL ÇIVGIN

Bursa, 03/03/2014

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	10
DESCARTES	10
1. DESCARTES'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	15
1.1. Descartes'a Göre "Bilgelik", "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti	16
1.2. Descartes'ın Düşünce Sisteminde Yöntem	18
1.3. Descartes'da Bir Düşünme Fiili Olarak Şüphe Etmek	21
1.4. Cevherlerin Tesisi	24
1.4.1. Ruhun Tesisi	27
1.4.2. Tanrı'nın Tesisi	34
1.4.3. Maddenin/Cismin Tesisi	43
1.5. Düşünme Ayrımları	50
1.5.1. Gerçek Ayrım	51
1.5.2. Modal Ayrım	53
1.5.3. Kavramsal Ayrım	55
2. DESCARTES'DA HAYAL GÜCÜ	57
2.1. Descartes'da "Düşünme" in İki Tarzı	59
2.2. Metafizik Bilgiye Erişim İmkânları Açısından Görü, Türetme ve Hayal gücü	63

2.3. Hayal Gücü (<i>Imaginatione</i>) ve Fantazyya (<i>Phantasia</i>) Ayrımı: Ampirik Bilginin Tesisi	72
2.4. Hayal Gücünün Saf İşlevi	79
İKİNCİ BÖLÜM	87
HUME	87
1. HUME'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	91
1.1. Hume'a Göre "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti	92
1.2. Zihin Dünyasının Temel Öğeleri	100
1.2.1. Algılar: İzlenimler ve İdeler	102
1.2.1.1. İzlenimler: İç His ve Dış His İzlenimleri	112
1.2.1.2. İdeler	114
1.2.2. İdelerin Bağlantı ya da Çağrışımları	116
1.2.2.1. İlişkiler	121
1.2.2.2. Mod/Kip ve Cevher	124
1.2.3. Soyut İdeler	126
2. HUME'DA HAYAL GÜCÜ	129
2.1. Bilgi ve Olasılık Ayrımı	130
2.2. Hayal Gücünün İşlevleri veya Olasılığa Dair	136
2.2.1. Neden-Etki İdesi	137
2.2.2. Hayal Gücünün Neden-Etkiyle İlgili Akıl Yürütmenin Öğeleri ile İlişkisi	142
2.2.2.1. His ve Hafıza İzlenimleri	144
2.2.2.2. İzlenimden İdeye Çıkarsama	147
2.2.2.3. Çıkarsanan İdenin Doğası ile Nitelikleri ve İdeye Beslenen İnanç	153
2.2.3. İnançın Nedenleri ve İnsan Üzerindeki Etkileri	157
2.2.4. İnanç, Rastlantı ve Olasılık Bağlantısı	164
2.2.5. Zorunlu Bağlantı İdesi ve Hume'un Neden-Etki Tanımları	169
2.3. Geleneksel Metafiziğin Sacayaklarına Dair Humecü Bir Sorgulama	179
2.3.1. Cisim	179
2.3.2. Zihin	184
2.3.3. Tanrı	188
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	192
KANT	192
1. KANT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ	198
1.1. Kant'a Göre "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti	204

1.2. Kant'ın Kopernik Devrimi	211
1.3. Kant'ın Transandantal Felsefesi	215
1.3.1. <i>A priori</i> Bilgi Üzerine.....	215
1.3.2. Sentetik ve Analitik Yargılar Ayrımı	218
1.3.2. Sentetik <i>A priori</i> Yargılar Üzerine	222
2. KANT'DA HAYAL GÜCÜ.....	228
2.1. Transandantal Estetik: Hissetme Yetisi.....	231
2.1.1. Uzay ile Zamanın Metafiziksel ve Transandantal Bakımdan Serimlenmeleri	235
2.1.2. Uzayın ile Zamanın Ampirik Realitesi ve Transandantal İdealitesi	240
2.2. Transandantal Mantık: Düşünme Yetisi	244
2.2.1. Kategorilerin Metafiziksel Dedüksiyonu: Yargı Biçimleri	249
2.2.2. Kategorilerin Transandantal Dedüksiyonu	255
2.3. Transandantal Felsefede Hayal Gücü.....	258
2.3.1. Hayal Gücünün Ampirik Terkip Faaliyeti	261
2.3.1.1. Edinme Terkibi.....	262
2.3.1.2. Yeniden Üretme Terkibi	264
2.3.1.3. Kavramda Tanıma Terkibi	266
2.3.2. Hayal Gücünün Transandantal Terkip Faaliyeti.....	269
2.3.2.1. <i>Saf Aklın Eleştirisi'</i> nin İlk Basımı (1781).....	273
2.3.2.2. <i>Saf Aklın Eleştirisi'</i> nin İkinci Basımı (1787)	279
2.3.3. Hayal Gücünün Şematizm Faaliyeti	289
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	296
DESCARTES, HUME VE KANT'TA HAYAL GÜCÜNÜN İŞLEVLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	296
1. DESCARTES, HUME VE KANT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMLERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ.....	298
2. HAYAL GÜCÜNÜN AMPİRİK İŞLEVİ BAKIMINDAN DESCARTES, HUME VE KANT.....	305
3. HAYAL GÜCÜNÜN SAF VE/VEYA TRANSANDANTAL İŞLEVİ BAKIMINDAN DESCARTES, HUME VE KANT.....	315
SONUÇ.....	321
KAYNAKLAR	329
ÖZGEÇMİŞ	338

GİRİŞ

Günümüzde, felsefenin Antik Yunan'da başladığı ve bu başlangıcın da daha önceki kadim kültürlerde gerçekleşmemiş bir bilgelik anlayışıyla birlikte ortaya çıktığı iddiası, "tartışılmaz bir doğruluk, neredeyse felsefe yapmaya başlarken kabul edilmesi gereken bir ilke"¹ konumundadır. Felsefeyle ilgili standart giriş metinlerine bakıldığında, söz konusu iddianın genel olarak, "felsefe" sözcüğünün etimolojik irdelenmesinden de hareketle, her ne kadar Hint, Mısır, Çin gibi kaynaklardan etkilenilmiş de olursa, "Yunan Mucizesi"nin görünüşün ardındaki gerçekliğin araştırılmaya başlanmasıyla ortaya çıktığı inancına dayandırıldığı söylenebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, felsefenin Antik Yunan'a özgü bir başarı olarak ortaya çıkışı, *mitostan* koparak rasyonel açıklamaya geçiş, görünüş-gerçeklik ayrımı, sistematiklik ve çıkar gözetmezlik gibi temel motifler ekseninde, *pratik* kaygılardan uzaklaşarak tümüyle *teorik* bir düşünüm üzerinden varlık ya da gerçekliğe duyulan saf bir merak ve arzu duygusuyla anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Şimdi, en yaygın anlamıyla "felsefe"nin, hem başlangıcı itibarıyla hem de varlığın ya da gerçekliğin doğasını, kökenini, yapısını ve ilkelerini bütüncül bir biçimde araştırma ve yorumlama çabası olması göz önünde tutulduğunda, uzunca bir dönem boyunca "metafizik" bir uğraş şeklinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Antik Yunan felsefesinin *Doğa Felsefesi* ya da *Presokratik* felsefe olarak sınıflandırılan ilk döneminden itibaren filozoflar, görünüş-gerçeklik ayrımı yaparak, görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfi ve gelişigüzel değil de, temel ve düzenli bir yapının olduğu anlayışını benimsemişler, bu bağlamda görünüşlerin arkasındaki gerçekliğin birliğini ya da ilkesini

¹ Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi:Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 11.

araştırmışlardır.² Söz konusu birliğin (*arkhenin*), ilk filozof olduğu kabul edilen Miletos'lu Thales "*hydor* (su)", Anaksimandros "*apeiron* (sınırsız)", Anaksimenes "*aer* (hava)", Pythagoras, "*arithmos* (sayı)" olduğunu ileri sürmüştür. Benzer bir sorgulama ekseninde, süreklilik ve kalıcılık ile değişme arasındaki problematik durumu çözmeye çalışan Herkleitos sürekli akış anlayışını "*pyr* (ateş)" ile ifade ederken, Parmenides gerçekliğin nihaî doğasının oluş ve bozuluşa tabi olmayan, sürekli, değişmez, tam, mükemmel ve bir olan "*to on* (varlık)" olduğunu ileri sürmüştür. Kendilerinden önceki düşünürlerin varlığın temeline tek bir ilke koyan yaklaşımlarından farklı olarak, Empedokles "*hava, toprak, ateş ve su*"yu, Anaksagoras "*sonsuz sayıda tohum ya da homeomerie*"yi, Demokritos ise "*atomos*"u (atom) *arkhe* olarak kabul etmiştir. Platon ise biri akledilir idealar dünyasına diğeri hissedilebilir fenomenler ya da görünüşler dünyasına karşılık gelen ayrımı ile iki dünyalı metafizik anlayışına kapı aralamıştır.³ Aristoteles'in eserleri içerisinde, adını "fizikten sonra gelen eser" olarak bir "rastlantı" sonucu bulan "metafizik (*meta ta physica*)", var olanın var olmak bakımından (*on he on*) ele alınması, var olan her şeyin ilk ilke ve nedenlerinin sorgulanması anlamında kullanılmış,⁴ bununla birlikte o, dilden ve mantıktan hareketle cevheri (*ousia*), bir şeye isnat edilemeyen, fakat kalan her şeyin kendisine isnat edildiği şey olarak tanımlamıştır.

"Varlık nedir?" sorusunu "varlığın özü nedir?" sorusuna dönüştüren ve bu soruyu da her şeyin yaratıcısı olan "Tanrı"yla açıklamaya çalışan Ortaçağ felsefesinde ise metafizik, "Tanrı'ya dair bilim" anlamına gelen teolojiden ayrılmaz hale gelmiştir.⁵ Bu dönem boyunca, Tanrı dışındaki her şey belli bir sıra ve düzen içinde Tanrı'ya göre konumlandırılmıştır. Plotinos, metafizik anlayışının temeline "Bir"i (*to hen*) koymuş ve onu aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen neden olarak tanımlamıştır.⁶ Augustinus, Tanrı'nın tek hakikat olduğunu ve imanın hakikati bulmada en güvenilir yol olduğunu ileri sürerken, benzer bir biçimde Boethius da, varlık hiyerarşisi üzerinden Tanrı'nın bütün var olanların

² Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2006, s. 31.

³ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, a.g.e., s. 296.

⁴ Fritz Heinemann, "Metafizik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 137.

⁵ Kadir Çüçen & Hatice Nur Erkızan, "Ortaçağ Felsefesi Tarihi", **Felsefe Tarihi I-Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Sentez, Ankara, 2013, s. 221.

⁶ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 38.

üstünde, mutlak varlık olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu gelişmelere paralel olarak Ortaçağ felsefesi, doruk noktasına ise, özellikle Aristoteles felsefesini Hıristiyan dogmalarıyla uzlaştıran St. Thomas'la ulaşmıştır.

Modern döneme gelindiğinde ise felsefede köklü bir değişim yaşanmış, ilk ve Ortaçağ filozoflarının öncelikle varlık ya da gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla ulaşılabileceğini açıklamaya çalışan yaklaşımlarından farklı olarak, bu çağdaki filozoflarla birlikte, başlangıç olarak bilginin mahiyeti belirlenip, sonra buna uygun bir varlık anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, görünenin arkasında ne olduğunun ya da tek bir ilkenin/*arkhenin* mi, yoksa birden fazla ilkenin/*arkhenin* mi bulunduğu nasıl bilinebildiği veya görünenin zemini hakkında bir araştırma yapmayı bilme yetilerinin nasıl mümkün kıldığı türünden sorular, modern filozofların Thales'ten itibaren tüm metafizikçilere yöneltebileceği en temel sorulardır. Şüphesiz, Bacon'dan Descartes'a, Locke'tan Hume'a, Berkeley'den Kant'a kadar tüm modern filozoflar, insanın herhangi bir konu ya da alanda soruşturma yapmaya başlamasından önce neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğinin tespit edilmesi gerektiğini, kendi düşünce sistemlerinin dayanaklarına binaen açıklamayı gaye edinmişlerdir. Bu bağlamda, Bacon'un *Bilginin İlerlemesi*, Descartes'ın *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı temel eserlerinin isimleri bile, sözü edilen filozofların neden modern filozoflar olarak adlandırıldıklarının ve düşünce sistemleriyle aslen ne amaçladıklarının anlaşılmasına ışık tutmaya yetmektedir.

Söz konusu amaç doğrultusunda modern felsefe, bilginin kaynağı ve sınırlarının belirlenmesine yönelik olarak, üç temel anlayış zemininde şekillenmiştir. Öncülüğünü Descartes, Spinoza ve Leibniz'in yaptığı rasyonalist filozoflar, bilginin kaynağı ve sınırının belirlenmesini esas itibarıyla düşünme kuvvetinin saf etkinliği üzerinden idrak ederken, yani içsel bir köken olarak "düşünme"yi temel ele alırken, başta Locke, Berkeley ve Hume olmak üzere ampirist filozoflar bilginin kaynak ve sınırının dışsal bir kökenden edinilen "his(ler)" zemininde belirlenebileceğini savunmuşlardır. Modern felsefede kendi başına bağımsız bir anlayış olarak ortaya çıkan ve temsilcisini Kant'ta bulan eleştirel felsefede ise

bilginin kaynak ve sınırı, rasyonalizm ile ampimizmin sentezi üzerinden çizilmeye çalışılmıştır.

Açıkça görüleceği üzere, modern felsefede bilginin kaynağına atfedilen işlevler ve bir bilgi kaynağı olarak aklın mı, yoksa hislerin mi temel teşkil ettiği hususunda birbirleriyle taban tabana zıt görüşler ileri sürülmüştür. Genel bir düzlemde bakıldığında, rasyonalist filozoflar hissi düşünmeye indirgemeye çalışırken, ampirist filozoflar tam tersine düşünmeyi hisse indirgeyerek ele alma eğiliminde olmuşlardır. Rasyonalist ve ampirist filozoflara karşılık eleştirel felsefede ise Kant, hissi ve düşüncesel belirlenimlerin birbirlerine indirgenmeye çalışılmasına karşı çıkmış, bilginin tesisini hislerle edinilen ile düşünme etkinliğinin terkiğini mümkün kılan bir işlem üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Wood'un da açık bir biçimde ifade ettiği üzere,

Descartes, hislere itimat etmemeyi, bilgi edinmek için aklımızın gerektiği gibi kullanılmasına dayanmamızı tavsiye etmiştir. Daha önemlisi, hisleri bir düşünce türü olarak görmüştür. His, berraklığa ve seçikliğe sahip olmaması nedeniyle aşağı görülen bir bilgi kaynağıdır. Leibniz ise, hissin "bulanık" düşünce olduğunu öne sürerek, benzer bir fikri daha kısa ve öz bir biçimde ifade etmiştir: His, tabiatı bakımından muhtevası belirsiz olan düşüncedir. Benzer şekilde Spinoza da hissin aşağı bir bilgi derecesi olduğunu kabul etmiş, zihnin hissetme bakımından kendi faaliyet ve işlemlerine nispeten geçirmsiz kaldığını düşünmüştür. Öte yandan, Locke, tüm idealarımızın kaynağını hislerde veya hislerin bize verdiğiyle uğraşırken zihnin gerçekleştirdiği işlemler üzerinde yaptığımız refleksiyonda bulmuştur. Hobbes daha radikal davranarak, düşünceleri his tablalarından geriye kalan belirsiz izler olarak değerlendirmiştir. Hume, düşünceleri (veya "ideaları"), "tablaların" daha silik kopyaları olarak ele almıştır; en yaygın ve en aşikâr olan tablalar hislerdir. Kant hem hisleri bir düşünce türü olarak tasnif etmeyi, hem de düşüncüyü histen yola çıkarak açıklamayı reddeder. His ve düşüncelerin farklı bilme işlevleri gerçekleştirdiklerini, sahici bir bilginin ancak bağlı oldukları yetilerin işbirliğinin neticesi olarak, his ve düşüncelerin eksiksiz bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını düşünür.⁷

Şu hâlde, gerek rasyonalist filozofların hisleri düşünmeye gerekse ampirist filozofların düşünmeyi hislere indirgeyerek ele almaya çalışmaları, ilk bakışta açık bir biçimde görülmesi de, bilginin tesisini açısından temel bir problem ihtiva etmektedir. Bu problem, her iki gelenekte de ortak olup, iki farklı temsil türünün, yani hissi ve akli temsillerin birbirine nasıl indirgenebileceği problemidir. Vurgulanarak belirtilirse, Leibniz'de hissi temsiller akıl adı verilen düşünme yetisinin fiillerine, Hume'da ise akli

⁷ Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 54.

temsiller hissetme adı verilen yetinin işlevlerine indirgenmektedir. Fakat her iki filozofta da, söz konusu indirgemenin ne tür bir işlem üzerinden yerine getirilebileceği hususu karanlıkta kalmıştır. Zira bu türden bir işlem için, aslen kendisi ne hissi ne de akli olan, ancak bir yönüyle hissetme yetisiyle diğer yönüyle de düşünme yetisiyle ilişki kurulmasını mümkün kılan bir *organon*'a ihtiyaç duyulmaktadır. Dahası söz konusu indirgeme problemi, modern felsefenin sonraki dönemlerinde adeta bir temsil krizine dönüşerek, Wood'un da işaret ettiği üzere, özel olarak Kant ekseninde, indirgemenin mümkün olup olmadığı bir yana, indirgemeye konu olan temsillerin birbirlerinden kökensel olarak bağımsız kaynaklardan türetilmesi gerektiği anlayışını ortaya çıkarmıştır. Ancak bu yaklaşımda, farklı temsillerin birbirleriyle ilişkisine dair kriz daha da derinleştirmiştir: artık problem, iki tür temsilin birbirine nasıl indirgenebileceği değil, kaynakları bakımından farklı yetilerin işlevleriyle birlikte ortaya çıkan temsillerin birbirleriyle nasıl bağlantılandırılıp ilişkilendirilebileceği meselesine dönüşmüştür.

Bu çalışma, modern felsefe bağlamında sözü edilen temsil probleminin, ruhun veya zihnin temel bir yetisi veya kuvveti olan "hayal gücü" üzerinden çözümlenebileceği savı üzerine bina edilmiştir. Felsefe tarihi açısından bakıldığında bu kavram, ilk olarak Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı metninde kullanılmış olup, Aristoteles, "*phantasia*" adını verdiği ruhsal kuvveti, "yardımcı bir yeti" olarak sınıflandırmış,⁸ böylelikle de "akıl (*nous*)" ve "hissetme (*aisthesis*)" yetilerinden ayırmıştır. Etimolojik olarak bakıldığında, bu terimin, herhangi bir şeyin "tezahür"ünü, "temsil"ini, "suret"ini ve hislerden edinilen "tasavvur"unu oluşturduğu görülmektedir.⁹ Bununla birlikte söz konusu "*phantasia*" terimi, süreç içerisinde, hem "akli" hem de "hissi" temsillerin üretilmesini sağlayan yetiyi nitelendirmek amacıyla da kullanılmıştır.¹⁰ Aristoteles'in "*phantasia*" kavramı, kendisinden sonra özellikle Roma felsefesinde benzer anlamlarda kullanılmış; bu sözcük bir yandan aynen korunarak felsefe tartışmalarına dâhil olurken, bir yandan da

⁸ Aristotle, **On The Soul (De Anima)**, Greek text and English translation, trans. by W. S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard, 1957, 412a12–14.

⁹ Henry George Liddell & Robert Scott, "A Greek-English Lexicon", revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940.

¹⁰ Victor Caston, "Intentionality in Ancient Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Fall 2008 Edition, ed. by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>>, 23.12.2013.

sözcüğe Latince *“imaginatio”* karşılığı önerilmiştir.¹¹ İlgili terimler son olarak Wolff ve Baumgarten ile doruk noktasına ulaşan klâsik Alman metafiziğinde kullanılmış olup, süreç içerisinde terime, “içte(n) biçimlendirme gücü” anlamına gelen *“Einbildungskraft”* olarak yeni bir Almanca karşılık bulunmuştur.¹² Şimdi, Türkçe bağlamında etimolojik olarak bakıldığında, “hayal gücü” kavramındaki “hayal”in, Osmanlıca *“heyûlâ”* sözcüğünden, bu sözcüğün de Arapçadaki *“hayûlâ”*dan gelmekte olduğu görülmekte, *“hayûlâ”* ise aslen Yunancadaki *“hûle”* sözcüğüne dayanmaktadır. Yunancadaki *“hûle”* sözcüğü kök anlamı itibariyle “malzeme” anlamına gelmekte olup, yine etimolojik bağlantılar cihetinden değerlendirildiğinde “hayal gücü”, “malzeme” üzerinde tasarrufta veya işlemde bulunan kuvvet/meleke manasına gelmektedir. Bununla birlikte, Gardet’in de belirttiği üzere, felsefe geleneği içerisinde “malzeme”, yalnızca “cisim” veya “madde” anlamında değil, aynı zamanda “ruhsal veya akli madde/malzeme”, yani *“al-hayûlâ al-rûhâniyya”* anlamında da kullanılmıştır.¹³ Bilindiği üzere Türkçede bu sözcük, “muhayyile”, “tahayyül kuvveti”, “mütehayyile” ve özellikle son zamanlarda da “imgelem” terimleriyle karşılanmaktadır.

Bu kısa ama açıklayıcı saptamalar ışığında, hayal gücünün felsefe tarihi boyunca bir yandan hissi bir yandan da akli temsillerle bağlantısı olan bir yeti olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. O hâlde, bu merkezde olmak kaydıyla çalışmanın problemi yeniden formüle edildiğinde, tezin amacı, yukarıda sözü edilen temsil krizinin hayal gücü üzerinden nasıl aşılabileceğini veya aşılp aşılamayacağını, modern felsefenin üç ayrı geleneğini temsil eden üç simge ismi, yani Descartes, Hume ve Kant üzerinden değerlendirme üzerine kuruludur. Bir başka deyişle bu çalışma, modern felsefenin kurucusu ve rasyonalizmin en önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Descartes’in, yine ampirist felsefe anlayışının başta gelen filozoflarından Hume’un ve

¹¹ Maurizio Ferraris, **İmgelem**, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s. 12.

¹² Bknz. Rudolf A. Makkreel, **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, First chapter.

¹³ Bknz. L. Gardet, “Hayûlâ”, **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs Brill Online, http://www.paulyonline.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hayula-SIM_2840 (first appeared online: 2012. First Print Edition: isbn: 9789004161214, 1960-2007. Ayrıca bknz. Alfred Ivry, “Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2012 Edition, ed. by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>>, 23.12.2013.

gerek rasyonalizmin gerek ampirizmin sentezini yaparak eleştirel felsefe anlayışını düşünce tarihine kazandıran Kant'ın sitemleri içerisinde bir derinleşme yoluyla, her üç filozofun bilginin tesisinde hayal gücüne neden ihtiyaç duyduklarını ve hayal gücünün de bu ihtiyacı giderip gideremediğini hususunu kendisine problem edinmektedir. Bu çerçevede çalışma, Descartes, Hume ve Kant'ın *epistemeye* dair görüşlerinin tartışılması üzerinden, hayal gücünün her üç filozofun sisteminde gördüğü fonksiyonları analiz etmekle sınırlandırılmıştır.

Şimdi, sözü edilen analizin gerçekleştirilebilmesi için ilk olarak Descartes'ın düşünce sisteminin temel dayanaklarının açığa çıkartılarak ayrıntılarıyla ele alınması gerekmektedir. Bunun için Descartes'ın bilgelik, felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşlerinin birbirleriyle ilişkisinde bütünlüklü bir biçimde değerlendirilmesi, buna binaen insanın kesin ve şüphesiz bir biçimde neleri bilebileceğini sorgulamak suretiyle, tüm diğer bilgilerin kendisinden türetilebileceği ilk ilkeye ulaşma amacının ve bu amaca ulaşmak için izlediği yöntem düşüncesinin de tespit edilmesi gerekir. Çünkü söz konusu tespitlerin yapılması, Descartes'ın düşünce siteminde hayal gücüne neden ihtiyaç duyduğunun ve hayal gücünün bu ihtiyacı giderip gideremediğinin açığa çıkartılabilmesi için belirleyici olacaktır. Bu sayede felsefi sisteminin bütünü fitri idelere dayalı olarak tesis etmeye çalışan Descartes'ın bilgi anlayışının ve bu anlayış içerisinde hayal gücünün yeri ve işlevlerinin açıklanabilmesi mümkün hale gelecektir.

İkinci olarak, Descartes'ın rasyonalist anlayışının karşı cephesinde yer alan ve ampirist bir çizgide ilerleyen Hume'da hayal gücünün işlevlerinin irdelenmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu irdelenmenin yapılabilmesi ise öncelikle Hume'un felsefe ve metafiziğin mahiyetine dair görüşlerinin tespit edilmesine, bu tespitler doğrultusunda, bilgi edinmeyi muğlâk sorunların yarattığı spekülasyonlar ve ihtilaflardan kurtarmak olarak belirlediği amacının anlaşılmasına bağlıdır. Zira söz konusu amacın anlaşılması, Hume'un bilginin tesisinde neden "ideler"i "izlenimler"in soluk ya da cansız kopyaları olarak açıklamaya çalıştığının ve düşünce sisteminin bütünü bu anlayış ekseninde şekillendirdiğinin kavranabilmesine imkân verecektir. Bu sayede felsefe tarihinde nedensellik eleştirisiyle anılan Hume'un söz konusu eleştirisinin, yani etkinin bir nedenin sonucu olmasının zorunlu olmayıp yalnızca "benzerlik", "sürekli birliktelik" gibi kimi

çağrışım ilkelerine dayandığını ileri sürmesinin, düşünce sisteminin bütünüyle ve temel dayanaklarıyla olan ilişkisi de açığa çıkartılmış olacaktır. Şu hâlde, öncelikli olarak Hume'un sisteminin genel özelliklerinin ayrıntılı bir biçimde ele alınması, hayal gücünün bu sistem içindeki yeri ve işlevlerinin açıklanabilmesine bir dayanak teşkil edecektir.

Üçüncü olarak, her bilginin tecrübeyle başladığı konusunda Hume ile buna karşılık bilginin tecrübeyle sınırlı olmadığı, tecrübeyi önceleyen *a priori* bilgilerin bulunduğu konusunda ise Descartes ile hemfikir olan Kant'ın düşünce sisteminde, hayal gücünün yeri ve işlevlerinin incelenmesi bir zorunluluk arz eder. Fakat söz konusu incelemenin yapılabilmesi için öncelikle Kant'ın "bilginin tecrübeyle başlamakla beraber tecrübeyle sınırlı olmaması" imkânını düşünce sisteminde nasıl oluşturarak temellendirdiğinin açıklanması gereği vardır. Bu ise bilginin nesnesinden ziyade, nesneyi *a priori* olarak bilmemizin nasıl mümkün olduğunun araştırılması anlamına gelen *transandantal* bilginin, Kant sistemi içindeki yeri ve öneminin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla Kant'ın insan aklının bilmeye yönelik faaliyetinin neyi, nasıl ve ne ölçüde bilebileceğini tespit etmek ve bu sınırlar dışındaki kullanımlarının geçersizliğini göstermek, yani akli kritik etmek olarak ifade edilebilecek amacının, felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşleriyle ilgisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece Kant'ın eleştirel felsefesiyle, bir yandan kendi konumunu diğer metafizikçilerden nasıl ayırabildiği, diğer yandan da geleneksel metafiziğe yönelik karşı çıkışını hangi gerekçelere dayandırabildiği tespit edilebilecektir. Ayrıca söz konusu değerlendirme, onun insan aklının bir yazgısı olarak gördüğü metafiziği, bir bilim olarak temellendirmeye çalışmasının nedenlerini açığa çıkarmaya imkân tanıyacaktır. Görüleceği üzere, Kant'ın bilginin tesisinde hayal gücüne neden ve hangi bağlamda gereksinim duyduğunun incelenilmesi, düşünce sisteminin temel dayanaklarının ve genel özelliklerinin ayrıntılarıyla sergilenmesine bağlı olmak durumundadır.

Dördüncü ve son olarak ise, Descartes, Hume ve Kant'ın düşünce sistemlerinin genel özelliklerinin birbirleriyle mukayese edilmesi, böylece söz konusu filozofların düşünce sistemlerindeki hem ortak yönlerin hem de farklılıkların açığa çıkartılması bütünüyle faydalı bir teşebbüs olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık, benzer bir karşılaştırmanın ayrıca hayal gücünün işlevleri üzerinden ayrıca yapılması, çalışmanın

amacı olan modern felsefenin üç ayrı geleneğini temsil eden Descartes, Hume ve Kant üzerinden, bilginin tesisinde yaşanan temsil krizinin hayal gücü vasıtasıyla aşılabileceği problemi nihayete erdirecektir.

Çalışmanın kapsamıyla ilgili yapılan bu kısa belirlemelerin ardından, çalışmada kullanılan yöntem ve ilgili bir dizi konu hakkında da bazı tespitlerde bulunmak, öyle sanılmaktadır ki, yerinde olacaktır. İlk olarak, bu çalışma, modern felsefenin üç ayrı geleneğine mensup olan Descartes, Hume ve Kant ekseninde, bilginin tesisinde hayal gücünün işlevlerini irdeleme amacını taşıdığı için, felsefe tarihinin bütününe kapsayan bir çalışma değildir. Bu nedenle, gerek bilgi meselesinin felsefe tarihi sürecindeki seyri gerekse hayal gücünün felsefe tarihinin başlangıcından itibaren filozofların düşünce sistemlerindeki yeri ve işlevleri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Dolayısıyla çalışmanın esasen belli bir problemin çözümü ya da çözümsüzlüğü ekseninde şekillendiğini söylemek mümkündür. İkinci olarak, bu çalışmada, Descartes, Hume ve Kant'ın kendi eserlerinin Türkçe ve İngilizce çevirilerinden yararlanılarak, aslen eserlerin çözümlenmesi üzerine tesis edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda bir kez daha vurgulamak gerekirse, çalışmada, felsefe tarihinin başlangıcından itibaren hayal gücünün işlevlerinin bir dökümünü yapmaktan özenle kaçınılarak, filozofların kendi eserlerinden yararlanma yoluna gidilmiş, problem odaklı bir irdelemede bulunulmaya gayret edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DESCARTES

Antik çağın dogmatik idealizminden çok farklı olan ve kaynağını “bilgi kritiği”nden alan modern idealizm, “kendiliklerinde”, “oldukları hâllerleriyle” kavrandığı zannedilen realitelerin meydana getirdiği dünyanın, aslında zihinde tasarlanan ideal bir dünyadan ibaret olduğu anlayışına dayanır.¹⁴ Bu bağlamda, Hume ve Kant’tan önce, bilme yolları hakkındaki ilk sistematik kritiği gerçekleştiren ve insanın kesin ve şüphesiz bir biçimde neleri nasıl bilebileceğiyle ilgilenen filozofların başında Descartes gelir.

Gerçekten de, felsefe görüşleri ekseninde “ben”, “düşünme”, “yöntem”, “şüphe”, “cevher” gibi birçok kavramsal yapıyı ele alan ve bu yapıların sınırlarının yeniden çizilmesini sağlayan Descartes, bir bakıma Batı Felsefesi’nin “Descartes öncesi ve Descartes sonrası felsefe” denilerek bölümlenmesini mümkün kılmış bir filozoftur. Bu açıdan o, Cottingham’ın da vurguladığı üzere, modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Descartes’ın felsefesini modern kılan, “skolâstik felsefeye Aristoteles’ten intikal etmiş ‘gayî/ereksel’ nedenleri, tabiatın açıklanmasından dışlayarak modern bilime “mekanik” veya “mekanistik” nedensellik paradigmasını armağan etmiş olmasıdır.”¹⁶

Hiç kuşkusuz, onun felsefe tarihinde kilometre taşlarından biri olarak değerlendirilmesinin arka planını, büyük ölçüde, felsefenin zeminini oluşturduğunu

¹⁴ Alfred Fouillee, **Descartes**, çev. Atakan Altınörs, Eflatun Yayınevi, Ankara, 2009, s. 55.

¹⁵ John Cottingham, “Introduction”, **Descartes**, ed. by. John Cottingham, Oxford University Press, 1998, p. 1.

¹⁶ Alfred Fouillee, **Descartes**, a.g.e., s. III. (Altınörs’ün ‘sunuş’ bölümünden alıntılanmıştır.)

iddia ettiği metafizikle ilgili görüşleri oluşturmaktadır. O, bu konudaki görüşleriyle, kendinden sonra gelen felsefe anlayışlarının şekillenmesinde kimi zaman bir başvuru kaynağı kimi zaman hesaplaşılması gereken, ancak hiçbir zaman vazgeçilmeyen bir filozof olarak felsefe tarihindeki yerini almıştır.¹⁷ Nitekim onun genelde metafizik özelde epistemolojiye ilişkin görüşleri ve bunların getirisiyle, çoğu zaman yaygın bir söylemle modern felsefenin ve dahası özellikle Locke’la beraber Aydınlanma düşüncesinin hazırlayıcısı olarak da anılması, düşüncelerinin felsefe tarihine olan etkisini açıkça gözler önüne sermektedir.¹⁸

Otoritelerin tartışılmaz olduğu bir dönemde –ki sadece dinde ve siyasette değil aynı zamanda felsefede de– “sağduyu dünyada en iyi pay edilmiş şeydir” sözleriyle, yargı/hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kuvvetinin bütün insanlarda eşit olduğunu iddia eden Descartes, söz konusu düşüncesiyle her şeyi sorgulayarak, kendi aklını kendisi kullanma cesaretini gösteren “modern insan” anlayışının gündeme gelmesine katkısı bakımından dikkate değer bir öneme sahiptir. Ayrıca Descartes’ın temelde *cogito* olarak kişi/insan anlayışı, ağdaş düşünce için de bir sıçrama tahtası olmuş, özellikle insan davranışında insan bilincinin ve öznelliğin rolünü derinlikli bir biçimde kavrayan fenomenolojik incelemenin gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹⁹

Descartes’da hakikat sorununun yöntem sorununa indirgenerek ele alınması, moderniteyi karakterize eden en temel göstergelerden biri olarak kabul edilir. Descartes’le birlikte, hakikatin olup olmadığı ya da ne olduğu sorusu bir yana bırakılarak, hakikate ulaşmak için nasıl bir yöntemin izlenmesi gerektiği düşüncesi, modern dönem filozofların gündemini belirler hale gelmiştir.

Descartes’ın görüşleriyle sadece kendisinden sonraki felsefe anlayışları üzerinde değil, aynı zamanda teolojiden etiğe, tıptan geometriye kadar pek çok alanda derin etkiler bırakmış olduğuna hiç şüphe yoktur. Magee’nin de vurguladığı üzere, “bir

¹⁷ Gary Hatfield, **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations**, Routledge, 2003, p. 32.

¹⁸ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s. 9.

¹⁹ Edward L. Murray, **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, ev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2008, s. 23.

noktanın konumunun, onun iki sabit çizgiye olan uzaklığıyla ölçülebileceğini” kanıtlayan Descartes, analitik geometri olarak bilinen matematik dalının kurucusu olmuştur. Dolayısıyla Magee’ye göre, “ne zaman bir grafiğe bakacak olsak, Descartes tarafından icat edilmiş bir şeye bakıyoruz demektir. Gerçekten de bir grafik üzerindeki bu iki tanıdık çizgi ‘Kartezyen Eksenler’ olarak, onun adıyla bilinmektedir.”²⁰ Üstelik analitik geometrinin kurulması sayesinde, geometrideki şekillerin yerine cebir denklemlerinin kullanılması da mümkün hale gelmiştir.²¹ Kuşkusuz, onun bir filozof olduğu kadar bir matematikçi olarak da adlandırılması, felsefeye yönelik rasyonel tutumu ile matematik arasında kurmuş olduğu ayrılmaz bağdan kaynaklanmaktadır. Çünkü o, Aczel’in de vurguladığı üzere, kadim Yunan’dan miras kalan matematiksel kesinlik ve doğruluk ilkesini kendi felsefi sistemi için bir düstur kabul etmiş ender filozoflardan biridir.²²

Matematik alanındaki çalışmalarının yanı sıra, anatomiyle de meşgul olan Descartes, bu alanda yaptığı incelemelerle tıbbın yönünü değiştirmiş, Hipokrat’tan Rönesans’a kadar geçerli olan organizmacı, vücuttaki-ruh yaklaşımlarından vazgeçilmesine büyük katkı sağlamıştır.²³ Ayrıca o, bilhassa optikteki çalışmalarıyla bir fizikçi; hayvanlar üzerinde yaptığı teşrih/diseksiyon çalışmalarıyla, kan dolaşımını açıklamış bir fizyolog olarak da bilim tarihine adını yazmıştır.²⁴

Bununla birlikte, en genel manada değerlendirildiğinde, Descartes’ın düşünce sisteminin temelini, metafiziğe dair görüşleri oluşturmaktadır. Metafizik, tüm bilgilerin zeminini teşkil eden ilke ya da ilkeleri barındıran, ilk felsefedir. İnsanın kesin ve şüphesiz bir şekilde neleri nasıl bilebileceğini sorgulamak suretiyle, diğer tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği ilke ya da ilkeleri açığa çıkartmayı amaçlayan Descartes, aradığı bu ilkeyi, “Düşünüyorum, o hâlde varım” düşüncesinde dile getirilen “ben

²⁰ Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Konuşma”, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 69.

²¹ Hal Bellman, **Büyük Çekişmeler**, çev. Füsün Baytok, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003, s. 47.

²² Amir D. Aczel, **Descartes’ Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Universe**, Broadway Books, New York, 2005, p 6.

²³ Antonio R. Damasio, **Descartes’in Yanılgısı**, çev. Bahar Atlamaz, Varlık Bilim, İstanbul, 2006, s. 257.

²⁴ Alfred Fouillee, **Descartes**, çev. Atakan Altınörs, Eflatun Yayınevi, Ankara, 2009, s. III. (Altınörs’ün sunuş metninden alıntılanmıştır.)

bilinci”nde bulmuştur. Kartezyen metafiziğin zeminini “ben bilinci” teşkil etmekte, aynı bilinç Tanrı’ya ve cisimlere yönelik bilgimizin de kaynağını teşkil etmektedir.

Şimdi, Descartes’ın düşünce sistemine, diğer tüm bilgilerin kendisinden türetilebileceği ilk ilkeleri barındıran metafiziksel düzlemde ve bu ilkeler üzerine yükselen matematik, doğa bilimi ve diğer her tür ampirik bilimler düzleminde yaklaşmak mümkündür. Bunlardan ilki olan metafiziksel düzlemde, gerek düşünen benin, gerek Tanrı’nın, gerekse de uzamın idrakı söz konusu olduğunda, Descartes’a göre, anlama yetisinin yalnızca “görü” adı verilen faaliyetine ihtiyaç duyulur. Görülecek olan muhteva, bizzat görüleyende bulunduğundan, görü tümüyle doğrudan, saf ve akli bir faaliyettir. Bununla birlikte, konuya metafiziksel düzlemde değil de, ikinci bir düzlemde, daha da açıkçası matematik ile doğa biliminin temellerinin kurulması ve ampirik bilgi düzleminde yaklaşıldığında ise düşünme kuvvetinin saf veçhesinin yeterli olmadığı açığa çıkmaktadır. Yani, metafizik bir zeminin üzerine yükselen matematik, doğa bilimi ve diğer her tür ampirik bilimin gerçekleştirilebilmesi için başta hayal gücü olmak üzere hafıza ve hissetme yetilerine de ihtiyaç duyulur. Ancak unutulmamalıdır ki, Descartes’a göre, her iki düzlemdeki şeyleri idrak etmemizi sağlayan, aslen bir ve aynı düşünme gücü ya da kuvvetidir. Bu kuvvet, idrak edilecek şeylere bağlı olarak farklı işlevler yerine getirir. Farklı işlevlerine göre de bu bir ve aynı kuvvet, saf anlama yetisi, hayal gücü, hafıza ve hissetme yetisi adını almaktadır. Söz konusu kuvvet, ruhun veya düşünen benin dışından gelmeyen ve aynı zamanda da iradeden kaynaklanmayan fitri idelerin idrakine yönelik faaliyet gösterdiğinde diğer yetilerden herhangi bir yardım almamaktadır. Ancak bu kuvvet, kaynağında cisimsel şeyin veya cevherin bulunduğu kabul edilen etkilerin/izlerin veya hislerin idrak edilmesi söz konusu olduğunda, hissetme ve hayal gücünün faaliyetlerinden de faydalanmaktadır. Dahası, “düşünen ben” açısından sınırları belirsiz ve bir fitri ide olması bakımından metafiziksel bilginin konusu olan “uzam”ın, hem matematik hem de fizik bilimlerinin konusunu oluşturabilecek şekilde ele alınabilmesi için, sadece saf anlama yetisinin işlemlerine değil, aynı zamanda ve özellikle hayal gücünün özel türden bir faaliyetine gereksinim duyulmaktadır. Bu nedenle, Descartes’ın sisteminin bütünü

göz önünde bulundurulduğunda, hayal gücünün onun epistemolojisinde gördüğü işlevlerin açığa çıkartılması gerekir.

1. DESCARTES'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Descartes, bir yandan geçmişten gelen bilgeliğin veya Skolâstik görüşün, diğer yandan ise hem Francis Bacon gibi filozofların doğru yöntemin izlenmesi durumunda bilimsel bilgiye çok kısa süre de ulaşılacağı inancının hem de bütün bilgi iddialarını şüpheyle karşılayan yoğun bir septisizmin hüküm sürdüğü bir dönemde, her şeye temelden ve yeniden başlayarak, “felsefe ağacını” ya da “bilgi ağacını” yeşertmek istemiştir.²⁵

Nitekim her şeyin birbiriyle karşılıklı olarak sıkı bir biçimde ilişkili olduğunu, bu nedenle bir şeyi diğerinden yalıtarak ele almak yerine, her şeyi birbiriyle ilişkisinde ve bir bütün olarak ele almak gerektiğini düşünen Descartes²⁶, bu düşüncesini, “felsefe ağacı” olarak bilinen ünlü bir benzetme üzerinden dile getirmiştir. Bu benzetmeye göre, felsefenin kökü metafiziktir. Burada, Tanrı ve sıfatlarına dair bilgiler, ruhun ölümsüzlüğü, açık ve seçik olarak idrak edilebilecek tüm şeyler hakkında bilgiler bulunur. Ağacın gövdesi, cisimsel şeylerin ve evrenin nasıl kurulduğuna ilişkin bilgilerin yer aldığı fiziktir. Ağacın dallarını ise hekimlik, teknik ve son olarak da ahlak teşkil eder.²⁷

Ağaç benzetmesinden açıkça anlaşılacağı üzere, Descartes'ın düşünce sistemi, metafizik bilgi üzerine yükselir. Çünkü metafizik, diğer tüm bilgilere kaynak teşkil eden ilkelerin bulunduğu asli bir zemindir. Yapılan bu kısa belirlemeler ışığında, Descartes'ın düşünce sisteminin genel özelliklerinin bütünlüklü bir biçimde anlaşılabilmesi için onun kendi felsefe anlayışıyla neyi amaçladığının, bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak

²⁵ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Kitapevi, Bursa, 2001, s. 100.

²⁶ Rene Descartes, **Akılın İdaresi İçin Kurallar**, çev. Mehmet Karasan, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, s. 5. Descartes'ın metinlerine yapacağımız atıflarda, çalışmamızda tutarlılığı sağlamak amacıyla kimi değişiklikler yapılacaktır. Söz konusu değişiklikler parantez içinde ya da kesme işaretiyle gösterilecektir.

²⁷ Rene Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, ss. 16-17.

nasıl bir yöntem izlediğinin, bu felsefe anlayışını hangi dayanaklar üzerine inşa ettiğinin ve bütün bunların nihayetinde hangi sonuçlara ulaştığının ayrıntılarıyla ve sistematik bir biçimde ele alınması gerekir.

1.1. Descartes'a Göre "Bilgelik", "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti

Descartes'ın gerek *Aklın İdaresi İçin Kurallar* gerek *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* gerekse de *Felsefenin İlkeleri* adlı eserlerindeki asli amacı, insanın kesin ve apaçık bir şekilde neleri, nasıl bilebileceğini sorgulamak suretiyle, tüm bilgilerin zeminini teşkil eden ilk ilkeyi ya da ilkeleri açığa çıkarmaktır. Onun amacının, "bilgelik", "felsefe" ve "metafizik" in mahiyetine dair görüşleriyle doğrudan bir ilişkisi bulunduğu için, öncelikle söz konusu görüşlerinin birbiriyle ilişkisinde ve ayrıntılarıyla açıklanmasında fayda vardır.

Descartes'a göre, "bilgelik", yalnızca "basiretli/ölçülü/düşünceli olmayı" değil, fakat gerek "eylem" ve "beceri" alanlarında, gerekse de "sağlıkla" ilgili konularda, insanın bilebileceği bütün şeylerin tam bir bilgisidir.²⁸ Bu bilginin böyle olabilmesi için de, onun ilk ilke ya da ilkelerden türetilmiş olması, yani bu ilkelerin diğer bütün bilgilerin zeminini teşkil etmesi gerekir. Bu nedendir ki, bilgelik, bilme konusu olan şeyler arasındaki herhangi bir ayırmadan kaynaklanmaz. Çünkü bilme konusu olan şeyler ve onları ele alan tüm bilimler, aslen insanın bilme faaliyetinin ürünleri olmaları bakımından, bir ve aynı bilgeliğin parçalarından başka bir şey değildirler. Dolayısıyla bilimlerin hepsinin birden öğrenilmesi, birini diğerinden ayırmaktan çok daha kolay olduğundan, hakikatin ciddi bir biçimde araştırılmasında, tek bir bilimin tetkikinden yola çıkılmamalıdır.²⁹ Ona göre, bilimleri, bilme konusu edindikleri şeylerdeki farklılıklarından yola çıkarak birbirlerinden ayırmak ve tamamen bağımsız olarak ele

²⁸ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., ss. 5-6.

²⁹ Rene Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, çev. Mehmet Karasan, Mili Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989, s. 5. Descartes'ın bilimlerin birliğine ilişkin yapmış olduğu bu tespit, çağımızın bir çılgınlığa dönüşen aşırı uzmanlaşmaya asırlar öncesinden dikkat çekmesi bakımından düşündürücüdür.

almak, onların daima bir ve aynı kalan bilgelikten başka bir şey olmadıklarını görememekten kaynaklanır.³⁰ Bu nedenle, bilimlerin her biri ve bilme konusu edilen her şey “evrensel bilgelikle”, yani bilinebilecek tüm şeylerin ilk ve temel bilgisiyle olan bağı göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır.

Tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği ilkenin ya da ilkelerin açığa çıkartılması ise felsefe etkinliği sayesinde mümkündür. Çünkü “bilgelik”, diğer tüm bilgilere zemin teşkil eden ilkeler üzerine tesis edilmiş her şeyin tam bir bilgisi, “felsefe” sözcüğü ise “bilgelik incelemesi”, yani bu ilk ve temel ilkelerin açığa çıkartılması, sorgulanması anlamına gelir. Descartes, “ilk ilke ya da ilkelerde” iki temel koşulun bulunması gerektiğini iddia eder: İlk koşul, ilk ilkelerin açık ve seçik olarak idrak edilmesi; ikinci koşul ise diğer bütün şeylerin bilgisinin bu ilkelere dayanmasıdır.³¹ Böylece iki koşuldan ilki, ilk ilkelerin bilgisinin kesinliğini, yani doğruluklarından hiçbir suretle şüphe edilememesini; ikincisi ise diğer bütün şeylerin bilgisinin bu ilkelerden türetilmesini ifade eder. Kısaca, her iki koşul da aslen, kesin ve şüphesiz olarak bilinen ve diğer tüm bilgilere zemin teşkil eden bir şeyin “ilke” olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. O hâlde, felsefeye düşen görev, bütün bilgilerin kendisinden türetilbileceği kesin ve şüphesiz ilkeleri açığa çıkarmak olduğuna göre, felsefenin bizzat insanın bilme faaliyetinin zeminine ya da ilkelerine yönelik bir araştırma faaliyeti olduğu söylenebilir.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinin çok sık alıntılanan bir pasajında felsefeyi, kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dalları da tıp, mekanik ve etik (ahlak) olan bir ağaca benzetir.³² Nasıl ki, bir ağacın büyüüp gelişmesine, dallanıp budaklanmasına kaynaklık eden ağacın kökleriye, benzer bir biçimde bütün bilimlerin/bilgilerin gelişmesine kaynak teşkil eden de felsefe ağacının kökü olan,

³⁰ Descartes, a.g.e., s. 9. Descartes, bilimlerin konularındaki farklılıklara göre birbirinden ayrılmasını beşeri bir durum olarak değerlendirir. Ancak söz konusu ayrımların yapılabilmesi için aslen onların bir ve bütün olduklarının gözden kaçırılmaması gerekir.

³¹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 6.

³² Descartes, a.g.e., s. 17.

metafiziktir. Bu bağlamda, metafizik, insanın bilme faaliyetinin ve bu faaliyetin yapı ve özelliklerini belirleyen ilk ilkelerin bulunduğu asli zemindir.

Descartes'ın genellikle *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* olarak kısaca adlandırılan meşhur kitabının tam adı *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Bir Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*'dır. Bu başlıktan da anlaşılacağı üzere, Descartes'ın "ilk felsefe" olarak adlandırdığı, "metafizik"ten başka bir şey değildir. Metafizikte, Tanrı ve sıfatlarına dair bilgiler, ruhun ölümsüzlüğü, açık ve seçik olarak idrak edilebilecek tüm şeyler hakkında bilgiler bulunur. Bununla birlikte, Descartes, Mersenne'e yazmış olduğu 11 Kasım 1640 tarihli mektubunda, "ilk felsefe" deyiminin yalnızca Tanrı ya da ruh konusuyla sınırlı olmadığını, felsefe yapılarak keşfedilebilecek tüm şeylerin ilk bilgisini kapsadığını ifade eder.³³

Ancak ona göre, "nasıl meyveler ağaçların kökünden veya gövdelerinden değil de, yalnız dallarının ucundan toplanırsa", buna uygun olarak, "felsefenin asıl faydası da en son öğrenilen bölümden elde edilebilir."³⁴ Dolayısıyla "felsefe ağacının dallarının", yani *teorik* bir zemin üzerinde yükselen ve *pratiği* ilgilendiren "tıp", "mekanik", "etik" (ahlak) gibi bilimlerin gelişmesi ve onlardan verim alınabilmesi için de tüm bilgilerin zeminini teşkil eden ilkelerinin açığa çıkartılması zorunludur.

1.2. Descartes'ın Düşünce Sisteminde Yöntem

İnsanın düşünme kuvvetinin, kendisine neyi konu alırsa alsın, hep aynı kalması nedeniyle temel bir yapısı olması gerektiğini ve dolayısıyla bilgide esas önemli olanın doğru yöntemin izlenmesi olduğunu öne süren Descartes, bilginin yöntem bakımından birliğini savunur.³⁵ Çünkü ona göre, tüm bilgilere ulaşmayı sağlayan akıl, bütün

³³ Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume III, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, 1991, pp. 157-8.

³⁴ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, a.g.e., s. 17.

³⁵ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, a.g.e., s. 103.

insanlarda mevcuttur; gerçekten de sağduyu ya da akıl dünyada en iyi pay edilmiş şeydir.³⁶ Farklı görüşler, bazı insanların diğerlerinden daha akıllı olmasından değil, fakat incelenen meselenin değişik yollardan ele alınmasından kaynaklanır.³⁷

Benzer bir biçimde *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde Descartes, “gerektiği gibi kullanıldığı takdirde, doğru düşünmeye, yani iyi hüküm vermeye ve hatta en yüksek bilimleri elde etmeye gücü yetmeyen hiçbir ruh yoktur” demektedir.³⁸ Dolayısıyla insanın sadece akla sahip olması yetmez, fakat onu doğru şekilde kullanması için uygun bir yöntem edinmesi gerekir. Ayrıca Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* adlı eserinin ilk kuralını, zihni, karşısına çıkan her türlü şey üzerine, hakiki/doğru ve sağlam yargılar verecek şekilde yönlendirmek/idare etmek olarak belirler.³⁹ Bu bağlamda, ilk ilkelerden türetilen diğer tüm bilgiler üzerine, kesin ve doğru yargı verebilmek için basit ve uygulanması kolay kurallardan oluşan bir yöntemin izlenmesi zorunludur:

Halbuki, hiç bir şey üzerine hakikati metotsuz aramaktansa hiç aramamak daha hayırlıdır: zira şüphesiz, böyle düzensiz araştırmalarla belirsiz düşünceler tabiat ışığını karartır, düşünceyi körletir ve böylece karanlıklar içinde yürümeye alışanların gözlerinin keskinliği o kadar azalır ki, sonunda güneş ışığına dayanamaz olurlar; tecrübe de bunu gösteriyor; çünkü vakitlerini asla kitaplarda bulunan ilmi öğrenmeye vermemiş olanların karşılaştıkları şeyler üzerinde, bütün ömürlerini *okullarda* geçirmiş olanlardan çok daha sağlam ve seçik bir hüküm sahibi oldukları çokça görülür.⁴⁰

Söz konusu yöntem düşüncesi ekseninde Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*'da, dört temel kural belirler. “Apaçıklık”, “Analiz”, “Sentez” ve “Sayma” adıyla

³⁶ Rene Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma, İstanbul, 2010, s. 3.

³⁷ “Sağduyu dünyada en iyi pay edilmiş şeydir: zira her insan sağduyudan o kadar iyi pay almış olduğunu düşünür ki, başka her şeyden en zor memnun olanlarımızın bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha fazlasını arzulaması, pek de alıştığımız bir durum değildir. Bu hususta herkesin yanılma içinde bulunması, hakikate uzak düşer; bu, daha ziyade, özel olarak sağduyu ya da akıl diye adlandırılan iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme kudretinin bütün insanlarda fitri eşitliğinin şahididir; böylece kanaatlerimizin farklılığı, bazılarımızın diğerlerinden daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerimizi değişik yollardan sevk etmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamaktan ileri gelir. Zira iyi bir zekâyâ sahip olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır” Descartes, a.g.e., s. 3.

³⁸ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 15.

³⁹ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 3.

⁴⁰ Descartes, a.g.e., s. 15-16.

anılan bu kurallara göre, hakkında apaçık bilgiye sahip olunmayan hiçbir şey doğru diye kabul edilmeyecek, incelenen güçlüklerin üstesinden gelebilmek için sorunlar parçalara ayrılacak, en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlanarak daha karmaşık olanlara sırayla geçilecek ve son olarak da genel kontroller yapılacaktır. Nitekim o, söz konusu kuralları şöyle ifade eder:

İlki, doğru olduğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi asla doğru kabul etmemek, yani acelecilikten ve peşin hükümlü olmaktan özenle kaçınmak ve akıllı ruhuma [*esprit*] kendini açıkça ve seçikçe sunan, şüpheye düşmeye hiç mahal bırakmayanlar dışında hiçbir şeyi hükümlerime dâhil etmemekti.

İkincisi, inceleyeceğim meselelerden her birini, mümkün olduğu ve en iyi biçimde çözümlenmek için gerektiği kadar çok parçalara ayırmak.

Üçüncüsü, en yalın ve tanınması en kolay olan konulardan/objelerden başlayarak basamakları çıkar gibi en bileşik olanların bilgisine kadar yavaş yavaş tırmanmak için düşüncelerimi bir düzen dâhilinde sevk etmek ve dahi, birbiri ardından doğal biçimde sıralanmayan şeyler arasında bile düzenlilik farz etmek.

Sonuncusu, hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan emin olana kadar her yerde eksiksiz sayımlar yapmak ve geneli gözden geçirmekti.⁴¹

Descartes, izledikleri yöntem ve konu alanları itibarıyla, zihnin kesin ve apaçık idrakine sahip olabileceği şeylere yönelen, bu bakımdan yukarıda ifade edilen dört kurala harfiyen riayet eden iki bilime, aritmetik ve geometriyi örnek gösterir. Özellikle geometricilerin kullandıkları uzun önermeler zinciri, insanın bilgisine ulaşabileceği her şeyin aynı biçimde birbirine bağlı olduğunu ve bir şeyin diğerinden türetildiği sırayı izlemek koşuluyla her şeyin bilgisine ulaşılabilirliğini göstermesi;⁴² aritmetik ise doğru sırayı izlemek ve aranılan şeyin tüm koşullarının tam bir sayımını yapmayı öğretmesi

⁴¹ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 19-20.

⁴² "Geometricilerin en zor ispatlarına varmak için kullanmaya alışkın oldukları tamamen yalın ve kolay bu uzun gerekçeler [*raison*] zinciri, insanların bilebildiği her şeyin de aynı şekilde birbirini takip ettiğini ve doğru olmayan bir şeyi öyle kabul etmekten kaçınmak ve birinin öbüründen tümdengelimle çıkarılması gereken sırayı her zaman gözetmek şartıyla, en sonunda bunlardan ulaşamayacak kadar uzak ve keşfedilemeyecek kadar saklı bir şeyin olmayacağını tasavvur etmeme fırsat vermişti. Böylece nereden başlamak gerektiğini bulmakta güçlük çekmedim: zira, en basit ve bilinmesi en kolay olanlarıyla başlamam gerektiğini zaten biliyordum ve bilimlerde hakikati daha evvelce araştırmış olan kimseler içinde, bazı ispatlamalar, yani bazı kesin ve apaçık gerekçeler bulabilenlerin sadece matematikçiler olduğunu göz önünde tutarak, sadece onların incelediklerinin aynısından başlamakta en küçük bir tereddüt duymuyordum" Descartes, a.g.e., s. 20.

bakımından,⁴³ Descartes'ın sözünü ettiği yöntemi bizzat uygulayan bilimlerdir. O hâlde, ilk ilkeler üzerine inşa edilecek diğer tüm bilgilerin, kesin ve şüphesiz bir bilgisine ulaşabilmek için bu dört temel kurala harfiyen riayet edilmesi gerekir.

1.3. Descartes'da Bir Düşünme Fili Olarak Şüphe Etmek

Daha önce de vurgulandığı üzere, Descartes'ın amacı, insanın kesin ve şüphesiz bir biçimde neleri nasıl bilebileceğini sorgulamak suretiyle, diğer tüm bilgilere zemin teşkil eden ilke ya da ilkeleri açığa çıkartmaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için öncelikle yapılması gereken şey, bilindiği zannedilen her şeyden, tüm kanılardan “şüphe etmek”tir.

Fakat o güne kadar muteber saydığım bütün kanaatlere gelince, ya sonradan yerlerine daha iyilerini koyayım diye ya da makullük/akla uygunluk seviyelerini ayarlayınca onları tekrar yerlerine koymak üzere bir defada kafamdan çıkarıp atmaya teşebbüs etmekten daha iyi bir şey yapamazdım. Bu yolla hayatımı, sadece eski temeller üstüne bir bina inşa etmekten ve yine sadece, gençliğimde doğru olup olmadığını incelemeyi ikna oluverdiğim ilkelere dayanmaktan çok daha iyi sevk etmeyi başaracağıma sıkı sıkıya inandım.⁴⁴

Descartes'a göre, hayat bir bütün olarak gözden geçirildiğinde pek çok yanlış kanının doğru kabul edildiği ve bu kanılara dayanılarak oluşturulan birçok güvenilir ilkenin olduğu kolaylıkla görülebilir.⁴⁵ Oysa amaç, üzerine bütün bir bilgi sisteminin inşa

⁴³ “En nihayet, doğru sırayı takip etmeyi ve aranan şeyin bütün hallerinin tastamam sayımını yapmayı öğreten metot, aritmetik kurallarına kesinliğini veren her şeyi içerir” Descartes, a.g.e, s. 21. Bumin'in vurguladığı üzere, Descartes'a göre, geometri ve aritmetiğin ayrıcalığı, konularının varlığına ya da yokluğuna karşı kayıtsız olmaları, yani konularının soyut olmasıdır. Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 40.

⁴⁴ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 15-16.

⁴⁵ “Hayatımın ilk yıllarından itibaren birçok yanlış kaniyi doğru kabul etmiş olduğumun ve o zamandan beri bu derece güvenilir ilkeler üzerine kurduğum her şeyin de ancak pek kuşkulu ve kesinlikten uzak olduğunun farkına bugün varıyor değilim; bunu anlayınca, bilim alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temelden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım” Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 15. “Adam olmazdan önce

edileceği, kesin ve şüphesiz bir temel ya da Arkhimedes noktası keşfetmektir. Kesin ve şüphesiz bir ilkeye ya da başlangıç noktasına ulaşmak için öncelikle yapılması gereken, bilindiği zannedilen her şeyden şüphede etmek, onlardan tümüyle kurtulmaktır.

Epistemolojiye Descartes'le giren ve "temelcilik" olarak adlandırılan bu yeni yöntem ya da bilgi anlayışına göre bilgi sisteminin, temelleri sağlam olan bir binaya benzer şekilde sağlam temellere dayanması gerekir.⁴⁶ Bu bağlamda, bilginin temelindeki ilk ilkeyi araştıran Kartezyen bilgi kuramına *temelci bilgi kuramı* denilmektedir.⁴⁷ nkn Descartes, diğer her şeyin bilgisinin, ancak kesin, tartışmasız, şüphesiz, apaçık ilk ilkelerden oluşan temeller üzerine inşa edilebileceğini iddia eder. Nasıl ki sağlam olmayan, rk temeller üzerine inşa edilmiş bir bina her an yıkılmaya meyilliyse, benzer bir biçimde sağlam olmayan temeller üzerine inşa edilmiş bir epistemik sistem de yıkılmaya mahkmdur.⁴⁸ Diğer bütün bilgiler, ilk ilkelerin açık ve seçik olarak idrak edilmesi temeli üzerine inşa edilebildiğinden, yanlış, şüpheli olan her türlü inanç ya da kanaatin, ilk ilkelerin apaıklığını teşhis ve tespitede engel olmaması gerekir. Bu yüzden, Descartes'a göre, bir binanın temeli atılmadan önce, temelini sağlam olması için nasıl zemin kazılarak zemini yumuşatan kum, çakıl gibi şeyler temizlenirse, benzer şekilde ilk ilkelerin bilgisinin kesin ve şüphesiz bir biçimde açığa çıkartılması için şüpheli olma ihtimali olan her şey atılmalıdır.⁴⁹

ocuktuk ve henüz bütün aklımızı kullanmadığımız bu yaşta duyularımıza dokunan şeyler hakkında bazen iyi bazen kötü hüküm verdik; bunun için, böyle acele ile verilen birçok hüküm hakikatin bilgisine ulaşmamıza engel oluyor ve bu suretle bize şunu öğretiyor ki, kendilerinde en ufak bir şüphe bulaşığı bulacağımız şeylerden hayatımızda bir kez şüphe etmeye koyulmadıka, onlardan kurtulabileceğimizi gösteren hiçbir belirti yoktur" Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 23-24.

⁴⁶ Ahmet Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa yayınları, Bursa, 2007, s. 108.

⁴⁷ Kadir en, "Modern Epistemolojinin İki Geleneği", **ağdaş Epistemolojiye Giriş**, der. Nebi Mehdiyev, İnsan yayınları, İstanbul, 2011, s. 49.

⁴⁸ Yalçın, **Modern Felsefede Benlik**, a.g.e., s. 18.

⁴⁹ "(...) bütün amacım, sadece güvende olmaya ve kayayı ya da kili bulmak için kaygan zeminle kumdan uzak durmaya yöneliktir" Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot zerine Konuşma**, a.g.e., s. 28. Ayrıca Descartes, "Yedinci Cevaplar"da, şüphe etme sürecini, bir sepette bulunan rk elmaları ayıklamak için sepetin tamamen boşaltılarak içindekilerin gözler önüne serilmesine benzetmektedir Rene Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume II, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1984, p. 324.

İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar'da Descartes, tüm eski kanıların ya da inançların dayandığı temellere ilişkin bir sorgulamayı, bir düşünme fiili olan "şüphe etme" üzerinden gerçekleştirir. Şüphe edebilmek için zihinde kendisinden şüphe edilecek bir düşüncenin (idenin), yani bir idrakin bulunması gerekir. Zira zihinde bir düşüncenin olmaması, kendisinden şüphe edilebilecek herhangi bir şeyin bulunmadığı anlamına gelir. Zihin vasıtasıyla bu idrak düşünülerek, "bu idrak hakkında yanlışlanmamaya cihetinden hükümde bulunulur."⁵⁰ Bu bağlamda, bir bütün olarak Descartes'ın metafiziğinin, zihinde mevcut idraklerden şüphe edilip edilememesinin araştırılması neticesine dayanan analitik bir yapı üzerine inşa edildiği söylenebilir. Dolayısıyla hakikati arayan bir kişinin hayatında bir defa da olsa, mümkün olduğu ölçüde her şeyden şüphe etmesi, insan bilgisinin ilkelerinin açığa çıkartılması için izlenecek analitik yöntemin temelidir.

Yaşamımıza çocuk olarak başladığımız ve aklımızı tümüyle kullanmadan önce hislerimizle algıladığımız şeylerle ilgili çeşitli yargılarda/hükümlerde bulunduğumuzdan, hakikatin bilgisine ulaşmamıza engel olan pek çok önyargıya sahip olduk. Bu önyargılardan kendimizi kurtarmamızın tek yolu, en küçük bir şüphe içeren her şeyden hayatımızda bir defa şüphe etmeye çaba sarf etmektir.⁵¹

Bu noktada önemle vurgulanması gereken şey, şüphe etmenin hakikatin bilgisine ulaşmak için yalnızca bir yöntem ya da araç olarak kullanıldığıdır. Kesin ve şüphesiz bir başlangıç noktasına ya da temele erişildiğinde, şüphe etme hiç kuşku yok ki son bulur.

(...) tam dokuz yıl boyunca, oynanmakta olan komedyalarda bir aktör olmaktan ziyade seyirci kalarak dünyada oradan oraya dolaşmak dışında hiçbir şey yapmadım; bu esnada, şüpheye mahal verebilen ve bizi yanlışlığa sevk eden her konu üzerinde özellikle refleksiyonda bulunarak, eskiden sızmış olabilecek bütün yanlışların kökünü aklımdan kazıyordum. Bunu sırf şüphelenmek için

⁵⁰ Yalçın Koç, **Anadolu Mayası Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 38.

⁵¹ Rene Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1985, p. 193.

şüphelenen ve daima çözümsüzlüğe tutkun septicleri taklit için yapıyor da değildim.⁵²

Bundan dolayı şüphe etmeye takılıp kalarak bir sonuca ulaşmamanın ya da kesin ve doğru hiçbir şey bulunmadığını kabul ederek, varsayımsal ilkelerden diğer şeylerin bilgisini çıkarsamaya çalışmanın Descartes'ın sözünü ettiği şüphe etme yöntemiyle bir alakası bulunmaz. O, bu yüzden, özellikle doğru yargı vermek konusunda aceleci davrananların ve düşüncelerini belirli bir sistem dâhilinde ele almayanlar ile başkalarının görüşlerini takip edenlerin şüphe etme kararı almaya uygun olmadıklarını belirterek, kendi şüphe etme amacını bunlardan dikkatle ayırır.⁵³ Kısaca, Descartes'ın bilindiği zannedilen her şeyden şüphe edilmesi gerektiğini ileri sürmesi, aslen bütün bilgilerimizin zeminini teşkil eden ilkeleri açığa çıkartma amacının bir parçasıdır.

1.4. Cevherlerin Tesisi

Descartes'ın, metafizikle ilgili görüşlerini birlikli ve bütünlüklü olarak ele aldığı temel metni, 1641'de yayımlanan, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'dır. "İlk felsefe", "metafizik" in bir diğer adı olup, insan bilgisinin ilkelerinin incelenmesi anlamına gelir. *Meditasyonlar*'ın ilk baskısındaki alt başlık, "Tanrı'nın Varlığının ve Ruhun Ölümsüzlüğünün İspatlandığı" ibaresini taşımakla birlikte, 1642 tarihli ikinci baskının alt başlığı, "Tanrı'nın Varlığının ve İnsan Ruhu ile Bedeni arasındaki Ayrımın İspatlandığı" şeklinde değiştirilmiştir. Descartes, "Aziz Paris İlahiyat Fakültesinin Dekan ve Öğretmenlerine" başlıklı mektubunda, metni "Tanrı ve Ruh Üzerine" bir çalışma olarak takdim ederek, Tanrı'nın mevcut olduğunu, ruhun/zihnin cisimden/bedenden ayrı

⁵² Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 28.

⁵³ "Yalnız, önceleri muteber kabul ettiğim görüşlerin hepsini terk etme kararı, her kişinin takip etmesi gereken bir örnek değildir; ve dünya da aşağı yukarı, buna hiç mi hiç elverişli olmayan iki zihniyet türüne sahip insandan müteşekkildir. Şöyle ki, kendilerini olduklarından daha becerikli zannederek hükümlerinde acele etmekten kendilerini alamayan ve bütün düşüncelerini bir düzen içinde sevk etmek için yeterince sabırlı olmayan bir zihniyet taşıyanlar vardır" Descartes, a.g.e., s. 17.

olduğunu felsefi argümanlarla kanıtlayacağını iddia etmiştir.⁵⁴ Bu nedenle, metin görünüşte, teolojik konularla ilgili bir çalışma olarak düşünülebilir, fakat daha derinden bakıldığında, Descartes'ın amacının teolojik olmaktan son derece uzak olduğu görülecektir.⁵⁵ Descartes, yakın dostu Mersenne'e yazdığı 28 Ocak 1641 tarihli bir mektupta, gizli kalması koşuluyla, söz konusu çalışmanın kendi fiziğinin tüm ilkelerini içerdiğini ifade etmekte ve metin için "size benim 'fizik'imın tüm ilkelerini içeren küçük bir 'metafizik' inceleme gönderiyorum" demektedir:

Aramızda kalması koşuluyla, size şunu söylemek isterim ki, bu altı Meditasyon, benim Fizik'imın tüm temellerini içermektedir. Fakat rica ederim, bunu belirtecek şekilde söz etmeyin; zira Aristoteles'in destekleyicileri, muhtemelen bunları onaylamakta çok zorluk çekeceklerdir. Ayrıca, bunları okuyacak kimsenin, benim ilkelerimin Aristoteles'inkileri yaktığını görmeden önce, farkında olmaksızın benim ilkelerime aşinalık kazanacağını ve hakikati fark edeceklerini umut ediyorum.⁵⁶

Dolayısıyla Hatfield'a göre, Descartes'ın "Tanrı" ve "ruh" üzerine söylemi, devrimci bir yeni fizik veya doğa felsefesinin metafiziksel temelleriyle iç içe geçmiştir. Amacı, insanı evrenin merkezine yerleştiren doğal dünya hakkındaki önceki görüşü yerinden etmek ve onu doğa üzerine yeni ve radikal bir görüşle değiştirmektir ki, bu da doğanın büyük ve gayri-insani bir makine olarak tasarlanmasını gündeme getirir. Fakat Descartes, söz konusu devrimci görüşlerinin ilk bakışta göze çarpmasını istemediğinden, metnin hiçbir kısmında "fiziğin ilkeleri" veya "doğal dünya teorisi" gibi bir başlık kullanmamıştır.⁵⁷

⁵⁴ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 5.

⁵⁵ Gary Hatfield, **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations**, Routledge, London, 2003, s. 2.

⁵⁶ Rene Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume III, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1991, p. 173.

⁵⁷ Hatfield, a.g.e., p. 4. Bununla birlikte, Descartes'ın metafiziğinin anlaşılması açısından *Meditasyonlar* metni üzerine odaklanıldığında, Hatfield'in belirttiğine göre üç tür okuma tarzıyla karşılaşmak mümkündür. Bunlardan ilki "epistemolojik okuma" olarak adlandırılabilir. Kimi yorumcular *Meditasyonlar*'ı esas olarak epistemolojiyi ya da bilgi teorisini merkeze alan bir eser olarak değerlendirmektedir. Buna göre, Descartes'ın başta gelen ilgisini, bilginin imkânı ve sınırını belirlemek oluşturmaktadır, bu nedenle de herhangi bir şey hakkında kesinliğin elde edilip edilemeyeceğini görmek amaçlanmaktadır. İkinci okuma türü, "metafiziksel okuma"dır. Metafiziksel

Bununla birlikte, Descartes'ın metafiziğinin temeli olan "ruh", "Tanrı" ve "madde"ye dair görüşlerinin, "cevher" anlayışıyla ilgisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Gerçekten de, Markie'nin ifade ettiği üzere, "cevher", Descartes metafiziğinin asli bir kavramıdır; tıpkı "kesinliğin" onun epistemolojisinin asli bir kavramı olması gibi.⁵⁸ Cevher, Descartes'a göre, mevcut olması için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymadığı düşünülen şeydir.⁵⁹ Bu şekilde düşünülebilecek tek şey, Tanrı'dır. Bir başka ifadeyle, sadece Tanrı cevherdir. Buna karşılık, o, metafiziğinin temelini, esas itibarıyla Tanrı'dan değil de, *cogito*'dan veya "ben bilinci"nden hareketle kurmaya girişmiştir. Dolayısıyla onun *cogito*'yla öncülüğünü yaptığı, düşünenin düşünerek kendi düşündüğünün ve mevcut olduğunun bilgisine doğrudan ve kesin olarak ulaşabileceğine dayanan bu yaklaşımı, ontolojiden ziyade bilgi teorisini merkeze almaktadır. Bilme düzleminden bakıldığında, "ruh", "Tanrı" ve "uzam" biçimindeki sıralama, ontolojik düzlemde "Tanrı" ve onun yarattıkları olan "ruh" ile "uzam" biçiminde karşımıza çıkmaktadır.

okuma, Descartes'ın *Meditasyonları*'nın metafiziksel sonuçları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu sonuçlar, ruh, Tanrı'nın özü ve varoluşu, zihin-beden ilişkisi ve hissi algının doğası ile ilgili iddiaları içermektedir. Bu bakış açısına göre, Descartes, metafiziksel konularda ulaştığı sonuçların kesin ve sarsılmaz olup olmadığını görmek için bilginin kaynağı ve sınırlarını problem edinmektedir. Bu bağlamda, şüphe yöntemi temel bir önem arz etmekten ziyade, sadece kesinliğe ulaşmak için yardımcı bir süreci ifade etmektedir. Bir üçüncü okuma tipi, "bilişsel ve metafizik okuma" olarak adlandırılır. Bu okuma tarzı, Descartes'ın bilgi teorisini, yani onun bilişsel yetilerle ilgili analizini, onun metafiziksel araştırmaları ile birleştirerek anlamaya çalışmaktadır. Bu tür okumaya göre, Descartes, okuyucularından kendi zihinlerinde gizli kalmış olan bilişsel kaynaklar hakkında bir farkındalık geliştirmelerini isteyerek, okuyucuların kendilerinin ilk ilkeleri görebilmelerini temin etme niyetindedir. Bu nedenle, *Meditasyonlar*, başta hissetme, hayal gücü, hafıza ve irade olmak üzere farklı bilişsel yetilerden veya zihinsel güçlerden söz etmekte, ancak özellikle hislerin ve anlama yetisinin bilgi edinmedeki rolüne eğilerek, onun hislerden bağımsız olarak işlev görebilmesine dikkat çekmektedir. Böylece, Descartes'a göre, meditasyon yapan, refleksiyonda bulunan kişi anlama yetisiyle açık ve seçik idrak fiillerine ulaştığında, metafiziksel problemleri kendiliğinden çözümlenecektir. Bu okumaya göre, Descartes, bilişsel yetilerde bir yenilik yapmakta ve bu şekilde de yeni bir metafizik oluşturmaya çalışmaktadır Hatfield, a.g.e., pp. 62-4.

⁵⁸ Peter Markie, "Descartes's Concepts of Substance", **Reason, Will and Sensation Studies in Descartes's Metaphysics**, Edited by John Cottingham, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 63.

⁵⁹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 59.

1.4.1. Ruhun Tesisi

Descartes'ın, gerek *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* gerekse *Felsefenin İlkeleri*'nde amacı, tüm bilginin kendisinden türetilebileceği ilkelerin neler olduğunu tespit etmektir. Bunun için öncelikle yapılması gereken şey, bilindiği zannedilen her şeyden şüphe etmektir. Hakikati arayan bir kişinin hayatında bir defa, daha önce inandığı bütün kanılarından şüphe etmesi ve onlardan tümüyle kurtulması, her şeye yeniden ve temelden başlaması için izlemesi gereken en temel yoldur.

Descartes, daha önce de belirtildiği gibi, sözü edilen amaca erişmek için şüphe yöntemini kullanmış, bu yöntemi de her birinde daha derinleştirdiği üç aşamada gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, onun hisler vasıtasıyla bilindiği zannedilen her şeyden şüphe edilebileceğine yönelik ilk argümanı, hislerin zaman zaman aldatması ya da yanıltması üzerine kuruludur.⁶⁰ Buna göre, bir nesne uzaktan bakıldığında başka, yakından bakıldığında başka görülür. Bir yiyecek, hasta olduğumuz, üşüdüğümüz ya da ateşimiz olduğu zaman, sağlıklı olduğumuz zamana göre başka bir tat verir. Descartes, hislerimizin bizi zaman zaman yanıltabildikleri olgusundan yola çıkmak suretiyle, hislere dayanarak bildiğimizi sandığımız şeyler konusunda hiçbir zaman tam anlamıyla emin olamayacağımız sonucuna ulaşır. Hislerimiz bizi zaman zaman yanıltabiliyorsa, onların her zaman bizi yanıltması da mümkündür.

Bununla birlikte, Descartes'a göre, bir binanın temelini yıkılması, nasıl tüm binanın çökmesine neden oluyorsa, bildiğimizi sandığımız şeylerle ilgili şüphe edilebilecek "tek bir neden" bulmamız da, onların dayandığı temel ilkelerin yıkılmasına yol açacak, böylece her şeyden tek tek şüphe etmemize gerek kalmayacaktır:

Şimdiye dek en doğru ve güvenilir olarak ne öğrendimse duyulardan/hislerden ve duyular/hisler yoluyla öğrenmiş ama zaman zaman bu duyuların aldatıcı

⁶⁰ Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, a.g.e., 16.

olduğunu da yaşayarak görmüşümdür; oysa bizi bir kez bile yanıltmış olan şeylere asla güvenmemek sakıncalıdır.⁶¹

Şüphe etmeyi daha da derinleştiren Descartes, “delilik argümanı” olarak bilinen bir argümandan yararlanarak, hisler aracılığıyla bilindiği zannedilen, yine de kendilerinden şüphe edilemeyecek şeylerin bulunup bulunmadığını araştırır.⁶² Mesela, hiç kimse, ellerinin ve ayaklarının ya da bedeninin olduğundan şüphe etmeyi aklından bile geçirmediği gibi, herkes büyük bir kesinlik ve güven duygusuyla bu tür şeylerin doğru olduğuna inanır.⁶³ Bununla birlikte, Descartes, bu kesinlik duygusunun bile şüpheli olabileceğini, zira yoksul olduğu hâlde kral olduğuna ya da çıplak olduğu hâlde çok şık kıyafetler giydiğine inanan ve bu inançlarından da emin olan akıl hastası insanların nasıl yanıltmakta oldukları hâlde kendilerinden ve başka şeylerden emin oluyorsa, benzer bir şekilde hisler vasıtasıyla edinilen bilgiler hakkında tam bir kesinlik duygusunda olan başka insanların da aynı yanılgı içinde olabileceklerini vurgular:

Ancak, duyular (hisler) bizi pek zayıf algılanabilir ya da pek uzak şeyler hakkında ara sıra yanılsalar bile, yine duyular (hisler) aracılığıyla bildiğimiz hâlde usumuzu zorlamadan kuşulanamayacağımız birçok başka şey de yok mu? Örneğin, şimdi burada, hırkamı giymiş olarak ateşin karşısında oturmakta ve elimde şu kâğıdı tutmakta oluşum ve bu türden başka şeyler. Bu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu nasıl yadsıyabilirim, kendimi kimi şaşkınların yerine koymaksızın? Zihinleri ödsuyunun kara buharlarıyla o denli kararmıştır ki bunların, yoksul oldukları hâlde kral olduklarını, çıplak oldukları hâlde yaldızlı erguvan kaftanlar giydiklerini ya da aslında birer testi olduklarını veya vücutlarının camdan olduğunu sayıklarlar. Ama bunlar delidir yahu! Ben de kendime bunları örnek alırsam daha az saçmalamış olmam her hâlde!⁶⁴

Descartes, hislerin her zaman yanıltıcı ve aldatıcı olabileceklerini, bu kez uykuda rüya görme temelinde yeniden ele alarak, “rüya argümanı”nı ileri sürer. Buna göre, akıl hastası olan insanların uyanırken gördükleri ve emin olduklarından daha gerçek dışı şeyler rüyadayken görülebildiği gibi, hisler yoluyla edinildiği zannedilen her şey rüyada

⁶¹ Descartes, a.g.e., s. 16.

⁶² Descartes, a.g.e., s. 16.

⁶³ Descartes, a.g.e., s. 16.

⁶⁴ Descartes, a.g.e., s. 16.

görülenlere her bakımdan benzerlik taşır.⁶⁵ Rüyada da, tıpkı uyanırken olduğu gibi, belli şeyler görülür, işitilir ya da hissedilir ve bu hislerden de kesinlikle emin olunur. O hâlde, uyanıklığı uyurken görülen rüyadan ayırt edecek bir ölçüt olmadığına göre, uyanırken hisler vasıtasıyla bildiğimizi zannettiğimiz şeylerin gerçekte uyku hâlinde yaşananların bir parçası olup olmadığına nasıl karar verilebilir? Yani, hisler zaman zaman yanıltıcı olabildiklerine ve uyanık olduğumuz durumda hissettiklerimizin benzerlerini rüyada da hissedebildiğimize göre, her zaman yanılabilmemiz ve her zaman rüyada olabilmemiz de mümkündür.

Yine de bir insan olduğumu, dolayısıyla uykularımda ve rüyalarımıda o şaşkınlığın uyanırken gördükleri kadar, hatta daha saçma ve gerçek dışı şeyler görme alışkanlığım bulunduğunu da göz önüne almak durumundayım. Kim bilir kaç kez rüyamda da burada olduğumu, giyinik olduğumu, ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür, gerçekte çıırçıplak yatağımıda yatarken!. Ama şu an şu kâğıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek uzatıyor ve sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken de sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşırıp kalıyorum ve şaşkınlığım neredeyse beni uyanırken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor.⁶⁶

Descartes, hisler yoluyla öğrendiğimizi zannettiklerimize ek olarak, matematiksel olarak bildiğimizi sandığımız şeylerin de şüpheli olup olmadıklarını sorgulamak suretiyle şüphe etmeyi bir katman daha derinleştirir.⁶⁷ Çünkü ister uykuda ister uyanık olunsun, ister gerçek ister hayali olsun, ikiye üçün toplamının her zaman beş sayısını verdiği, her karenin dörtkenarı bulunduğu ilk bakışta şüpheden uzak ve kesin gibi görünür. Üstelik dünyada gerçekten var olup olmadıklarını dikkate almaksızın bu tür basit ve evrensel şeyleri konu alan aritmetik ve geometri gibi bilimler, her türlü şüpheden uzak, kesin doğruları ele alan bilimler gibi değerlendirilir.

⁶⁵ Descartes, a.g.e., s. 17.

⁶⁶ Descartes, a.g.e., ss. 16-7.

⁶⁷ Husian Sarkar, **Descartes's Cogito Saved from the Great Shipwreck**, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 52-3.

(...) aritmetik ve geometri ve onlar gibi –dünyada gerçekten var olup olmadıklarını pek dert etmeksizin– pek yalın ve genel şeylerle uğraşan öteki bilimlerin kesin ve kuşku götürmez bir şeyler içerdikleri sonucuna varacak olursak, belki de yanlış bir şey yapmış olmayız; zira ister uykuda ister uyanık olalım, ikiyle üçün toplamı her zaman beş sayısını verecek ve karenin de hiçbir zaman dörtten çok kenarı olmayacaktır. Bu denli açık seçik ve göz önünde olan hakikatlerin yanlış ve kesinlikten uzak olabileceğinden kuşkulanmak da olanaklı görünmemektedir.⁶⁸

Ancak, Descartes'a göre, aritmetik ve geometri gibi bilimlerle elde ettiğimizi sandığımız bilgilerden bile şüphe edilebilir. Çünkü en basit hesaplarda, en basit geometri meselelerinde yanıltılmak mümkün olduğu gibi, kimi zaman hatalı akıl yürütmelerde bulunmak da söz konusudur. Yani, açık ve seçik olarak idrak ettiğimizi düşündüğümüz kimi şeyler bile şüpheden uzak değildir.⁶⁹ Üstelik bu tür bilgilerimizin doğruluğunu güvence altına alabilecek bir Tanrı'nın var olduğundan da şüphe etmek mümkündür. Zira Tanrı'nın varlığına inanmayan pek çok kişi olduğu gibi, Tanrı kadar bilgili ve güçlü, fakat bilgisini ve gücünü bizi yanıltmak için kullanan kötü bir cinin olduğunu da düşünmek mümkündür. Eğer ikiyle üçün toplamının beş sayısı olduğunu ya da karenin dörtkenarı olması gerektiğini düşündüren kötü bir cin ise, bu durumda, bizi matematiksel olarak bildiğimizi sandığımız şeylerde yanıltmadığından nasıl emin olabiliriz? Dolayısıyla açık ve seçik olarak idrak ettiğimizi sandığımız şeyler bile şüpheden uzak değildir:

Demek ki, (...) güçlü olduğu ölçüde hilekâr ve aldatıcı bir kötü cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım. Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelerin, bu cinin benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneceğim; kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve hiçbir duyusu olmayan ama yanılıp bütün bunlara sahip olduğunu zanneden bir yaratık olarak göreceğim ve bu fikre inat ve ısrarla bağlı kalacağım.⁷⁰

Kısaca ifade etmek gerekirse, Descartes, hisler vasıtasıyla edindiğimiz kendi dışımızdaki dünyaya dair tüm temsillerimizden, açık ve seçik olarak idrak ettiğimizi düşündüğümüz her şeyden, yani daha önce bildiğimizi sandığımız her şeyden şüphe

⁶⁸ Descartes, a.g.e., s. 18.

⁶⁹ Descartes, a.g.e., s. 18.

⁷⁰ Descartes, a.g.e., s. 20.

edebileceğimiz neticesine ulaşır. Şu hâlde, sözü edilen şeylerden hiçbiri, tüm bilgilerimizin kendisinden türetilbileceği bir başlangıç noktası ya da temel işlevine sahip değildir.

Şimdi, tam da her şeyden şüphe edildiği durumda, şüphe bir dönüm noktasına ve bir sona erişir. Williams'ın da ifade ettiği gibi, şüphenin sona erdiği nokta, düşünme faaliyetinin içinde gerçekleşen bir refleksiyondur.⁷¹ Şüphe etme sürecinde şüphe edenin şüphe edemeyeceği tek şey, kendisinin şüphe etmekte olduğu, yani kendisinden şüphe edemeyeceği gerçeğidir. Şüphe etmek ise “düşünme(k)” demektir. Dolayısıyla herhangi bir şeyden şüphe edebiliyorsam, bu düşündüğüm anlamına gelir. Descartes'ın ünlü deyişiyle: “Düşünüyorum, o hâlde varım (*Cogito, ergo sum*)”.

Descartes, şüphe etmek neticesinde, şüphesiz ve kesin olarak ulaştığı bu düşünceyi farklı eserlerinde benzer bir biçimde ifade etmektedir:

Metot Üzerine Konuşma'da söz konusu düşünce;

(...) böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, öyle düşünen 'ben'im, mecburen herhangi bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu hakikat dikkatimi çekti: *Düşünüyorum, o hâlde varım* öylesine sağlam ve güvenilir ki Septiklerin en abartılı faraziyelerinin tümü bile onu sarsmaya yetmiyordu; bu hakikati gönül rahatlığıyla, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak alabileceğime hükmettim.⁷²

Felsefenin İlkeleri'nde söz konusu düşünce;

Kendilerinden en ufak bir şekilde şüphe edebildiğimiz her şeyi bu suretle ret ve hatta yanlış farz ederken, ne Tanrı ne gök ve ne de yerin var olmadığını ve bir bedenimizin de bulunmadığını kolayca kabul ediyoruz; fakat aynı tarzda bütün bu şeylerin hakikatinden şüphe ederken var olmadığımızı farz edemeyiz; zira düşünen şeyin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o kadar aykırı görünüyor ki, en garip faraziyelere rağmen şu, *düşünüyorum o hâlde varım* neticesinin doğru olduğuna ve bunun, fikirlerini bir sıra altında sevk ve

⁷¹ Bryan Magee, **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 75.

⁷² Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek Ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 32.

idare eden bir kimseye görünen ilk doğru netice olduğuna inanmaktan kendimizi alamıyoruz.⁷³

İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar'da ise söz konusu düşünce;

Demek ki, o beni aldatıyorsa var olduğuma kuşku yoktur. Değil mi ama beni istediği kadar aldatsın, bir şey düşündüğüm sürece bir var olmamaklığım sonucunu elde edemeyecektir. Öyle ki, konu iyice düşünülüp her nokta özenle incelenince, *benim*, *varım* önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışimde bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.⁷⁴

Arkhimedes'in yerküreyi yerinden oynatıp başka bir yere taşımak için sağlam bir nokta araması düşüncesinde olduğu gibi, Descartes da kesin, sarsılmaz, şüphesiz bir başlangıç noktası olarak aradığı ilkeyi "Düşünüyorum, o hâlde varım"da, yani "ben bilinci"nde bulmuştur. Bir başka ifadeyle, "ben bilinci", tüm bilginin kendisinden türetilebileceği ya da kendisine dayandırılabilirliği asli bir kaynak ya da zemindir. Bu ilkeye, yani ben bilincine ise bizzat bende fitratım gereği bulunan ben idesinin dolaysız bir biçimde idrak edilmesi suretiyle ulaşılır.⁷⁵ Dolayısıyla "ben bilinci", benim, sadece düşünen bir şey olduğunu ve yalnızca kendisinin doğrudan bilincinde olabileceğini, yani düşünenin yalnızca bir zihin/ruh olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Sadece düşünerek

⁷³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, a.g.e., s. 28-9.

⁷⁴ Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, a.g.e., s. 22.

⁷⁵ Descartes'a göre, kendimin, düşündüğüm, var olduğumun idrakına varırken, idrakına vardığım bu şey, bende fitratım gereği olan "ben idesi"dir. Ancak bu idenin idrakına ya da bilincine nasıl ulaşıldığının anlaşılabilmesi için, Descartes'ın *Akılın İdaresi İçin Kurallar* adlı eserini dikkate almak gerekmektedir. Çünkü o, bu eserde anlama yetimizin, kesin ve şüphesiz olarak şeylerin bilgisine ulaşmamızı sağlayan iki ediminden/fiilinden, yani "görü" ve "türetmeden" bahsetmektedir. Buna göre, ben bilincine, doğrudan ve basit bir idrak faaliyeti olan "görü" sayesinde ulaşılır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. "Metafizik Bilgiye Erişim İmkânları Açısından Görü, Türetme ve Hayal gücü" başlıklı kısım.

⁷⁶ Descartes, Pierre Gassendi'nin *Meditasyonlar* adlı esere yapmış olduğu itirazlara verdiği cevapta, "Örneğin şu çıkarım, Geziniyorum, demek ki varım, bu eylemin içindeki bilgisinin bir düşünce olduğunun kastedilmesi dışında, doğru değildir; sonuç da, –bazen rüyalarımızda gezindiğimizi gördüğümüz gibi yanılğı da olabilen– bedenim hareketlerinden dolayı değil, ancak bu bilgiden dolayı kesin olur; öyle ki, gezindiğimi düşünmekte oluşumdan elbette ruhumun var olduğu sonucunu çıkarabilirim ama gezinmekte olan bedenimin varoluşunu değil. Bütün diğer eylemler için de durum aynıdır". Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, a.g.e., s. 155.

düşündüğümün, ben olduğumun bilincine ulaşabildiğime göre, düşünen bir şey olarak benim olmam için bir maddeye ya da bedene ihtiyacım yoktur.

Görüldüğü üzere, Kartezyen düalizm olarak anılan, ruh ile beden/cisim arasındaki ayrımın temelinde, ruhun mevcut olduğunu düşünmek için cismi düşünmeye gerek olmaması düşüncesi bulunur. Bir başka ifadeyle, ruhun mevcut olduğunu düşünmek için maddeyi, maddenin mevcut olduğunu düşünmek için ruhu düşünmeye ihtiyaç olmadığından, Descartes sisteminde ruh ile madde birbirinden ayrı ve bağımsız cevherlerdir.⁷⁷ O, *Felsefenin İlkeleri*'nde, ruhun maddeden ayrı olarak idrak edilebileceğini ve ondan daha kesin ve aynı zamanda daha apaçık olduğunu ve madde olmasa dahi ruhun olduğu gibi olacağını, "yokluğun hiçbir özellik ve niteliğe sahip olmayacağını" ve "nerede bir özellik ve nitelik bulunursa, orada zorunlu olarak cevherin bu özellik ya da niteliklere sahip olduğunu ve ayrıca bir cevherde keşfedilen ne kadar özellik varsa, o cevherin o kadar açık ve seçik bilgisine sahip olunacağını" bildiren doğal ışıkla temellendirme yoluna gider.⁷⁸ Buna göre, bir cevherin mevcut olması onun bilinebilmesi için yeterli olmadığından, cevher ancak özellikleri ya da nitelikleri sayesinde bilinebilir. Çünkü yokluğun veya hiçliğin herhangi bir özelliği ya da niteliği bulunmaz. Bir özelliğin ya da niteliğin, özelliği ya da niteliği olduğu bir şey, yani cevher olmak zorundadır. Dolayısıyla asli özelliği "düşünme(k)" olan cevher, "ruh"tur. Bir başka deyişle, ruh, bütün özü ya da doğası sırf düşünme(k) olan ve mevcut olduğunu düşünmek için başka herhangi bir şeye tabi/bağımlı olmayan bir cevherdir. Böylece asli özelliği düşünme(k) olan ruh, maddeden tümüyle farklı, bilinmesi maddeden daha kolay ve madde olmadığında bile neyse o olarak düşünülebilecek bir cevher olarak, Descartes'ın düşünce sisteminin temelini teşkil eder.

⁷⁷ Descartes, a.g.e., s. 60.

⁷⁸ Descartes, a.g.e., ss. 32-3.

1.4.2. Tanrı'nın Tesis

Descartes, ruhu bir cevher olarak tesis ettikten sonra, kendisi hakkındaki doğru ve kesin idrakten (yani ben bilincinden) yola çıkarak, bilgisini daha da genişletmek amacıyla, kendinde, yani ruhta bulunan çeşitli ideleri araştırır. Ruh, kendisinde bulunan ideleri yalnızca düşünür ve kendisi dışında onlara benzer herhangi bir şeyin mevcut olduğunu onaylamaz ya da yadsımsa, yani onlar hakkında herhangi bir hükme varmazsa, ruhun yanılgıya düşmesi söz konusu olmaz. Mesela, onda sayı, süre, sıra benzeri basit ideler bulunduğu gibi, “eşit şeyler eşit şeylere eklenince sonuç da eşit olacaktır” türünden apaçık ortak mefhumlar da mevcuttur. Bu basit idelerden ve ortak mefhumlardan yola çıkarak, “bir üçgenin üç açısı iki dik açıya eşittir” gibi apaçık şeyleri kanıtlamak kolaydır. Zira Descartes’a göre, ruh bu ve buna benzer idelerden çıkarsanan öncüllere dikkat ettiği sürece, elde ettiği neticelerin doğruluğundan emin olur; ancak yine de bunlara her zaman dikkat edemeyebilir ve çok açık konularda bile yanılabilecek bir doğaya sahip olup olmadığı konusunda hâlâ bilgisiz olduğunu hatırlayabilir.⁷⁹ Böylece ruh, seçik olarak kavrayamadığı şeylerin doğruluğundan şüphe edebileceğini ve onu var edeni bilinceye kadar kesin ve şüphesiz herhangi bir bilgiye sahip olmayacağını görür. Bir başka ifadeyle, düşünenin düşündüğü dışındaki tüm bilgiler hala şüphelidir, yani “kötü cin” argümanı hala devam etmektedir. Bu sorun, Descartes’ın “Tanrı bilinemedikçe başka herhangi bir şey hakkında kesin bir bilgi elde edilemez”⁸⁰ ifadesinde tam olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın mevcut olduğunun ve açık ve seçik idrak edilen şeyin teminatı olduğunun açığa çıkartılması, bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

(...) bir önermenin doğru ve kesin olması için gereken şeyi genel itibariyle inceledim; zira mademki öyle olduğunu bildiğim bir tanesini buldum, bu kesinliğin neden oluştuğunu da bilmem gerektiğine kanaat getirdim. Ve *düşünüyorum O hâlde varım*'da, düşünmek için var olmak gerektiğini çok açık

⁷⁹ Descartes, a.g.e., s. 35.

⁸⁰ Descartes, a.g.e., s. 34.

görmem dışında, hakikati dile getirdiğime beni temin eden hiçbir şey bulunmadığının farkına vararak, çok açık ve seçikçe kavradığımız şeylerin dosdoğru olduğunu genel bir kural edineceğime; ama sadece, seçikçe kavradığımız şeylerin hangileri olduğuna dikkat göstermede bir sıkıntı bulunduğuna hükmettim.⁸¹

Descartes'a göre, "Düşünüyorum, o hâlde varım" düşüncesini şüpheyeye yer bırakmayacak biçimde doğru ve kesin kılan şey, bu düşüncenin "açık ve seçik" bir idrakin ürünü olmasıdır. Dolayısıyla "açık ve seçik" bir biçimde idrak edilen her hangi bir şeyin yanlış olması mümkün değildir.

Açık olmak, bir şeyin zihin tarafından kolaylıkla idrakine varılması; seçik olmak ise bir şeyi diğer şeylerden tümüyle farklı kılan, ayırt edici özelliğinin idrak edilmesidir. Descartes'a göre, bir şey seçik olmaksızın açık olabilir; ancak tersi mümkün değildir. Buna göre, bir şey, onun tam anlamıyla bilincinde olunmakla birlikte, kendisine özgü doğasından emin olunmadığı durumda açık, fakat seçik değildir. Mesela, dişi ağrıyan bir insanın dişinin ağrıdığı farkında olmaması mümkün olmadığından, bu kişi için diş ağrısı açık; fakat ağrıyan yeri tam olarak gösteremediğinden, bu bilgi seçik değildir. Dolayısıyla bir şey ancak tam, kesin bir biçimde idrak edildiğinde seçik olduğundan, seçik olmak açıklığı da içermekte; ancak açık olmak seçikliği içermemektedir:

Mesela, bir kimse yakıcı bir acı duyduğu zaman, bu acıdan edindiği bilgi kendi gözünde açıktır, fakat bundan dolayı her zaman seçik değildir; çünkü çoğu zaman bu acıyı yaralanan kısımda bulunduğunu sandığı şeyin mahiyeti üzerine verdiği yanlış hükümle karıştırdığı gibi, açık olarak kendinde bulunan duygu veya müphem fikirden başka bir şey görmese de, yine yaralanan kısımda mevcut olan şeyin kendi düşüncesinde bulunan acı fikri veya duyumuna benzediğini sanır, böylece bilgi bazı kere seçik olmaksızın açık olabilir, ama açık olmaksızın seçik olamaz.⁸²

Descartes, doğruluğun ve kesinliğin ölçütünü açık ve seçik bir idrak faaliyeti olarak belirledikten sonra, bu ölçütü göz önünde bulundurarak, zihinde başka açık ve seçik düşüncelerin (idelerin) olup olmadığını, düşüncenin (idenin) ne olduğu ve kaynağı hakkındaki bir sorgulama üzerinden sürdürür. Descartes'a göre "ben" in tanımaya

⁸¹ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 33.

⁸² Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 56.

yönelik her tür faaliyeti “düşünme(k)” olduğundan, şüphe etmek, anlamak, tasarlamak, olumlamak, yadsımak, istemek, hayal etmek ve hissetmek de düşünme(k) demektir. Düşünme faaliyetinin ürünü olan her şey ise “düşünce”dir. Dolayısıyla ister hayal gücü, ister hissetme faaliyetinin neticesinde ortaya çıksın, ortaya çıkan ürün, aslen düşüncedir; zira bütün bu faaliyetler aslen düşünene aittir. Bu nedenle, hayal gücünün faaliyeti neticesinde ortaya çıkan bir denizkızı idesi ile hissetme faaliyeti neticesinde ortaya çıkan bir keçi idesi arasında, ide olmak bakımından, esasa ilişkin bir fark bulunmaz. Ancak bu durum, düşünceler, yalnızca düşünce olmak bakımından, yani başka bir şeyle ilişkilendirilmeden ele alındığı sürece söz konusudur ve sadece bu durumda, ideler ya da düşünceler herhangi bir yanılgıya imkân vermezler.

İmdi, ideler söz konusu olduğunda, bunlar kendiliklerinde ve başka bir şeyle ilişkilendirilmeden ele alındıklarında, sözcüğün esas anlamıyla yanlış olamazlar; zira ister bir keçi ister bir *khimaira* düşünmüş olayım, birini düşünmüş olmam ötekini düşünmüş olmamdan daha az doğru değildir.⁸³

Descartes, düşünme ürünlerinin, yani düşüncelerin (ideler) neler olduğunu belirledikten sonra, onların kökenlerini, yani nereden kaynaklandıklarını araştırır. Ona göre, idelerin bazıları doğuştan/fitri, bazıları dışarıdan edinilmiş, bazıları ise uydurulmuş olabilir:

Zira genel olarak bir şey, bir hakikat ya da bir düşünce olarak adlandırılan şeyin ne olduğunu idrak edebilme yetisine sahip oluşumu kendi öz doğamdan başka bir şeye borçlu değilim ama şimdi bir gürültü işitiyorsam, güneşi görüyorsam, sıcaklık hissediyorsam, şu ana kadar bunların benim dışımda bulunan bazı şeylerden geldiğine hükmetmiş bulunuyorum, nihayet denizkızları, *khimairalar* ve diğer bütün masal yaratıkları da zihnimin uydurduğu hayali şeyler gibi görünüyor.⁸⁴

Ancak idelerin kökeni henüz açık ve seçik ortaya konulmadığından, öncelikle yapılması gereken şey, idelerin ruhun dışında bulunan şeylerle/nesnelere benzeştiğine/örtüştüğüne inanılmasına neden olan gerekçeleri serimleyerek

⁸³ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 34.

⁸⁴ Descartes, a.g.e., s. 34.

düşünenden gelmiş olamayacak herhangi bir idenin bulunup bulunmadığını sorgulamaktır. Descartes'a göre, ya "doğal bir eğilim" ya da "istemeye bağlı olmaksızın" edinilmeleri gerekçeleriyle, dışarıda bulunan nesnelere geldiği düşünülen idelerin, nesnelere benzeştiği, bir başka ifadeyle nesnenin idede birebir temsil edildiği kanaatine varılır.⁸⁵ Mesela, odadaki sıcaklığın hissedilmesi hissedenin istemesinden bağımsız olarak gerçekleştiğinden, sıcaklığın hissedenden ayrı ve bağımsız bir şeyden, sobadan geldiğine inanılır. Ancak bu kanaat kabul edilse bile, bundan zorunlu olarak şey ile idesinin birbirine benzedikleri sonucu çıkmadığı gibi, onların birbirinden çok farklı olmaları gerçeği bu inancı bertaraf etmek için yeterlidir. Bu nedenle, dışarıda bulunan şeylerden edinildiği düşünülen idelerle ilgili olarak, açık ve seçik bir idrake ulaşmak mümkün değildir:

Bütün bunlar bana, şu ana kadar dışımda, benden ayrı ve farklı şeylerin mevcut olduğuna ve bunların duyu organlarım aracılığıyla veya başka herhangi bir yolla bana kendi ide ve imgelerini gönderdiklerine ve suretlerini zihnime naksettiğine inanmışsam, bunu iyice düşünüp taşınmış kesin bir yargıyla değil, kör ve aşırı cüretkâr bir itkiye uyararak yapmış olduğumu yeterince bildiriyor.⁸⁶

Zihinde bulunan ideleri araştırmayı sürdüren Descartes, bu kez, idelerin formel (maddi) ve nesnel (temsili) gerçeklikleri üzerinde konuyu yeniden ele alır. O, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*'ın Önsöz'ünde "ide" kavramını, "maddi olarak anlaşıldığında bir yanıla anlama yetisinin bir faaliyeti", ancak aynı zamanda "nesnel olarak bu faaliyetin temsil ettiği şey" olarak da anlamının mümkün olduğunu belirtir.⁸⁷ Bu alıntıda geçen 'maddi olarak' ve 'nesnel olarak' ifadelerini özel bir anlamda kullanan Descartes, idelerin formel (maddi) ve nesnel (temsili) olmak üzere iki tür gerçeklikleri bulunduğunu iddia eder. İdeler, yalnızca düşünmenin formları olmak bakımından, yani kendiliklerinde, başka herhangi bir şeyle ilişkilendirilmeksizin ele alındıklarında, aralarında herhangi bir farklılık bulunmadığı gibi herhangi bir yanlışlık da içermezler. Bu nedenle, ister bir keçi isterse bir denizkızı düşünölsün, düşünölmüş olmak bakımından

⁸⁵ Descartes, a.g.e., s. 35.

⁸⁶ Descartes, a.g.e., s. 36.

⁸⁷ Descartes, a.g.e., s. 12.

biri diğzerinden daha az doğru değildir.⁸⁸ Dolayısıyla zihindeki her bir ide, yalnızca bir düşünme biçimi olmak bakımından, “formel bir gerçekliğe” sahiptir. Bu bağlamda, bir şeklin idesi, sonlu bir cevher idesi ya da sonsuz bir cevher idesi arasında düşünmenin bir modu olmak bakımından herhangi bir fark bulunmadığı gibi, tüm ideler aynı formel gerçekliğe sahiptir. Ancak ideler, şeyleri temsil eden imgeler olarak düşünıldüğünde, onların temsili içerikleri/muhtevaları da birbirlerinden farklı olur ve en yüksek varlık ya da yetkinlik derecesinden kaynaklanmak bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. İdelerin, temsili içerik/muhtevaları arasındaki farklılık ve farklı varlık ya da yetkinlik derecesinden pay almaları ise her bir idenin “nesnel gerçekliğini” belirlemektedir. Bir şeklin idesi, sonlu bir cevher idesi ya da sonsuz bir cevher idesi arasında formel gerçeklik bakımından fark bulunmamasına rağmen, onların daha az ya da daha çok temsil edip edilememelerine göre nesnel gerçeklikleri arasında farklılık bulunur. Mesela, cevheri temsil eden ide, yalnızca ilineği temsil eden ideye göre, daha fazla nesnel gerçeklik içerdiğinden, yani daha yüksek bir varlık ya da yetkinlik derecesinden pay aldığından, daha fazla “nesnel gerçekliğe” sahiptir.⁸⁹ Benzer bir şekilde, egemen, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, dışarıdaki her şeyin yaratıcısı bir Tanrı’yı idrak etmeyi sağlayan ide, sınırlı ve sonlu şeyleri temsil eden idelere oranla çok daha fazla nesnel gerçeklik içerir.⁹⁰

Descartes, etkinin gerçekliği nedenine bağlı olduğundan ve nedenin kendisinin bir gerçekliği yoksa bunu etkisine aktaramayacağından hareketle, nedende de en az etkide olduğu kadar bir gerçekliğin bulunması gerektiği neticesine ulaşır.⁹¹ Etkinin gerçekliğini nedeninin gerçekliğine bağlayan ya da bir şeyin etkisinde en az nedeninde bulunduğu kadar bir gerçeklik bulunması gerektiğini ifade eden ve neden-etki ilkesi

⁸⁸ “Söz konusu ideler sadece birtakım düşünme biçimleri olma özellikleriyle ele alınırsa, aralarında hiçbir ayrılık ya da eşitsizlik görmem, hepside aynı şekilde benden gelmiş görünürler, ama onları ayrı ayrı şeyleri temsil eden imgeler gibi düşünürsem, birbirlerinden çok farklı olacakları da açıktır” Descartes, a.g.e., s. 36.

⁸⁹ Descartes, a.g.e., s. 37.

⁹⁰ Descartes, a.g.e., s. 37.

⁹¹ “Doğal aydınlanmayla açıkça görülen, etkin ve tümel nedende de en az etkisinde olduğu kadar gerçeklik bulunması gerektiğidir, zira etki gerçekliğini nedeninden başka nereden alabilir? Ve nedenin kendisinin gerçekliği yoksa bunu ona nasıl aktarabilir?” Descartes, a.g.e., s. 37.

olarak adlandırılabilir bu ilke, bir şeyin hiçlikten/yokluktan meydana gelemeyeceğini, bir başka deyişle yetkin olanın, yani kendisinde daha çok gerçeklik taşıyanın daha az yetkin olandan meydana gelemeyeceğini göz önüne serer. Descartes, bu ilkenin hem “formel gerçekliğe” sahip şeyler açısından hem de “nesnel gerçekliğe” sahip olan ideler söz konusu olduğunda, aynı şekilde geçerli olduğunu vurgular. Dolayısıyla hem idelerin formel gerçekliği, hem de onların temsili muhteva bakımından sahip oldukları nesnel gerçeklik, neden-etki ilkesine dayanmak durumundadır. Şeylerin nesnel gerçekliği, onların zihinde yer alan temsiller olmalarına, idelerin nesnel gerçekliği ise temsili muhteva bakımından sahip olunan gerçekliğe dayanmaktadır.

Descartes’a göre, henüz var olmamış bir taş, taşta bulunan her şeyi, formel ya da yetkin olarak bütünüyle içeren bir şey tarafından meydana getirilmedikçe var olamaz. Benzer bir şekilde sıcaklık da daha önce sıcak olmayan bir nesnede en azından kendisi kadar sıcaklık derecesine ya da türüne sahip yetkin bir şey olmaksızın üretilmez.⁹² Görüldüğü üzere verilen örnekler, şeylerin ya da nesnelerin gerçekliğinin, neden-etki ilkesine göre belirlenmesi açısından yapılmaktadır. Bu örnekler bize, herhangi bir şey ya da nesnede bulunan gerçekliğin, formel ya da yetkin olan bir neden tarafından öncelenmesi gerektiğini gösterir. Descartes aynı belirlemeyi, bu kez taş ve sıcaklık idesi söz konusu olduğunda şu şekilde ele alır: “Taş ya da sıcaklık idesi de, en azından taşta ya da sıcaklıkta bulunduğunu düşündüğümüz kadar gerçeklik içeren bir neden tarafından ortaya konulmamışsa, zihnimde var olamaz”.⁹³ Descartes, bu nedenin, düşünceye fiili (*actual*) ya da formel gerçekliğinden bir şey aktarmadığını ancak yine de onun (nedenin) bundan dolayı daha az gerçekliğe sahip olduğunun düşünülmemesi gerektiğini önemle vurgular. Görüldüğü üzere idelerin, hem düşünmenin ürünü olmaları bakımından sahip oldukları formel gerçeklikleri hem de temsil ettikleri muhteva bakımından sahip oldukları nesnel gerçeklikleri, neden-etki ilkesi açısından belirlenir. Zira ideler doğaları gereği düşüncenin bir formu olduklarından, düşünceden kaynaklanandan başka bir formel gerçeklik gerektirmezler.

⁹² Descartes, a.g.e., s.37.

⁹³ Descartes, a.g.e., s. 37.

Ancak verili bir idenin şöyle ya da böyle bir nesnel gerçeklik barındırabilmesi için, bu nesnel gerçekliğin en azından bu idenin sahip olduğu gerçeklik kadar bir gerçekliğe sahip bulunan bir formel nedenden edinilmesi gerekir. Bu neden ise, en azından idede bulunan nesnel gerçeklik kadar formel gerçeklik barındırmalıdır. Ancak burada sözü edilen formel gerçeklik, “nedenin formel gerçekliği”dir.⁹⁴ “Nedenin formel gerçekliği”, her idenin bir nedeninin olması gerektiğinin ve böylelikle, idenin hiçlikten/yokluktan kaynaklanmadığının gösterilmesi bakımından önem taşır. Dolayısıyla nasıl nesnel olarak varoluş tarzı idelere doğaları gereği aitse, aynı şekilde formel varoluş tarzı da idelerin nedenlerine doğaları gereği ait olur. Descartes, bir idenin bir başka idenin nedeni olabileceğini, ancak bu sürecin sonsuza kadar sürmediğini vurgulayarak, eninde sonunda bir ilk ideye dayanmak zorunda olduğunu ifade eder:

Her ne kadar bir idenin bir başka ide doğurması söz konusu olsa da, bu süreç sonsuz değildir; eninde sonunda, nedeni –bu idelerde nesnel olarak veya temsil yoluyla rastlanan bütün gerçeklik ya da yetkinliğin formel olarak içerildiği– bir tür asıl gibi olan bir birincil ideye gelip dayanmak zorunda kalır. Böylelikle doğal ışık bana, bendeki idelerin, birtakım resimler ya da imgeler gibi olduklarını, onların kendilerine kaynaklık eden şeylerdeki yetkinliğin altına düşebildiklerini fakat asla onlardakilerden daha büyük ya da daha mükemmel herhangi bir şey içermediklerini açıkça bildirir.⁹⁵

Bütün bu açıklamalar neticesinde Descartes, sahip olduğumuz idelerden sadece bir tanesinin ki, o da muhtevası bakımından da egemen, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeyin yaratıcısı bir Tanrı’yı idrak etmeyi sağlayan idedir, ne formel ne de en yetkin derecede düşünende bulunmadığı ve idenin nedeni düşünende olamayacağı için de bu idenin nedeni olan başka bir varlığın, yani Tanrı’nın var olması gerektiği neticesine ulaşır:

⁹⁴ “(...) her ide zihnin bir eseri olduğundan, doğası gereği, sadece bir türünü oluşturduğu –yani bir düşünme biçimi olduğu– düşünce veya zihinden aldığından başka hiçbir biçimsel gerçeklik istemeyecek nitelikte olduğu bilinmelidir. İmdi, bir idenin başkasını değil de böyle bir nesnel gerçekliği içermesi için, kuşkusuz bunu, içinde en az söz konusu idenin taşıdığı nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçeklik bulunan bir nedenden alması gerekir, zira bir idede nedeninde bulunmayan bir şeyin mevcut olduğunu varsayarsak, bunu ancak hiçlikten almış olması gerekecektir. Fakat bir şeyin nesnel olarak ya da kavramıyla zihnimizde temsil edilerek edinildiği bu var olma biçimi veya tarzının bir hiç olduğu, dolayısıyla söz konusu idenin kaynağını hiçlikten aldığı söylenemez” Descartes, a.g.e., s. 38.

⁹⁵ Descartes, a.g.e., s. 38.

İdelerimden birinin nesnel gerçekliği ya da yetkinliğinin, ne formel ne de üstün derecede bende bulunmadığını açıkça bildiğim bir gerçekse, dolayısıyla bu idenin nedeni ben olamıyorsa, bundan zorunlu olarak dünyada yalnız olmadığım ve bu idenin nedeni olan başka bir şeyin de var olduğu fikrine varılır.⁹⁶

(...) şüphe ettiğim şeyler üzerine ve buna bağlı olarak varlığımızın tümüyle mükemmel olmadığı üzerine refleksiyon yaparak –zira şüphe etmektense bilmenin fevkalade bir mükemmellik olduğunu açıkça görüyordum– benim haiz olmadığım daha yüksek mükemmellikteki bir şey düşünmeyi nerden öğrenmiş olduğumu araştırmak aklıma geldi; ve apaçık bir şekilde idrak ettim ki, bunu sahiden daha yüksek mükemmellikteki bir tabiatın öğrenmiş olmalıyım.⁹⁷

En üst derecede yetkin özelliklerin/niteliklerin nedeni düşünen olmadığı ve sonsuz cevherde sonlu cevherde olduğundan daha fazla gerçeklik bulunduğu, sonlu cevherde sonluluktan önce sonsuzluğun, yani önce Tanrı idesinin mevcut olduğu açığa çıkmaktadır. Descartes, en üst derecede yetkin ve sonsuz bir varlık idesinin kesinlikle doğru olduğunu ve böyle bir varlığın mevcudiyeti olmasa bile, idesinin hiçbir şeyi göstermediğinin düşünülmemeyeceğini, sonsuzluğun ya da Tanrı'nın hatta onun haiz olduğu sonsuz sayıdaki özelliklerin bütünüyle anlaşılmasa bile, bu durumun doğruluğundan hiçbir şey yitirmeyeceğini, zira sonlu ve sınırlı olanın, bütünüyle sonsuz olanı anlamamasının doğal bir durum olduğunu vurgular:

(...) zira sonsuzun özü sonlu düşünceler tarafından anlaşılacak bir şekilde olduğu için henüz bu olgunlukları anlamadığımız hâlde, yine onları cisimsel şeylerden daha açık ve seçik olarak anlamaktan geri kalmayız, çünkü basit ve sınırsız olduklarından, onlar hakkındaki kavramımız daha az karışıktır.⁹⁸

Bu bağlamda Tanrı, sınırsız, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, hem düşünenin hem diğer bütün varolan şeylerin yaratıcısıdır.⁹⁹ Descartes

⁹⁶ Descartes, a.g.e., s. 39. Descartes'ın düşünce sisteminde, insan sonlu, Tanrı ise sonsuz bir varlık olmasına rağmen, insanın Tanrı'nın var olduğunu ve en mükemmel varlık olduğunu bilmesi mümkündür. Bununla birlikte, insanın bilemeyeceği tek şey, Tanrı'nın hangi amaçla dünyayı yaratmış olduğudur.

⁹⁷ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 33.

⁹⁸ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 39.

⁹⁹ "(...) bu ide son derece açık ve seçik olduğu ve diğer bütün idelerden daha çok nesnel gerçeklik içerdiği için, kendiliğinden ondan daha doğru, yanlış ve yanlışlığından daha az kuşulanılabilecek başka ide yoktur" Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin**

Felsefenin İlkeleri ve Meditasyonlar'da Tanrı ile ilgili olarak farklı bir bağlamda ise şunları söylemektedir:

Hayatımızın zaman veya süresine dikkat edilirse, bu ispatın doğruluğundan şüphe edilebileceğini sanmıyorum; zira zamanın bölümleri birbirine bağlı değildir ve asla bir arada bulunmazlar, böylece eğer bir neden, yani bizi meydana getiren aynı neden, bizi husule getirmekte devam etmezse, yani bizi muhafaza etmezse, şimdi var olmamızdan bir an sonra mevcut olacağımızın çıkması zaruri değildir. Ve bizi yalnız bir an baki kılacak veya muhafaza edecek bir kuvvetin katiben bizde bulunmadığını ve bizi, kendinden hariçte mevcut kılacak veya muhafaza edecek kadar kudrete sahip olanın, bizzat kendini muhafaza ettiğini veya daha ziyade hiçbir kimse tarafından muhafaza edilmeye muhtaç olmadığını ve nihayet onun Tanrı olduğunu kolayca biliyoruz.¹⁰⁰

Zira bütün ömrüm hiçbir şekilde birbirlerine bağlı olmayan sonsuz sayıda parçacıklara bölünebilir; böylece, biraz önce var oluşumdan şimdi de var olmam gerektiği sonucu çıkmaz, meğerki şu anda da bir sebep beni meydana getirsin, âdeta beni baştan yaratsın, yani beni korusun. Nitekim zamanın doğasını dikkatle irdeleyecek herkes için apaçaktır ki, bir töz, süresinin bütün anlarında olduğu gibi korunmak için, henüz yokken var edilmesinin veya yeni baştan yaratılmasının gerektirdiği aynı kudret ve aynı eylem muhtaçtır; öyle ki, koruma ve yaratmanın olgularda değil ancak bizim düşünme tarzımızda ayrı olaylar oldukları, doğal ışığın bize açıkça gösterdiği bir şeydir.¹⁰¹

Tanrı idesi bize, Tanrı'nın ebedî, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her türlü iyinin kaynağı, her şeyin yaratıcısı olduğunu ve kendisinde sonsuz ve sınırsız mükemmellik bulduğumuz her şeyin onda bulunduğunu ifade ederken, aynı zamanda tümüyle sınırlı ve eksik olan bir takım şeylerin Tanrı'da bulunmasının imkânsız olacağını göstermektedir. Mesela, cismin özünü teşkil eden uzam pek çok parçaya ayrılabilirdiği ve bu da bir eksiklik göstergesi olduğu için, Tanrı cisimsel bir varlık değildir. Benzer şekilde, hissetme yetisine sahip olmamız bizim için faydalı da olsa, tüm hissi algılar başka bir

Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı, a.g.e., s. 42. Descartes'in Tanrı'yla ilgili ontolojik argümanı izleyen bölümde ele alınmıştır.

¹⁰⁰ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., ss. 40-1.

¹⁰¹ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., ss. 44-5. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, Descartes'a göre, cevher olarak düşünülebilecek tek şey Tanrı'dır ve sadece Tanrı cevher'dir. Bununla birlikte, cevherlik, aynı amaçla olmasa da, yine de ruh ile cisme de atfedilebilir. Çünkü ruhun mevcut olduğunu düşünmek için cismi, cismin mevcut olduğunu düşünmek için de ruhu düşünmeye gerek yoktur. Bununla birlikte, ruh ile cisim mevcut olmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyduklarından, onlara yaratılmış cevherlik atfedilebilir.

şeye bağıllık gösterdiğinden –en genel manada cisimsel bir şeye– Tanrı'nın hissetmeyle değil, yalnızca idrak ve iradesiyle bildiği, bunu da bizde olduğu gibi birbirinden farklı edimlerle değil, daha ziyade tek ve mükemmel bir edimle gerçekleştirerek her şeyi kendiliğinden idrak ettiği, istediği ve yaptığı apaçıktır.

Descartes, ruhun Tanrı idesini nasıl edindiğini irdelediğinde ise bu idenin, hissetme yoluyla elde edilmediğini, ayrıca ruhta bir ideye bir şey eklemek veya ondan bir şey eksiltmek gücü bulunmadığından ruhun bir uydurması da olmadığını vurgulayarak ifade eder:

Sahiden de Tanrı'nın beni yaratırken, ustanın damgasını eserine vurması gibi, içime bu ideyi koymuş olması garip bulunmamalıdır. Bu damganın söz konusu eserden farklı bir şey olması da zorunlu değildir; fakat sadece Tanrı'nın beni yaratmış olmasına bakarak bile, onun beni bir şekilde kendi suretinde ve kendisine benzer yaratmış olduğuna, benim de Tanrı idesinin içermiş olduğu bu benzerliği, kendimi idrak etmemi sağlayan aynı yetiyle kavradığıma inanılabilir; başka bir deyişle, düşüncemi kendime yönelttiğim zaman, eksikli, kusurlu, başkasına bağlı, durmadan kendimden daha iyi ve daha yüksek bir şeye özlem duyan ve ardılan bir şey olduğumu bilmekle kalmıyorum; aynı zamanda bağlı olduğum o şeyin özlem duyduğum ve bende sadece ideleri bulunan bütün o niteliklere, hem de yalnız tanımlanmış ve gizil güç olarak değil, gerçek, eylemsel ve sonsuz olarak, sahip olduğumu, böylece Tanrı olduğumu da bilmiş oluyorum.¹⁰²

Böylece Descartes, Tanrı'nın mevcut olmak için kendisinden başka bir şey ihtiyacı olmadığını, buna karşılık yarattığı her şeyin mevcudiyetinin tümüyle ona bağlı olduğunu, bu bakımdan da sadece Tanrı'nın cevher olarak düşünülebileceği neticesine ulaşır.

1.4.3. Maddenin/Cismin Tesis

Cevher olarak ruh ve Tanrı'yı tesis eden Descartes, bundan sonra cevher olarak cismin tesisine geçer. Bu geçişin mümkün olabilmesi, açık ve seçik bir Tanrı ya da yetkin varlık idesine sahip olmanın nasıl bir yandan O'nun varoluşunu zorunlu olarak

¹⁰² Descartes, a.g.e., s. 47.

içerdiğini, diğer yandan da O'nun insanı aldatmadığı ya da yanıltmadığını kanıtlamaya bağlıdır. Çünkü ruhta bulunan birtakım idelerin kaynağı olarak düşünülen cisimsel şeylerin mevcudiyeti, ancak Tanrı'nın mevcut olduğu ve aldatıcı olmadığına açığa çıkartılmasıyla güvence altına alınabilir.

Descartes, Tanrı'nın mevcudiyetini ve yalnızca O'nun, olan ve olabilecek her şeyin yaratıcısı olduğunu bildikten sonra, O'nun yarattığı şeylerin bilgisine geçebilmek için her durumda Tanrı'nın sonsuz, bizim ise tümüyle sonlu olduğumuzun göz önünde bulundurulması gerektiğini önemle vurgular. Bu, etkilerin nedenlerini bilmek, yani tam bir bilginin elde edilmesi için izlenmesi gereken bir yoldur.¹⁰³ Çünkü Descartes'a göre, sonlu ve sınırlı olanın, sonsuz hakkında herhangi bir belirlenimde bulunması onu sınırlandırarak kavramaya çalışmak anlamına gelecektir. Bu nedenle, sonsuz bir çizginin yarısının sonsuz olup olmadığı ya da sonsuz sayısının tek mi çift mi olduğu gibi sorulara cevap aramak boşunadır. Ancak o, bazı bakımlardan hiçbir sınırı fark edilmeyen bir şeyle karşılaştığı durumda, onun sonsuz olduğunu bilmek mümkün olmadığından, yalnızca sınırsız olduğunun iddia edilebileceğini söyler.¹⁰⁴ Mesela, kendisinden daha büyüğünün imkânı düşünülemez kadar büyük bir uzamı hayal etmek mümkün olmadığından, mümkün şeylerin uzamı sınırsızdır. Bir cisim ne kadar küçük parçalara ayrılırsa ayrılınsın, onun hâlâ bundan daha küçük parçalara ayrılacağı düşünülebileceğinden, nicelik/miktar sınırsızca bölünebilir bir şey olarak kavranır; yıldızların sayısının ne kadar çok olduğu hayal edilebilse de, Tanrı'nın hâlâ çok daha fazlasını yaratabileceği düşünülebileceğinden yıldızların sayısının sınırsızdır. Bu bağlamda, yalnızca Tanrı için sonsuz terimi, herhangi bir sınır fark edilemeyen şeyler için ise sınırsız terimi kullanılır. More'la 5 Şubat 1649 tarihli yazışmasında Descartes bu konuda şunları söyler:

Benim görüşüme göre, bazı şeylerin sonsuz yerine sınırsız olduklarını söylemek, alçakgönüllülük tavrı değil, zorunlu bir uyarıdır. Tanrı, sonsuzu olumlu anlamda anlayabileceğim yegâne şeydir. Ancak diğer şeylerle ilgili durumlarda, yani dünyanın yer kaplaması, maddenin bölümlenebildiği parça sayısı gibi,

¹⁰³ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 42.

¹⁰⁴ Descartes, a.g.e., s. 43.

bunların mutlak olarak sonsuz olup olmadığını bilmediğimi itiraf ediyorum; yalnızca onların sonlu olmadıklarını biliyorum ve onlara kendi görüş açımdan bakarak sınırsız diyorum.¹⁰⁵

Descartes'a göre, Tanrı sonsuz, anlama yetimiz ise sonlu olduğundan, Tanrı'nın herhangi bir şeyi hangi amaç ile yarattığını bilmek mümkün değildir; bu nedenle, O'nun her şeyin etkin nedeni olduğu göz önünde bulundurularak, bu şeylerin doğasına ilişkin olarak açık ve seçik bir biçimde bilinecek olan şeylerin sorgulanması gerekir. Yapılacak bu sorgulama ise her şeyden önce hata ve yanılgıların neden kaynaklandığının, nelerin açık ve seçik olarak bilinip bilinmediğinin sorgulanmasına bağlıdır.

Tanrı'nın yaptıklarını niçin yaptığını anlayamazsam buna şaşmamalıyım ve böyle diye onun varlığından kuşkuya düşmem de gerekmez, şu sebepten ki, deneyimimle birçok şeyin var olduğunu da görüyorum, Tanrı'nın onları hangi nedenlerle ve nasıl yaratmış olduğunu anlamaya gücüm yetmese de; zira benim doğamın son derece zayıf ve sınırlı, Tanrı'nın doğasının aksine çok geniş, anlaşılmaz ve sonsuz olduğunu önceden bildiğim için, onun kudreti dâhilinde nedenleri benim zihnimin kavrayış gücünü aşan pek çok şey bulunduğunu kabul etmek benim için zor olmuyor; bu tek neden bile, ereklere çıkarılmasına alışılmış bütün nedenlerin fiziksel ve doğal konularda hiçbir gerçekliği buldurmadığına beni inandırmaya yetiyor.¹⁰⁶

Bununla birlikte, Descartes'a göre, Tanrı'nın bizi aldatması hiçbir zaman mümkün olmaz; zira aldatmayı istemek zayıflık ve eksiklik göstergesidir. Bu noktada o, Tanrı'nın aldatmaya gücünün yetmeyeceğine değil de, –zira böyle olsaydı güçsüz bir Tanrı olurdu– aldatmayı istemeyeceğine dikkat çekerek iyi niyetli bir Tanrı anlayışını gündeme getirir. Ancak mademki Tanrı aldatmayı istemez, o hâlde, hataların, yanlışların kaynağı nedir? Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa ve niyeti de iyiyse, neden kötülöklere izin vermektedir? Eğer Tanrı aldatmıyorsa, neden tümöyle hatasız olmamızı sağlamaz?

Yargı verme gücü insana, sahip olduğu diğer bütün özellikler gibi Tanrı tarafından verilmiştir. Ancak insan, açık ve seçik olarak idrak etmediğı şeyler hakkında

¹⁰⁵ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume III, a.g.e., p. 364.

¹⁰⁶ Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, a.g.e., s. 51.

yargı verdiği takdirde hata ve yanılıya düşmektedir. Çünkü insanın anlama yetisi sonlu, iradesi ise neredeyse sonsuzdur. Dolayısıyla yanılıya düşmenin, hata yapmanın nedeni, anlama yetisi ile irade arasındaki bu uyumsuzluktan kaynaklanır.¹⁰⁷ Hata yapmaktan, yanılıya düşmekten kurtulmanın yolu, anlama yetisi ile açık ve seçik olarak kavramadığımız şeyler hakkında yargı vermekten kaçınmakla mümkündür.

Descartes, Tanrı'nın mevcudiyetini ve O'nun aldatıcı olamayacağını, yanılığın yargı vermekten kaynaklandığını belirledikten sonra, bir şeyin açık ve seçik idrak edilmesinin nasıl Tanrı'nın bilinmesine bağlı olduğunu açıklar. Ona göre, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması, üçgenin özünden ya da dağ idesi yamaç idesinden nasıl ayrılamazsa, aynı şekilde varoluşunun Tanrı'nın özünden ayrılamayacağı da açıktır; öyle ki, varoluştan yoksun, yani yetkinliği eksik, bir "en yetkin varlık", yani Tanrı düşünmek, yamacı olmayan bir dağ tasarlamaktan daha az akla aykırı gelmez.¹⁰⁸ Tanrı, ancak varoluşuyla birlikte düşünülebildiğinden, varoluşun O'nun özünden ayrılamayacağı açıktır. Bir başka ifadeyle, Tanrı her türlü yetkinliğe sahip bir varlık olarak, var olma özelliğine de sahiptir; zira var olmamak onun yetkinliği ile çelişeceğinden, Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerekir.

Bu bağlamda, Williams'ın da dikkat çektiği üzere, Tanrı'ya ilişkin bu kesin ve apaçık bilgi, tüm diğer şeylerin bilgisinin garantisidir; zira Tanrı, açık ve seçik idrak edilebilecek bütün şeyleri yaratabilecek kudrete sahiptir.¹⁰⁹ Buna göre, yaygın bir

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. "Descartes'da 'Düşünme'in İki Tarzı" başlıklı kısım.

¹⁰⁸ Descartes, a.g.e, s. 61. Hiç kuşkusuz, Descartes'a göre mevcut olmayan bir dağ ya da olmayan bir üçgeni düşünmek mümkündür. Dolayısıyla dağ idesinin özünde, mevcudiyeti içerilmez. Benzer şekilde, üçgen idesinin özünde de, mevcudiyeti içerilmez. Ancak ne zaman bir dağ düşünecek olsak, dağ yamacıyla ya da ne zaman bir üçgen düşünecek olsak, üç acısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu düşünmek zorundayız. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, üçgen idemiz, her hangi bir üçgenin fiilen mevcut olup olmadığını bilmemizi sağlamamakla birlikte, her mümkün üçgenin açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilmemize imkân vermektedir. Buna karşılık, Tanrıyı düşünmek demek ise, zorunlulukla mevcut olduğunu düşünmek demektir. Yani, Tanrı'ya dair idemiz, zorunlu mevcudiyetini içermektedir. Böylelikle de, Tanrı'nın fiilen mevcut olduğu sonucu zorunlulukla çıkarılmak durumundadır.

¹⁰⁹ Bernard Williams, **Descartes: The Project of Pure Enquiry**, Routledge, London and New York, 2005, p. 148. "Şimdi artık maddesel şeylerin var olup olmadıklarını irdelemekten başka yapacak bir işim kalmıyor; elbette, geometrik kanıtlamaların nesnelere olarak ele alınabildikleri ölçüde, ayrıca da bu yoldan onları gayet açık ve seçik olarak kavrayabildiğime göre, böyle şeylerin var olabileceğini şimdiden biliyorum. Çünkü Tanrı'nın, böyle seçiklikle kavrayabildiğim bütün şeyleri yaratabilecek

adlandırma ile “sürekli nicelik” olarak ifade edilen ve genellikle uzunluk, genişlik, derinlik gibi cisimsel şeylerde bulunan özelliklere yüklenen, ayrıca cisimsel şeylerin parçaları olabileceğini ve bu parçaların sayılabileceğini, parçaların büyüklükleri, şekilleri, konumları, hareketleri olabileceğini, ayrıca bu hareketlerin sürelerinin de saptanabileceğini belirten ide, açık ve seçik olarak idrak edilebilir.¹¹⁰

Böylece ilkin, açık ve seçik olarak idrak edilen bütün şeylerin idrak edildikleri şekliyle Tanrı tarafından yaratıldığı bilindiğinden, bir şeyin diğerinden ayrı ve farklı olduğundan emin olmak için, o şeylerden birini açık ve seçik olarak idrak edebilmek yeterlidir. Buna göre, ruhun mevcut olduğunu düşünmek için cisim¹¹¹, cismin mevcut olduğunu düşünmek için de ruhu düşünmeye gerek olmadığından, ruh ile maddeye yaratılmış cevherlik atfedilebilir. Bir başka deyişle, asli özelliği düşünme(k) olan cevher ruh; asli özelliği yer kaplamak/uzam olan cevher ise maddedir.

Birbirlerinden ayrı olarak açık ve seçik idrak edilebilecek şeyleri Tanrı'nın mevcudiyeti ve aldatıcı olmamasıyla güvence altına alan Descartes, cisimsel şeylerin, ancak saf matematiğin nesnesi ya da konusu olabildikleri sürece açık ve seçik olarak idrak edilebildiklerini iddia eder. Çünkü Tanrı'nın, böyle açık ve seçik olarak idrak

kudrette olduğuna hiç kuşku yoktur” Descartes, a.g.e., s. 67. Markie'ye göre, “Deneyimimizin içeriğine ilişkin sahip olduğumuz kesin bilgiden, deneyimlerimizin nedenlerine ilişkin bir bilgiye nasıl geçebiliriz? Deneyimize, temelde deneyimimizin içeriği tarafından gösterilen biçimdeki bir dış dünyanın mı yoksa bundan köklü biçimde ayrılık gösteren, yani aklımızla istediği gibi oynayan aldatıcı bir tanrıya yer veren bir dış dünyanın mı yol açtığını nasıl bilebiliriz? Descartes bu sorunu her yerde hazır ve nazır, her zaman iyiliksever bir Tanrı sayesinde çözüme kavuşturmuştur” Peter Markie, “Cogito ve Önemi”, **Cogito (Cogito, Öyleyse Descartes)**, YKY, Sayı:10, İstanbul, 1997, s. 214.

¹¹⁰ Descartes, a.g.e, s. 59.

¹¹¹ Descartes'ın “beden” kavramı, her ne kadar kendiliğinden açık bir kavrammış gibi düşünülse de, “insan bedeni” ifadesiyle yan yana geldiğinde terminolojik birtakım belirsizlikler barındırır. Cottingham'ın da dikkat çektiği gibi, Latince yazılan *Metafizik Düşünceler ve Felsefenin İlkeleri*'nde sık sık sözü edilen “*corpus*” kelimesi, “Latince'de ne belirli ne de belirsiz artikel bulunmadığı için”, hem “beden” hem de “cisim” karşılıklarıyla çevrilebilmektedir. John Cottingham, **Descartes Sözlüğü**, çev. Bülent Gözkân, Necati Ilgıcioğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, 2002, Doruk Yayınları, s. 37. Bu sözcük, Descartes'da çoğu zaman, “genel anlamda cisim” ya da “madde” veya “cisimsel cevher” ifadelerini imlemekte olup, “her yere yayılan, üç boyutlu, sınırsız, fiziksel evreni oluşturan malzeme”ye karşılık gelmektedir. Ontolojik bir perspektiften bakıldığında, bu anlamdaki “*corpus*”a referansla Descartes bir monisttir. Yani ona göre, “fiziksel dünya sınırsız olarak bölünebilir olan tek bir cevherden oluşmaktadır ve bizim uzlaşımalsal bir şekilde dünyayı bireysel nesnelere ayırmamız”, fiziksel dünyada “gerçek anlamda cevhersel birçokluk olduğu anlamına gelmez” Cottingham, a.g.e., s. 37.

edebildiğimiz her şeyi yaratabilecek bir kudrete sahip olduğundan asla şüphe edilemez. Bir başka ifadeyle, matematiksel olarak bildiğimizi zannettiklerimizi, yani açık ve seçik olarak idrak ettiğimizi düşündüğümüz şeyleri şüpheli hale getiren “kötü cin” hipotezi, Tanrı’nın mevcudiyeti ve aldatici olamayacağıyla ortadan kalkmaktadır. Böylece Tanrı, açık ve seçik olarak idrak ettiklerimizin, yani matematiksel olarak bildiğimiz şeylerin doğruluğunu teminat altına alacak yegâne zemin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Descartes’ın şeylerin matematiğin konusu olmak koşuluyla nasıl bilindiği konusunda verdiği misal gerçekten çarpıcıdır. İkinci Meditasyon’da meşhur balmumu örneği üzerinden, mevzu şu şekilde ifade edilebilir: Bir balmumu parçasının belli bir şekli ve büyüklüğü, elimize değen belli bir katılığı, sıcaklığı, rengi ve kokusu benzeri özellikleri vardır; ve balmumu bütün bu özelliklerin bir bileşiymiş gibi düşünülür. Ancak balmumu ateşe yaklaştırıldığında, onun her bir özelliğinin değişime uğradığı görülür. O, sıvılaşır, farklı bir şekil alır, rengi koyulaşır, ısısı artar. Ancak yine de biz onun aynı balmumu olduğunu söylemek isteriz. Bizi onun aynı balmumu olduğunu söylemeye zorlayan şey, “uzam”dır. Bundan balmumunun asli özelliğinin onun uzamı olduğu sonucu çıkmaktadır ki, balmumu basit olarak bir “*res extensa*”dır, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan ve sınırsız sayıda geometrik şekle sahip olabilen bir cevher. Bir başka ifadeyle, balmumu her ne kadar sınırsız çeşitlilikte şekle sahip olabilse de, bu şekillerin hepsi sadece ve sadece uzamın modlarından/biçimlerinden başka bir şey değildir. Ancak bu netice, hissetme ve hayal gücü aracılığıyla algılanan bir şey değildir; zira balmumunun fiili olarak gözlemlenebileceğinden ve resmedilebileceğinden —ki bu resmetmeyi, yani gözümüzün önünde şeklinin/suretinin çizilmesini sağlayan temel kuvvet hayal gücüdür— çok daha fazla şekle sahiptir.¹¹² Demek ki, “cisimler hissetmeyle veya hayal gücüyle değil, anlama yetisiyle tam olarak bilinebiliyor ve görülüp dokunuldukları için değil, düşünceyle anlaşıldıkları veya kavrandıkları için biliniyorlar”,¹¹³ o hâlde, cisimler için özsel olan her şey, onların uzamlı olmalarıdır; ve

¹¹² John Cottingham, **Akılcılık**, çev. Bülent Gözkân, Doruk Yayıncılık, 2003, s. 49.

¹¹³ Descartes, **Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 30. Descartes, a.g.e., ss. 67-8.

uzamlı olmaları da ancak geometri ve matematikle ele alınmaya elverişli olmaları ölçüsünde açık ve seçik olarak idrak edilebilir oldukları anlamına gelir. Gerçekten de Descartes'ın matematiğe verdiği önem, Prensess Elisabeth'e yazmış olduğu mektupların birinde açıkça dile getirilmektedir. Bu mektupta o, çalışmalarında daima göz önünde bulundurduğu başlıca kuralın, yalnızca anlama yetisini meşgul edecek düşüncelere, yani metafiziğe yılda sadece birkaç saatini; buna karşılık, hem anlama yetisini hem hayal gücünü meşgul edecek düşüncelere, yani matematiğe ve fiziğe ise her gün birkaç saatini ayırmak olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Descartes, "*Maddesel şeylerin varlığı ve insanın ruhu ile bedeni arasındaki gerçek ayırım hakkında*" başlığını taşıyan altıncı Meditasyon'da, aynı konu hakkında geometriden yola çıkarak çeşitli örnekler verir. Mesela, bir üçgen şeklini hayal ettiğimizde, yalnızca onun üç çizgiyle sınırlanmış bir şekil olduğu değil; fakat aynı zamanda, bu üç çizgiyi âdeta gözümüzün önünde bulunuyormuş/hâlihazırmış gibi dışımızda temsil ederiz, yani resmini/şeklini çizebiliriz. Ancak bingen düşündüğümüzde, onun bin kenarlı bir şekil olduğunu düşünmekle birlikte, bin kenarını hayal ederek, tüm kenarlarını göz önüne getirmemiz, yani onun şeklini çıkarmamız mümkün değildir. Bunun anlamı, üçgenin özünün, yani üç açısının toplamın iki dik açıya eşit olmasının bilinmesinde veya bingenin idrak edilmesinde hayal gücünün herhangi bir işlevinin olmadığıdır. Dolayısıyla sınırlı hayal gücümüz üçgen şeklinin ya da suretinin çıkartabilmekte, ancak bingenin şeklini resmedememektedir. Bu bağlamda, düşünenin kendinde olanları idrak etmeksizin hayal etmesi, hayal etmeksizin de hissetmesi mümkün değildir. Ancak onun, idrak ettiklerinden bazılarını hayal edemediği, hayal ettiklerinden de bazılarını hissedemediği söylenebilir.

İşte, Descartes'a göre, hayal gücünün, düşünmenin bir tarzı ya da biçimi olması bu nedenledir. Çünkü hayal gücü olmadan da sadece düşündüğümüzü, mevcut olduğumuzu idrak edebilmemiz mümkündür. Kartezyen epistemolojide düşünenin

¹¹⁴ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume III, s. 227.

kendisi dışında herhangi bir şeyin, yani uzamlı olanın bilinmesi söz konusu olduğunda, hayal gücüne ihtiyaç duyulmaktadır:

(...) imgelem yetisinin (hayal gücünün), anlaktan (anlama yetisi) farklı bir şey olarak doğam veya özüne, yani ruhumun özüne, hiçbir şekilde gerekli olmadığını, zira ona sahip olmasaydım bile hiç kuşkusuz şimdi neysem o olacağımı da kavriyorum; buradan da onun, ruhumdan başka bir şeye bağlı olduğu sonucu çıkarılır gibi görünüyor.(...) Zihin tasarlarlarken bir şekilde kendisine doğru döner ve kendindeki idelerden birini nesne edinir; imgelerkense (hayal ederken) cisme yönelir ve onda kendi oluşturduğu ya da duyular yoluyla edindiği ideye uygun şeyi inceler.¹¹⁵

1.5. Düşünme Ayrımları

Hatırlanırsa, Descartes, kendilerinden en ufak bir şekilde şüphe edilebilen şeyler hakkında yargı verilmediği durumda bile, şüphe edenin şüphe edemeyeceği tek açık ve seçik idrakin kendi varlığı, yani ben bilinci olduğunu “Düşünüyorum, o hâlde varım” düşüncesiyle dile getirmiştir. Bu düşünce, aynı zamanda onun sisteminde, ruh ile cismin cevher olarak birbirlerinden nasıl ayrı olduklarına ilişkin görüşlerinin keşfedilmesinin zeminini meydana getirir.

Daha önce de ele alındığı üzere, cevherin mevcut olması, bilinmesi için yeterli değildir. Bu nedenle, bir cevher ancak sahip olduğu özellikler sayesinde bilinebilir. Çünkü hiçliğin hiçbir niteliği ya da özelliği olmadığı için mevcut olan bir şeyin özelliklerinin de olması gerekir. Buna göre, eğer biz bazı özellikleri biliyorsak, bu özelliklere sahip olan bir şey, yani cevherde olmalıdır. Bununla birlikte, Descartes’a göre, her bir özellik ya da nitelik bir cevherin idrak edilmesi için yeterli olsa da, her cevher aslen doğasını ve özünü oluşturan, böylelikle diğer tüm özelliklerine sevk edilen

¹¹⁵ Descartes, a.g.e, s. 68. Buradan şu neticeye ulaşmak mümkün gibi görünmektedir: Üçgenin özünün idraki söz konusu olduğunda hayal gücünün herhangi bir fonksiyonu bulunmaz. Ancak üçgen şeklinin, yani onun resmedilmesi söz konusu olduğunda hayal gücüne ihtiyaç duyulmaktadır. Bir başka deyişle, hayal gücü öncelikle dışta temsil etmesi sağlayan, dışsallaştırıcı bir işlev yerine getirmektedir.

bir “temel/asli özelliğe” sahiptir.¹¹⁶ Maddenin/uzamlı cevherin doğasını ve özünü oluşturan asli özelliği, uzunluk, genişlik ve derinlikçe “uzam”, ruhun doğasını ve özünü oluşturan asli özelliği ise “düşünme(k)”tir. Kısaca, asli özelliği düşünme(k) olan cevher ruh, asli özelliği uzam olan cevher maddedir. Bu bağlamda, şekil, hareket gibi cisme ait özelliklerin tümü, “uzam” asli özelliği olmaksızın; hayal etme, hissetme ve irade gibi ruha ait özelliklerin tümü de “düşünme(k)” asli özelliği olmaksızın idrak edilemez. Ancak buna karşılık, şekil ve hareket olmaksızın “uzam” asli özelliğini, hayal etme ya da hissetme olmaksızın “düşünme(k)” asli özelliğini düşünmek mümkündür.

O hâlde, Descartes’ın cevherler, cevherler ile asli özellikleri ve asli özellikler ile modları/tarzları arasında yapmış olduğu ayrımların ya da farklılıkların sistemli ve ayrıntılı bir biçimde serimlenmesi, onun düşünce sisteminin temellerini son derece merkezi bir noktadan kuşatmaya imkân tanıyacaktır.

1.5.1. Gerçek Ayrım

Descartes’ın *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* adlı eserinin altıncı bölümünün alt başlığı “insanın ruhu ve bedeni arasındaki gerçek ayrım hakkında” şeklindedir. Cottingham’ın da ifade ettiği üzere, x ve y arasındaki ‘gerçek’ ayrım, x ve y’nin ayrı şeyler olduğu, yani düşünen bir şeyin (*res cogitans*) uzamsal bir şeyden (*res extensa*) gerçekten ayrı ve ondan bağımsız bir biçimde var olabileceğini ifade eder.¹¹⁷ Benzer bir

¹¹⁶ Descartes, a.g.e., s. 61. Descartes, ister “mod/kip” ister “asli özellik” isterse “nitelik/özellik” olarak ifade edilsin, kastedilen şeyin tümüyle aynı şey olduğunu ancak, cevheri etkilenen ya da değişikliğe uğrayan bir şey olarak düşündüğümüzde, “mod/kip” terimini; söz konusu değişiklik cevherin şöyle ya da böyle bir türde cevher olarak nitelenmesine imkân tanıyor, o zaman “nitelik/özellik” terimini ve son olarak, bir cevherde bulunanı daha genel bir yolla veya basit/yalın bir şekilde düşündüğümüzde “asli özellik” terimini kullanmak gerektiğini ifade eder. Böylece, Tanrı söz konusu olduğunda Tanrı’nın herhangi bir başkalağa ya da değişikliğe uğradığı düşünülemez olduğundan, Tanrı’da “modlar/kipler” ya da “nitelikler/özellikler” değil, yalnızca “asli özellikler” bulunur Descartes, a.g.e., s. 62.

¹¹⁷ Cottingham, **Descartes Sözlüğü**, a.g.e., s. 96.

biçimde, Hoffman'a göre de, eğer A'yı B olmadan ve B'yi de A olmadan açık ve seçik bir biçimde kavrayabiliyorsak, o zaman A ile B arasında gerçek bir ayırım vardır.¹¹⁸

Felsefenin İlkeleri'nde ise Descartes, "kat'i anlamı içinde gerçek/real ayırım, yalnızca iki ya da daha fazla cevher arasında vardır ve birini diğerinden açık ve seçik olarak idrak edebildiğimizde, iki cevherin gerçekten ayrı olduklarını kavrayabiliriz" demektedir.¹¹⁹ Bu ayırımın garantörü ise Tanrı'dır; zira Tanrı, birini diğerinden ayrı olarak idrak edebildiğimiz her şeyi birbirinden ayrı olarak var edebilecek kudrete sahiptir:

Bir kere, açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin, nasıl kavırıyorsam öylece Tanrı tarafından var edildiğini bildiğimden, iki şeyin birbirinden ayrı veya farklı olduğundan emin olmam için birini öbürü olmaksızın açık ve seçik biçimde kavrayabilmem yeter; çünkü bunlar, hiç olmazsa Tanrı'nın mutlak gücüyle, ayrı ayrı var edilmiş olabilirler (...).¹²⁰

Descartes'a göre, uzamlı cevherin mevcut olduğu henüz kesin olarak bilinmese bile, böyle bir cevherin idesine sahip olmak nedeniyle onun ancak ruhta ayrı olarak mevcut olabileceğini ve eğer mevcutsa, onun bir parçasını düşünceyle diğer parçalarından ayırarak/sınırlandırarak, onun aynı cevherin diğer parçalarından gerçekten ayrı olduğunu idrak edebilmek mümkündür. Benzer bir şekilde, her bir düşünen kendisini yalnızca düşünen bir şey olarak idrak eder ve bu düşünceyle, düşünen ya da uzamlı diğer tüm cevherlerden kendisini ayrı tutabilirse, her bir düşünenin diğer düşünen cevherlerden ve her cisimsel cevherden gerçekten ayrı olduğunu idrak etmesi de olanaklıdır.¹²¹

Ayrıca Descartes, Tanrı'nın bazı cisimsel cevherleri düşünen cevherle, onları daha fazla birleştirilemeyecek kadar sıkıca birleştirmiş olduğu varsayılsa bile, yine de

¹¹⁸ Paul Hoffman, "Descartes's Theory of Distinction", **Philosophy and Phenomenological Research**, International Phenomenological Society, Vol. 64, No: 1, 2002, p. 58.

¹¹⁹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 64.

¹²⁰ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayırımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 72.

¹²¹ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 65.

onların ayrı olarak idrak edilebileceklerini ifade eder.¹²² Zira Tanrı'nın onları sıkıca birleştirebilmiş olması kudreti için sorun teşkil etmezse, onları birbirinden ayırmak ya da biri olmaksızın diğerini muhafaza etmesi de Tanrı söz konusu olduğunda hiçbir sorun teşkil etmez.

Descartes'ın açık ve seçik idrak edilebilen bir cevherin diğerinden gerçekten ayrı olduğu konusunda yapmış olduğu bu tespit için Tanrı'ya göndermede bulunmasının özel bir anlamı bulunmaktadır. Descartes, daha önce, yani *III. ve V. Meditasyon*'da iyi ve mükemmel bir Tanrı'nın varlığını ispat etmiş, açık ve seçik idrak edilen herhangi bir şeyin yanlış olmasının mümkün olmadığını, Tanrı'nın bu şekilde idrak edilen her şeyin güvencesi olduğu ve onun aldatıcı olmayacağı düşüncesiyle temellendirme yoluna gitmiştir. Buna göre, eğer biz bir şeyi açık ve seçik olarak idrak ediyorsak, bunun yanlış olması mümkün değildir; zira aksi takdirde Tanrı bizi aldatmış olacaktır ki, bu da Tanrı'nın iyiliğine ve mükemmelliğine aykırıdır.¹²³

1.5.2. Modal Ayrım

Descartes'a göre, modal ayrım, en genel manada, cevher ile modu ya da tarzı arasında yapılan ayrımdır. Bu ekseninde, iki çeşit modal ayrımdan söz edilebilir: İlki, bir mod ve bir moda sahip cevher arasında; ikincisi, aynı cevherin iki modu arasındadır. İlk çeşit modal ayrım, bir cevheri modundan ayrı olarak açıkça idrak etmektir. Ancak

¹²² Descartes, a.g.e., s. 65.

¹²³ Bu noktada Descartes'ın kötülük probleminde yaklaşımını Deleuze'un şu sözleriyle ifade edebilmek mümkündür: Tözle (cevherle) tasavvurları arasındaki gerçek ayrım şeylerin dünyasındaki bir ontolojik ayrıma, hakiki bir ayrıma tekabül etmiyor olsaydı, o zaman Tanrı bizi kandırılmış, aldatmış olacaktı; (...) çünkü birbirine uymayan iki ayrı dünya yaratmış olurdu: Tasavvurların dünyası ile şeylerin dünyası. Felsefi olarak bunun, Tanrı'nın aldatıcı olmasının ne anlama geldiğini görebiliyor musunuz? Bu kötülük problemini yepyeni bir konuma taşır. Şeyler arasında gerçek ayrımlar yokken tasavvurlar arasında gerçek ayrımlar yapacak gücüm olmasaydı, o zaman dünya çifte olurdu: Bir tarafta tasavvurlarımın dünyası, öte taraftaysa şeylerin dünyası bulunurdu; o zaman bu Tanrı'nın beni sürekli olarak aldatmayı sürdürdüğü anlamına gelirdi, çünkü bana gerçek, doğru fikirler ilham etmiş olmasına rağmen bu fikirlere şeylerin dünyasında hiçbir şey karşılık gelmemiş olurdu. Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, a.g.e., s. 80.

bunun tersi, yani modu cevherden ayrı olarak idrak etmek ise mümkün değildir.¹²⁴ Yani, A'yı B olmadan tasavvur edebilirken, B'yi tek başına tasavvur edemediğimizde, A ile B arasında modal bir ayrım bulunur. Bu ayrım dikkate alındığında, cisimsel cevher ile şekil ve hareket arasında ve benzer bir biçimde, ruhsal cevher ile olumlama ve hatırlama arasında modal bir ayrım vardır. Yani, uzamlı cevheri şekil ve hareket olmadan tasavvur etmemiz mümkündür; ama şekil ve hareketi uzamlı cevher olmadan tasavvur etmemiz mümkün değildir.

İkinci çeşit modal ayrım, aynı cevherin bir modun diğerinden ayrı olduğunun idrak edilmesi, ancak tersine, her iki modun, özünde buldukları cevherinden ayrı olarak idrak edilememesidir. Bir başka deyişle, aynı cevherin iki tarzı arasındaki ayrım da modal ayrım olarak ifade edilebilir. Mesela, bir taş hareketli ve kare şeklindeyse, kare şekli hareket olmaksızın ve tersi olarak, hareket de kare şekli olmaksızın açıkça idrak edilir. Buna karşılık, ne hareketi ne de şekli bir taş cevherinden ayrı olarak idrak etmek mümkün değildir.¹²⁵

Bununla birlikte, her ne kadar modal bir ayrım olarak adlandırılrsa da, aslen gerçek ayrıma karşılık gelen bir ayrımdan söz etmek mümkündür. Buna göre, bir cevherin modu, diğer cevherden ya da diğer cevherin modlarından ayrılabilir. Mesela, bir cismin hareketini, diğer cisimsel cevherlerden ya da ruhsal cevherden ayrı olarak ya da benzer bir biçimde, hareketi ruhsal cevherinin modu olan şüpheden ayrı olarak idrak etmek mümkündür. Descartes'a göre bu çeşit bir ayrımı modal bir ayrımdan ziyade gerçek bir ayrım olarak adlandırmak daha uygundur.¹²⁶ Zira söz konusu olan modlar, modları oldukları cevherden gerçekten ayrı oldukları ayırt edilmedikçe, açıkça idrak edilemeyeceklerdir.

¹²⁴ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 65-66.

¹²⁵ Descartes, a.g.e., s. 66.

¹²⁶ Descartes, a.g.e., s. 66.

1.5.3. Kavramsal Ayrım

Descartes'a göre kavramsal ayrım, bir cevher ve cevherin asli özellikleri —ki bunlar olmaksızın cevher idrak edilemez—arasında veya bir cevherin iki asli özelliği arasındaki ayrımdır. Böyle bir ayrımda, cevherden söz konusu asli özellik kaldırıldığında, cevher açık ve seçik idrak edilememekte ya da cevherin bir asli özelliği diğerinden ayrıldığında, iki asli özellikten bir tanesini açıkça idrak etmek mümkün olmamaktadır.¹²⁷ Mesela, devam etmekten kesilince var olmaktan kesilmeyen hiçbir cevher bulunmadığından, cevher ve onun süresi arasındaki ayrım yalnızca kavramsaldir. Descartes'a göre şeylerde var olduğunu düşündüğümüz, düşünmenin tüm modları durumunda, modlar ve onların uygulandığı şeyler arasında yalnızca kavramsal bir ayrım bulunur ve aynı ayrım, bir ve aynı şeyde bulunan modların kendileri arasında da söz konusudur.¹²⁸

Düşünme(k) ruhun, uzam ise uzamlı/maddi cevherin özünü teşkil eden asli özelliklerdir. Bu durumda onlar düşünen cevherin ve uzamlı cevherin kendisinden başka bir şey olarak düşünülemezler; zira onlara ilişkin açık ve seçik bir idrake ancak bu şekilde sahip olmak mümkün olabilir. Bir başka deyişle, asli özelliği düşünme(k) olan cevher ruh/zihin, asli özelliği uzam/yer kaplama olan cevher ise maddedir. Dolayısıyla cevherle, cevherin bilinmesini sağlayan asli özelliği arasında gerçek bir ayrım ya da fark bulunmaz. Bu sadece düşüncede yapılan kavramsal bir ayrımdan öte bir şey değildir. Bu manada, düşünme düşünenenden, uzamlı cevher yer kaplayandan ayrı olarak idrak edilemez. Bir başka ifadeyle, asli özellik düşünme ile cevher olarak düşünen arasında ve asli özellik uzam ile cevher olarak uzamlı olan arasında sadece düşüncede kavramsal olarak bir fark vardır. Bu bağlamda, uzam ve düşünme ile diğer modlar arasında temel bir ayrım bulunmaktadır.Yani diğer modlar, uzam ve düşünme asli özelliklerinin farklı

¹²⁷ Descartes, a.g.e, s. 66-67.

¹²⁸ Descartes, a.g.e., s. 67.

türevlerinden ibarettir. Mesela, yuvarlaklık, yani şekil uzamın bir modu, hayal etmek ise düşünmenin bir modu/tarzıdır.

Netice itibariyle, Descartes'ın düşünce sisteminde, asli özellik olarak uzam ile cevher olarak uzamlı olan arasında ve asli özellik olarak düşünme ile cevher olarak düşünen arasında gerçek bir fark yoktur; ikisi arasında sadece düşüncede fark vardır. Bununla birlikte, şekil, hareket gibi cisme atfedilen bütün özellikler uzam asli özelliği olmaksızın; hissetmek, hayal etmek gibi diğer bütün düşünme tarzları da düşünme(k) asli özelliği olmaksızın idrak edilemez. Dolayısıyla şekil, hareket uzamın modları, benzer bir biçimde, hissetme, hayal etme de düşünmenin tarzlarıdır.

2. DESCARTES'DA HAYAL GÜCÜ

Yeni bir doğa ve insan anlayışının ortaya çıktığı, araştırma yöntemlerinin yeni baştan oluşturulduğu bir çağda, bilimlere yeni bir temel kazandırmayı ve ruhla bedeni, tinsel olanla fiziki olanı, geleneksel dini öğretilerle de yeni bilim görüşünü uzlaştırmayı amaç olarak benimseyen Descartes, yetkin bir bilgi modeli olarak gördüğü matematiği örnek alarak, amacı için mutlak olarak kesin olup, kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyen bir başlangıç noktası bulmaya çalışmıştır.¹²⁹

Söz konusu başlangıç noktasını, diğer bütün şeylerin kendisinden türetilebileceği ilke ya da ilkelerde bulan Descartes, kendi düşünce sisteminin temelini de, bu ilkeleri barındıran metafizik bilgi üzerine inşa etmiştir. Descartes, her ne kadar eserlerinin *locus clasisus*'u olan *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde, bilmenin zeminini ilk ilkelerin açık ve seçik idrak edilmiş olmalarına bağlamış, böylece felsefe ağacının kökü olan metafiziği saf bilme fiiline dayalı olarak tesis etmeye çalışmışsa da, söz konusu saf bilme fiili, bilindiği üzere Descartes'ın gençlik yapıtı olan *Akılın İdaresi İçin Kurallar*¹³⁰ adlı eserde, tüm felsefesinin ana eksenini belirleyecek bir tarzda, "tüm bilgi"nin kesin ve apaçık bir düşünme/bilme faaliyetinden müteşekkil olduğunu belirten öncü fikirlerinden kaynaklanmakta; böyle bir faaliyetin kurucu unsuru ise, yine söz konusu eserde anlama yetisinin "görü (*intuitio*)" olarak adlandırılan faaliyetine bağlanmaktadır.

¹²⁹ Ahmet Cevizci, Descartes Maddesi, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 461.

¹³⁰ Dugald'ın vurguladığı üzere, Descartes'ın *Akılın İdaresi İçin Kurallar (Regulae ad Directionem Ingenii)* başlıklı eseri Latince olarak, takriben 1628 veya birkaç yıl önce yazılmış, fakat kendisi hayattayken yayımlanmamış; Hollanda diline bir çevirisi 1684'de ve ilk Latince edisyonu 1701'de Amsterdam'da P. ve J. Blaeu tarafından basılmıştır. *Kurallar* metni esas olarak her biri on iki kuraldan oluşan üç bölümlük bir metin olarak tasarlanmış, ancak yirmi birde biten ikinci bölüm tamamlanamamıştır. Üçüncü bölümün ise, ya tamamen kayıp olduğu ya da Descartes tarafından yazılmadığı düşünülmektedir. O, ilk on iki kuralda, basit önermeler ve bunların bilinmesini/tanınmasını sağlayan "görü" ve "dedüksiyon" faaliyetini; ikinci bölümde, "tamamen anlaşılabilir problemler" adını verdiği ve daha çok matematik alanına ait problemleri; sonuncusunda ise "eksik anlaşılabilir problemler" adını verdiği ve daha ziyade ampirik bilimlerle ilgili konuları ele almış olup, bu son bölüm tümüyle eksik kalmıştır. Dugald, "Rules for the Direction of the Mind – Translator's Preface", *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1985, pp. 7-8.

Kısaca ifade etmek gerekirse, *Felsefenin İlkeleri*'nde sözü edilen açık ve seçik idrak fiili *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da "görü"; açık ve seçik idrak edilenlerden yapılan çıkarsamalar ise "türetme/dedüksiyon (*deduction*)" olarak adlandırılmaktadır.

Daha önce farklı bağlamlarda ifade edildiği üzere, düşünen ben sadece düşünerek, kendi, yani var olduğunun bilincine, diğer bir deyişle de fitratı gereği kendisinde bulunan "ben" idesinin idrakine varabildiğinden, şu hâlde "ben" idesini "görü"leyebildiğinden, görüleyerek varılan bu bilince, hem cisimlerle ilgili şeylerin hem de başka şeylerle ilgili düşüncelerin dâhli söz konusu olmaz. Kısaca, bu bilinç "ben" olarak ruha dair bir bilinçtir. Dolayısıyla bene dair bilincimize doğrudan ve şüphesiz bir biçimde görü ile ulaştığımızdan, ister görü ister türetme ile elde edilsin diğer tüm bilgilerimizin ben bilincine dayanması gerekir. Ancak Descartes'a göre insanın, ruh ile beden/cismin birliğinden müteşekkil bir varlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun sadece düşünen değil, aynı zamanda uzamlı olan bir şey olduğu açıktır. Ruhun mevcut olduğunu düşünmek için ne uzama, ne harekete, ne de cisme/bedene ihtiyacı olmadığına ve tek faaliyeti düşünmek olduğuna göre, hayal etmek ve hissetmek olarak adlandırılan faaliyetlerin de esas itibarıyla ruh ile bedenin birliği olan insana ait düşünme tarzları olduğu açığa çıkmaktadır. Cottingham'ın da işaret ettiği üzere, Descartes'a göre hayal gücü, (benzer biçimde hissetme yetisi) bana ruhsal/zihinsel bir cevher olmam itibarıyla değil, "bedenleşmiş bir varlık, yani bir insan olmam itibarıyla" ait olan bir yetidir.¹³¹ Gerçekten de Descartes, hayal gücünün, idrak yetisinden farklı olarak ruhun özüne hiçbir şekilde ait olmadığını, buna karşılık hayal gücünün "bilme yetisinin kendisine bağlanan bedene bir çeşit uygulanmasından" ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹³²

Yapılan bu belirlemelere ilaveten, kısaca ifade etmek gerekirse, hayal gücünün esas itibarıyla "düşünen ben" açısından sınırları belirsiz ve bir fitri ide olması bakımından metafiziksel bilginin konusu olan "uzam"ı, saf matematiğin konusu olan

¹³¹ Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, a.g.e., s. 122.

¹³² Descartes, *Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı*, a.g.e., s. 66-7.

cisimsel şeyler olarak idrak etmemizde asli bir rol oynadığı söylenebilir. Çünkü sonlu bir varlık olan insanın, sınırları belirsiz ve homojen uzamı bilebilmesi, ancak uzamın parçalanarak ayrılması ve çeşitlilik haline getirilmesiyle mümkün olur. İşte söz konusu ayırmayı, farklılaştırmayı gerçekleştiren ve uzamın, şekil, sayı, hareket gibi modları ya da tarzları cihetinden düşünülmesine olanak sağlayan temel yeti hayal gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. O hâlde, Descartes'ın düşünce sisteminde, hayal gücüne hangi bağlamda ve neden ihtiyaç duyduğunun ve hayal gücünün de bu ihtiyacı giderip gideremediğinin ayrıntılarıyla ve sistematik bir tarza sorgulanması gerekmektedir. Böyle bir sorgulamanın neticesinde ise insanın bilmeye ve düşünmeye yönelik faaliyetinin bütün kuvvetleri açığa çıkartılmış olacaktır.

2.1. Descartes'da "Düşünme"nin İki Tarzı

Descartes'ın, düşünenin düşünen/kendi üzerine düşünmesini ifade eden meşhur 'Düşünüyorum, o hâlde varım' önermesinin, insanın tüm bilme faaliyetinin zeminini teşkil eden temel bir işlevi bulunmaktadır. Zira insanın tanımaya yönelik her türlü faaliyeti, "düşünme(k)"den başka bir şey değildir. Bu nedenle, sadece idrak etmek, istemek, hayal etmek değil, fakat hissetmek de düşünmek demektir.¹³³ Bu bağlamda, Descartes düşünmenin ürünü olan düşünceleri üç türe ayırır: Bir adam, *khimaira*, melek, gökyüzü, Tanrı tasavvurları gibi ideler; istekler ve duygulanımlar; yargılar/hükümler.

Düşünme ürünlerim arasında bazıları nesnelere imgeleri gibidir ve ide adı asıl ve sadece bunlara yakıştır: Bir adam veya bir *khimaira* veya bir melek ya da göğü hatta Tanrı'yı kafamda tasarladığım zaman olduğu gibi. Kimi başka düşünceler de başka biçimlerde: istediğim, korktuğum, olumladığım veya yadsıdığım zaman olduğu gibi; bu durumda bir şeyi zihnimin bir eyleminin konusu olarak kavıyor, fakat ona ayrıca adı geçen eylemle o şeye başka bir şey

¹³³ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 31.

ekliyorumdur ki, bu tür düşünme ürünlerimden bazılarına istem (istek) veya duygulanım, bazılarına da yargı adı verilir.¹³⁴

Birinci türdeki ideler, kendiliklerinde ve başka bir şey ile ilişkilendirilmeden ele alındıklarında, yani yalnızca düşünmenin bir modu/tarzı olmaları göz önünde bulundurulduğunda, herhangi bir yanlışlık ihtiva etmezler. Zira zihindeki her bir ide, yalnızca düşünmenin bir tarzı olmak bakımından aynı “formel gerçekliğe” sahiptir. İstek ve duygulanımlar da yanlışlık ihtiva etmez, zira kötü ya da olmayan şeyler istemek bile, bunları istemekte olmayı değiştirmeyeceğinden doğruluğundan bir şey kaybetmez.¹³⁵

Bununla birlikte, Descartes’a göre kendimizde gördüğümüz bütün düşünme biçimleri yalnızca iki genel tarzda icra edilebilir. Bunlardan biri anlama yetisi ile kavramak, diğeri ise irade ile kendi kendini belirlemektir.¹³⁶ Düşünenin kendisinde bulunan ideleri idrak edilmesini sağlayan yetenek, Descartes’ın metinlerinde ‘*intellectus*’ olarak bahsettiği, insanın bilme ya da tanıma yetisidir. Bu bağlamda, hissetme, hayal etme, en genel manada düşünmenin tarzları/modlarından başka bir şey değildir.¹³⁷ Yani, Descartes’ın düşünme ayrımları dikkate alındığında, hayal gücü düşünmenin bir modu ya da tarzı, daha özelde ise düşünmenin temel edimi olan anlama yetisinin bir modu ya da tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. İrade ise anlama yetisiyle idrak edilenleri olumlamayı ya da yadsımayı, onlara doğruluk da yanlışlık atfetmeyi sağlayan, insanın tercih etme yetisidir. Bu bakımdan da arzulamak, nefret etmek, iddia etmek, reddetmek ve şüphe etmek, iradenin tarzlarıdır.¹³⁸

Descartes’a göre, bir şey iddia etmek ya da reddetmeksizin, yani herhangi bir konuda yargı verilmeksizin, yalnızca bir şey idrak etmede herhangi bir yanlışlık bulunmadığı gibi, açık ve seçik idrak edilen bir şey hakkında verilen yargılarda da herhangi bir yanlışlık bulunmaz.

¹³⁴ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., ss. 33-4.

¹³⁵ Descartes, a.g.e., s. 34.

¹³⁶ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, a.g.e., s. 48.

¹³⁷ Descartes, a.g.e., s. 48.

¹³⁸ Descartes, a.g.e., s. 48.

Tek başına anlama yetisiyle hiçbir şeyi ne olumlayabilir ne de yadsıyabilirim; sadece olumlayabileceğim ya da yadsıyabileceğim şeylerin idelerini zihnimde tasarlarım. İmdi, anlama yetisini tam böyle düşünürsek, onda asla hiçbir yanlış bulunmadığını söyleyebiliriz.¹³⁹

(...) çok açık ve çok seçik olara kavrayabildiğimiz şeylerin hepsi doğrudur.¹⁴⁰

Bu nedenle, idrak edilenler hakkında yargı verebilmek için irade de gereklidir. Zira herhangi bir şekilde idrak edilmeyen bir şey hakkında yargı vermek söz konusu olamayacağından, yargı verebilmek için anlama yetisiyle idrak edilenlere ihtiyaç vardır. Bir başka ifadeyle, yargı verebilmek için irade de gereklidir; zira ilkin bir şey idrak edilir, daha sonra onunla ilgili yargı verilir. Bu nedenle Descartes iradeyi, “anlama yetisinin önerdiği şeyleri olumlamak veya yadsımak, aramak veya kaçınmak için hiçbir dış kuvvetin zorlayışını hissetmeden” tercih etme, karar verme yetisi olarak tanımlamaktadır.¹⁴¹

Descartes, gerek anlama yetisinin gerekse iradenin insana sahip olduğu her şey gibi Tanrı tarafından verildiğini, dolayısıyla yanlışın ya da yanlışların tek başına bizzat bu yetilerden kaynaklanmadığını ifade eder:

Yanılgılarımın nedeni ne Tanrı’dan aldığım irade, ne de anlama yetisidir; zira biri kendi türünde çok geniş kapsamlı ve aynı zamanda kusursuzdur; diğerine gelince, her şeyi Tanrı’nın bana vermiş olduğu bu tasarlama gücüyle yaptığımı göre, her tasarladığımı gerektiği gibi tasarladığımı ve burada yanılmamın olanaksız olduğuna şüphe yoktur.¹⁴²

Kendi deneyimlerimden biliyorum ki, bende belli bir yargıda bulunma ya da doğruyu yanlıştan ayırma yetisi vardır ve bunu, bende bulunan ve sahip olduğum diğer bütün şeylerle birlikte, her hâlde Tanrı’dan almışımdır; ayrıca mademki onun beni aldatmak istemesi olanaksızdır, öyleyse bu yetiyi bana, gerektiği gibi kullandığım takdirde, beni hiçbir zaman yanlışlığa düşmeyecek bir nitelikte verdiği de kesindir.¹⁴³

¹³⁹ Descartes, **Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassandi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 52.

¹⁴⁰ Descartes, a.g.e., s. 32.

¹⁴¹ Descartes, a.g.e., s. 53.

¹⁴² Descartes, **Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassandi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 54.

¹⁴³ Descartes, a.g.e., s. 50.

Tanrı'nın hem anlama yetisi hem de iradesi sonsuzdur. İnsanın ise anlama yetisi yalnızca kendisindeki pek az şeye uzanır ve daima sonluyken, iradesi âdeta/neredeyse sonsuzdur.¹⁴⁴ "Bende, daha büyük ve daha geniş olabileceğini aklımın alamayacağı kadar büyük ve geniş olduğunu tecrübelerimle bildiğim bir tek yeti vardır: İrade ya da özgür seçim yetisi; Tanrı'nın imge veya suretini taşıdığımı bana bildiren de işte bu yetidir."¹⁴⁵ Dolayısıyla insanın yanılığa düşmesinin, hata yapmasının nedeni, anlama yetisi ve irade arasındaki bu dengesizlikten/uyumsuzluktan kaynaklanır.

Öyleyse, yanılığın nereden doğuyor? Sadece şundan ki, iradenin anlama yetisinden çok daha geniş ve kapsamlı olması yüzünden onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum ve genişleterek, anlamadığım şeyleri de kapsamına sokuyorum; oysa o doğası gereği bu şeylere kayıtsız ve ilgisiz olduğundan kolayca aldanabiliyor ve doğru yerine yanlış, iyi yerine kötüyü seçebiliyor; böylece ben de yanılıyor ya da günah işliyorum.¹⁴⁶

O hâlde, yanlış ve hatadan kaçınmak, anlama yetisi ile açık ve seçik idrak edilemeyen şeylere doğruluk ya da yanlışlık atfetmeyerek, yani onlar hakkında yargı vermeyerek mümkündür:

Şimdi, bir şeyi zihnimde açık seçiklikle idrak edemediğim için onun hakkında hükümde bulunmaktan kaçınırsam, doğru olanı yaptığım ve aldanmadığım açıkça bellidir ama onu olumlamaya veya yadsımaya karar verirsem, irademi gerektiği gibi kullanmıyorum demektir ve doğru olmayanı olumlamışsam yanıldığım açıktır; hatta vardığım hüküm rastlantı sonucu doğru çıksa bile, yine yanılmamış ve irademden gerektiği gibi yararlanmış sayılmam; zira doğa ışığı bize, anlama yetisinin idrakının her zaman iradenin karar vermesinden önce gelmesi gerektiğini öğretir.¹⁴⁷

Su hâlde, yukarıda yapılan belirlemeler üzerinden, hayal gücünün tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği ilkelerin idraki söz konusu olduğunda herhangi bir işlevi bulunup bulunmadığı hususunun ele alınması gerekmektedir. Descartes'ın düşünce sisteminde hayal gücünün yeri ve işlevi ancak bu sayede açığa çıkartılacaktır.

¹⁴⁴ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 50.

¹⁴⁵ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 53.

¹⁴⁶ Descartes, a.g.e., s. 54.

¹⁴⁷ Descartes, a.g.e., s. 55.

2.2. Metafizik Bilgiye Erişim İmkânları Açısından Görü, Türetme ve Hayal gücü

Daha önce de vurgulandığı üzere, Descartes'ın düşünce sisteminde, "Düşünüyorum, o hâlde varım" düşüncesiyle ifade edilen ben bilinci ya da bilgisi, diğer tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği, bu bakımdan onlara zemin teşkil eden ilk ilkedir. Diğer tüm bilgilerimize zemin teşkil eden bu şüphesiz ilkeyi ya da bilgiyi, bu kadar güvenilir kılan şey, ona kesin ve şüphesiz bir idrak faaliyeti olan "görü" vasıtasıyla erişilmiş olmasıdır.

Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da, "görmek", "dikkatle bakmak", "gözden geçirmek" gibi anlamlara gelen Latincedeki "*intueri*" terimiyle yakından ilişkili olan ve İngilizcede "*intuition*" olarak kullanılan "görü" sözcüğünü, anlama yetisinin kesin ve şüphesiz bir şekilde şeyleri bilmeyi sağlayan iki temel fiilinden birini ifade etmek için kullanır.¹⁴⁸ Görü, basit ve apaçık gerçeklerin, zihnin doğal olarak sahip olduğu bir tür görme ya da ani bir anlama/kavrama faaliyetiyle doğrudan doğruya idrak etmesidir. Kısaca ifade etmek gerekirse görü, aklın doğrudan, basit, açık ve seçik, şüphesiz idrakidir.

Görü ile ne hislerin sürekli değişen kanaatlerini ne de hayal gücünün şeyleri birbirine karıştırarak oluşturduğu aldatıcı yargılarını değil, fakat saf/açık ve dakik/hazır/dikkatli bir zihnin, anladığımız şeyle ilgili hiçbir şüpheye yer bırakmayan son derece kendiliğinden/basit ve seçik bir kavrayışını kastediyorum. Bir başka deyişle, görü yalnızca aklın ışığıyla ilerleyen saf/açık ve dikkatli/hazır bir zihnin şüpheye yer bırakmayan anlama/idrak faaliyettir.¹⁴⁹

Descartes, "görü"nü ne olduğunu, görme organı göz ile bir analogi kurarak açıklar. Nasıl ki görme organı olan göz, fiziksel bir objeyi doğrudan ve yalın bir biçimde diğer şeylerden ayrılığında görülüyorsa, benzer bir biçimde görü, basit ve apaçık gerçekleri doğrudan doğruya ve yalın bir biçimde idrak eder.¹⁵⁰ Bir benzetme üzerinden

¹⁴⁸ Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, a.g.e., s. 8.

¹⁴⁹ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, a.g.e., p. 14.

¹⁵⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, a.g.e., s. 44.

ifade edilecek olursa, görü, “aklın gözleriyle görmek” demektir. Görü, açık ve seçik bir idrak faaliyeti olduğundan, elde edilen neticelerin yanlış olması söz konusu değildir.

Descartes, görü'nün önemini vurgulamak için bu terim yerine zaman zaman “doğal ışık”, “doğanın ışığı” ve “aklın ışığı” sözcüklerini kullanmayı tercih eder.¹⁵¹ *Meditasyonlar* adlı eserine yönelik itirazların üçüncüsünde, Thomas Hobbes'un bu sözcüklerin ne anlama geldiklerini sormasına karşılık olarak, Descartes'ın verdiği kısa ama çarpıcı yanıt şudur: “Herkesin bildiği gibi ‘aklın ışığı’, idrakin apaçıklığı anlamına gelir.”¹⁵² Dolayısıyla görü, başka herhangi bir şeyin aracılığına ihtiyaç duymaksızın, sadece aklın doğal ışığı sayesinde, düşünene fitratı gereği verili ideaların idrakidir. Descartes'a göre herkes, kendisinin mevcut olduğunu, düşündüğünü, bir üçgenin üç çizgiyle ve bir kürenin tek bir yüzeyle sınırlanmış olduğunu ve benzerlerini görü ile bilir.¹⁵³ Bu nedenle, Descartes'ın düşünce sisteminde görü, tümüyle akli bir faaliyettir.

Descartes, anlama yetimizin, kesin ve şüphesiz bir biçimde şeylerin bilgisini edinmemizi sağlayan ikinci temel fiilini ise “türetme/dedüksiyon (*deduction*)” olarak adlandırır. Görünün yanı sıra türetmeye ihtiyaç duyulmasının temel nedeni, kendi başlarına aşikâr olmayan şeylerin de, sürekli ve kesintisiz bir biçimde düşünülme suretiyle, şüphesiz bir biçimde bilinebilir olmalarıdır. Bir başka ifadeyle Descartes, kesin olarak bilinen/idrak edilen şeylerden zorunlu olarak çıkan şeylerin ortaya çıkartılmasını sağlayan idrak faaliyetini, dedüksiyon olarak adlandırır.¹⁵⁴ Dedüksiyon, ancak görü ile yakalanıp, kavranan, idrak edilenler üzerinde iradeye bağlı olarak gerçekleştirilen bir faaliyettir:

(...) birçok şey her ne kadar kendiliğinden apaçık bilinemese de, onlar, her bir önermeyi/bileşeni kesin bir açıklıkla görüleyen düşüncenin sürekli ve kesintisiz

¹⁵¹ Bu kavramın daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. John Morris, “Descartes' Natural Light”, *Journal of the History of Philosophy* 11, 1973, pp. 169-87.

¹⁵² Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume II, p. 135.

¹⁵³ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., ss. 12-3. Açıkça görüleceği üzere, Descartes'ın diğer tüm bilgilere zemin teşkil etmek üzere ulaşmayı amaçladığı ilk ilke olan ben bilincine, “görü” faaliyetiyle ulaşılmaktadır. Bu bakımdan, ben bilinci, başka herhangi bir şeyden türetilmeyen, dolaysız, açık ve seçik, şüphesiz bir bilgidir. Bu nedenle, diğer tüm bilgilerin kendisi üzerine inşa edileceği asli bir zemindir.

¹⁵⁴ Descartes, a.g.e., s. 13.

bir hareketi ile doğru ve bilinen ilkelerden çıkartıldıkları takdirde şüphesizlikle bilinmektedir.¹⁵⁵

Bu bağlamda, görü doğrudan doğruya, vasitasız bilmeyken, dedüksiyon dolaylı, vasıtalı düşünme faaliyetidir. Zira dedüksiyon için çıkarsama yapmayı mümkün kılacak öncel önermelerin bulunması zorunlu olduğundan, o, doğrudan bir kavrama faaliyetinden ziyade vasıtalı bir idrakin ürünüdür. Bir başka ifadeyle, dedüksiyon faaliyetinde zihnin, sürekli ve kesintisiz bir hareket ile önermeler arasındaki geçişleri ve ilişkileri kontrol etmesi gerekir. Böyle bir hareket ya da ardışıklığa ihtiyaç duyulmasının nedeni, dedüksiyonun görünün asli özelliği olan kendiliğinden apaçıklığa sahip olmamasıdır. Dolayısıyla dedüksiyon basit idelerin değil, basit idelerden çeşitli sonuçların çıkarılmasını sağlayan, vasıtalı bir düşünme faaliyetidir. Bu nedenle, herhangi bir dedüksiyon faaliyetinin neticesinin doğru olması ancak ve ancak görü ile yakalananlardan çıkarsama yapılmasıyla, bir başka ifadeyle görü ile yakalananlara bağlanabilmesiyle/indirgenebilmesiyle mümkündür.¹⁵⁶

Dedüksiyon, insan aklının kapasitesine ilişkin bir sınırı/belirlemeyi göstermesi bakımından görüden farklı olarak idrakin ikinci edimidir. Zira sonlu ve sınırlı insan zihni, birbiriyle bağlantılı bütün bir önermeler serisini, tek bir bakışta ve tek bir anda doğrudan doğruya görme ya da kavrama gücüne sahip olmadığından dedüksiyon faaliyetine ihtiyaç duyulur:

Böylece bir zincirde ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkalar tek bir bakışla kavranamasa da, birinciden sonuncuya kadar sıra ile hepsini gözden geçirdiğimizde ve her halkanın kendinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımız takdirde, sonuncunun birinciye bağlı olduğunu görüyoruz.¹⁵⁷

Bununla birlikte, Descartes'a göre, zihnin en basit ve temel kendiliğinden edimi olan görü ve dedüksiyon, ruhta yapı itibarıyla hâlihazırda mevcut olduklarından, herhangi bir yöntem izlenmesi neticesinde işlerlik kazanmazlar. Dolayısıyla izlenecek

¹⁵⁵ Descartes, a.g.e., s. 13.

¹⁵⁶ Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Descartes'a göre bilmek, ya görüyle bilmek ya da görüye indirgeyerek bilmek demektir.

¹⁵⁷ Descartes, a.g.e., s. 14.

yöntem, zihne yalnızca bu temel edimlerin şeylerin idrakine doğru nasıl yönlendirilebilecekleri konusunda rehberlik eder. Yani, izlenecek yöntem, sadece görü ile dedüksiyonda ustalaşmak için ne yapılması gerektiği konusunda yardımcı olmakla sınırlıdır:

Akılda tutulması gereken iki nokta bulunmaktadır: Yanlış olan bir şeyi doğru diye almamak, böylece de şeylerin idrakına varmak. Eğer idrak dâhilindeki bir şeye erişememişsek, ya bizi ona götürecek bir yol keşfedememiş ya da karşıtı yanlış/çelişkiye düşmüşüz demektir. Fakat eğer yöntem akli görüyü çelişkiye düşmekten kaçınmak için nasıl kullanmamız gerektiğini uygun bir tarzda açıklıyorsa, ayrıca kuşatıcı idraka dedüksiyonla nasıl varılacağını da gösteriyorsa, bu durumda metod tamamlanmış demektir. Görü ve türetme zincirleri haricinde bilgiye ulaştıran başka yol yoktur. Ancak yöntem, bu işlemlerin nasıl yerine getirilebileceğini göstermez, zira bunlar son derece basit ve temeldir. Eğer anlama yetisi bunları zaten yerine getirmiyorsa, bunlar yöntemin kuralları/kaideleri yoluyla yakalanamaz/idrak edilemez.¹⁵⁸

Bu bağlamda, Descartes *Akılın İdaresi İçin Kurallar* adlı eserinde, zihnin bu iki temel ediminin yöntem sayesinde nasıl kabiliyetlerinin arttırılarak daha verimli hâle getirilebileceklerini, tek tek şeylerin kavrayış-gücü (*perspicacitate*) ile seçik bir görüsünün elde edilmesi (Kural IX) ve bir şeyin diğerinden feraset/görüş kesinliği (*sagacitate*) ile dedüksiyona dayalı olarak elde edilmesi (Kural X) üzerinden açıklar.

Kavrayış-gücünün ne olduğunu, görüye benzer bir biçimde, görme fiiliyle ilişkilendirerek açıklayan Descartes, birçok şeyi tek bir bakışta görmeye çalışmanın nasıl her bir şeyi açık olarak görmeyi sağlamazsa, aynı şekilde, birçok şeyi tek bir düşünce edimiyle kavramaya çalışmanın da zihni karıştıracığını ifade eder.¹⁵⁹ “Zihnin karmaşık şeyler yerine en yalın ve en basit şeylere odaklanması gerektiği” kuralı, zihni şeyler arasında tam ve yetkin ayrımlar yapmaya alıştırmak içindir.¹⁶⁰ Yöntemin, zihnin en temel ve özel edimi olan görünün kabiliyetini arttırmak için sunduğu kural, budur.

(...) birçok şeyleri bir bakışta görmek isteyen bir kimse, hiçbirini seçik olarak göremez; aynı suretle, birçok şeyi aynı zamanda bir tek düşünce bakışıyla kavramaya alışan bir kimsenin zihni de karışıktır. Tersine, ince işlerle uğraşan ve

¹⁵⁸ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, p. 16.

¹⁵⁹ Descartes, *Akılın İdaresi İçin Kurallar*, s. 44.

¹⁶⁰ Descartes, a.g.e., s. 44.

gözlerini her nokta üzerine dikkatle çevirmeye alışan sanatkârlar, işleye işleye en küçük ve en ince şeyleri seçikçe ayırt emek gücünü elde ederler; yine aynı şekilde düşüncelerini, aynı anda birçok şey üzerine dağıtmayarak, daima basit ve kolay şeyleri gözden geçirmeye alıştıran kimseler, keskin-görüşlü/kavrayış-güçlü (*perspicaces*) olurlar.¹⁶¹

Descartes, bir şeyin doğru ve kesin olarak bilinen diğer şeylerden çıkarılması faaliyeti olan dedüksiyonun işlerliğini arttırmak için ise zihnin, daha önce başkaları tarafından keşfedilen bilgilerinin, özellikle de belirli bir düzen ve sıraya sahip olanlarının sistematik olarak ele alınması gerektiğini kural olarak belirler.¹⁶² Bu kural, başkalarının görüşlerinin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini değil, tersine, hiçbir şeye tesadüf ya da düzensiz araştırmalarla ulaşılmadığını, dolayısıyla bilgiye ulaşmak için kesin ve şaşmaz kurallardan oluşan bir yöntem izlenmesi gerektiğini gösterir. Böylelikle, bir yandan her şey insan zihni dâhilinde ele alınarak hiçbir şeyin gizli kalmaması sağlanırken, diğer yandan ele alınan her şey belirli bir sıra ve düzen içersinde terkip edilir. Dolayısıyla bu kural, bir şeyin diğerinden türetilebilmesi için gerekli olan ferasetin/görüş-keskinliğinin (*sagacitate*) artmasını sağlamaya yöneliktir. Görüş-keskinliği, zihnin, birtakım basit idelerin görülenmesinden sonra onlardan sonuç çıkarmada, yani bağlantıları görmede uzmanlaşması olarak düşünülebilir.

Descartes, “ilk ilkeler”in kendilerinin görü yoluyla, ancak “ilk ilkeler”den doğrudan doğruya çıkarsanan önermelerin bir açıdan görü, bir başka açıdan ise dedüksiyon yoluyla bilindiğini ifade eder.¹⁶³ Görü, açık ve seçik, dolaysız, şüpheye yer bırakmayan, tümüyle birlikli ve bütünlüklü bir idrak faaliyetidir. Bu nedenle, ilk ilkelerden birtakım sonuçların türetilmesi ve bu türetimin de âdeta görüde olduğu şekliyle apaçık ve bütünlüklü bir şekilde gerçekleşebilmesi için, zihnin sürekli ve tümüyle kesintisiz bir hareketi gereklidir. Zira dedüksiyon faaliyeti bazen uzun çıkarım zincirlerini gerektirebileceğinden, erişilen sonuç bir kerede doğrudan doğruya görülenemeyebilir.¹⁶⁴ Bu nedenle, dedüksiyon zincirlerindeki bileşenlerin, hayal

¹⁶¹ Descartes, a.g.e., s. 44.

¹⁶² Descartes, a.g.e., s. 47.

¹⁶³ Descartes, a.g.e., s. 14.

¹⁶⁴ Descartes, a.g.e., s. 32.

gücünün sürekli bir hareketi ile birkaç defa boydan boya kat edilmesi ve bir defada kuşatıcı olarak görülmemeye çalışılması gerekir.¹⁶⁵ Çünkü eğer söz konusu faaliyet tamamlanmış bir süreç olarak değerlendirilirse, ancak o zaman süreç sonunda elde edilen bilgilerin, yani ilk ilkelerden çıkarsanan sonuçların, birlikli ve bütünlüklü bir biçimde, açık ve seçik olarak görüldüğü söylenebilir.¹⁶⁶ Bu faaliyete Descartes, “sayım/döküm” adını verir. “Sayım/döküm”, birtakım basit önermeler görüldükten sonra onlardan başka sonuçlar çıkarmak için, düşüncenin sürekli ve tümüyle kesintisiz bir hareketiyle, onları gözden geçirmek, birbirleriyle ilişkileri ve ayrımları üzerine düşünmek ve olanaklı olduğu kadar onları eşzamanlı olarak kavramak kuralına dayanır.¹⁶⁷ Dolayısıyla bu kural, bir yandan görü diğer yandan sayıma yardımcı olmak ve onların birbirlerini nasıl tamamladıklarını açıklamak içindir. Zira zihin, gerek bir şeyin dikkatlice görülmesini, gerekse sayım edimini tek bir işlemde birleştirme gücüne sahiptir.¹⁶⁸

Bir kez daha vurgulamak gerekirse, Descartes’a göre, ilk ve kendiliğinden açık ilkelerden doğrudan türetme ile elde edilmeyen doğruların kesin kabul edilmesi söz konusuysa, hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmak için her bir önerme düşüncenin sürekli ve kesintisiz bir hareketi ile gözden geçirilmeli ve tümü düzenli ve sıralı bir sayımda toplanmalıdır. Zira bir önermeler zincirinde birinci ve ikinci, sonra ikinci ve üçüncü, üçüncü ve dördüncü, en sonunda da dördüncü ve beşinci arasında ilişkiyi keşfetmekle; birinci ile beşinci arasında olan ilişkiyi aradaki tüm önermeler zincirini hatırlamadıkça zorunlu olarak görebilmek kolay olmaz. Yani, önermeler zincirinden tek bir netice çıkartılmak isteniyorsa, bütün önermeler zinciri eşzamanlı olarak kavranamayacağından, tek tek önermeler üzerine verilen yargıların hafızada muhafaza edilmesi gereklidir. Ancak Descartes’a göre, tek bir görüde yakalanan/tutulandan daha fazlasını kapsayan neticelerin kesinliği hafızaya bağlıdır ve hafıza zayıf ve güvenilmez olduğundan düşüncenin bu sürekli ve tekrarlanan hareketi

¹⁶⁵ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁶ Descartes, a.g.e., s. 31.

¹⁶⁷ Descartes, a.g.e., s. 51.

¹⁶⁸ Descartes, a.g.e., s. 52.

yoluyla, tazelenmeli ve güçlendirilmelidir.¹⁶⁹ Dolayısıyla hafızaya gerek duymaksızın, önermeler zincirinin tümünü bir defada kavrayabilmek için olabildiğince çabuk bir şekilde ilkinden sonuncusuna kadar, zihinde onların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Descartes'a göre, bu işlevi yerine getirmeyi sağlayan yeti, hayal gücüdür.

İlmi tamamlamak için, tetkikini gaye edindiğimiz bütün şeyleri ve ayrı ayrı her birini düşüncenin sürekli ve kesintisiz bir hareketi ile gözden geçirmek ve onları yeter, düzenli ve sıralı bir sayışta (sayımda) toplamak lazımdır. (...) kendiliğinden belli olmayan ilk ilkelerden doğrudan doğruya çıkarılamayan hakikatleri şüphesiz hakikatler sırasına koymak için, bu kuralları göz önünde tutmak gereklidir. Gerçekten bu çıkarış bazen o kadar uzun bir neticeler zincirlemesi ile yapılır ki, sonuna vardığımız zaman, bizi oraya getiren bütün yolu kolayca hatırd tutamayız. (...) Bunun için, muhayyilenin (hayal gücünün) *sürekli* bir hareketi ile hepsini birçok defa gözden geçireceğim, böylece muhayyile (hayal gücü), aynı zaman dâhilinde, hafızaya hemen hemen hiçbir rol bırakmayacak şekilde oldukça çabuk birinciden sonuncuya geçmeyi ve hepsini bir bakışta içgörüsünü (görüsünü) elde etmeyi öğreninceye kadar, her şeyin içgörüsünü (görüsünü) elde edecek ve başkalarına geçecektir. Zira bu yolla, bir yanda hafızaya yardım ederken, öte yandan da, zihnin yavaşlığı da giderilecek, böylece kavrayışı da genişleyecektir.¹⁷⁰

Hayal gücünün sürekli bir hareketi üzerinden dedüksiyon zincirlerindeki bileşenlerin birkaç defa boydan boya kat etmesi suretiyle bir yandan bileşenlerin bir defada kuşatıcı olarak görülmesi, diğer yandan da pratikte hafızaya herhangi bir şekilde başvurulmaması sağlanmış olmaktadır. Böylelikle zihnin uyusukluğu giderilerek kabiliyetleri geliştirilmiş olur. Descartes, hayal gücünün böyle bir işlevi bulunduğunu ifade etmekle birlikte, onun bu işlevi nasıl yerine getirdiği konusunda ayrıntılı bir açıklamada bulunmaz. Önermelerin belirli bir sıra ve düzen içerisinde ele alınması,

¹⁶⁹ Descartes, a.g.e., s. 52. Görüden farklı olarak, dedüksiyonda belli bir sıra olduğu için hafızaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak Descartes'ın düşünce sisteminde, hafızanın hatırlama yetisi olmaktan ziyade, muhafaza etmeye yönelik bir yeti olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü insan fitratı gereği idelere sahip olduğundan, bu ideleri muhafaza edecek olan bir yetiye ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bununla birlikte, dedüksiyon yapmaya imkân sağlayan hafıza ile dedüksiyonun sırası için gerekli olan hafızanın birbirinden farklı olduklarına özellikle dikkat edilmelidir. Zira bu iki hafızanın bilinç seviyeleri aynı değildir. Dedüksiyona imkân sağlama, zemin olması anlamında, "transandantal" olarak adlandırılabilir hafızanın yanılması mümkün değildir. Buna karşılık, dedüksiyonun işleminin sırasını muhafaza için gerekli olan "ampirik hafıza" yanılıcı olabilir. Daha önce de vurgulandığı üzere, dedüksiyonu görüden ayıran şey, dedüksiyonda belli bir sıranın (yani önermeler zincirinin) olmasıdır. Dolayısıyla önermeler zincirinde ne kadar çok önerme varsa, yani zincir ne kadar uzunsa, hafızanın zayıf ve yanılıcı olması da o kadar muhtemeldir.

¹⁷⁰ Descartes, a.g.e., ss. 31-2. Alıntıda yapılan kısmi değişiklikler parantez içinde gösterilmiştir.

doğru sırayı takip etmeyi ve aranan şeyin bütün hâllerinin tastamam sayımını yapmayı öğretmesi bakımından da izlenecek yöntem açısından zorunludur. Bu bağlamda sıra ve düzeni dikkate alan yöntem, aritmetiğin kurallarına kesinliğini veren her şeyi içerir.¹⁷¹ Descartes'ın inceleme-konusunu hesaba katmaksızın, sıra/düzen ve ölçü ile ilgili tüm meseleleri açıklayan bir bilimi evrensel matematik (*mathesis universalis*) olarak adlandırdığı göz önünde bulundurulduğunda, hayal gücünün matematik için vazgeçilmez bir önemi olduğu kolaylıkla görülecektir.¹⁷²

Gerçekten de Descartes'ın evrensel bir matematik bilimi kurma idealini, sıra ve ölçüyü dikkate alan geometri, fizik ve aritmetik arasında kurmuş olduğu bağlantılarda da görmek mümkündür. “Ona göre bir şeyi bildiğimizi söylediğimizde kastettiğimiz, o şeydeki sıra ve ölçüdür. Öyleyse bunun ışıktaki, seste veya yıldızlarda aranmasının bir önemi yoktur. Diyelim ki fizikte çalışıyoruz. Fiziğin nesnelere hareketleriyle uğraştığını biliyoruz. Nesne nedir? En, boy, derinlik veya yer kaplama demektir. Hareket nedir? Nesnenin zaman içerisinde yol almasıdır. Öyleyse hareketi, eni, boyu ve derinliği olanın zaman içerisinde yol alması olarak tanımlayabiliriz. En, boy, derinlik, ölçülebilir olduğu gibi, yol ve zaman da ölçülebilir şeylerdir. Öyleyse bilmek demek bir şeydeki sıra ve ölçüyü bilmekten daha fazla bir şey demek değildir. Böylece Descartes, cebir ve geometri arasında kurduğu koşutluğu, fizik ve geometri arasında da kurmuştur.”¹⁷³ Bu bağlamda, Descartes'ın düşünce sisteminde sıra ve düzeni gözetken analitik geometri ve cebirin bütün bilgileri için bir model oluşturması tesadüfî değildir:

Geometricilerin en zor ispatlarına varmak için kullanmaya alışkın oldukları tamamen yalın ve kolay bu uzun gerekçeler [*raisons*] zinciri, insanın bilebileceği her şeyin de aynı şekilde birbirini takip ettiğini ve doğru olmayan bir şeyi öyle kabul etmekten kaçınmak ve birinin öbüründen tümdengelimle çıkarılması gereken düzeni ve sırayı her zaman gözetmek şartıyla, en sonunda bunlardan

¹⁷¹ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, a.g.e., s. 21.

¹⁷² Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 21-22.

¹⁷³ Hüseyin Gazi Topdemir &Yavuz Unat, **Bilim Tarihi**, Pegem Akademi, Ankara, 2008, s. 207.

ulaşılamayacak kadar uzak ve keşfedilemeyecek kadar saklı bir şeyin olamayacağını tasavvur etmeme fırsat vermişti.¹⁷⁴

Kısaca ifade etmek gerekirse, görü insan bilgisinin ilk ilkelerinin bulunduğu metafiziksel bilgilerin; türetme ise metafizikte temellenen ancak onun üzerine inşa edilen, dolayısıyla görü ile idrak edilen ilk ilkelerle bağlantılandırılması gereken diğer bilgilerin açığa çıkartılması faaliyetidir. Bu nedenle, metafizik bilgilerin açığa çıkartılmasında diğer yetilerin herhangi bir dâhli söz konusu değilken, metafizik üzerine inşa edilen diğer bilgiler için farklı yetilerin, özellikle de hayal gücünün bilme faaliyetine dâhli söz konusudur. Hayal gücünün söz konusu faaliyetini ise iki biçimde değerlendirmek mümkündür. İlk olarak, hayal gücü, türetme faaliyetine, önermeler zinciri arasındaki geçişlerinde yardımcı olmaktadır. Zira türetme faaliyetin neticesinde, birbiriyle bağlantılı önermeler zincirini tek bir bilinçte kavranmaya bilmek için önermeler zinciri arasında sürekli ve kesintisiz geçişler yapabilmek gerekmektedir. İkinci olarak ise hayal gücü, görü ile bilinenleri değil, fakat görüden hareketle türetilen şeyleri konu edinen matematik ve geometri için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Sınırları belirsiz ve fitri bir ide olmak bakımından metafiziğin konusu olan uzamın, metafizik bilgiler üzerine inşa edilen matematik, geometri ve fizik bilimlerinin konusu olacak şekilde ele alınabilmesi hayal gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Bu son bağlamda, Scholl'un da vurguladığı üzere, hayal gücünün nesnelere tecrübeyi aşan ideler değil, tümüyle uzamlı cisim teşkil etmektedir.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Descartes, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, s. 20.

¹⁷⁵ Ann Scholl, **Descartes's Dreams Imagination in The Meditations**, Peter Lang Publishing, New York, 2005, p. 28. Hayal gücünün, uzamın bilinmesinde nasıl bir işlev yerine getirdiği konusu, "Hayal gücünün Saf İşlevi" aşlıklı altı kesitte ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Dolayısıyla bu bölüm de sadece ilk ilkelerin bilinmesinde hayal gücünün herhangi işlevinin bulunmadığı hususuna dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

2.3. Hayal Gücü (*Imaginatione*) ve Fantazyaya (*Phantasia*) Ayrımı: Ampirik Bilginin Tesisi

Descartes, günümüze kadar gelmiş yirmi bir kuraldan oluşan *Aklın İdaresi İçin Kurallar* metninin en uzun bölümünü oluşturan on ikinci kuralda, ister basit doğaların seçik bir biçimde görülmesi, ister bilinmeyen şeyleri keşfetmek maksadıyla, isterse nelerin birbiriyle mukayese edilmesi gerektiğini bulmak için olsun, anlama yetisi, hayal gücü, hissetme ve hafızanın temin ettiği tüm faydalardan yararlanmak gerektiğini ifade eder.¹⁷⁶ Bununla birlikte, ona göre, bunlardan sadece anlama yetisi hakikati tek başına kavrama gücüne sahip olsa da, bilme güçlerimizden hiçbirini göz ardı etmemek için hissetme, hayal gücü ve hafızanın da faaliyetlerinin açıklanması gerekir.¹⁷⁷ Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, anlama yetisinin kesin ve şüphesiz bir şekilde şeylerin bilgisini edinmeyi sağlayan temel bir fiili olan görü, başka herhangi bir şeyin aracılığına ihtiyaç duymaksızın yalnızca aklın ışığı sayesinde, açık ve seçik olarak düşünene yaratılıştan verili basit doğaların/idelerin idrak edilmesi/kavranması faaliyetidir. Diğer bütün düşünme tarzları ise dolaylı ya da vasıtalı bir düşünme olduklarından, ancak görüye indirgenmek suretiyle bilgi sağlayabilirler. Bu nedenle, görüyle elde edilenler dışında kalan diğer bilgilerin nasıl elde edildiğinin açığa çıkartılması, zihnin hangi yetilerinin nasıl bir işleve sahip olduğunun teşrih edilmesi suretiyle temellendirilebilir.

Descartes, insan bilgisinin hiçbir kaynağını göz ardı etmemek için dört yetiden bahsetmektedir: Hissetme, hafıza, hayal gücü ve anlama yetisi. Kısaca ifade etmek gerekirse bu yetiler, hislerimiz tarafından edinilen figürlerin “hiss-i müşterek”e ya aktarılmasını, oradan “bedenin gerçek bir kısmı olan ve çeşitli bölümleri birçok farklı figürü tutabilecek kadar geniş ve söz konusu şekilleri bir süreliğine muhafaza edebilen” fantazyaya iletilmesini ve düşünme gücünün bu fantazyaya yönelmesi ya da onda yeni figürler üretebilmesini sağlayan bir işleve sahiptirler.

¹⁷⁶ Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, a.g.e., s. 55.

¹⁷⁷ Descartes, a.g.e., s. 55.

Descartes'a göre, bütün hisler "tümüyle bedenimin/cismimin kısımları olarak" yalnızca edilgin bir yolla, aynen balmumun mühürden bir izlenimi edinmesi gibi meydana gelirler" ve bu nedenle de, onlar edinilmeleri açısından tam anlamıyla pasif bir yapıya sahiptirler.¹⁷⁸ Hislerin nesnelere/şeylerin etkilemelerine karşı, pasif yapısı, bilme konusu olan şeylerin bilme faaliyetine ne ise o olarak, yani oldukları gibi dâhil edildiklerini üzeri örtük de olsa ifade etmektedir. Dolayısıyla cisimlerin bilinmesi söz konusu olduğunda, bilen bilinen üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı ve bilen bilinen olduğu gibi bildiği ilk bakışta ifade edilebilir görünmektedir. Ancak Descartes, bilinenin her ne ise o olarak bilindiğiyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte, onların edilgin bir yolla, yani istemeden bağımsız edinildiklerini vurgular:

(...) zira, bunların düşünceme benim rızam aranmadan geldiklerini yaşantıyla biliyordum; öyle ki, ne kadar istersem isteyeyim, duyu organlarımdan birinin önüne çıkmadıkça hiçbir nesneyi duyamıyor, çıktığı zamansa hiçbir şekilde duymamazlık edemiyordum.¹⁷⁹

Descartes, balmumun kendisine basılan mührün şeklini/figürünü almasında olduğu gibi, insan bedeninin, daha özel olarak hisleri edinen duyu organlarının etkilendiği şeyin şeklini/figürünü aldığını ve bu durumun yalnızca bir analogi olarak düşünülmemesi gerektiğini önemle vurgular.¹⁸⁰ Hisler, bir balmumu gibi yalnızca etkilenen pasif bir yapıya sahip olduklarından, şeylerin/nesnelere etkileri ancak etkilenen üzerindeki güç/kuvvetlerinin izi ya da işareti yoluyla tespit edilebilir. Descartes, nesnelere etki kuvvetinin izi ya da işaretlerine "figür/şekil" adını verir. Şeylerin hisler üzerindeki etkisi, ancak ondan etkilenildiği sürece figüre sebep olacağından, figür kavramı etkinin etkilenen üzerindeki kuvvetinin de bir göstergesidir. Bu durum, bir yandan şeylerin etkilerine karşı pasif yapıda olan hislerin bir şeyin figürünün oluşabilmesi için, etkinin etkilenen üzerinde figür üretebilecek derecede belirli bir yaptırımının/gücünün olması gerektiğini, diğer yandan da şeyden etkilenen hissin, her

¹⁷⁸ Descartes, a.g.e., s. 56.

¹⁷⁹ Descartes, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, a.g.e., s. 70.

¹⁸⁰ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 56.

ne kadar edilgin de olsa, bu etkinin ürünü olan figürlerin edinilmesi ya da onları belirli bir süre muhafaza edebilmek için belirli bir güce ya da kuvvete sahip olması gerektiğini gösterir. Zira figür edinen his, bu figürü etkinin derecesi ölçüsünde kendisinde barındırabileceğinden, etki sona erdiğinde figür de ortadan kaybolacaktır. Mesela, elimize batırdığımız ucu sivri bir nesnenin figürü kalıcı bir biçimde elimizde kalmamakta, etki geçtikten sonra figür de kaybolmaktadır.

Descartes, figür edinmenin yalnızca dokunma duyusu için değil; fakat aynı zamanda görme ve diğer duyu organları içinde aynı şekilde geçerli olduğunu ifade eder:

Bunu yalnız, şekilli, sert veya tırtıklı bir cisim tuttuğumuz zaman değil, dokunma duyusu ile sıcak veya soğuk yahut buna benzer başka şeyleri duyduğumuz zaman da kabul etmelidir. Öteki duylarda da böyledir: nitekim gözün opak (gayri şeffaf) parçası çeşitli renkte ışığın kendisine hakettiği şekli bu tarzda aldığı gibi; kulaklarla burun ya da dilin, şeyin geçmesine engel olan, ilk zarı da sesin, kokunun ve tadın yeni bir şeklini alır.¹⁸¹

Buna göre, sivri ve pürüzlü bir şeyle bedenın bir parçasına dokunulduğunda, bedenın dokunulan bölümünde; farklı renklerden oluşmuş ışığın gözün opak kısmında; bir sesin, kulak zarı üzerinde figürü edinir. Dolayısıyla Descartes'a göre yalnızca dokunma için değil, fakat aynı zamanda görme için de, figür/biçimden daha kolay ve basit bir biçimde hislerle edinilebilen/alımlanabilen hiçbir şey yoktur.¹⁸² Zira hislerle algılanabilir her şey, basit ve yaygın olarak şekil/figürde içerilir. Bir başka ifadeyle figür/şekil, hissedilebilir şeylerden kolaylıkla edinilebilen, ortak ve basit bir biçimden başka bir şey değildir. Şekil, o kadar basit ve müşterektir ki, hissedilebilir her şeyde bulunmak zorundadır. Yani, hissedilebilir her şeyi, şekle indirgemek suretiyle bilmek mümkündür. Descartes'a göre, hislerle algılanabilir her şey şekle indirgenebildiğinden, sınırsız çeşitlilikteki figür, algılanabilir şeylerdeki tüm farklılığı ifade etmek için yeterli kesinliktedir.¹⁸³

¹⁸¹ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, a.g.e., p. 40.

¹⁸² Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 57.

¹⁸³ Descartes, a.g.e., s. 57. Descartes'a göre, şekil o kadar basit ve müşterektir ki, hissedilebilir her şeyde bulunmak zorundadır. Mesela, renge dair bilgimiz, ışığın kırılmasını konu alan fizik için önemlidir. Bu açıdan rengi şekle, şekli de sayıya indirgemek suretiyle matematikle bilmemiz mümkündür.

His vasıtasıyla edinilen figürler, bir ve aynı anda, bedeninin bir gerçek bir kısmı olan ve Descartes tarafından “hiss-i müşterek/ortak-duyu/ortak-his (*sensus communis*)” olarak adlandırılan bölüme aktarılır.¹⁸⁴ Nasıl ki, yazı yazarken kalemin yalnızca alt bölümü hareket etmez, kalemin bütünü hareket eder ve kalemin bütünü hareketi kalemin alt bölümünün hareketi eşzamanlı olarak (bir ve aynı anda) tüm kaleme geçmeden gerçekleşmezse, dış his üzerindeki bir etki de eşzamanlı olarak bedeninin gerçek bir bölümü olan “hiss-i müşterek”e iletilir. Descartes bu aktarımın, aslen “herhangi bir gerçekliğin bir noktadan diğerine geçişi” olmadığını önemle vurgular. Kalemin bir bütün olarak hareketinde bir uçtan diğer uca gerçekte herhangi bir şey iletilmese bile, yine de kalemin üst ucunun, alt ucundan farklı olarak hareket ettiği gözlemlenir. Zira bu durum, kalemin tüm parçaları arasında bulunan bir ilişki/bağıntı sayesinde gerçekleşir. Benzer bir biçimde, histen edinilen figürlerin eşzamanlı olarak “hiss-i müşterek”e aktarılmaları da insan bedeninin parçaları arasında bulunan ilişki/bağıntı nedeniyledir.¹⁸⁵

Descartes’a göre “hiss-i müşterek”, “bir mühür gibi işlev görerek, dış histen saf ve cisimsiz olarak gelen figürleri sanki bir balmumuna basar gibi, hayal gücüne ya da fantazyaya” (*phantasia vel imaginatione*) basar.¹⁸⁶ Bu bağlamda o, yalnızca dış histen edinilen figürleri fantazyaya iletmek/aktarmakla kalmaz, aynı zamanda onların fantazyaya basılmalarını da sağlar. Histen edinilerek “hiss-i müşterek”e iletilen figürler, oradan “bedenin gerçek bir kısmı” ve “çeşitli bölümleri birçok farklı figürü tutabilecek

¹⁸⁴ Descartes, a.g.e., s. 58. “Hiss-i müşterek”in tüm hislere eşlik etmesi, hisler vasıtasıyla edinilenlerin bir arada tutulması için gereklidir. Örneğin, hiss-i müşterek olmasaydı, bizim bir şeyin rengi ile sertliğini bir arada tutabilmemiz ve bu niteliklerin aynı şeye ait olduklarını idrak edebilmemiz mümkün olmazdı. Bununla birlikte, Descartes’ın “hiss-i müşterek”i, beş duyardan gelen hislere eşlik eden, onları bir araya toplayan cisimsel bir şey olarak ele alması, Aristoteles’in “hiss-i müşterek” tanımıyla benzerlik göstermektedir. Aristotle, *On The Soul/De Anima*, Greek text and English translation, trans, by W. S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard, 1957. Ayrıca Muttalıp Özcan, **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, BilgeSu, Ankara, 2011.

¹⁸⁵ Descartes’ın “hissetme” ve “hiss-i müşterek” hakkındaki görüşleri, bedeninin bütün bölümleri arasında sistemli ve düzenli bir işleyişin bulunduğu anlayışına dayanır. İnsan bedenini ve onun işleyişini, bir makinenin parçalarına ve işleyişine benzer bir biçimde açıklayan Descartes, bedeninin tüm parçaları ve organları arasında mutlak bir uyum varsayar. Bununla birlikte, daha sonraki bölümlerde ayrıntılarıyla ele alınacak olduğu üzere, Descartes’da “hiss-i müşterek”in işlevini, Kant felsefesinde iç his olan zaman yerine getirmektedir.

¹⁸⁶ Descartes, a.g.e., s. 59.

kadar geniş” olan fantazyaya aktarılarak tab edilirler ve söz konusu figürler, bir süreliğine muhafaza edildiklerinde ise “hafıza” adını alır.¹⁸⁷

Fantazyanın mekânı, “hareket gücünün, yani sinirlerin, menşei olan beyin”dir. Bu bağlamda fantazyaya, tıpkı “hiss-i müşterek”in dış his yoluyla ya da kalemin bütününün alt ucu tarafından harekete geçirilmesinde olduğu gibi, sinirleri farklı yollarla harekete geçirebilir. Descartes, fantazyanın, her ne kadar bu hareketlerin suretlerini kendisinde basılmış olarak bulmasa bile, yine de bu hareketlerin izlenebilmesine imkân sağlayan başka suretlere sahip bulunduğunun, bu bakımdan da onun sinirlerdeki birçok hareketin nedeni olduğunun altını çizer.¹⁸⁸ Mesela, bir bütün olarak kalem, tam anlamıyla alt kısmında olduğu gibi hareket etmez, tam tersine kalemin üst kısmı alt kısmından oldukça farklı ve karşıt bir şekilde hareket eder. Benzer bir biçimde, fantazyaya beyinde bulunan sinirleri, aklın/bilincin herhangi bir dâhli olmaksızın etkileyerek, bedenin çeşitli hareketlerine neden olabilir. Descartes’a göre, bir bilince sahip olmayan fakat yalnızca fantazyaya sahip olan hayvanların ve yine bilincin herhangi bir dâhli olmaksızın insanların yerine getirdiği çeşitli hareketler bu türdendir. Bu bağlamda, bilincinde olunmaksızın gerçekleştirilen çeşitli otomatik bedensel hareketler, sinirleri farklı şekillerde harekete geçirilebilen fantazyanın işlevi sayesinde gerçekleşir.¹⁸⁹

Buna mukabil, Descartes’a göre, şeyleri düşünmemizi sağlayan şey aslen bir ve aynı güç/kuvvettir; o, tamamen ruhsaldır ve “bütün bedenden, kanın kemiklerden ayrı olduğundan” daha ayrı değildir.¹⁹⁰ Bu bağlamda, ister fantazyaya (*phantasia*) ile eş-zamanlı olarak “hiss-i müşterek”ten gelen figürleri olsun, ister kendini hafızada muhafaza edilenlere uygulasin, ister yenilerini teşkil etsin, isterse de tamamen cisimsel

¹⁸⁷ Descartes, a.g.e., s. 59.

¹⁸⁸ Descartes, a.g.e., s. 60.

¹⁸⁹ Descartes, **Ruhun İhtirasları**’nda hayal etmenin şu şekilde meydana geldiğini ifade eder: “Hayvan ruhları çeşitli şekillerde tahrik edildiği ve dimağda daha önce olup bitmiş bazı intibaların izlerine rast geldiğinde, dimağda tesadüfle şu delikten ziyade bu delikten geçerler. Düşlerimizin hayalleri ile düşüncemizin kendinden hiçbir şeyle uğraşmaksızın gevşek veya başı boş sapıtığı zaman çokça uyanırken bile içine daldığımız hayaller bu cinstendir” Rene Descartes, **Ruhun İhtirasları**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 22.

¹⁹⁰ Descartes, **Aklın İdaresi için Kurallar**, a.g.e., s. 60.

bir istidada uygun olan hareketin gerçekleşmesine uygulansın, o, tümüyle bir ve aynı düşünme gücünden başka bir şey değildir. Descartes'a göre bütün bu farklı işlevlerinde aslen bir ve aynı olan düşünme gücü, zaman zaman aktif, zaman zaman pasif, ancak tamamıyla ruhsaldır (*spiritual*).

Söz konusu düşünme gücü, hayal gücü ile birlikte "hiss-i müşterek"e uygulandığında, "hissetme"; kendisini yalnızca hayal gücüne çevirdiğinde ve hayal gücünde yeni figürler oluştuğunda "hatırlama"; yeni figürler tesis etmek için hayal gücüne yöneldiğinde "hayal etme"; yalnızca kendisine dönük iş gördüğünde "anlama/idrak etme" (*intelligere*) faaliyeti gerçekleşir. Ancak yalnızca fantazyada yeni figürler elde etmek ya da daha önceden tesis edilenlere dikkat kesildiğinde "akıl (*ingenium*)" adını alır. Dolayısıyla bir ve aynı düşünme gücü farklı işlevlerine göre, saf anlama yetisi, hayal gücü, hafıza ve hissetme yetisi olarak adlandırılır:

Bütün bu işlevlerinde idrak kuvveti bazen etkin bazen de edilgindir. Bu açıdan kâh mûhre kâh balmumuna benzer. Ancak bu sadece bir benzetme olarak düşünölmelidir, zira cisimsel şeylerde bu kuvvete benzer bir şey bulunmaz. Bu, farklı işlevleriyle birlikte tek ve aynı kuvvettir. Hayal gücü ile birlikte hiss-i müştereke uygulandığında, bu kuvvetin gördüğü, dokunduğu vs. söylenir. Kendisini yalnızca hayal gücüne çevirdiğinde ve hayal gücü farklı figürler kuşandığında, bu kuvvetin hatırladığı; yeni şekiller tesis etmek için hayal gücüne yöneldiğinde ise hayal ettiği veya tahayyül ettiği söylenir. Nihayet, kendisine dönük iş gördüğünde de idrak ettiği söylenir. Şimdi, farklı işlevlerine göre bu aynı kuvvet, ya saf anlama yetisi veya hayal gücü veya hafıza veya hissetme adını alır. Fakat bu kuvvet, fantazyada (*phantasia*) yeni suretler/figürler tesis ettiğinde veya daha önceden tesis edilmiş olanlara dikkat kesildiğinde ise akıl/zekâ (*ingenium*) adını alır.¹⁹¹

Yukarıdaki kısa ancak önemli alıntı dikkate alındığında, idrak faaliyeti içerisinde hayal gücünün nasıl bir merkezî rol üstlendiği, Sepper'in de ifade ettiği gibi, birkaç noktada açıkça görölmektedir: İlk olarak, hayal gücü, daha çok fizyolojik bir teoriye uygun bir tarzda ele alınabilir. Bir anlamda hayal gücü, beyinde bulunan ve fantazyaya terimiyle adlandırılmaktan daha özel bir anlama sahip olmayan fiziksel bir organ, diğer yandan da düşünme kuvvetinin kendisini bu organa uygulamasının bir ürünü olarak düşünülebilir. İkinci olarak, düşünme gücü kendisine dönük iş gördüğünde, anlam yetisi

¹⁹¹ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, pp. 42-3.

olarak adlandırılırken, onun diğer bütün faaliyetleri tamamen hayal gücü üzerinde ya da onun faaliyeti aracılığıyla gerçekleştirilir.¹⁹² Dolayısıyla “hissetme”, hayal gücü ile birlikte “hiss-i müşterek”e uygulanan düşünme faaliyetine; “hatırlama”, hayal gücünde hâli hazırda olan figürleri düşünme faaliyetine; “hayal etmek” ise yeni figürler elde etmek için kendisini hayal gücüne uygulayan düşünme faaliyetine verilen addır.

Netice itibariyle, hayal gücü aslen figürler/imgeler üretme/oluşturma yetisi olması bakımından, anlama yetisinin kendisine dönük faaliyeti dışında, cisimsel şeylerin bilgisinin edinilmesi söz konusu olduğunda merkezî ve etkin bir rol oynar. Gerçekten de, düşünme faaliyetinin kendisine dönük faaliyet gösterdiğinde anlama yetisi adını alması, Gaukroger’ın da vurguladığı üzere, onun idrak ettiği objelerin tümüyle soyut ve basit ideler olmasından, dolayısıyla imge ya da cisimlerin temsillerinden bağımsız olmasından kaynaklanır. Buna karşın, hayal gücünün, çeşitli objeleri kendimize temsil edebilmemizde temel bir rol oynadığı söylenebilir. Mesela, anlama yetimiz beş objeden bağımsız olarak “beş sayısını” idrak eder, ancak bu “beş sayısı” cisimsel dünyadaki bir şeye karşılık gelecek şekilde düşünecek olursak hayal gücüne ihtiyaç duyarız.¹⁹³

O hâlde, anlama yetisinin, cisimsel veya cisme benzer herhangi bir şeyin bulunmadığı meselelerle uğraştığı zaman, diğer yetilerden herhangi bir yardım almaması, üstelik onların kendisine engel olmaması için de hisleri geri planda bırakması ve hayal gücünün her türlü seçik izleniminden sıyrması gerekir.¹⁹⁴ Buna mukabil, anlama yetisinin, cisimsel herhangi bir şeyin idraki söz konusu olduğunda, o şeyin figürü/sureti mümkün olduğu kadar seçik bir biçimde hayal gücünde canlandırılması/resmetmesi, hayal gücü de figürü/şekli hislere göstermesi/teşhir etmesi lazımdır.¹⁹⁵ Ancak şeylerin çeşitliliği ve çokluğu, anlama yetisinin tek tek şeyleri seçik bir şekilde görüleyebilmesine engel olacağından, şeylerin çokluğundan tek bir şeyi türetebilmek için, şeylerin figürlerinden/suretlerinden ilgisiz olan her şey atılmalıdır ki,

¹⁹² Dennis L. Sepper, **Descartes’s Imagination: Proportion, Images, and The Activity of Thinking**, University of California Press, 1996, pp.30-1.

¹⁹³ Stephen Gaukroger, **Descartes An Intellectual Biography**, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 171.

¹⁹⁴ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 62.

¹⁹⁵ Descartes, a.g.e., s. 62.

böylece geriye kalan tüm özellikler hafızada kolayca muhafaza edilebilsin. Bu sayede, hislere gösterilmesi/teşhir edilmesi gereken, şeylerin bizzat kendisi değil de, şeylerin yoğunlaştırılmış/kısaltılmış temsilleri/şekilleri olacak ve hafıza zayıflığı da giderilmiş olacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Descartes'ın bilme/düşünme faaliyetine dair yapmış olduğu tasnif, her ne kadar yetiler arasında yapılmış gibi görünse de, esasen bilinenlere bağlı olarak yapılmaktadır. Zira bilinenler aynı türden şeyler olsalardı, bilme faaliyetinin de farklılaşmasına ya da çeşitlenmesine de gerek olmayacaktı.

2.4. Hayal Gücünün Saf İşlevi

Kartezyen felsefede, aslen tek ve aynı olan düşünme gücü, bilinecek olanın mahiyetine bağlı olarak farklı işlevler yerine getirmekte ve bu bakımdan hissetme, hayal gücü, hafıza, anlama yetisi olarak adlandırılmaktadır. En genel manada, bilinecek olanların düşünce ve uzam olduğu dikkate alındığında, sadece fitri ideleri biliyorsak bu faaliyet saf idrak, saf anlama olarak adlandırılmakta, buna karşılık cisimle ilgili şeylerin bilinmesi söz konusu olduğunda ise diğer yetiler bilme faaliyetine katılmaktadır.

Descartes'a göre, idrak edilenler/bilinenler göz önünde bulundurulduğunda, basit idelerin/şeylerin mefhumlarını, bunlardan terkip edilenlerden (yani bileşiklerden) dikkatli bir şekilde ayırmak ve her iki durumda yanlışın neden kaynaklandığını saptamak gerekmektedir. Böylece kesin ve şüpheş bir tarzda bilinebilecek olanların neler olduğu tespit edilebilecek ve bilgimiz bunlarla sınırlandırılacaktır.¹⁹⁶ Bunun için öncelikle, şeylerin bizim bilgimiz açısından ve kendi mevcudiyetleri bakımından basit olmasının ayrı şeyler olduğuna dikkat edilmesi gerekir.¹⁹⁷ Mesela, uzamlı ve şekilli bir cisim, kendi mevcudiyeti bakımından bir ve basit bir şeydir. Yani, bir cisimde, uzam ve şekil birbirinden ayrı olarak mevcut olmadıkları için bu cismin bu manada, bölümlerden yani,

¹⁹⁶ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 62-3.

¹⁹⁷ Descartes, a.g.e., s. 63.

cisim, uzam ve şekilden müteşekkil olduğu söylenemez. Ancak bizim idrakimiz bakımından bir cisim, bu üç ayrı şeyden meydana gelen bir bileşiktir. Bir başka deyişle, cisim, bizim bilgimiz bakımından bileşiktir; sadece uzamdan ibaret değildir; en azından şekli de vardır. Dolayısıyla bir şeyin bizim bilgimiz açısından bileşik olması, onun kendi mevcudiyeti açısından bileşik olduğu anlamına gelmez. Zira bunlarının her birinin bir ve aynı şeyde olduklarına dair yargı vermeden önce, onları birbirinden ayrı ve bağımsız olarak idrak ederiz. O hâlde, cisim temsilini, uzamlı ve şekilli bir şey olarak analiz edebilmemizin, ayırabilmemizin temelinde, onu uzamlı ve şekilli bir şey olarak kendimizin terkip etmiş olması bulunur.

Şimdi, o, öncelikle yalnızca anlama yetimiz tarafından kavranmaları cihetinden şeylerin neler olduğunu irdeler. Bunlar, apaçık idrak edilen ve daha seçik olarak idrak edilebilecek başka şeylere indirgenebilme ya da ayrılabilme imkânı olmayan “basit şeyler/ideler”dir. Şekil, uzam ve hareket bu türden şeyler arasında yer alır, geri kalan her şey bir anlamda bunlardan terkip edilerek idrak edilir.¹⁹⁸ Mesela “şekil, uzamlı bir şeyin sınırır/limitidir” dediğimizde, sınır terimini şekil teriminden daha genel bir şey olarak düşünerek bir soyutlama yaparız. Bu soyutlamayı yapabilmemizin nedeni, sürenin sınırından, hareketin sınırından bahsedebilmemizdir. Sınır terimi, şekil kavramından soyutlanarak elde edilmiş olsa da, onun şekilden daha basit olduğunu düşünmek gerekmez. Tersine, sınır terimi şekilden tümüyle farklı türden olan –bir sürenin sınırı ya da bir hareketin sınırı örneğinde olduğu gibi– diğer şeylerde de kullanılabildiğinden, bunların tümünden soyutlanmalıdır. Bu nedenle sınır terimi oldukça farklı doğalara sahip birçok şeyden birleştirerek/terkip edilerek oluşturulan bir şeydir; ve tüm durumlar için tek anlamlı bir uygulamaya sahip değildir.¹⁹⁹

Descartes, O’Neil’in da vurguladığı üzere, anlama yetimiz bakımından basit olduğu söylenen şeyleri veya doğaları, ya tamamıyla aklî ya tamamıyla cismani/maddi

¹⁹⁸ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 63.

¹⁹⁹ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., ss. 63-4.

ya da her ikisine de ortak olmak üzere üçe ayırır.²⁰⁰ Anlama yetimizin, cisme dayalı bir hayalin/imgenin yardımı olmaksızın aklın ışığıyla idrak ettiği şeyler tamamen aklidir. Bu türden şeyler arasında şunlar bulunur: herhangi bir cisimsel suretin bize, bilginin, bilgisizliğin ve şüphenin ne olduğunu; aynı şekilde, irade/isteme adını verdiğimiz iradi fiillerin ve buna benzer akli şeylerin ne olduğunu temsil olarak sunması mümkün değildir. Ancak yine de bu tür şeylerin kendiliklerinde ne olduğu, açık ve seçik bir biçimde idrak edilebilir. Diğer yandan, yalnızca cisimde sunularak idrak edilenler, yani tamamıyla maddi olanlar ise şekil, uzam ve hareket ve benzerleridir. Son olarak, fark gözetmeksizin kâh cismani kâh aklî olanlara yüklenen “ortak/müşterek” şeyler ise varlık/mevcudiyet, birlik/teklik, süre ve benzerleridir. Bu sınıfa aynı zamanda, “ortak/müşterek mefhumları” da eklemek mümkündür. Descartes’a göre bunlar, basit şeyleri bir araya getiren bağlantı ağları gibidir ve bunların apaçıklıkları türetim faaliyetinin zeminidir. Mesela, “üç şeyde aynı olan şeyler, birbirleriyle aynıdır”, aynı tarzda “üçüncü şeyle ilişkili olmayan şeyler, birbirlerinden farklıdır”.²⁰¹

Son olarak Descartes’a göre, basit şeyler tümüyle kendilikleri itibarıyla ele alındıkları sürece apaçıktır ve herhangi bir yanlışlık ihtiva etmezler.²⁰² Çünkü söz konusu şeylerin görülmesi ile onlara doğruluk ya da yanlışlık atfedilmesi arasında fark bulunur.

Şimdi, basit şeyler arasında bulunan bağlantılar/ilişkiler ise ya “zorunlu” ya da “olumsal”dır.²⁰³ Basit şeylerden biri diğerinin kavramında içerilmişse, bu bağlantı “zorunlu”dur. Birbirlerine zorunlu olarak bağlı bulunan şeylerin, birbirlerinden ayrılabilir olduğuna hükmedilirse, bunları seçik olarak idrak etmek mümkün olmaz. Bu bağlamda, şekil uzamla, hareket süre veya zamanla zorunlu olarak bağlantılıdır. Zira bir şekli uzamdan ya da bir hareketi süreden tamamen yoksun ya da ayrı olarak idrak

²⁰⁰ Brain E. O’Neil, “Cartesian Simple Natures”, **Rene Descartes, Critical Assessments**, Volume I, Edited by Georges J. D. Mayal, Routledge Critical Assessments of Leading Philosophers, Routledge, 1991, p. 119.

²⁰¹ Descartes, “ortak mefhumlardan”, farklı eserlerinde “hakikat tohumları” ve “sonsuz hakikatler” olarak da bahsetmektedir. Bunlar en temel ilkelerdir. Örneğin, “etkide nedende olandan fazlası olamaz” ilkesinde olduğu gibi.

²⁰² Descartes, a.g.e., s. 65.

²⁰³ Descartes, a.g.e., s. 66.

etmek mümkün değildir. Benzer olarak, “dört üç daha yedi eder” dersek, bu bağlantı zorunludur, zira yedi sayısı zorunlu olarak dört ile üç sayısını içerir. Örneğin Sokrates her şeyden şüphe ettiğini söylüyorsa, buradan zorunlu olarak onun şüphe ettiğini anladığı ya da idrak ettiği sonucu çıkmaktadır ki, bu da en azından doğru ya da yanlış herhangi bir şeyi idrak ettiği anlamına gelir. Buna mukabil, şeyleri bir araya getiren/bir arada tutan bağlantı/ilişki zorunlu değilse, bu tür şeyler arasında “olumsal” bir ilişki bulunur.²⁰⁴ Mesela, bir cismin/bedenin canlı olması, bir adamın giyinik olması olumsaldır. Ayrıca “Ben varım, o hâlde Tanrı vardır” önermesi zorunlu, buna karşılık “Tanrı vardır, o hâlde Ben varım” önermesi ise olumsaldır.

Bileşik olarak adlandırılan şeyler ise ya tecrübeyle öğrendiğimiz ya da bizim tarafımızdan bir araya getirildikleri/terkip edildikleri için bilinirler.²⁰⁵ Tecrübemiz, hisler yoluyla algıladığımız, başkasından öğrendiğimiz ve anlama yetimizin ya dışarıdan ya da kendi düşüncesi üzerine düşünmesinden kaynaklanan her şeyi içerir. Bu bağlamda, anlama yetimiz şeyleri kendisine sunulduğu/verildiği gibi görülebiliyorsa, tecrübenin anlama yetimizi yanıltması mümkün değildir. Bununla birlikte, şeyler, anlama yetimize temsiller olarak da verili olabilirler. Bu durumda yargı vermediğimiz sürece, yanlışlığa düşmemiz söz konusu olmaz.²⁰⁶

Descartes’a göre, terkip/bileşim üç yolla yapılabilir: “dürtü/itki/içten duyuş (*impulse*)” yoluyla, “tahmin/varsayım (*conjecture*)” ya da “dedüksiyon (*deduction*)” yoluyla. Şeyler hakkında yargı verirken, sağlam gerekçelerin olmadığı, fakat zihnimizin ya üstün bir güçle/kudretle ya özgür iradeyle veya hayal gücü üzerinden bir şeye inanmaya yönlendirilmesi durumunda, dürtü/itki/içten duyuş yoluyla bir terkip oluşturulmaktadır. Bununla birlikte, ilki asla bir hata kaynağı değildir; ikincisi nadiren,

²⁰⁴ Descartes, a.g.e., s. 66.

²⁰⁵ Descartes, a.g.e., s. 67.

²⁰⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse, şeylerin anlama yetimize verilebileceği iki yol vardır: Şeyler ya kendilerinde doğrudan ya da temsiller olarak anlama yetimize verili olabilirler. Şeyin kendisi kendinde olduğu gibi anlama yetimize verilmişse, yani fitratımız gereği bizde bulunuyorsa, bu durumda, yanlışlığa düşmek söz konusu olmaz. Bununla birlikte, şeyler temsiller olarak anlama yetimize sunulmuşsa —ki bu onların aslen başka bir kaynaktan edinildiği anlamına gelmektedir— bu durumda yargı verilmediği sürece yanlışlık söz konusu olmaz.

üçüncüsü ise her zaman yanılıcıdır.²⁰⁷ Descartes, ilkinin araştırmanın kapsamına girmediği gerekçesiyle değerlendirmeye tabi tutmaz. Bununla birlikte, örneğin, suyun toprağa göre merkezden daha uzakta bulunduğu için daha ince bir cevherden yapılmış olduğunu, havanın daha seyrek olduğunu düşünerek buradan havanın üzerinde daha saf ve havadan daha ince ve hafif bir eter bulunduğu kabul edilirse, tahmin/varsayım yoluyla terkip yapılmış olur. Bu şekilde bir araya getirilen/terkip edilen herhangi bir şey, doğru kabul edilmez ve onun yalnızca muhtemel olduğuna hükmedilirse, bizi ne aldatabilir ne de daha bilgili yapabilir.²⁰⁸

O hâlde, şeylerin doğruluğundan emin olmamızı sağlayacak bir biçimde terkip yapabilmemizi sağlayan tek şey dedüksiyondur. Bununla birlikte, dedüksiyonda birçok eksiklik bulunmaktadır: Söz gelimi eğer, havayla dolu olan bir uzayda, ne görme, dokunma ne de diğer duyular ile herhangi bir şey algılayamamamızdan dolayı, onun boş olduğu sonucuna varırsak, o zaman boşluğun doğasıyla uzayın doğasını yanlış/hatalı bir şekilde bir araya getirmiş oluruz. Bu, özel ve olumsal olan bir şeyden, genel ve zorunlu bir şeyi çıkarsayabileceğimize hükmettiğimizde olan bir şeydir. Fakat Descartes'a göre bu yanıştan kaçınma gücümüz bulunmaktadır. Eğer, bir şeyin diğer şeylerle bağlantısının tümüyle zorunlu olduğunu görüleyemiyorsak, şeyleri asla terkip etmemek gerekmektedir. Mesela, şekil ve uzam arasındaki zorunlu bir bağlantı bulunduğu temelinde, uzamdan yoksun hiçbir şeklin olamayacağı neticesini çıkarsadığımız zaman yaptığımız gibi.²⁰⁹

Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* eseri ekseninde yapılan bu tespitler ışığında kısaca şu neticelere ulaşır: ilk olarak hakikatin bilgisine ulaşmayı sağlayan apaçık görüş ve kesin dedüksiyon dışında başka herhangi bir vasıta bulunmaz. İkinci olarak, basit şeyleri bilmek için katlanılacak hiçbir zahmet yoktur; zira onlar aklın ışığıyla açık ve seçik olarak idrak edilir. Üçüncü olarak, bütün insan bilgisi, basit doğaların ve onlar vasıtasıyla terkip edilen bileşik şeylerin seçik bir biçimde idrak edilmesinden ibarettir.

²⁰⁷ Descartes, a.g.e., s. 69.

²⁰⁸ Descartes, a.g.e., s. 69.

²⁰⁹ Descartes, a.g.e., s. 70.

Basit idelere dair görüşlerini, *Felsefenin İlkeleri* eserinde de benzer bir biçimde ifade eden Descartes, idrak ettiğimiz şeylerin tümünün, ya şeylere ya şeylerin etkilenimlerine/tarzlarına/modlarına ya da düşüncemizin dışında mevcut olmayan “sonsuz hakikatlere” ait olduğunu iddia eder.²¹⁰ En yaygın/genel olan şeyler cevher, süre, düzen, sayı gibi şeylerin tüm sınıfına genişletilebilecek şeylerdir. Bununla birlikte şeyleri yalnızca iki temel sınıfta ayırt etmek mümkündür: İlki, akli ya da düşünülen şeyler, yani zihin ya da düşünen cevhere ait olanlar; ikincisi ise cisimsel şeyler, yani uzamlı cevhere ait olan şeylerdir. Algı, istem ve hem algılayan hem de isteyen tüm modları düşünen cevhere, büyüklük (yani uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından genişleme) şekil, hareket, konum, parçalarının bölünebilmesi ve bunun gibi şeyler uzamlı cevhere aittir. Dolayısıyla gerek düşünen gerekse uzamlı cevhere ait olan diğer bütün şeyler, onların tarz ya da modlarından ibarettir. Bunlardan başka, asıl kendimizde tecrübe ettiğimiz ve ne yalnızca ruha/zihne ne de yalnızca cisme/bedene ait olan, fakat ruh ile bedenin birlikteliğine atfedilmesi gereken bazı şeyler de vardır: İlk olarak, açlık ve susuzluk gibi iştahlar; ikinci olarak öfke, neşe, üzüntü ve sevgi gibi duygu ya da etkilenimler ve son olarak ise acı, memnuniyet, ışık, renk, ses, koku, tat, ısı, katılık ve dokunmaya ait olan diğer tüm hisler. “Sonsuz hakikatlerden (*eternal truth*)” ortak mefhumlar ya da aksiyomlar olarak da bahseden Descartes, bu hakikatlerin tam bir listesinin verilemeyeceğini iddia eder. Ancak söz konusu hakikatlere o, “aynı şeyin aynı anda hem varolması hem yok olması düşünülmez”, “yapılan yapılmamış olamaz” gibi kimi örnekler verir.²¹¹

O hâlde, basit ideler vasıtasıyla bileşik şeylerin nasıl terkip edildiklerinin açıklanarak, düşüncelerimizin nasıl çeşitlendiğinin, yani, kendisi açısından tek bir kuvvet olan saf anlama yetisinin, nasıl hissetme, hayal etme ve benzeri işlevler yerine getirdiğinin ele alınması gerekmektedir. Bilindiği üzere, Kartezyen epistemoloji, ben, Tanrı ve uzam olmak üzere üç fitri ide üzerine inşa edilmiştir. Tanrı, sonsuz bir cevher olduğundan, onun çeşitlenmesinden söz etmek mümkün değildir. Ben ise, ancak uzam

²¹⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, a.g.e, s. 57.

²¹¹ Descartes, a.g.e., s. 57-8.

çeşitlenirse çeşitlenebilmektedir. Zira düşünenin, düşündüğünü ve/veya mevcut olduğunu düşünmek için, ne Tanrı'yı ne de uzamı düşünmesine ihtiyacı yoktur. Bu bağlamda da, düşünen sadece görüleyerek kendine, benine dair bilince ulaşabildiğinden, bu bilince ulaşmak için görü dışında herhangi faaliyete gereksinimi bulunmaz. Şu hâlde, düşünen, kendisi dışındakini, yani kendinden başkasını düşünmek için düşünme faaliyetinin farklı tarzlarda işlev görmesine ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda da, düşünülenler farklı olduğu ölçüde, düşünme faaliyeti de çeşitlenecek, farklılaşacaktır. Dolayısıyla Descartes'ın düşünce sisteminde, düşünme faaliyetinin farklı tarzlarda işlev görmesini mümkün kılan unsur, sınırları belirsiz uzam olmak zorundadır. Bir başka deyişle, sınırları belirsiz uzam, ancak sınırlandırılmak, parçaları cihetinden düşünülme suretiyle bilinir hale getirilecek, böylece düşünme faaliyeti de farklı tarzlar da işlev görecektir. Bu manada uzamın, metafiziğin konusu olması cihetinden değil, fakat matematik, geometri ve fiziğin konusu olacak şekilde bilinmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla uzamın sözü edilen tarzda bilinmesi, esas itibarıyla uzamsal çeşitliliğe olanak sağlayacaktır.

İşte, sınırsız ve bir bütün olan uzamın, hayal gücü vasıtasıyla farklı veçhelere ayrılması —ki bu aslen modal ayrım/farka karşılık gelmektedir— neticesinde, cisimsel çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Yani, adeta homojen halde bulunan uzam, hayal gücü vasıtasıyla ayrılmakta, parçalanmakta, ayrılmış bir çeşitlilik haline getirilmektedir. Bu konu ayrıntılandırılacak olursa, uzam ile sayıyı, uzam ile şekli, uzam ile süreyi ilişkilendirmeyi, terkip etmeyi sağlayan hayal gücü, böylece sınırları belirsiz uzamı sayı, şekil, süre gibi modlar/biçimler cihetinden sınırlandırarak, farklı biçimlerde çeşitlendirmektedir. Bir başka ifadeyle, homojen bir bütün olan uzam, modları cihetinden çeşitli şekillerde parçalara ayrılarak, heterojen bir yapıda idrake hazır hâle getirilmektedir. Basit idelerin idrakinde hayal gücünün herhangi bir dâhli bulunmamakla birlikte, hayal gücü onların âdeta bir kalıp/şema olarak kullanılmasını sağlayarak, uzamın çeşitlenmiş bir şekilde temsil edilmesine imkân tanımaktadır. Zira cisim, sınırlandırılmış uzam olduğundan, cismi bilmek demek sınırlanmış, parçalanmış olanı bilmek demektir.

Buna göre, gerek *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da "varlık/mevcudiyet", "birlik", "süre", gerek *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*'da "cevher", "süre", "sayı" gerekse de *Felsefenin İlkeleri*'nde "cevher", "süre", "düzen", "sayı" olarak adlandırılan, şeylerin tümüne uygulanabilen tüm basit ideler, Descartes tarafından her ne kadar açıkça ifade edilmese de, uzama uygulanmaları bakımından uzamsal çeşitliliğin şemaları olarak işlev görmektedirler.²¹² Fitri olarak "ben"de bulunan basit ideler vasıtasıyla hayal gücü, sınırları belli olmayan uzamı ayırarak, parçaları cihetinden düşünülmesini sağlamaktadır. Bu bakımdan, hayal gücünün söz konusu faaliyeti, kurucu ya da tesis edici olmaktan ziyade, tümüyle "saf" ve çeşitlendiricidir. Dahası, Descartes'ın düşünce sisteminde, cisimlerin bilinebilmesinin, ancak saf matematiğin konusu olabildikleri sürece mümkün olduğu göz önünde bulundurulduğunda, hayal gücünün uzamı sınırları, parçaları cihetinden düşünmemize imkân sağlamak suretiyle geometri ve aritmetik yapabilmemize de olanak sağladığı açığa çıkmaktadır. Üstelik uzamın çeşitlenmesinin, aslen bir ve aynı olan düşünme faaliyetinin hissetme, hayal etme olarak adlandırdığımız düşünme tarzları olarak farklılaşmasını, yani düşünme faaliyetinin de çeşitlenmesini mümkün kıldığı açığa çıkmaktadır.

Netice itibarıyla kısaca ifade etmek gerekirse, hayal gücünün saf işlevi vasıtasıyla sınırları belirsiz, homojen olan uzam, sayı, şekil, hareket cihetlerinden sınırlandırılmakta, farklılaştırılmakta, yani parçaları cihetinden ayrılmaktadır. Böylece, bizde fitri olarak bulunan basit ideler hayal gücü vasıtasıyla uzamla ilişkilendirerek, uzamın şekil, sayı, hareket gibi kimi tarzlar altında temsil edilmesi sağlanmaktadır. Bu bağlamda, uzamın adeta basit idelere uygun bir şekilde kalıplara/şemalara dökülerek, dışta canlandırıldığı söylenebilir. Bir başka deyişle, geometrinin konusu olan "şekil", matematiğin konusu olan "sayı" ve doğa biliminin konusu olan "hareket", hayal gücü sayesinde dışsallaştırılmaktadır.

²¹² Descartes'ın gerek basit şeyler gerek basit doğalar gerekse basit ideler olarak adlandırdığı cevher, birlik, sayı ve süre tümüyle fitri idelerdir. Bunların basit olarak adlandırılması, başka şeylerin türetilmelerine imkân vermekle birlikte, kendilerinin türetilmemeleri nedeniyledir. Bir başka ifadeyle, basit şeyler, daha seçik şeylere indirgenemedikleri için basit olarak adlandırılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

HUME

En genel manada, bilginin olanaklı tek kaynağının deneyim ve gözlem olduğunu, deneyim ve gözlemden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını ve salt akılla ancak boş mantıksal ilişkilere dayalı doğrulara ulaşılabileceğini savunan ampirist felsefe anlayışı, Bacon'da peygamberini, Locke'da liderini, Hume'da eleştirmenini bulmuştur.²¹³ Sadece rasyonalist felsefe anlayışlarının değil, fakat aynı zamanda ampirist felsefe anlayışlarının da kimi dayanaklarına karşı eleştirel tutumuyla felsefe tarihinde önemli yere sahip olan Hume, özellikle metafiziğe ve dine yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği ve ahlaki duygulara bağlayan felsefe anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin de en yetkin temsilcilerinden biridir.

Hiç kuşkusuz onun, nedensellik ilkesini, yani akıl yürütmelerimiz de dâhil olmak üzere, her şeyin bir nedeni olması gerektiğini bildiren ilkeyi eleştirel incelemeye ve sorgulamaya tabi tutan en önemli filozoflardan biri olması ve bu sorgulamanın sonucunda da nedenselliğin mantıksal bir zorunluluğa dayanmayıp sadece insani bir alışkanlığa bağlı olduğunu ortaya koyması, kendisinden sonra gelen pek çok felsefe anlayışının gelişmesi ve şekillenmesinde etkili olmuştur.²¹⁴ Hume'un nedenselliğe dair yaklaşımından etkilenen filozofların başında ise Kant'ın geldiğine hiç şüphe yoktur. Kant, onun, kendi felsefe anlayışı üzerindeki etkisini şu sözlerle apaçık ifade eder: "itiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve

²¹³ Hans Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 63.

²¹⁴ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 52.

araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume oluşturtur.”²¹⁵

Hume, nedensellik görüşüyle olduğu kadar, Newton’un doğa modeline uygun bir insan bilimi kurma amacı gütmesi ve bu amacı bilimsel ve deneysel yönleme dayalı bir akıl yürütme üzerinden beşeri alana ve insan zihnine uygulamaya çalışmasıyla da özellikle pozitivist felsefe anlayışları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Hume’un bilhassa, izlenimde karşılığı olmayan bir idenin epistemik bir anlamı olmayacağını, yani tüm anlamlı idelerin/kavramların mutlaka bir izlenimden çıkartılması gerektiğini bildiren söz konusu ilkesi, bilginin tecrübeyle sınırlı olduğu ve tecrübeyi aşan herhangi bir iddianın bilgi olamayacağı konusunda Viyana Çevresi olarak bilinen Mantıkçı Pozitivistlere ilham kaynağı olmuştur.

Hume, sadece nedenselliğe, metafiziğe, dine yönelik eleştirel tutumu, deneyimciliği ya da insan doğasının ampirik bilimini kurmayı amaçlaması bakımından değil, fakat bütün bunlara ek olarak, olandan ya da olgudan olması gerekene veya değere yapılan geçişe karşı, değerin olgudan türetilmeyeceğine dair argümanıya da etik düşünce açısından önemli bir yere sahiptir. Bir başka ifadeyle, özellikle onun, etiği tümüyle bilimsel yönleme uygun bir şekilde, psikolojik ve sosyolojik olgulara dayalı olarak açıklamaya çalışması ve etiği, akla değil de duygulara dayalı olarak haz ve acı üzerinden temellendiren bir bakış açısıyla ele alması, liberalizmin etik görüşü olan yararçılık düşüncesini etkilemiştir.²¹⁶ Üstelik ahlakı duygulara indirgemesi ve insanın sadece kendisine değil, fakat duygudaşlık yoluyla başkalarına doğru da yöneldiğini göstermesi, Hume’u, Hobbes ve Locke’la başlayan doğal haklara dayalı politika felsefesinin evrilmesinde ve özellikle de Adam Smith ve on dokuzuncu yüzyıl liberalizmine giden yolda, önemli filozoflardan biri kılmaktadır.²¹⁷

²¹⁵ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, TFK, Ankara, 2002, s. 8.

²¹⁶ Ahmet Cevizci, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 133.

²¹⁷ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 92.

Şimdi, açıkça görüldüğü üzere, Hume'un gerek kendisinden sonra gelen pek çok felsefe anlayışının gelişmesi ve şekillenmesinde gerekse politika, etik, din gibi kimi alanlar üzerinde etkili olmasının temelinde, bilme problemine ilişkin görüşleri bulunur. Bilindiği gibi o, bilgi ya da bilme meselesine dair görüşlerini, "izlenimler" ve "ideler" olarak adlandırdığı "algılar" arasında yapmış olduğu ayırım üzerine inşa eder. Hume'un söz konusu ayırımına göre ise "ideler" düşünce ya da zihin içerikleri, "izlenimler" duyu deneyimleri ya da algı içerikleri olarak kavramsallaştırılır.

Bu bağlamda Hume'un "izlenimler" ile "ideler" arasındaki ayırımın kaynağı, onların birbirleriyle nasıl bağlantılandırılacağı, yine "izlenim" ve "ideler" in nasıl muhafaza edilebileceği, "ideler" in düşünce ya da akıl yürütmelerde nasıl tekrar canlandırılabilmesi gibi kimi temel konulara yönelik sorgulaması ve açıklaması, aslında onun "bilgi/bilme" söz konusu olduğunda zihnin değişik yetilerinin işlemlerinin belirlenmesine, birbirinden ayrılmasına, sınıflandırılmasına, diğer bir deyişle onların sahip oldukları fonksiyonların açığa çıkartılmasına yönelik bir araştırma içerisinde olduğunu gösterir. Söz konusu araştırma ise hemen anlaşılacağı üzere, Hume'un epistemolojiye dair felsefi tutumunu esası yönünden belirler. Bununla birlikte, felsefe tarihinde genel olarak dikkat çekmese de, Hume'un yukarıda ana hatlarıyla ifade edilmeye çalışılan irdelemeleri, hayal gücü yetisinin işlevlerini temel bir eksen olarak kabul eder. Zira Hume'un epistemolojisi hem ayrıntıları hem de bütünlüğü cihetinden kuşatıldığında, hayal gücünün diğer faaliyetlerinin yanında iki temel fonksiyon icra ettiği görülür. Bunlardan ilki, hayal gücünün "izlenim"leri "ide"lere dönüştürmesi, yani zihnin duyusallık/hissetme denilen yetisinin uyarılması sonucu meydana gelen "iz"leri, yine zihinde "ide"ler olarak temsil etmesidir. İkincisi ise, Hume'un tüm algılarımızı, yani izlenim ve idelerimizi, parçalara ayıramayan ya da bölünme kabul etmeyen "basit algılar" ve basit olanlardan meydana gelen, bu nedenle parçalara ayrılabilen ya da bölünme kabul eden "bileşik algılar" şeklinde ikiye ayırdığı göz önünde bulundurulduğunda, hayal gücünün, bileşik ideleri birbirinden ayırabilme ve basit ideleri dilediği ve istediği bir biçimde yeniden terkip edebilme/ilişkilendirme gibi asli bir işleve daha sahip olmasıdır. Hayal gücü, bu son işleviyle, bizim yeni ve bileşik ideler

oluşturabilmemizi, böylece hissetme yetimize doğrudan sunulanların ötesine geçerek, bilgimizi genişletmemizi mümkün kılmaktadır. Bu iki temel işlev ise, klasik bir deyişle “Hume Çatalı”nın, yani “ide ilişkileri” ve “olgu sorunları” arasındaki ayrımın kurucu zeminlerinden biri olarak karşımıza çıkacaktır. Söz konusu ayrıma göre, idelerin karşılaştırılmasına dayanan ve doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik gözlemlere başvurulmaksızın karar verilebilen, dünyaya dair bilgimizi arttırmamakla birlikte apaçık ve kesin olan önermeler “ide ilişkileri”ne, idelere dayanmayan ve doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik gözlemlere başvurularak karar verilebilen, dünyaya dair bilgimizi arttıran ancak apaçıklık ve kesinlikten yoksun önermeler ise “olgu sorunları”na karşılık gelir. Bu eksende, hayal gücünün ideleri, nasıl ve hangi ilişkileri gözeterek terkip ettiğine bağlı olarak, bu iki farklı bilgi çeşidi ortaya çıkar.

O hâlde, Hume’un epistemolojisinde hayal gücünün yerine getirdiği faaliyetlere dair görüşlerinin ayrıca ve ayrıntılarıyla ele alınması, onun bilgi anlayışının dayanaklarını olduğu kadar, böyle bir anlayışın neticelerini de son derece merkezi bir noktadan kuşatmaya imkân tanıyacaktır. Bu bağlamda, Hume’da hayal gücünün epistemolojik işlevini merkeze alan bu çalışma için, ilk olarak onun felsefesinin genel özelliklerinin ele alınması, ikinci olarak ise hayal gücünün bu düşünce sistemi içerisindeki yeri ve öneminin ortaya koyması uygun olacaktır.

1. HUME'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Ampirist felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Locke, doğuştan ideler fikrini reddederek, ister basit ister karmaşık olsun tüm idelerimizin kaynağının deneyime dayandığını iddia ederken, Berkeley “varolmak algılanmış olmaktır (*esse est percipi*)” cümlesiyle özetlenebilecek ve nihayetinde, yine deneyime dayanan ancak idealizme kapı açan bir felsefe anlayışına sahiptir. Tıpkı Locke ve Berkeley’de olduğu gibi, bilginin kaynağında deneyimin olduğunu, insan bilgisinin his-izlenimlerine dayandığını ileri süren Hume da, kendi ampirist felsefe anlayışını “zihnin tüm malzemesini izlenimlerden elde ettiğini”, “izlenimi olmayan bir idenin bulunmadığını” söyleyerek ifade eder. Bununla birlikte, o, Locke’un temsili algı teorisini kabul etmediği gibi, Berkeley’in tüm materyal içeriğinden boşaltılmış ruhsal bir cevher fikri ekseninde geliştirdiği immateryalist felsefe anlayışına da karşı çıkar.²¹⁸ İnsan zihninin işleyişine odaklanan ve ampirizmi radikal sınırlarına taşıyan felsefesiyle Hume, ister maddi ister ruhsal olsun, kendinde bir varlığa sahip olduğu düşünülen cevher fikrinin “izlenimi” olmadığı için savunulamayacağı sonucuna varır.

Hume, insan aklına içkin olan birtakım *a priori* doğruların, soyut akıl yürütmeler yoluyla açığa çıkartılabileceği anlayışına dayanan rasyonalist felsefe ve metafizik sistemleri, insan zihninin yapısını soruşturmak suretiyle eleştiriye tabi tutar. Hume’a göre, her ne kadar insan düşüncesi ilk bakışta sınırsız bir özgürlüğe sahipmiş gibi görünse de, daha dikkatli bir biçimde sorgulandığı takdirde, sanılanın aksine, onun gerçekten çok dar sınırlar içerisine hapsolmuş olduğu ortaya çıkar. Zira zihnin yaratıcılık gücü, hissetme ve deneyim yoluyla sağlanan malzemenin, terkip edilmesi, yer ya da sırasının değiştirilmesi, arttırılması ya da azaltılmasıyla sınırlıdır. Bu nedenle Hume için, düşüncenin tüm malzemesini veya içeriğini dış ya da iç his/duyumu oluşturmakta, zihin

²¹⁸ George Berkeley, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 39.

ise söz konusu malzemeyi çeşitli şekillerde birbiriyle ilişkilendirip düzenlemektedir. Bir diğer ifadeyle, tüm idelerimiz, yani daha soluk ve zayıf olan algılarımız izlenimlerimizin, yani daha canlı olan algılarımızın kopyalarıdır.

Hume'un düşünülerimizin tüm içeriğini, izlenim ya da hislerimize dayandırması, hakikat/doğruluk iddiasında bulunan pek çok felsefi, dinsel ya da metafiziksel öğretiyi, ateşe atılıp yakılması gereken çerçöp yığınınna, aşılması gereken engeller bütününe dönüştürmüştür. Nitekim Hume'a göre felsefenin görevi, bilginin sınırlarının ihlal edilmesi durumunda ortaya çıkan yanlış ve boş inançları sergileyerek, insan aklının son/nihai ilkelerinin nedenlerini açıklamak yerine, deneyimle elde edilebilen sonuçlarına odaklanmaktır. Hume bu doğrultuda, geleneksel felsefeye ait nedensellik, zorunlu bağlantı, benlik ve cevher gibi pek çok kavramının dayanaklarını tartışmak suretiyle, onların bilginin sınırlarını nasıl ihlal ettiklerini belirlemeye çalışmış, bu araştırması neticesinde söz konusu kavramlara yönelik klasik/metafizik sistemleri adeta temellerinden sarsmıştır.

Yukarıda kısaca ifade edilmeye çalışılan tespitler ışığında, Hume'un düşünce sisteminin genel özelliklerinin bütünlüklü bir biçimde anlaşılabilmesi için, onun felsefe anlayışıyla ne amaçladığının, bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak nasıl bir yöntem izlediğinin, bu felsefe anlayışını hangi dayanaklar üzerine inşa ettiğinin ve bütün bunların nihayetinde hangi sonuçlara ulaştığının ayrıntılarıyla ve sistematik bir biçimde ele alınması gerekir.

1.1. Hume'a Göre "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti

Hume, gerek *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* gerekse *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)* adlı eserlerinde amacını, bu eserlerin başlıklarından da açıkça anlaşılacağı üzere, "insan zihni"ni araştırmak olarak belirler. Yani o, insanın nasıl düşündüğü, hissettiği, arzuladığı, yargı verdiği üzerine yapılacak bir sorgulama

sonucunda, kendi sözleriyle “zihin coğrafyasının (*mental geography*) sınırlarını belirleme” amacını güder. Bu minvalde Hume, “zihin” sözcüğünü, insanın düşünme, hissetme, arzulama gibi faaliyetlerinin tümünü kapsayacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanır. Dolayısıyla “zihin”, sadece düşünme faaliyetinin değil, fakat hissetme ve arzulama faaliyetlerinin de kaynağı olan bir güç ya da yeti olarak karşımıza çıkar.²¹⁹ İnsan zihninin faaliyetinin neticesinde ortaya çıkan düşünme, hissetme, arzulama ise insanın doğal yapısının bütününe teşkil eden unsurlardır.

Şimdi, kısaca tekrar ifade etmek gerekirse, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserin sunuş bölümünde “felsefenin itibar kaybetmesinden” yakınan Hume, felsefenin ancak “insan doğası” üzerine tecrübeye dayalı bir akıl yürütme yöntemiyle yapılacak bir sorgulama neticesinde itibarını yeniden kazanabileceğini öne sürer. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde ise “sahte ve yozlaşmış bir metafizik” yerine “sahici metafiziğin” özenle geliştirilmesinin, ancak insan zihninin, gücünün ve yetilerinin ciddi bir biçimde soruşturulmasıyla, yani insan zihninin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesiyle mümkün olduğunu ifade eder. İnsan zihnini soruşturma amacı felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşleriyle, felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşleri ise insan zihnini soruşturma amacıyla iç içe geçmiştir. Dolayısıyla Hume’un felsefe ve metafizik hakkındaki görüşlerinin açığa çıkartılması, onun insan zihninin yapısını, gücünü, sınırlarını sorgulama amacını olduğu kadar, bu sorgulama için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğine dair görüşlerini ve bu amaç ile yöntemin neticesinde ortaya çıkan fikirlerini de anlamamıza büyük katkı sağlayacaktır.²²⁰

²¹⁹ Hume’a göre, zihinde hissi algılardan başka hiçbir şey bulunmaz. Bir başka deyişle, zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsamayacak bir edimde ortaya koymaz. Dolayısıyla görme, işitme, yargılama, sevme, nefret etme ve düşünme edimlerinin tümü “algı” başlığa altında değerlendirilir. Öyle ki, ahlaksal iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan yargılar bile, algı başlığında ele alınan, zihnin bir edimidir. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilge Su, Ankara, 2009, s. 307. Çalışmamızda, yapacağımız alıntılarda tutarlılık sağlamak amacıyla kimi değişiklikler yapılacaktır. Söz konusu değişiklikler parantez ya da kesme işaretiyle ifade edilecektir.

²²⁰ Hume’un felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşlerinin ayrıntılarına girmeden önce, onu yaşadığı dönemde felsefenin, iki temel alana ayrılmış olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Birincisi, bugün bizim, doğa bilimleri olarak düşündüğümüz alanların konularını kapsayan “doğa felsefesi”; ikincisi ise insana ve insan aktivitelerine odaklanan ve hem bilgi teorisi, metafizik, etik gibi felsefenin

Hume, *İnceleme* adlı eserinin sunuş bölümüne, felsefe ve bilim alanında, bir yandan “tartışma konusu olmayan ve bilginlerin bu tartışmalarda karşı fikir yürütemeyeceği hiçbir şey olmadığını”, diğer yandan da “muhakemesi güçlü birinin, büyük güven kazanmış ve savlarını en titiz ve sağlam akıl yürütme noktalarına erişirmiş dizgelerin dahi zayıf temellerini bulmasının kolay olduğunu”, üstelik “tüm bu kargaşa içinde, kazananın akıl değil belagat olduğunu” vurgulayarak, bu durumu “felsefenin itibar kaybetmesinin” en önemli nedeni olarak görür. Ona göre, bu kısır tartışmaların ötesine geçmenin ve felsefenin itibarını yeniden kazanmasının yolu ise “insan doğasının bilimini” kurmakla mümkündür.²²¹

Hume’a göre, bütün bilimler şu ya da bu şekilde, az ya da çok insanla ilişkilidirler. Hatta insana uzak gibi görünen matematik, doğa felsefesi, doğal din benzeri bilim ya da disiplinler bile, yine de bir şekilde insanla ve insan doğasıyla bağlantılı olmak zorundadır. Zira bu bilimlerin yolu insanı tanımaktan geçtiği gibi, bu bilimlerle elde edilen bilgilere de yine bütünüyle insanın bilme gücüyle ulaşılır. Üstelik bu bilimler dışında, mantık, ahlak, eleştiri ve politika gibi insan doğasıyla daha yakın ve sıkı ilişkide bulunan bilimler veya disiplinler ise insan zihni, onun gelişimi ve donanımı konusunda daha fazla şeyi bilmeyi sağlarlar. Mantık, akıl yürütme yetisinin ilke ve işleyişlerini, tasarımların doğasını açıklamayı; ahlak ve eleştiri, zevk ve duyguları değerlendirmesi; siyaset ise bir araya gelmiş, birbirleriyle ilişkili insanları incelemesi bakımından insan doğasıyla daha yakın ve sıkı ilişki içinde olan bilimlerdir.

Görüldüğü üzere, Hume’a göre insan doğasının bilimi, diğer bütün bilimler için bir odak noktası, merkez ya da temel oluşturur. Bu nedenle, neredeyse tüm bilimlerin insan doğasıyla ilgili bilimde kapsandığı ve ona bağlı olduğu ileri sürülebilir. Peki, bu noktada, felsefeye düşen görev nedir? Ya da felsefe nasıl bir işleve sahiptir? Hume, felsefenin işlev ya da görevini, “bu zamana kadar izlenen oyalayıcı ve usandırıcı yöntemleri terk etmek”, “sınırdaki bir kaleyi ya da köyü ele geçirmek yerine doğrudan

özünü hem de psikoloji, politika, sosyoloji, ekonomi gibi konuları kapsayan “moral felsefe”dir. Bu bağlamda, Hume’un, epistemoloji, metafizik, ahlak, siyaset, ekonomi, politika gibi insan ve insan yaşamına dair görüşlerinin tümü “moral felsefe”ye aittir.

²²¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 11.

başkente”, yani “bilimlerin merkezine, bir zamanlar hepsinden üstün olan insan doğasının ta kendisine” yürümek olarak belirler.²²² Felsefedeki (moral felsefedeki bkz. dipnot 226) sonuçsuz tartışmaların ötesine geçebilmek ancak ve ancak onun odak noktasını, merkezini değiştirmekle mümkün olabilir. Bir başka ifadeyle, felsefe, süre gelen tartışmalı konularla uğraşmak yerine, insan doğasının bilimine odaklanmalı, yani insanın anlama yetisinin menziline ve gücünü bütünüyle kavramaya ve ortaya koyduğumuz düşüncelerin ve akıl yürütmelerimizde gerçekleştirdiğimiz işlemlerin içyapısını açıklamaya ve sorgulamaya çalışmalıdır. O hâlde, insan zihninin gücü ve faaliyetleri, yani insanın neyi, nasıl ve ne kadar bildiği anlaşıldığında, diğer alanlarda, yani insanla ilgili olan diğer tüm bilimlerde “ne gibi değişiklikler ve ilerlemeler kaydedilebileceğini” görmek mümkündür. Hume’un kullandığı benzetmeyle ifade edersek, “insan doğasının fethi”, insanla ilgili olan diğer bütün alanlar ya da bilimler için yeni zaferler kazanılmasına sadece bu yolla imkân tanıyacaktır: “Cevabı insan doğasının bilimi kapsamında olmayan hiçbir önemli soru olmadığı gibi, bu bilimi bilmeden herhangi bir kesinlikle cevaplanabilecek tek bir soru da bulunmaz.”²²³ Bu nedenden dolayıdır ki, Hume’a göre, insan doğasının bilimi, tüm bilimlerin üzerinde yükselebileceği biricik sağlam zemindir. Bu biliminin kendisinin üzerinde yükselebileceği tek sağlam zemin ise deney ve gözlemdir.²²⁴ O, insan doğasının bilimini, kendi ampirist felsefe anlayışı doğrultusunda deney ve gözlemlerle, yani tecrübeyle edinilmiş bilgilerle sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırmanın gerekçesini Hume, şu sözlerle dile getirir:

Zihnin özü de cisimlerin özü gibi bilinmez olduğundan, dikkatli ve titiz deneyler yapıp, özün farklı koşul ve durumlarından kaynaklanan belirli sonuçlarını gözlemlenmenin dışında, onun gücü ve niteliği hakkında herhangi bir fikir edinmek olanaksızdır. Deneyimlerimizin dayanak noktalarını son derece sağlam tutup, en basit ve en az sonuç doğuran nedenlerinkiler dâhil tüm sonuçları açıklayarak ilkelerimizi mümkün olduğunca evrensel kılmaya çalışsak da,

²²² Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 12.

²²³ Hume, a.g.e., s. 12.

²²⁴ Hume, a.g.e., s. 12. Hume, bir “insan bilimi” tesis etmek, yani bilimsel yöntemlere dayalı olarak insan doğasını incelemek amacı taşır. Hiç kuşkusuz, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* metninin *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Araştırma* alt başlığı taşıması, Hume’un amacının en açık delilidir.

kuşkusuz, deneyimden öteye geçemeyiz; insan doğasının kökenine ait en son nitelikleri keşfettiğini ileri süren varsayımlar ise fazlaca iddialı ve düşsel olduğu için baştan reddedilmelidir.²²⁵

Ancak insan doğasının biliminin deney ve gözlemlerle, yani tecrübeyle sınırlı olması ve insan doğasının kökenine ilişkin temel nitelikleri ya da ilkeleri açıklamanın imkânsızlığı, bu bilim için bir kusur teşkil etmez. Çünkü Hume'a göre, hiçbir bilim tecrübenin ötesine geçemez ve bu temel nitelikleri açıklamada başarılı olamaz; üstelik açıkladığını beyan edenler ise sadece varsayımsal ya da düşsel iddialarda bulunabilirler.

Bütün bu açıklamalara ek olarak Hume, "moral felsefe" ile "doğa felsefesi" arasındaki ayırmadan da yararlanarak, insan doğasının biliminde deneyime, gözleme ve olgulara dayalı bir yöntemin uygulanması gerektiğini iddia eder. Bu ayırım ona göre, moral felsefenin doğa felsefesinde bulunmayan, "tuhaf bir kusur"undan kaynaklanır. Bu "tuhaf kusur" da moral felsefede edinilen gözlem ve deneyimlerin, istek ya da keyfiyetten tümüyle bağımsız olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişe "moral felsefede, amaçlı bir şekilde, yani önceden tasarlayarak ve ortaya çıkabilecek her bir güçlüğü hesaba katarak" gözlem ve deney yapmak mümkün değildir.²²⁶ Örneğin doğa felsefesinde, herhangi bir durumdaki bir cismin, bir başka cisim üzerindeki etkisini öğrenmek için cisimleri o duruma sokmak ve ne sonuç çıkacağını gözlemlemek yeterlidir. Buna karşılık moral felsefede, doğa felsefesi ile aynı yöntem izlendiğinde, kendimizi ele aldığımız durumun içine sokmamız gerekeceğinden —ki böyle bir durum, bizim olaya müdahalemiz anlamına gelecektir— olayın doğal akışı engellenecek ve doğru ya da olağan sonuçlara ulaşmak imkânsız hâle gelecektir. Bu nedenle, moral felsefede deneyimlerin azar azar ve insan yaşamı dikkatlice gözlemlenmesi, bunların da insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki ve boş vakitlerindeki davranışlarıyla ilişkisinde, yaşamın doğal akışı hesaba katılarak ele alınması ve değerlendirilmesi gereklidir. Hume'a göre, tüm bu gözlemler ya da deneyimler sağduyulu bir şekilde bir araya getirilip incelendiğinde, onlardan yola çıkılarak, "diğer insan kavrayışlarından

²²⁵ Hume, a.g.e., s.13.

²²⁶ Hume, a.g.e., s. 14.

kesinlik açısından aşağı kalmayan ve yararlılık bakımından çok daha üstün olan bir bilim inşa etmek ümit edilebilir.”²²⁷

Hume’un “felsefe” ve “metafiziğin” mahiyetine ilişkin görüşlerini *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eseri ekseninde değerlendirdiğimizde, bu konu hakkındaki görüşlerinin *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde ortaya konulan görüşlere benzediğini, ancak insan doğasına ilişkin görüşlerini, bu kez, iki felsefe yapma tarzı arasındaki farktan yola çıkarak ele aldığını söylemek mümkündür. Hume’a göre, insan doğasının bilimi, “her biri kendine özgü değere sahip olan” ve “insanlığın sürdürülmesi, yönlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesine” katkıda bulunan, iki ayrı tarzda ele alınmıştır.²²⁸ Buna göre, bir grup filozof, insanı eylemde bulunan bir varlık olarak değerlendiren, bu nedenle de onun sosyal ve duygusal taraflarına daha fazla ağırlık vererek, bunları ön plana çıkaran bir felsefe anlayışına sahiptir. Dolayısıyla bu grupta yer alan filozoflar, erdemi en yüksek değer olarak kabul etmiş, onu, şiir ve söz sanatlarının insanları etkileme gücünden yararlanarak ve özellikle de kişilerin hayal güçlerine ve duygularına hitap edecek şekilde daha renkli ve sevimli hâlde sunmaya çalışmışlardır. Bu tarz bir felsefe anlayışı, gündelik hayatla iç içe olduğu için insanlara daha yararlı, daha kolay ve rahat anlaşılır bir özelliğe sahiptir. Hume’un terminolojisiyle, bu felsefe anlayışı “rahat ve açık felsefe” olarak ifade edilir.

Bu felsefe anlayışına karşıt bir felsefe tasavvuruna sahip olan ikinci tarz filozoflar ise insanı eylemde bulunan bir varlık olmaktan ziyade, akıl sahibi bir varlık olarak değerlendirmişler, bu nedenle de insan aklının genel ilkelerini tespit etmeye çalışmışlardır. Bir başka deyişle bu anlayış, anlama yetisine yön veren temel ilkelere ulaşmayı amaçlayan, bu amacı da insanın doğal yapısını dikkatli ve titiz bir biçimde inceleyerek gerçekleştiren, fakat görüşlerini çoğu zaman soyut ve anlaşılmaz ifadelerle açıklamaya çalışan bir özelliğe sahiptir. Hume, bu felsefe anlayışını, “anlaşılması güç felsefe” ya da “derin ve soyut felsefe” olarak adlandırır.

²²⁷ Hume, a.g.e., s. 14.

²²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 3.

Bu bağlamda, Hume moral felsefeyi, “rahat ve açık felsefe” ve “anlaşılması güç felsefe” ya da “derin ve soyut felsefe” olarak iki farklı felsefe yapma tarzına ayırır. Ona göre, bu iki felsefe anlayışından sadece “rahat ve açık felsefe” ile uğraşan filozoflar hak ettikleri değere ve üne kavuşmuş, buna karşılık “derin ve soyut felsefe” ile uğraşanlar ise ya çağlarının geçici hevesleri ya da cahilliği nedeniyle geçici bir saygı görmüş, ancak ünlerini uzun bir zaman boyunca koruyamamışlardır.²²⁹ “Derin ve soyut felsefe” ile uğraşanların kalıcı değil de, geçici bir değer ve üne sahip olmalarının temel nedeni, Hume’a göre, onların, akıl yürütme sürecinde hataya düşmelerinin çok kolay olmasından kaynaklanır. Çünkü birbiri ardına yapılan çıkarsamalar zincirinde, sonuçlardan herhangi birinin alışılmamış olması ya da yaygın kanılarla çelişmesi durumunda bile —ki bu durum, Hume’a göre, bu neticelere deney ve gözlemle ulaşılmadığı anlamına gelir— bu çıkarsamanın doğru kabul edilerek akıl yürütmeye devam edilmesi, bir hatanın kaçınılmaz bir biçimde bir diğerini doğurmasına neden olur. Buna karşılık, “rahat ve açık felsefe” ile uğraşan bir filozof ise herhangi bir hataya düştüğünde, sağduyu ya da zihnin tabii eğilimlerine başvurarak, doğru yola dönebilme ve düşüncelerini tehlikeli kuruntulardan koruyabilme imkânına sahiptir.²³⁰

İlk bakışta, Hume’un, bu iki farklı felsefe anlayışından “rahat ve açık felsefe”den yana bir tutum sergilediği söylenebilir. Ancak onun, insan doğasına ilişkin görüşleri dikkatle irdelendiğinde, her iki felsefe anlayışına karşıt olarak daha genel bir felsefe anlayışından yana olduğu görülecektir. Ona göre insan, “akıl sahibi bir varlıktır” ve böyle bir varlık olarak kendisini bilimle ve bilgiyle besler. Ancak insan zihni sınırlı olduğundan, elde ettiği neticelerin kapsamı ve güvenilirliği tümüyle yeterli değildir. Ayrıca Hume’a göre insan, “toplumsal bir varlık”tır.²³¹ Fakat insanın toplumsal bir varlık olması, onun, ne her zaman hoş giden ve eğlendiren topluluklar içinde kalmasını ve

²²⁹ Hume, a.g.e., s. 4.

²³⁰ Hume, a.g.e., s. 5. Hume, yaşadığı dönemde Cicerro’nun ününün giderek arttığını ancak Aristoteles’ininkiyle sönüğünü; La Bruyere’in şanınin kendi ülkesinin sınırlarını aştığını ve yine de onu koruduğunu, ancak Malebranche’ininki kendi ülkesi ve çağıyla sınırlı kaldığını iddia ederek, Locke’un da zamanla unutulacağını ima eder. Zira Hume’a göre bu durum, soyut felsefeyle uğraşmanın kaçınılmaz sonucudur.

²³¹ Hume, a.g.e., s. 6.

bundan zevk almasını ne de bu isteğini sürekli bir biçimde sürdürebilmesini sağlar. İnsanı “eylemde bulunan bir varlık” olarak da değerlendiren Hume, onun gerek bu özelliği gerekse yaşamın getirdiği kimi zorunluluklar nedeniyle, bir iş veya uğraş edinmek, yani eylemde bulunmak zorunda olduğunu düşünür. Ancak bütün bu zorunluluklara rağmen, insanın zaman zaman dinlenmeye de ihtiyacı bulunduğundan, onun, işi veya uğraşlarına olan eğilim ya da isteklerini her zaman aynı canlılıkta sürdürebilmesi de mümkün değildir. O hâlde, Hume’a göre insan, hem “akıl sahibi” hem “toplumsal” hem de “eyleyen” bir varlık olarak, tüm bunları içinde alan bir yaşam biçimine sahiptir. Bu yaşam biçimi ise insana âdeta doğanın bir buyruğudur:

Doğa, böyle bir yaşam çeşidini insan soyuna en uygun hayat olarak göstermiş ve bu eğilimlerinden hiçbirinin, öteki uğraşı ve eğlencelerden yoksun bırakacak kadar ağır basmasına izin vermemeleri için insanları gizlice uyarmıştır. Bilime olan tutkunuzu sürdürün, der doğa, fakat biliminiz insanca olsun, eylem ve toplumla doğrudan doğruya ilgili olsun. Karışık düşünceyi ve derine dalan araştırmaları yasaklıyorum ve sizi, bunların getirdikleri kaygılı karasevda ile içine soktukları bitmez tükenmez kararsızlıkla ve sözüm ona buluşlarınızın bildirildikleri zaman karşılaştıkları soğuklukla amansız bir şekilde cezalandıracağım. Filozof olun; olun ama tüm felsefeniz içinde, yine insan kalın.²³²

Görüldüğü üzere, Hume’a göre, moral felsefede de doğanın buyruğu ile uyumlu bir anlayışın benimsenmesi gerekir. Bir kez daha ve altını çizerek ifade etmek gerekirse, doğa, filozofa ilkin ve her şeyden önce, “insan” olmayı buyurur: “Filozof olun; olun ama tüm felsefeniz içinde, yine insan kalın”.²³³ Onun, bu amaç için izlediği yöntem ise tecrübeye dayalı akıl yürütmedir. Çünkü Hume’a göre, tam ve doğru tecrübeye dayalı bir akıl yürütme, “her kişi ve her eğilim için uygun tek kapsayıcı çözüm yolu” olduğu

²³² Hume, a.g.e., s. 6.

²³³ Hume’un yaşadığı dönemde Shaftesbury ve Hutcheson tarafından savunulan ve insanın sosyal ve duygusal yönlerine vurgu yapan felsefe anlayışı “rahat ve açık felsefe”ye, buna karşılık Descartes ve diğer rasyonalist filozoflar tarafından savunulan ve insanın akli yönüne ağırlık veren felsefe anlayışı ise “derin ve soyut felsefe”ye karşılık gelmektedir. Bu iki anlayışın, insanı kısmen ama eksik bir şekilde ele aldıklarını düşünen Hume, her iki görüşte bulunan yanlışlıkların elenmesi ve doğru yönlerinin ortaya çıkartılması gerektiğini düşünmüş, bunun için insanın bilgi kapasitesinin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesi gerektiğini iddia etmiştir.

gibi, “batıl inançlarla karışan ancak kendisini bilim ve bilgelik kisvesine bürüyen karışık felsefe ve metafizik dilini” ortadan kaldırmayı da sağlayabilir.²³⁴

Böylece Hume, tecrübeye dayanmadığı için “yanlış metafizikler” adını verdiği eski felsefi ve düşünsel sistemleri reddederken, insan doğasının bilimini kurmak için tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi deneye, gözleme ve olgulara dayalı bir yöntem anlayışını benimsemiş ve böyle bir yöntem neticesinde elde edilen bilgiler üzerine inşa edilen metafiziği ise “sahici metafizik” olarak adlandırmıştır. “Yanlış metafizik”teki hurafe ve önyargılardan kurtularak “sahici bir metafiziğe” ulaşabileceğini düşünen Hume, bunun için, insan zihninin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesini, yani zihnin değişik işlemlerinin bilinmesini, bunların birbirinden ayrılmasını, sınıflandırılmasını amaç edinmiş, kendi felsefe anlayışını da bu amaç doğrultusunda şekillendirmiştir. Bu amaç ise kendi ifadesiyle, “zihin coğrafyasının sınırlarının çizilmesinden” başka bir şey değildir.²³⁵

1.2. Zihin Dünyasının Temel Öğeleri

Hume’a göre, bilgi edinmeyi muğlak sorunların yarattığı spekülasyonlar ve ihtilaflardan kurtarmak, insan doğasını ciddi bir biçimde sorgulamakla, zihnin güç ve yetilerinin kesin bir analizi ile bu tür belirsiz ve kesin olmayan konular için hiçbir uygun aracı olmadığını göstermekle mümkündür.²³⁶ Bu amacı gerçekleştirmek için Hume’un seçtiği başlangıç noktası, zihin içerikleri üzerine bir inceleme olmuştur.

Bu amaç doğrultusunda Hume’un, insan doğasını deneysel bir akıl yürütme yöntemine dayanarak sorguladığı en önemli ve temel eseri, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’dir. Bununla birlikte, o, 1748 yılında yayınladığı, “ölü doğan” ve “yayınlamakla büyük hata ettiğimi itiraf ederim” dediği *İnceleme* adlı eserinin tekrar gözden geçirilmesinden oluşan ve esas itibarıyla onun birinci bölümünün temel konularını

²³⁴ Hume, a.g.e., s. 9.

²³⁵ Hume, a.g.e., s. 10.

²³⁶ Hume, a.g.e., s. 9.

büyük ölçüde muhafaza eden *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* eserinde de benzer bir sorgulamayı sürdürür.²³⁷

Şimdi, Hume'un bilgi öğretisinin temelini teşkil eden *İnceleme* adlı eseri ekseninde, onun, insan doğası üzerine yapmış olduğu soruşturmaya baktığımızda, metnin Önsözünde, "insanın anlama yetisi ve tutkular başlı başına bütün bir akıl yürütme zincirini meydana getirir; ben de sizlerin takdirinizi sınamak için bu doğal ayırmadan yararlanmak istedim" der ve eserini de bu doğal ayrıma uygun şekilde "Anlama Yetisi Üzerine" ve "Tutkular Üzerine" olmak üzere iki ana bölüme/cilde ayırdığı görülür.²³⁸ Ancak, bilgi öğretisiyle ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak "Anlama Yetisi Üzerine" başlıklı bölümde ele almakta, "Tutkular Üzerine" başlıklı bölümünde ise ilk bölümde ele aldığı görüşlerini, bu kez, heyecan ve tutkular, bunların doğaları, kökenleri ekseninde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.²³⁹

²³⁷ Hume, akıcı bir dille yazdığı *İnceleme* adlı eserinin büyük ilgi göreceğini düşünmüş, ancak büyük bir hayal kırıklığına uğramıştır. "Hiçbir yazınsal girişim daha şanssız değildir; çünkü bu kitap daha baskıdan çıkmadan ölü doğmuştur" diyerek yaşadığı hayal kırıklığını ifade eden Hume, bu eserindeki kimi görüşleri nedeniyle çeşitli suçlamalara da maruz kalmıştır. Tom L. Beauchamp, *Introduction: History of the Enquiry Concerning Human Understanding*, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. xvi. Ayrıca bkz. David Hume, **My Own Life**, The University of Adelaide Library, web edition, Rendered into HTML by Steve Thomas, 2012, <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92my/>, 30.01.2013. Ateizmle suçlanan Hume, bu olayın olumsuz etkilerini daha sonraki hayatında derin bir şekilde hissetmiştir. 1744 yılında Edinburg Üniversitesi'nin Etik Bölümü'ne bir akademik görev için başvurmuş, ancak *İnceleme*'deki görüşleri gerekçe gösterilerek kendisine görev verilmemiştir. Şahabettin Yalçın, **Modern Felsefede Benlik**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 50.

²³⁸ Aslında Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eseri, üç ana bölümden/ciltten oluşmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere ilki "Anlama Yetisi Üzerine", ikincisi "Tutkular Üzerine" başlığını taşımakta, üçüncüsü ise "Ahlak Üzerine"dir. Hume, "Ahlak Üzerine"nin her ne kadar *İnceleme*'nin üçüncü cildi olsa da, diğer ikisinden bağımsız olduğunu ve diğer iki ciltte kapsanan tüm soyut akıl yürütmelere girmeksizin biraz dikkatle anlaşılabilceğini savunur.

²³⁹ "Anlama Yetisi Üzerine" başlıklı ilk bölümü, dört alt bölüme ayıran Hume, birinci alt bölüme "İdeler, Kaynakları, Bileşimleri, Bağlantıları, Soyutlamaları vb." başlığını vererek bu bölümde, felsefesinin temel unsurlarını/öğelerini tanımlar. İkinci alt bölümde, yani "Zaman ve Uzay İdeleri"nde, uzay ve zaman idelerine odaklanır. "Bilgi ve Olasılık" başlığını taşıyan üçüncü alt bölümde ise bilgi, olasılık, inanç, alışkanlık konularına olduğu kadar rastlantı, hayvanların akılları gibi kimi konulara da yer verir. Buna mukabil "Kuşkucu Felsefe Dizgesi ve Diğer Felsefe Dizgeleri" başlığını taşıyan dördüncü alt bölümde akıl, dış dünyanın varoluşuna duyulan inanç, eski ve modern metafizikler, ruhun doğası, kişisel özdeşlik ve kuşkuculuğun türleri gibi çok geniş yelpazedeki metafizik mevzularla meşgul olur. Hume, esas itibarıyla *İnceleme* adlı eserinin ilk bölümünde, yani "Anlama Yetisi Üzerine" başlıklı bölümde ele aldığı temel konuların yeniden gözden geçirilmesinden oluşan *Soruşturma* adlı eserinde ise aynı konuları daha sade ve özet bir şekilde dile getir. Hume'un *İnceleme* ile *Soruşturma* adlı eserleri arasında esasa ait bir fark bulunmaz. İkisi arasındaki en önemli fark, *Soruşturma*'da, daha

Çalışmamızda, yukarıda bahsi geçen konuların tümünü ayrıntılarıyla ele almak hiç kuşkusuz mümkün olmadığı gibi, böyle bir çalışma, amacımızın çok ötesinde olacaktır. Bu nedenle, aşağıdaki bölümlerde, Hume'un düşünce sisteminin genel özelliklerinin anlaşılmasına katkıda bulunan ve çalışmamızın amacını da gözeten bir sınırlandırmaya gidilerek, sadece onun, zihin dünyasının temel öğelerine ilişkin görüşlerine yer verilecektir.

1.2.1. Algılar: İzlenimler ve İdeler

Hume'a göre, "hiçbir şey insan düşüncesinden daha sınırsız değildir."²⁴⁰ Zira bedenimiz bir gezegenle sınırlandırılmış olmasına rağmen, zihnimiz evrenin en uzak bölgelerine hatta daha da ötesine, kaosun derinliklerine dek uzanabilir. Pek tabiidir ki bu durum, zihnin, doğanın ve gerçekliğin sınırlarına tabi olmadığı ve bunları aşabileceğinin düşünülmesine neden olabilir. Zira hayal gücü, hiç zorlanmadan ve güçlük çekmeden en doğadışı görüşleri, ucubeleri yaratabilir; hiç duyulmamış ya da görülmemiş şeyleri tasarımılayabilir; en ipe sapa gelmez biçimleri ve görüşleri birleştirebilir; uçan atlar, altından dağlar hayal edebilir.²⁴¹ Fakat zihin, bu sınırsız hürriyete sahip görünmesine rağmen, aslında "çok dar sınırlar içine hapsedilmiştir."²⁴² Çünkü zihnin yaratıcılık gücü, hissetme ve tecrübenin verdiği malzemeyi birleştirmek, yerlerini değiştirmek, büyütme ya da küçültmeyle sınırlıdır. Bu bağlamda, zihin içeriği, hisler ve tecrübe yoluyla edinilen malzemedan meydana gelir ya da en azından onlara indirgenebilir. İşte, Hume, düşünmenin malzemesi olan tüm şeylere, "algı" (*perception*) adını verir:

önce *İnceleme*'de yer alan bazı konuların —örneğin zaman ve uzay üzerine bazı görüşlerin— çıkartılmış olması ve *İnceleme*'de yer almayan bazı konuların —örneğin mucize, kader ve irade özgürlüğü gibi konuların— eklenmiş olmasıdır.

²⁴⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 14.

²⁴¹ Hume, a.g.e., s. 14.

²⁴² Hume, a.g.e., s. 14.

İnsan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım olarak adlandıracağım, iki ayrı türe ayrılırlar.²⁴³

Zihinde algılardan başka hiçbir şey olamaz; görme, işitme, yargılama, sevmeye, nefret etme ve düşünme eylemlerinin tümü algı başlığı altında ele alınır. Zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir eylemde ortaya koymaz.²⁴⁴

Algılar, esas itibarıyla duyum/his (*sensation*) ve düşünüm/iç duyum/iç his (*reflexion*) olmak üzere iki kaynaktan gelir. Hume, bu kaynaklardan gelen malzemeye “izlenim (*impression*)”, bu izlenimlerden kopyalanan şeylere de “ide/tasarım (*idea*)” adını verir.

Şimdi, Hume’a göre idelerin ortaya çıkabilmesi için izlenimlerin imge (*image*) ya da suretinin çıkartılması veya kopyalanması gerektiği açıktır.²⁴⁵ İşte, bu imge ya da sureti çıkarmayı veya kopyalamayı sağlayan yeti, hayal gücüdür. Bir izlenimin ide olarak ortaya çıkabilmesi için, hayal gücünün izlenimin suretini çıkartması ve onu ideye kopyalaması, aynı zamanda izlenim kaybolduktan sonra onu tekrar canlandırabilmesi gerekir. Bu bağlamda, hayal gücünün, ikili bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Yani hayal gücü, bir yandan izlenimleri kopyalayarak onların suretlerini ya da imgelerini çıkartırken, diğer yandan izlenimler kaybolduktan sonra, onların idesini tekrar canlandıran ikili bir işleve sahiptir. Bu ikili işlev, hayal gücünün “yeniden üretme (*reproductive*)” faaliyeti olarak adlandırılabilir. Banwart’ın da vurguladığı üzere, “hayal gücünün en temel işlevi, yeniden üretme olup, bu işlev, bir izlenimin kopyalanması ve bir idenin canlandırılmasından oluşan birbirleriyle ilişkili iki faaliyetten müteşekkildir. Tecrübe, hisler üzerinde bir izlenim oluşturan nesnelere vasıtasıyla meydana gelir. Geleneksel yoruma göre, edindiğimiz bir izlenim, ilkin hayal gücü tarafından bir ide olarak kopyalanır; daha sonra bu ide, nesnenin yokluğunda, genel bir terim ve onunla ilişkili bir idenin canlandırılmasıyla yeniden üretilir.”²⁴⁶ Benzer bir biçimde Warnock da Hume’un aslında ideleri imgeler olarak tanımladığını ve onun, baştan beri hayal gücünü, düşünmemizde temel bir rol oynayan, imge-üreten bir yeti olarak ele aldığını

²⁴³ Hume, a.g.e., s. 17.

²⁴⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 307.

²⁴⁵ Harold W. Noonan, **Routledge Philosophy GuideBook to Hume on Knowledge**, Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London and New York, 1999, pp. 6-7.

²⁴⁶ Mary Banwart, **Hume’s Imagination**, Peter Lang Publishing, New York, 1994, pp. 20-1.

düşünür. Warnock'a göre, hayal gücü en azından bize, düşünmek için ideleri sağlayan bir yetidir ve o, şeylerin yokluğunda şeyler hakkında düşünebilmemiz için izlenimlerin yeniden üretilmelerini sağlar. Ancak pek tabiidir ki, yeniden üretilen izlenimlerin, zihinsel/mental resimler olarak kabul edilip edilmeyeceği hususu şüphelidir. Bununla birlikte, Warnock, "soluk imge"lerden söz eden Hume'cu ifade tarzının, konunun bu şekilde anlaşılabilirliği yönünde bir açılım sağladığını, üstelik onun, özellikle *İnceleme* adlı eserinin birinci bölümünde, idelerden sanki "resimlermiş" gibi söz ettiğini ve hayal gücünün şeyleri sanki "zihnin gözleriyle görmeye" imkân tanıyan bir yeti olarak değerlendirdiğini ifade eder.²⁴⁷

Hume'un bilgi öğretisinin temelini, insan zihninin içeriğini oluşturduğunu iddia ettiği algıları "izlenim" ve "ide/tasarım" olarak ikiye ayrılması teşkil eder:

insan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım (ide) olarak adlandıracağım, iki ayrı türe ayrılırlar. Bu ikisi arasındaki fark, hem insan zihnine gelişlerindeki hem de düşünce ya da bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık derecelerindedir. Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara *izlenim* diyebiliriz; ben bu adlandırmadan ilk olarak ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum (his), tutku ve duygularımızı anlıyorum. *Tasarım* (ide) ile ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastediyorum.²⁴⁸

²⁴⁷ Mary Warnock, **Imagination**, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1976, p. 15.

²⁴⁸ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 17. Hume, aynı sayfadaki dipnotta, "Burada, bu özgürlüğe sahip olduğumu düşünerek, *izlenim* ve *tasarım/ide* terimlerini alışılmış anlamlarından farklı anlamlarda kullanıyorum. Belki de tasarım sözcüğünü, Bay *Locke*'un değiştirip tüm algılarımızı karşılar hale getirdiği anlamdan sıyrarak, asıl anlamına kavuşturuyorum. İzlenim terimini ise canlı algılarımızın ruhta türetiliş biçimini ifade etmek için değil, yalnızca algıların kendileri için kullanıyorum. Ne İngilizcede ne de bildiğim diğer dillerde bu anlamı karşılayan özel bir sözcük yok" diyerek, *Locke* ile aynı terimleri kullanmakla birlikte, onlara farklı anlamlar verdiğini belirtir. Gerçekten de *Locke*, tasarım sözcüğünü Hume'dan farklı olarak, genel bir anlam içinde, "zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu ya da nesnesi olan şey" olarak tanımlar. "Bir insanın düşünmesi sırasında anlama yetisinin nesnesi olarak ortaya çıkan her şeyin yerini tutacak en iyi terim bu olduğu için onu düşlem (*phantasm*), mefhum (*notion*), tür (*species*) ya da düşünme sırasında zihnin üzerinde kullanılan her şey ne anlama geliyorsa onları anlatmak için bu kavramı sık sık kullanmaktan kaçınmadım. İnsanların zihinlerinde böyle ideler bulunduğunun kolayca kabul edilebileceğini ve her bir kimsenin kendinde onların bilincine varacağını ve insanların konuşma ve davranışların, onların başkalarında bulunduğuna tatmin edeceğini sanıyorum". John *Locke*, **An Essay Concerning Human Understanding**, Edited with an Introduction by. Peter H. Nidditch, Clarendon Press Oxford, 1975, pp. 47-8.

İzlenimler ve ideler, güç ve canlılık dereceleri dışında, büyük ölçüde birbirlerine benzer olduklarından aralarında niteliksel veya kategorik bir fark değil, sadece bir derece farkı bulunur. Zihne büyük bir güç ve şiddetle giren ve ilk ortaya çıkışları ruhta gerçekleşen tüm hisler, tutku ve duygular “izlenim”lerdir. Bu izlenimler üzerine düşünüldüğünde ya da akıl yürütüldüğünde ise onların “soluk imge”leri (*the faint images*) ya da kopyaları olan “ide”ler elde edilir. Bir başka ifadeyle, herhangi bir duygu ya da tutkuyu hissettiğimiz veya hissetme yetimiz tarafından nakledilmiş nesnelere sahip olduğumuz zaman, bu algılara “izlenim”; mevcut olmayan bir tutku ya da bir nesne üzerine düşündüğümüz ve akıl yürüttüğümüz zaman ise bu algılara “ide” adı verilir.²⁴⁹ Bir yarayı hissetmek bir izlenim, oysa bu hissi hatırlamak bir idedir. Dolayısıyla izlenim ve ide arasındaki fark, aslen hissetme/duyumlama (*feeling*) ve düşünme (*thinking*) arasındaki farka karşılık gelir.²⁵⁰ Buna göre, bir insan, herhangi bir şeyi düşündüğü, hayal ettiği ya da hatırladığı zaman, onun, zihinsel faaliyetinin ya da işlemlerinin içeriklerini ideler; ancak bir şey gördüğü ya da işittiği zaman, söz konusu faaliyetinin dolaylı nesnelere izlenimler oluşturur. Ancak bununla birlikte, Hume’a göre, uyku, yüksek ateş, cinnet ya da şiddetli bir ruhsal sarsıntı gibi kimi durumlarda, idelerin, izlenimler kadar güç ve canlılık kazanabilmesi, izlenimlerin de idelerden ayırt edilemeyecek kadar zayıf ve silik olabilmeleri mümkündür. Bu birkaç istisnai durum dışında ise izlenimler ve ideler güç ve canlılık dereceleri bakımından birbirlerinden tümüyle farklıdır.

Hume, izlenimler ve ideler arasındaki farkı, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde şu sözlerle dile getirir:

Öyleyse burada, bütün zihin algılarını, güçlülük ya da canlılıklarına göre, iki sınıf ya da türe ayırabiliriz. Daha az güçlü ve canlı olanlar genellikle *düşünceler* ya da *ideler* diye adlandırılır. (...) Öyleyse izlenim terimi ile kastettiğim daha canlı algılarımızın hepsidir; yani işittiğimiz, gördüğümüz, arzuladığımız veya istediğimiz andaki algılardır. İzlenimler, daha az canlı algılar olan ve yukarıdaki

²⁴⁹ David Hume, “İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Ece Aydoğdu-Uğur Erken, Sayı:10, İstanbul, 2006, s. 197.

²⁵⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 17.

duyum (his) ya da hareketler üzerine düşündüğümüz zaman farkına varmadığımız idealardan ayrılırlar.

Kısacası, düşünmenin tüm malzemesi dış ya da iç duygumuzdan gelmelidir; bunların sadece karışımı ya da birleşimi zihin ve istemeye aittir. Ya da felsefi bir dille söyleyecek olursam, bütün idealarımız ya da zayıf algılarımız, izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyalarıdır.²⁵¹

Hume, algılar ya da izlenimler ile ideler arasında yapmış olduğu ayrımı, gerek idelere gerekse izlenimlere uygulanan “basit/yalın (*simple*)” ve “bileşik/karmaşık (*complex*)” ayrımıyla destekler. Bu ayrıma göre, “basit izlenim ve ideler”, parçalara ayrılamayan ya da bölünme kabul etmeyen algılara, “bileşik izlenim ve ideler” ise basit olanlardan meydana gelen, bu nedenle de parçalara ayrılabilen ya da bölünme kabul eden algılara karşılık gelir.²⁵² Örneğin, bir elmada renk, koku ve tat gibi tüm nitelikler bir arada bulunur, fakat onların aynı olmadıklarını ve birbirinden ayırt edilebilir olduklarını algılamak kolaydır. Hume’un algıları, basit ve bileşik olarak ayırması, sadece bütün idelerin izlenimlerden kopyalandığı iddiasını desteklemek bakımından değil, fakat hayal gücünün, ideleri ayırt edebilme, düzenleyebilme ve terkip edebilme işlevine de açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Çünkü hayal gücü, ideler arasında en ufak bir fark gördüğünde, bu ideleri kolaylıkla birbirinden ayırabilme ve onları istediği gibi terkip edebilme gücü ve işlevine sahip olur.²⁵³

Algıları, güç ve canlılıkları bakımından “izlenim”ler ve “ide”lere, ayrıma ve ayrılmaya imkân verip vermemeleri bakımından da “basit” ve “bileşik” olarak iki farklı türe ayıran Hume, daha sonra bunların özellik ve niteliklerin ayrıntılı bir soruşturmasını yapar. Buna göre, izlenim ve ideler, güç ve canlılık dereceleri dışında büyük benzerlikler göstermekle birlikte, bileşik izlenim ve ideler söz konusu olduğunda onların birbirlerinin birebir imgesi ya da kopyası olduğunu söylemek her zaman mümkün olmaz.²⁵⁴ Örneğin, kaldırımları saf altın, duvarları yakut olan bir şehir, hiçbir zaman mevcut olmasa bile, yine de bu şekilde hayal edilebilir. Ya da Paris şehrini gerçekten görmüş bir kimsenin,

²⁵¹ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, a.g.e., ss. 13-4.

²⁵² Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s.17.

²⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz. “1.2.1.2. İdeler” başlıklı kısım.

²⁵⁴ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, a.g.e., s. 18.

onun tüm sokak ve evlerini tam ve gerçek boyutlarıyla, eksiksiz bir şekilde temsil edebilmesini sağlayan bir ide oluşturması mümkün değildir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, bileşik idelerin kendisine karşılık gelen izlenimleri yoktur.

Bileşik algıların aksine, basit algılar söz konusu olduğunda, her basit idenin kendisine benzeyen basit izlenimi ve her basit izlenimin kendisine benzeyen basit idesi vardır.²⁵⁵ Örneğin, karanlıkta oluşturulan kırmızı idesi ile gün ışığında göze çarpan kırmızı izlenimi arasında sadece güç ve canlılık dereceleri bakımından bir fark bulunur. Hume, bu durumun, hiçbir istisna kabul etmeyecek kadar doğru ve geçerli olduğunu şu sözlerle iddia eder:

Bu durumun tüm yalın/basit izlenimlerimiz ve tasarımlarımız/idelerimiz için geçerli olduğunu şu kadar sayıda örnek sıralayarak ispat ederiz demek doğru olmaz. Bu konuda herkes dilediği kadar örneğin üstünden gidip doyum sağlayabilir. Ancak, kim ki bu genel-geçer benzerliği inkâr ederse, onu ikna etmenin tek yolu ondan tasarımda karşılığı olmayan tek bir izlenim veya izlenimde karşılığı olmayan tek bir tasarım göstermesini istemek olacaktır. Eğer bu iddiayı yanıtsız bırakırsa ki öyle olacaktır, bizde onun bu sessizliğinden ve kendi gözlemlerimizden yola çıkarak vargımızı oluştururuz.²⁵⁶

O hâlde, tüm basit izlenimler ve ideler, birbirlerine güç ve canlılık dereceleri dışında tümüyle benzer olduklarına ve tüm bileşik izlenimler ya da ideler de basit olanlardan terkip edildiğine göre, bu iki algı türünün tam olarak birbirlerinin karşılıkları ya da kopyaları olduklarını genel bir kural olarak kabul etmek mümkündür. Bir başka deyişle, her basit izlenime onun karşılığı olan basit bir idenin ve her basit ideye onun karşılığı olan bir izlenimin eşlik etmesi ve “benzer algıların sürekli birliktelikleri”, birbirlerinin karşılığı olan ide ve izlenimler arasında bir bağlantının olduğunu ve birinin varoluşunun diğeri üzerinde önemli bir etkisinin bulunduğunu gösterir. Hume’a göre, izlenimlerin idelerle ya da idelerin izlenimlerle bağlantısını gösteren sayısız örnek, bu bağlantı ya da etkinin rastlantı eseri olmadığına en açık ve en önemli göstergesidir. O hâlde, cevaplanması gereken soru, izlenimlerin mi idelere, yoksa idelerin mi izlenimlere neden ya da bağımlı olduğu sorusudur. Hume’a göre bu öylesine önemli bir sorudur ki,

²⁵⁵ Hume, a.g.e., s. 18.

²⁵⁶ Hume, a.g.e., s. 18.

sorunun “tam olarak ele alınışı” *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserin ilk bölümü olan “Anlama Yetisi Üzerine”nin bütün konusunu oluşturur.²⁵⁷ Bu noktada, Hume’un bu soruya kısaca şu cevabı verdiği söylenebilir: İzlenimlerin idelere önceliği vardır. Bir başka ifadeyle, tüm basit ideler, ilk ortaya çıkışlarında karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri basit izlenimlerden meydana gelirler. Hume, bu neticenin doğruluğunu ve geçerliliğini ispatlamak için iki temel argümandan yararlanır.

İlk olarak, izlenimlerin idelere ya da idelerin izlenimlere olan bağımlılığının hangi tarafta olduğunu öğrenmenin yolu, onların, “ilk ortaya çıkış sırası”nı dikkate almaktır. Örneğin, bir çocuğun kırmızı ya da turuncu, tatlı ya da ekşi idesini edinebilmesi için ilkin onun bu izlenimleri edinmesi gereklidir. Zira ideler ortaya çıktıktan sonra, onların herhangi bir izlenimi üretmesi mümkün olmadığı gibi, sadece düşünülen bir şeyden de bir renk algılamak ya da hissetmek mümkün değildir. O hâlde, bu örnekte olduğu gibi, basit izlenimlerin her zaman karşılıkları olan basit idelerden önce geldiği ve bu sıranın hiçbir zaman tersine dönmediği söylenebilir. Bir başka deyişle, bir izlenimi ona benzeyen, fakat sadece güç ve canlılık derecesiyle ondan ayrılan bir idenin takip etmesi, izlenimlerin idelere önceliğinin göstergesidir.

İlkin, ne kadar karmaşık ya da yüce olursa olsunlar, düşünce ya da idealarımızı çözümlediğimizde, bunların, her defasında, daha önceki bir his ya da duyguyu kopya eden basit idelerden meydana geldiğini görürüz. İlk bakışta bu kaynaktan çok uzak görünen ideaların bile, daha yakın bir inceleme ile bu kaynaktan çıktığı görülür. Sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık olarak Tanrı ideası, kendi zihnimizin işlemleri üzerinde düşünmemizden ve iyilik ile bilgeliğin özelliklerini sınırsızca büyütmemizden terkip edilir. Bu soruşturmayı dilediğiniz kadar sürdürüelim, her zaman incelediğimiz, her ideanın kendine benzer bir izlenimden kopya edildiğini görürüz.²⁵⁸

İkinci olarak, izlenimleri ortaya çıkaran yetilerin işleyişinde sorunlarla karşılaşıldığında, sadece izlenimlerin değil onların karşılığı olan idelerin de kaybolması, izlenimler ile ideler arasındaki bağlantının yönünü açığa çıkarmada önemli bir ipucu

²⁵⁷ Hume, a.g.e., s. 18.

²⁵⁸ Hume, a.g.e., s. 15.

oluşturur. Örneğin kör bir kimse renklerin, sağır bir kimse seslerin izlenimine sahip olmadığı için bunların idelerine de sahip olamaz.

Organ sakatlığından dolayı bir kimse herhangi bir duyum (his) türünde duyarlı değilse, her zaman bu duyumların (hislerin) karşılıkları olan idealar konusunda da o kadar az duyarlı olduğunu görürüz. Kör bir kimse renklere, sağır olan da seslere ilişkin hiçbir fikre ulaşamaz. Yetersiz olan duyusunu ona yeniden kazandırın: duyumlarına (hislerine) bu yeni yolu açmakla, aynı zamanda idealara da bir yol açmış olursunuz ve o, bu objeleri kavramakta güçlük çekmez.²⁵⁹

Dahası, bu durum, duyu organları belli bir izlenimi üretmek için kullanılmadığında da aynı şekilde geçerli olur. Örneğin ananasın tadına bakmamış bir kimsenin, onun tadının doğru bir idesi oluşturması mümkün değildir.

Netice itibariyle, her iki argüman da idelerin izlenimlere birkaç bakımdan bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Her şeyden önce, ideler, izlenimleri temsil etmek durumundadır. Dahası, ideler, izlenimlerin soluk ve zayıf kopyalarıdır. Hatta Hume'un genel nedensellik eleştirisini dikkate almak ve tedbirli bir biçimde ifade etmek koşuluyla, tüm basit idelerin ilk ortaya çıkışlarında karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri basit izlenimlerden meydana geldiği, bir başka deyişle izlenimlerin idelerin nedeni olduğu söylenebilir.

İdelerin, izlenimlerin kopyaları olduklarını ya da onlara bağlı olduklarını göstermeye yönelik bütün bu açıklamalara rağmen, Hume, idelerin karşılıkları olan izlenimlerden bağımsızca ortaya çıkmasının, yani onlardan önce gelmesinin tümüyle olanaksız olmadığını gösteren bir örnek bulunduğunu da kabul etmek zorunda kalmıştır. Ünlü "eksik mavi ton" olarak adlandırılan ve kendi ilkesinin genelliği karşısında çok da önemli olmadığını iddia ettiği bu istisnaî durumu Hume, şu şekilde açıklar:

Öyle bir kimse düşünelim ki, otuz yıl görme duyusunu kullanmamış olsun ve hiç görmediği, söz gelişi, belirli bir mavi tonun dışında, her türlü rengi mükemmel derecede tanısin. O tanımadığı mavi tonun dışında, mavi rengin bütün farklı tonları, koyudan açığa dizildiğinde, açıktır ki, o kimse, tanımadığı tonun olması

²⁵⁹ Hume, a.g.e., s. 15.

gereken yerde bir boşluk algılayacaktır ve o yerde yan yana duran tonlar arasında, diğerlerinde olduğundan daha geniş bir aralık olduğunu görecektir. Şimdi sorarım size: o kimsenin hayal gücü ile bu eksikliği gidermesi ve bu belirli bir tonun ideasını kendi kendine çıkarsaması mümkün müdür? Sanırım ki, bunun mümkün olduğu kanısını çoğunluk paylaşacaktır ve bu durum, üzerinde durmayı neredeyse gerektirmeyecek kadar kendine özgü olduğu ve tek başına genel ilkemizi değiştirmemize değmeyeceği hâlde, basit ideaların her zaman ve her durumda, karşılıkları olan izlenimlerden çıkmadığının ispatı olarak görülebilir.²⁶⁰

Bu istisnai örnek, idelerin izlenimlerle birebir örtüşmediğini, bir başka ifadeyle bazı idelerin izlenimleri olmaksızın, soyutlama yoluyla da elde edilebildiğini göstermesi bakımından büyük önem arz eder. Ancak Hume, bu istisnai örnek dışında, her ne kadar idelerin kendi imgelerini/kopyalarını yeni idelerden üretebilme gücüne sahip olsalar bile, yine de “tüm basit idelerin ilk ortaya çıkışında, doğrudan ya da dolaylı olarak karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri izlenimlerden meydana geldiğini”, bir başka deyişle “izlenimlerin idelere önceliğini”, “insan doğasının biliminin ilk ilkesi” olarak kabul eder.

(...) tasarımlarımız izlenimlerimizin imgeleri oldukları için tasarımlardan birincilerin imgesi olan ikincil tasarımlarda oluşturabiliriz. Bu, açık söylemek gerekirse, kuralın istisnası olmaktan ziyade açıklamasıdır. Tasarımlar kendi imgelerini yeni tasarımlarda üretirler; ancak ilk tasarımların izlenimlerden türemesi gerektiğinden, tüm tasarımların doğrudan veya dolaylı olarak, karşılıkları olan izlenimlerden meydana geldiği vargısı doğruluğunu korur.

Böylelikle bu benim insan doğasının biliminde oluşturduğum ilk ilke olur; ancak görünürdeki basitliği bu ilkeyi küçümsememizi gerektirmez.²⁶¹

Hume, izlenimlerin her zaman idelerden önce geldiğini ve her bir idenin onun karşılığı olan izlenimin ilk ortaya çıkışıyla birlikte hayal gücü tarafından kopyalandığını, böylece bu son algıların hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde açık ve seçik olduğunu kabul etmekle birlikte, birçok idemizin belirsiz olduğunu düşünür. Bundan dolayı o, bir idenin belirsiz olduğu yerde, onu açık ve seçik kılacak bir izlenime başvurmak gerektiğini, kendi felsefe anlayışının bir ilkesi olarak kabul eder. Bir başka

²⁶⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 16.

²⁶¹ Hume, a.g.e., s. 20. Hume, izlenimlerin mi yoksa idelerin mi önce geldiğini sorusunun aslında doğuştan idelerin var olup olmadığı sorusuyla aynı olduğuna dikkat çeker.

ifadeyle, insan doğasının biliminin izlenimlerin idelere önceliğiyle ilgili olan bu ilkesi, idelerin ya da kavramların izlenimlerde mutlaka karşılığı olması gerektiğini, izlenimlerde karşılığı olmayan idelerin ya da kavramların *epistemik* bir anlamı olmadığını ifade eder. Bu nedenle Hume, herhangi bir anlamı olmayan bir felsefi terim kullanıldığından kuşquamuz varsa —ki bu aynı anlama gelecek şekilde metafiziğin yarattığı spekülasyonlar ve ihtilaflarından kurtulmanın da bir yoludur— hem basit hem de anlaşılması kolay olan şu yöntemi uygulamamızı tavsiye eder: “Bu sözde ide hangi izlenimden çıkmıştır? Ve eğer böyle bir izlenim bulamazsak, kuşquamuz doğrulanmış olur. İdeleri böylesine parlak bir ışığa çıkararak, onların doğal yapısı ve gerçekliği hakkında çıkabilecek bütün tartışmaları ortadan kaldırmayı umabiliriz.”²⁶²

İşte, Hume’un bu yöntemi, geleneksel metafiziğin deneyime dayanmayan pek çok iddiasının felsefe ve bilimden ayıklanmasını sağlamış ya da en azından onları kuşkulı kılmıştır. Bilindiği gibi Viyana Çevresi olarak da bilinen mantıkçı pozitivistlere, örneğin Carnap’a göre de, bir önermenin epistemolojik olarak anlamı olabilmesi, onun doğrudan ya da dolaylı olarak tecrübe ile irtibatlı olmasına bağlıdır. Bu bağlamda, Hume’un, tüm anlamlı idelerin izlenimlerden türetilmesi gerektiğini ve izlenimlerin idelere önceliğine dair bu görüşleri, mantıkçı pozitivistlerin “doğrulanabilirlik (*verification*)” ilkesine ilham kaynağı olmuştur.²⁶³

²⁶² Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 17. Hume, *Soruşturma*’daki bu sözlerine bir dipnot ekleyerek şunları söyler: “Muhtemeldir ki, *innatae* ideaların varlığını yadsıyanlar, her ne kadar öğretileri hakkında yanlış anlamalara engel olacak şekilde, dikkatle seçilmiş ve kesinlikle tanımlanmış terimler kullanmamış olsalar da, bütün ideaların izlenimlerin kopyalarından başka bir şey olmadığını kastetmişlerdir. Çünkü *innatae* ile ne kastedilir? *Innatae* doğalın karşılığı ise (...) zihnin bütün algı ve idealarının *innatae* olduklarını kabul etmek gerekir. Eğer, *innatae* diye doğuşla eşzamanlılık kastediliyorsa, bunu tartışmak saçmadır.” Hume, ide sözcüğünün, gerek Locke gerekse başkaları tarafından çok geniş bir anlamda kullanıldığını, oysa izlenim ve idelerin kendisinin açıkladığı tarzda ele alınır ve “*innatae*’den asli olan ya da daha önceki hiçbir algıdan kopya edilmemiş olan anlaşılırsa, bütün izlenimlerin *innatae* olduklarının, ideaların ise *innatae* olmadıklarının ileri sürülebileceğini”, bu yüzden Locke’un görüşlerinin boş yere çarpıtılıp yanlış anlaşıldığını ifade eder.

²⁶³ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir analiz için, bkz. Ümit Öztürk, “Carnap’ın Metafizik Eleştirisi,” **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı. 16, Bursa, 2011, ss. 143-160.

1.2.1.1. İzlenimler: İç His ve Dış His İzlenimleri

İnsan zihninin tüm içeriği olan algıları, izlenimler ve ideler olarak iki farklı türe ayıran, idelerin izlenimlerin soluk kopyaları olduğunu iddia eden Hume, *İnceleme* adlı eserinin “Anlama Yetisi Üzerine” adlı bölümünde, izlenimlere ilişkin kısa, ancak önemli açıklamalarda bulunur. Buna göre, izlenimler “dış duyum/ dış his izlenimleri (*impressions of sensation*)” ve “iç duyum/ iç his izlenimleri (*impressions of reflection*)” olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı eserin, “Tutkular Üzerine” başlığını taşıyan ikinci bölümünde ise aynı ayrım, bu kez, “ilksel/orijinal izlenimler (*original impressions*)” ve “ikincil izlenimler (*secondary impressions*)” şeklinde dile getirilir.

Hume, dış his izlenimlerinin “bilinmeyen nedenlerden dolayı ilk olarak ruhta ortaya çıktıklarını” ve yine aynı doğrultuda onların, “herhangi bir önceleyen algı olmaksızın ruhta beden yapısından, cansıcılardan ya da nesnelere dışsal örgen üzerine uygulanmasından doğduklarını” söyler.²⁶⁴ Hume’un *İnceleme* adlı eserinde, dış his izlenimleri hakkında söyledikleri, sadece bu sözlerden ibarettir. Norton’a göre, onun, dış his izlenimlerinin ya da aynı anlama gelecek şekilde hislerin nasıl meydana geldikleri ve nedenlerinin bilinemeyeceğine dair söylemi bizi yanıltmamalıdır. Çünkü her şeyden önce, o, bir moral filozofudur.²⁶⁵ Gerçekten de Hume, Norton’un da işaret ettiği gibi “kimi izlenimler herhangi bir başlangıçları olmaksızın ortaya çıktıklarından”, bunların “doğal ve fiziksel nedenleri” hakkında bir inceleme “beni ele aldığım konudan çok uzağa, anatomi ve doğa felsefesi bilimlerine götürecektir” diyerek, dış hislerin kaynağı hakkındaki bir soruşturmanın, moral felsefecilerden ziyade anatomist ve doğa

²⁶⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 21/191. Hume bu konudaki bilgisizliğimizi, “Duyulardan/hislerden (*senses*) doğan izlenimlere gelince, bunların en son nedeni, bana kalırsa, insan aklı tarafından açıklanamaz; doğrudan nesneden mi doğdukları, yoksa zihnin yaratıcı gücü tarafından mı üretildikleri, yoksa varlığımızın yaratıcısından mı türedikleri konusunda kesin karar vermek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır” sözleriyle kati bir biçimde dile getirir. a.g.e, s. 69.

²⁶⁵ David Fate Norton, **A Treatise of Human Nature**, Editor’s Introduction by David Fate Norton, Oxford University Press, New York, 2009, p. 119. Ayrıntılı bilgi için bkz. 211 nolu dipnot.

felsefecilerinin işi olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁶ Üstelik Norton'a göre, Hume'un gerek *İnceleme* gerekse *Soruşturma* adlı eserlerinde, hisler hakkındaki benzer ifadeleri, onun bir algı teorisi oluşturmak amacıyla olmadığını açık bir göstergesidir. Çünkü o, ne dışımızdaki cisimlerin (en azından böyle cisimlerin varolduğuna inanılır) duyu organlarını nasıl etkiledikleri ve böylece dış his izlenimleri olarak adlandırılan şeylerin nasıl nedeni olduklarını ne de dış ya da maddi bir dünyanın varolup olmadığını kanıtlamaya girişir. Bununla birlikte, o, bizi cisimlerin varolduğuna inanmaya götüren nedenleri ayrıntılarıyla ele almayı ihmal etmez.²⁶⁷

İç his izlenimleri ya da ikincil izlenimler, dış his izlenimleri ya da ilksel/orijinal izlenimlerden büyük ölçüde idelerden türetildikleri için farklılık gösterirler. Bir başka deyişle, iç his izlenimleri şu sırayı izlerler:

Bir izlenim öncelikle duylara çarpar ve sıcaklığı soğuluğu, susuzluğu açlığı, bir çeşit zevki ya da acıyı algılamamızı sağlar. Zihin bu işlemlerin, izlenimler kaybolduktan sonra zihinde kalan ve bizim tasarım (ide) diye adlandırdığımız bir suretini çıkarır. Zevk ya da acı tasarımı ruha döndüğünde yeni arzu ve tiksinti, ümit ve korku izlenimleri oluşturur; bunları da bu şekilde türedikleri için iç duyum (iç his) izlenimleri olarak adlandırmak doğru olacaktır. Bunlar bellek (hafıza) ve imgelem tarafından tekrar kopyalanır ve tasarım (ide) olurlar; bu tasarımlar da belki, sırayla başka izlenimleri ve tasarımları (ideleri) meydana getir. Bu durumda, iç duyum (iç his) izlenimleri bir tek onların karşılığı olan tasarımların öncülüdürler; nitekim dış duyum (dış his) izlenimlerinin ardılı olup onlardan türerler.²⁶⁸

Örneğin aşırı güneşli bir günde, yüzümüzde hissettiğimiz şiddetli bir acı hissini daha sonra yeniden hatırladığımızda, bu acı düşüncesi bir tür hoşnutsuzluk hissine ya da yüzümüzü güneşten korumak için güçlü bir eğilim duymamıza neden olur. Bu yeni his/duygu, yani bir tür kaçınma eğilimi, bir iç his izlenimidir. O hâlde, iç his izlenimleri, yani tutku, istek ve duygular idelerden türetildiklerinden, idelerin soruşturulması insan zihninin doğası ve ilkelerini açıklamak açısından kaçınılmaz hale gelir.

²⁶⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 191

²⁶⁷ David Fate Norton, *A Treatise of Human Nature*, a.g.e., p. 119. Hume'un, cisimlerin varolduğuna inanmamızın nedenleri hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. "Geleneksel Metafiziğin Sacayaklarına Dair Hume'cu Bir Sorgulama" başlıklı alt kesim.

²⁶⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 21.

1.2.1.2. İdeler

Hume, idelerin izlenimlerin kopyası olduğunu, bir başka ifadeyle, tüm idelerin doğrudan veya dolaylı olarak karşılıkları olan izlenimlerden meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, iç his izlenimleri söz konusu olduğunda, bunların büyük ölçüde idelerden türetiliyor olmaları nedeniyle, insan zihninin doğası ve özelliklerini açıklamaya yönelik sorgulamasını ideler üzerinden sürdürür.

Hume'a göre, herhangi bir izlenim zihne sunulduğunda, orada onun tezahürü/sureti olan bir ide ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış sonucunda izlenimin, ya yeni tezahüründe ilk canlılığını büyük ölçüde koruyup bir şekilde izlenim ile ide arasında bir şey olur ya da canlılığını tümüyle yitirip tam bir ide hâline gelir.²⁶⁹ İzlenimlerin, ilkinde olduğu gibi yinelenmesini, yani ilk canlılıklarını büyük ölçüde korumasını sağlayan yetiye "hafıza"; ikincisindeki gibi canlılıklarını yitirerek, tam bir ide hâline gelmesini sağlayan yetiye ise "hayal gücü" denir.²⁷⁰ Hafıza, izlenimlerin tezahürlerini olduğu gibi koruyup muhafaza ettiğinden, hafızadaki idelere çok daha diri ve güçlüdürler. Örneğin geçmişte yaşadığımız bir olayı hatırladığımızda, olayın algısı zihnimize canlı ve güçlü bir şekilde gelirken, hayal gücündeki bir algıyı uzun bir süre boyunca sağlam ve bir örnek olarak korumak mümkün olmadığı için bu algı daha silik ve güçsüz olacaktır. Böylece bir anıyı, hayalden ayırt etmemizi sağlayan şey, hafızanın muhafaza ettiği idelerin hayal gücüyle canlandırılanlara nispetle daha üstün olan gücü ve canlılığıdır.²⁷¹

Bütün bunlara ek olarak Hume, hafıza ve hayal gücünü, izlenimlerin ilk düzen ve konumlarını takip edip etmemeleri bakımından da birbirinden ayırır. Zira tüm basit ideler, ilk ortaya çıkışlarında karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri izlenimlerden meydana geldiklerinden, idelerinden önce izlenimlerin edinilmesi gerekir. Bu bakımdan, izlenimlerin ilk düzen ve konumlarını takip etmek hafızaya ait bir özellikken,

²⁶⁹ Hume, a.g.e., s. 21.

²⁷⁰ Hume, a.g.e., s. 21.

²⁷¹ Hume, a.g.e., s. 21.

hayal gücü izlenimleri dilediği gibi düzenleyip değiştirebilme gücü ve özgürlüğüne sahiptir:

Karşılıkları olan izlenimler önden gidip onlar için yolu hazırlamadığı sürece ne belleğin/hafızanın ne de imgelemin/hayal gücünün tasarımları/ideleri, ne diri ne de soluk tasarımlar zihinde ortaya çıkabilirler; buna rağmen, imgelem/hayal gücü özgün izlenimlerle beraber bu düzene ve şekle bağlı değilken; bellek/hafıza hiçbir değişim gücüne sahip olmadığı için bu durumda bir şekilde sıkışıp kalır.²⁷²

Hume'un, bu iki yeti arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla verdiği örnekler konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi, bilim ve yaratıcılığa dayalı sanatlar arasındaki farklılığı açığa çıkarması bakımından da faydalı olacaktır. Buna göre, bir tarihçi, geçmişteki herhangi bir tarihsel olayı, daha sonra gerçekleşmiş bir olaydan sonra olmuş gibi anlatabilir; ancak daha sonra bu karışıklığın farkına vardığında, bu olayları asıl sıra ve düzenine koymak zorunda kalır. Çünkü tarih biliminde idelerin (bu örnekte olayların) meydana geliş sırası ve düzeni, kronolojisi önemlidir. Hafızanın esas görevi, basit ideleri değil de, onların düzen ve konumlarını saklamak olduğundan, bir şeyi hatırlamaya çalışıp da hatırlayamadığımızda, bu durum, hafızadaki bir kusur ya da hatadan kaynaklanır. Buna karşılık, bir şiirde, idelerin düzeni ile yeri tümüyle ve istenildiği şekilde değiştirilebilir. Çünkü hayal gücü, idelerin düzen ve sırasını istediği şekilde değiştirme özgürlüğüne sahip olduğundan, devler, canavarlar ve kanatlı atlar gibi en doğadışı görünüşleri, ucubeleri tasarımılayabilir. İşte bu, hayal gücünün yaratıcı işlevidir.²⁷³ Hume'a göre, hayal gücünün "bu özgürlüğü, tüm idelerimizin izlenimlerden kopyalandığını ve birbirlerinden tam olarak ayırlamayacak hiçbir iki izlenimin var olmadığını düşündüğümüzde, bize tuhaf gelmez."²⁷⁴ Zira bu durum, idelerin basit ve bileşik olarak ikiye ayrılmasının açık bir sonucudur. Hayal gücünün ideler arasında herhangi bir fark görmesi, onları kolaylıkla birbirinden ayırabilmesini ve ayrı ideleri de farklı biçimlerde bağlantılandırmasını/terkip edebilmesini sağlar. Hayal gücü,

²⁷² Hume, a.g.e., ss. 21-2.

²⁷³ Gerhard Streminger, "Hume's Theory of Imagination", **Hume Studies**, Volume VI, Number 2, 1980, p. 95.

²⁷⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 22.

izlenimleri hafızadaki gibi aslına uygun olmayı gözeterek değil de, bir anlamda kaynağından kopararak, bu itibarla da daha soluk ve farklı biçimlerde sunabildiğine göre, onun izlenimlerden kaynaklanan ideleri keyfî biçimde, yani özgürce bağlantılandığı söylenebilir. Ancak Hume'a göre, bu bağlantılandırmanın tümüyle keyfî bir şekilde de olmaması gerekir. Eğer, hayal gücü ideleri tümüyle keyfî bir şekilde bağlantılandırıyorsa, özellikle birleşik idelerimizin oluşumu tamamen rastlantısal olurdu. Oysa idelerimizin birbirleriyle bağlantılandırılmasının bütünüyle rastlantısal olmadığı, onlar arasında rastlantısal olmayan bir düzenliliğin ve birliğin olduğu açıktır. İşte, Hume, bu düzenliliği ve birliği, idelerin "bağlantı (*connexion*)" ya da "çağrışım (*association*)"ları adını verdiği üç özellik ile açıklamaya çalışır.

1.2.2. İdelerin Bağlantı ya da Çağrışımları

Tüm basit idelerin, ilk ortaya çıkışlarında karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri basit izlenimlerden meydana geldiğini, yani insan doğasının biliminin izlenimlerin idelere önceliğini ifade eden ilk ilkesi, sadece idelerin kökenini açıklamakta, ancak onların birbirleriyle olan bağlantısının nasıl mümkün olduğunu açıklamamaktadır. Üstelik hayal gücünün, tüm ideleri birbirinden ayırıp, istediği biçimde yeniden birleştirebilme/terkip edebilme özgürlüğüne sahip olduğu dikkate alındığında, onun bazı evrensel ilkeler tarafından yönlendirilmesi gerekir ki, bu evrensel ilkeler sayesinde hayal gücü bileşik ideleri aynı şekilde terkip edebilsin. Aksi hâlde, hem hayal gücünün faaliyetini hem de bu faaliyet neticesinde basit idelerin nasıl olup da düzenli bir biçimde bileşik ideler hâline geldiğini açıklamak mümkün olmaz. Bir başka ifadeyle, eğer hayal gücü, ideleri tümüyle keyfî bir biçimde bir araya getirirse veya bir idenin doğal olarak bir diğeriyle bağlantısını sağlayan kimi özellikler olmasaydı, basit ideler, düzenli bir biçimde bileşik ideler hâline gelemezlerdi. Hume' a göre,

İmgelemin (hayal gücünün) tüm yalın tasarımları birbirlerinden ayırıp, dilediğinde istediği biçimde yeniden birleştirebildiğini göz önüne aldığımızda, imgelemin bazı evrensel ilkeler tarafından yönlendiriliyor olması, bu evrensel

ilkelerin de imgelemi bir ölçüde, tüm zaman ve mekânlarda kendisiyle birörnek hâle getirmesi gerekir; yoksa hiçbir şey bu yetinin eylemlerinden daha açıklanamaz bir hâl alamazdı. Tasarımlar tamamen gevşek ve bağlantısız olsalardı, yalnızca şans bu tasarımları birleştirdi; ayrıca, bir tasarımın doğal olarak bir diğer tasarıma götürmesini sağlayan, birbirleri arasında bağ kuran veya çağrışım yapan özellikleri olmasaydı yalın tasarımların (genelde yapıldığı gibi) düzenli bir şekilde karmaşık tasarımlar hâle gelmeleri olanaksız olurdu.²⁷⁵

O hâlde, “zihnin farklı düşünceleri ya da ideleri arasında bir bağıntı ilkesi olduğu ve hafıza ya da hayal gücüne gelişlerinde belirli bir yöntem ve düzen ölçüsü içinde birbirlerini çağırdıkları açıktır.”²⁷⁶ Zira Hume’un da vurguladığı üzere, herhangi bir konuşmada idelerin düzen ya da zincirine uymayan bir şey hemen fark edilip, düşünceden uzlaştırılmakta ya da en garip hayallerde, hatta düşlerde bile, hayal gücünün oradan oraya koşmadığı, peş peşe gelen farklı ideler arasında yine de bir bağıntı gözetildiği hemen fark edilir. Üstelik farklı diller arasında bile, en karmaşık ideleri dile getiren kelimelerin, yine de bir şekilde birbirlerini çok yakından karşıladıklarını gösteren pek çok örneğin mevcudiyeti, “bileşik idelerde bir araya gelen basit idelerin, bütün insanlık üzerinde eşit ölçüde etkisi olan evrensel/birleştirici ilke” ile birbirleriyle bağlandığının kesin ispatıdır.²⁷⁷ Bundan dolayıdır ki,

hayal gücümüzün idelerimiz üzerinde büyük bir otoritesi vardır; onun ayıramayacağı, birleştiremeyeceği ve kurgunun tüm çeşitliliğinde oluşturamayacağı birbirinden farklı olan hiçbir ide yoktur. Fakat hayal gücünün imparatorluğuna rağmen belirli ideler arasında gizli bir bağ ya da birlik vardır, bu birlik zihnin onları daha sık birbirlerine bağlamasına neden olur ve biri ortaya çıktığında diğerinin de görünüşe çıkmasına yol açar. Bir konuşmada ya da kaleme alınan bir metinde söylenenlerin birbiriyle bağlantılı olarak birbirini izlemesi ve bir kimsenin en bağlantısız hayallerinde bile doğal olarak yer alan düşünce zinciri ya da silsilesi buradan kaynaklanır.²⁷⁸

Deleuze’ün de çarpıcı bir biçimde ifade ettiği gibi,

çağrışım imgelemin/hayal gücünün özgürce işleyişinin bir ürünü, bir tezahürü değil, onun bir kuralıdır. Onu yönlendirir; tekbiçimli kılar ve zapt eder. Bu

²⁷⁵ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 22.

²⁷⁶ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, a.g.e., s. 18.

²⁷⁷ Hume, a.g.e., s. 18.

²⁷⁸ David Hume, “İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Ece Aydoğdu-Uğur Erken, Sayı:10, İstanbul, 2006, s. 207.

nedenle, ideler zihinde bağlanırlar, zihin tarafından değil. İnsan doğası imgelemdir/hayal gücüdür, ama başka ilkelerin istikrarlı kıldığı, sabitlediği bir imgelem/hayal gücü.²⁷⁹

Ancak bununla birlikte, Hume'a göre, ideler arasındaki bu birlik ve istikrarı temin eden ilkenin "ayrılmaz bir bağlantı (*inseperable connexions*)" sağladığı ya da onsuz iki idenin hiçbir biçimde birleştirilemeyeceği de düşünülmemelidir. Zira eğer ideler arasında ayrılmaz bir bağlantı olsaydı, onlar doğadaki kuvvetlere tabi olmaya benzer bir biçimde ve özgürlüğe hiç yer bırakmayacak bir şekilde bir araya gelirlerdi. Fakat ideler arasındaki bağlantıyı/birliği sağlayan ve her şeyden daha da özgür olan hayal gücü, "ne zaman ideler arasında bir fark görse, bu ideleri kolaylıkla birbirinden ayırabilir" ve aynı şekilde "dilediğinde istediği biçimde yeniden birleştirebilir/terkip edebilir". Bu nedenle, ideler arasındaki bu birleştirici ilke, sadece üstün gelen "yumuşak/nazik bir güç (*gentle force*)" olarak değerlendirilmelidir. Hume bu konuda şunları söyler:

Tasarımlar (ideler) arasındaki bu birleştirici ilke ayrılmaz bir bağlantı olarak görülmemeli çünkü zaten bu bağlantıyı imgelemden/hayal gücünden çıkarmıştır; ayrıca onsuz zihnin iki tasarımı birleştiremeyeceği sonucuna da varamayız çünkü bu yeti her şeyden daha özgürdür; onu yalnızca, çoğunlukla üstün gelen yumuşak bir güç olarak değerlendirebiliriz; bu da dillerin birbirine böylesine kuvvetli bir şekilde karşılık gelmelerinin nedenlerinden birini oluşturur; doğa bir şekilde herkese, en çok karmaşık/bileşik tasarımlarda birleştirmeye uygun olan bu yalın/basit tasarımları gösteriyor.²⁸⁰

Dolayısıyla hayal gücü, ideleri birbirleriyle bağlantılandırıp yeni ve bileşik ideleri oluştururken, onlarda zaten mevcut olan ve ayrılamayan bağlantılara göre hareket etmez. Bu nedenle Hume, hayal gücünün böyle bir ilkeye göre iş görmediğini, zaten bunun hayal gücünden dışlandığını hatırlatır.²⁸¹ Çünkü eğer böyle olmasaydı, hayal

²⁷⁹ Gilles Deleuze, **Ampirizm ve Öznellik**, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2008. s. 11.

²⁸⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 22.

²⁸¹ "Düşlemin (Hayal gücünün) bu özgünlüğü, tüm tasarımlarımızın (idelerimizin) izlenimlerimizden kopyalandığı ve birbirinden tam olarak ayrılmayacak hiçbir iki izlenim var olmadığını düşündüğümüzde, bize tuhaf gelmez. Bunun, tasarımların (idelerin) yalın (basit) ve karmaşık olarak ayrılmasının açık bir sonucu olduğunu söylemeye gerek yok tabi ki. Hayal gücü ne zaman tasarımlar arasında bir fark görse, bu tasarımları kolaylıkla birbirinden ayırabilir" Hume, a.g.e., s. 22.

gücü, ideleri hafızanın yaptığı gibi sunmaya çalışıyor olurdu, dolayısıyla bu iki yeti aralarında herhangi bir fark olmazdı.

Hume'a göre, çağrışımların (*association*) kaynağı olan ve bu yolla ideler arasında irtibat ya da bağlantı (*connexion*) kurulmasını mümkün kılan, basit idelerin düzenli bir şekilde bileşik ideler hâline gelmesini sağlayan, üç özellik/ilke bulunur: Benzerlik (*resemblance*), zamanda ya da yerde bitişiklik (*contiguity in time or place*), neden ya da etki (*cause or effect*). Bu üç ilişkinin, bir idenin ortaya çıkışından sonra kendiliğinden ve doğal bir şekilde bir başka ideyi akla getirdiğini ve böylece onlar arasında bir birlik sağladığını düşünen Hume, bu ilişkilerin, “düşüncelerimizin ilerleyişinde ve idelerimizin kesintisiz bir şekilde ortaya çıkmasında, hayal gücünün bir ideden ona *benzeyen* bir diğer ideye kolayca geçmesini”, yine aynı şekilde “onları birbirlerine *bitişik*lermiş gibi algılamasını” sağladıklarını iddia eder. Hume'a göre, neden-etki ilişkisiyle kurulan bağlantı söz konusu olduğunda ise “hayal gücünde neden-etki ilişkisinden daha güçlü bir ilişki kuran” ya da “ondan daha kolay bir şekilde bir idenin diğer bir ideyi çağrıştırmasını sağlayan başka bir ilişki” yoktur.²⁸²

Tüm idelerin birbirleriyle bağlantılandırılmasının bu üç ilke ya da özellikle açıklanabileceğine inanan Hume, bu özelliklerin nasıl işlediğini şu şekilde örneklendirir: Bir resim, düşüncemizi doğal olarak orijinaline, yani resmedilenin kendisine götürür (*benzerlik*); bir yapıdaki bir bölümden söz etmek o yapının diğer bölümleriyle ilgili bir soruşturma ya da konuşma başlatır (*bitişiklik*); bir yarayı düşündüğümüzde ise onun neden olduğu acıyı düşünmeden edemeyiz (*neden-etki*). Hiç kuşkusuz, bu ilişkiler arasında en kapsamlı olanı ve Hume tarafından bilgide merkezî bir öge olarak kabul edileni, neden-etkidir. Deleuze, nedenselliğin Hume felsefesindeki yeri ve önemini şu sözlerle dile getirir:

Nedenselliğin ayrıcalığı, bir tek onunla varoluşu olumlamamızı sağlaması, inanmamızı sağlamasıdır, çünkü nedensellik, nesnenin idesine, nesne mevcut izlenimi yalnızca bitişiklik ya da benzerlik yoluyla çağrıştırıyor olsaydı asla sahip olamayacağı bir sağlamlık, bir nesnellik verir. Fakat öbür iki ilkenin de

²⁸² Hume, a.g.e., s. 23.

nedensellikte ortak bir rolleri vardır: Zihni önceden sabitler, onu doğalaştırırlar; inancı hazırlar ve ona eşlik ederler. Ampirizmin yegâne temelini görüyoruz: İlkeleri içindeki insan doğası insan doğasının ötesine geçtiği için zihindeki hiçbir şey zihnin ötesine geçmez; hiçbir şey aşkın değildir.²⁸³

Hume, bu üç ilkenin ideler arasındaki “birlik ya da bütünlüğü” sağladığını ve onların âdeta “fiziksel dünyada olağanüstü sonuçları olan ve kendisini çok ve çeşitli biçimlerde ortaya koyan bir tür çekim gücü (*attraction*)” gibi olduklarını düşünür. Hume’un, çağışımı, fiziki evrendeki “çekim gücü”ne benzer bir rol oynayan “zihin dünyasındaki bir tür çekim gücü” şeklinde değerlendirmesi ve onu, insan doğasının soruşturulmasında ana bir ilke olarak benimsemesinin arka planında, Newton fiziğinin büyük etkisi olmuştur.²⁸⁴

Öyleyse bunlar yalın tasarımlarımız arasında birliği ya da bütünlüğü sağlayan ilkelerdir; bu ilkeler, imgelemde/hayal gücünde, yalın tasarımların belleğimizde/hafızamızda birleşmesini sağlayan o ayrılmaz bağlantının yerini doldurur. Bu, zihin dünyasında da doğal dünyada olduğu gibi olağanüstü sonuçları olan ve kendini çok ve çeşitli biçimlerde ortaya koyduğu bilinen bir tür ÇEKİM’dir.²⁸⁵

Hume’a göre, basit ideler arasındaki “birliği” ya da “bütünlüğü” sağlayan bu üç ilkenin neticelerini her yerde gözlemlemek ve tecrübe etmek mümkün olsa da, nedenlerini bilmek pek mümkün değildir. Zira bunların nedenleri, “insan doğasının kökenine” dayanır. Hume, *Dinin Doğal Tarihi* başlıklı eserinde de insanın bu dünya üzerindeki durumunu, benzer bir biçimde, şu çarpıcı sözlerle ifade eder: “Biz bu dünyaya, her olayın gerçek kaynak ve nedenlerinin bizden bütünüyle gizlendiği büyük bir sahneye çıkarılır gibi yerleştirilmişizdir; (...) işleyişleri çoğu kez beklenmediktir ve hiçbir zaman açıklanamaz.”²⁸⁶ Bu nedendir ki ona göre, “filozofa” düşen görev, “nedenleri araştırma konusundaki karşı konulmaz merakını bastırarak”, yeterli sayıda deney ve gözleme dayalı bir öğretiyi oluşturmak için “bulanık ve belirsiz kurgusal

²⁸³ Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2008. ss. 10-1.

²⁸⁴ Capra Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 198.

²⁸⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 24.

²⁸⁶ David Hume, “Dinin Doğal Tarihi”, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 41.

düşünceler”den uzak durmaktır. Filozofun soruşturması, ancak bu sayede çok daha yararlı neticelere ulaşacaktır.²⁸⁷

Peki, basit ideler arasındaki “birliği” ya da “bütünlüğü” sağlayan bu üç özelliğin nedenlerine değil de, neticelerine bakıldığında karşımıza ne çıkmaktadır? Hume’a göre, bu neticeler arasında en önemli olanı, hem tüm düşünce ve akıl yürütmelerin temel konusunu oluşturan hem de kaynağını genellikle basit ideler arasındaki kimi bağlantı ilkelerinden alan “bileşik ideler”dir. Bu bileşik ideler ise birbirlerinden ilişkiler (*relations*), kipler (*modes*) ve cevherler (*substances*) olarak ayrılabilir. O hâlde, basit ideler arasındaki birlik ve bütünlüğü sağlayan, bileşim veya çağrışımların neticesinde ortaya çıkan bu bileşik idelerin neler olduğunun sorgulanması gerekir.

1.2.2.1. İlişkiler

Hume’a göre “ilişki” sözcüğü, ya “hayal gücünde iki ide arasında bir bağ kurulmasını” ve bir idenin benzerlik, bitişiklik ya da neden-etki yoluyla bir diğerini “doğal” olarak akla getirmesini sağlayan nitelik anlamında ya da “fantazyada rast gele birleştirilen iki ide için bile, bu ideleri karşılaştırmak uygun bulacağımız belirli bir koşul ya da durum” anlamında, birbirinden oldukça farklı iki anlamda kullanılır. Birincisi, “ilişki” sözcüğünün günlük dilde yaygın olarak kullanılan anlamına karşılık gelir; fakat sadece felsefede sözcüğün anlamı, “arada bağ kuran bir ilke olmadan da inceleme yapmayı kapsayacak şekilde genişletilmiştir.”²⁸⁸

Bu bağlamda, “ilişki” sözcüğünün bu iki farklı anlamı Hume’a, biri “doğal (*natural*)” diğeri “felsefi (*philosophical*)” olmak üzere iki çeşit ilişki/bağıntı arasında bir ayırım yapma imkânı sağlar. Bir ide, herhangi bir güç ya da çaba sarf etmeksizin kendiliğinden ya da doğal bir şekilde bir başka ideyi akla getiriyorsa, bu iki ide arasında “doğal bir ilişki” bulunur. Dolayısıyla idelerin bağıntı ya da çağrışımlarının kaynağı olan

²⁸⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 24.

²⁸⁸ Hume, a.g.e., s. 24.

ve bir ideden bir diğere geçmeyi sağlayan şey, bir “doğal ilişki” olarak *benzerlik*, *zamanda ya da yerde bitişiklik* ve *neden ya da etkidir*. Buna karşılık, kendiliğinden ya da doğal olarak birbirleriyle ilişkisi ya da bağlantısı olmayan iki idenin, bilinçli bir biçimde bir ilişki ya da bağıntı içinde düşünülmesi ise bir “felsefi ilişki” meydana getirir. Buna göre, felsefi ilişkiler, benzerlik (*resemblance*), özdeşlik/aynılık (*identity*), zaman ve uzay ilişkileri (*relation of time and space*), nicelik veya sayı (*proportion in quantity or number*), nitelik derecesi (*degrees in an quality*), karşıtlık (*contrariety*), neden-etki (*causes or effects*) olmak üzere yedi genel başlık altında toplanabilir.

Benzerlik ilişkisi olmaksızın hiçbir felsefi ilişkinin var olamayacağını iddia eden Hume’a göre, bu durum “aralarında az da olsa bir benzerlik bulunan nesnelere dışında hiçbir nesnenin bir başka nesneyle karşılaştırılmaya imkân vermemesinden” kaynaklanır. Ancak benzerlik tüm felsefi ilişkiler için zorunlu olsa da, bundan “benzerliğin her zaman ideler arasında bir bağlantı ya da çağrışım oluşturduğu sonucu çıkmaz. Zira bir özellik çok genelleştiği ya da çok sayıda birey için ortak olduğunda, zihni doğrudan bir tanesine götürmez, aksine ona aynı anda çok sayıda seçenek sunarak hayal gücünün tek bir nesneye bağlı kalmasını engeller.”²⁸⁹ Özdeşlik ilişkisi ise “sürekli ve değişmez nesnelere” için kullanıldığı gibi, “kişisel özdeşliğin doğası ve temellerini” de kapsayan, en geniş ilişki türlerinden biridir.²⁹⁰ “Uzak yakın”, “aşağı yukarı”, “önce sonra” gibi çok sayıda karşılaştırma yapabilmenin temelini oluşturan zaman ve uzay ilişkileri ise özdeşlikten sonra en kapsamlı ve evrensel üçüncü ilişki türüdür. Yine nicelik ve sayı, tüm nesnelere nicelik ya da sayı ile değerlendirilebilmesini sağlayan bir diğer verimli ilişki kaynağıdır. Ortak niteliğe sahip olan şeyler arasında, bu niteliğe sahip olma dereceleri, beşinci ilişki türünü meydana getirir. Örneğin, ağır olan iki nesneden biri, diğere göre daha ağır ya da hafif olabilir veya aynı türden iki rengin farklı tonlarda olabilmesi mümkündür. Altıncı ilişki türü olan karşıtlık ilişkisi ise ilk bakışta, “ne türden olursa olsun hiçbir ilişki arada az da olsa bir benzerlik olmadığı sürece var olmaz” kuralına bir istisna gibi görülse de, Hume’a göre “kendiliklerinde iki ide karşıt değildir”;

²⁸⁹ Hume, a.g.e., s. 25.

²⁹⁰ Hume, a.g.e., s. 25.

ancak bu durumun bir istisnası bulunur: yokluk idesi nesneyi tüm zaman ve yerlerden dışlasa da, hem varlık hem de yokluk nesnenin idesine işaret ettiklerinden, onlar açıkça benzerdir.²⁹¹ Son olarak, “ateş ve su, sıcak ve soğuk gibi diğer tüm nesnelere deneyimler ve onların karşıtlıklarını neden ya da etki sayesinde” görebiliriz. Böylece, Hume’a göre, neden-etki ilişkisi doğal bir ilişki olmanın yanı sıra, yedinci felsefi ilişki türüne karşılık gelir.²⁹²

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, bu iki ilişki türü arasındaki farklılığın aslen “felsefi ilişki”lerin ide ya da fikirlerin karşılaştırılmasından, “doğal ilişki”lerin ise ide ya da fikirlerin bağdaştırılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şimdi, Baç’ın da verdiği örnekten yararlanarak bu iki ilişki arasındaki farkı açıklamaya çalışalım:

Diyelim ki birisi “Paris” dediğinde, geçmişte zihnimize kurmuş olduğumuz *bağdaştırmaların doğal bir sonucu* olarak, aklımıza hemen Eiffel Kulesi geliyor. Yani zihnimiz, Paris fikrinden hemen Eiffel Kulesi fikrine geçiyor. Dolayısıyla Hume’a göre, herhangi bir bilinçli çaba gerektirmeksizin kendiliğinden gerçekleşen bu zihinsel geçiş, “Paris” ile “Eiffel Kulesi”nin *doğal bir bağıntı* içinde olduklarını gösterir. Ancak bununla birlikte, normal koşullarda birbirleri ile ilişkili görülmeyen belirli iki nesneyi, felsefe gibi bilinçli ve denetimli kafa yorma biçimlerinde sıkça yapıldığı gibi, bir bağıntı içinde düşünebilmek de mümkündür. Örneğin, “Ankara” ile “Toronto” arasında, düşüncemizi birinden öbürüne hemen taşıyacak bir bağlantı görmek zordur. Ancak biz, Hume’un verdiği örneği kullanırsak, bu iki düşünceyi karşılaştırmalı bir bağıntı içine yerleştirip aralarındaki uzaklıktan söz edebiliriz. Bunun “Paris”–“Eiffel Kulesi” örneğindeki (doğal) bağıntıdan farkı, “uzaklık” bağıntısının birleştirdiği iki idenin (yani “Ankara” ve “Toronto” düşüncelerinin) bizim bilinçli çabamız olmaksızın zihinde kendiliğinden bir araya gelemeyeceği gerçeğinden oluşur.²⁹³ Bu nedenle, bu sonuncu ilişki, “felsefi bir ilişki”dir.

²⁹¹ Hume, a.g.e., s. 25.

²⁹² Hume, a.g.e., s. 25.

²⁹³ Murat Baç, “Hume, Nedensellik ve Nesnelere Varlıksal Konumu: Genel Geçer Yorumların Bir Eleştirisi”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı 22, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 9.

1.2.2.2. Mod/Kip ve Cevher

Hume, basit ideler arasındaki bağlantı ya da çağrışımların sonucunda ortaya çıkan bileşik idelere, tüm düşünme ve akıl yürütme faaliyetinin temel konusunu oluşturdukları için büyük önem verir. Bu bileşik ideler, daha önce de söz edildiği gibi, “ilişkiler” ile “modlar/kipler (*modes*) ve cevherler (*substances*)” olmak üzere iki türe ayrılır. Şimdi, bu bileşik idelerden “modlar ve cevherler”in, Hume’un düşünce sistemi içerisindeki yerini, kısaca belirlemeye çalışalım.

Basit idelerin ilk ortaya çıkışlarında, karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri basit izlenimlerden meydana geldiği, yani insan doğası biliminin, izlenimlerin önceliğini ifade eden ilk ilkesi uyarınca, ilkin cevher idesinin hangi izlenimden kaynaklandığı açıklanmasında yarar vardır. İzlenimlerin, dış his ve iç his izlenimleri olmak üzere ikiye ayrıldıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu idenin, ya dış his ya da iç his izleniminden türetilmiş olması gerekir. Eğer cevher idesi dış his izlenimlerinden kaynaklanıyorsa, onun hisler aracılığıyla edinilmiş olması gerekir ki, bu durumda onun hangi duyu organıyla ve nasıl edinildiğini açıklanmalıdır. Bunun aksine, cevher idesi dış his değil iç his izlenimlerinden kaynaklanıyorsa, onun yine hangi tutku ya da duygudan elde edildiği izah edilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle, eğer cevher, göz tarafından algılanıyorsa bir renk, kulak tarafından algılanıyorsa bir ses, tat alma duyusu tarafından algılanıyorsa bir tat ve benzeri olmalıdır. Ancak açık olduğu üzere, hiç kimse cevherin bir renk, bir ses ya da bir tat olduğunu iddia edemez. Buna karşın, eğer cevher idesi, iç his izleniminden elde ediliyorsa, onun tutkular ve duygular ile temsil edilmesi gereklidir ki, ne tutkuların ne de duyguların cevheri temsil etmesi mümkün değildir.

Bundan dolayı, Hume’a göre “cevher idesi”, hayal gücü tarafından birleştirilen/bağlantılandırılan ve onları hatırlamak ya da onlardan söz etmek için isim

verdiğimiz basit idelerin toplamından başka bir şey değildir.²⁹⁴ Bu minvalde, bir cevher idesi, bizim, belli niteliklerin “bilinmeyen bir şey (*unknown something*)” olarak birliğini varsaymamızı ve bu birliği adlandırmamızı sağlar. Yani, bu kavram, bir şeyin niteliklerine, yeni keşfettiğimiz bir niteliği eklememize ve onların tümünü aynı şey kuşatıcılığında birlik altında adlandırmamıza imkân tanır.²⁹⁵ Böylece bir cevhere ait yeni bir nitelik keşfedildiği ve o niteliğin cevherin diğer nitelikleriyle aynı bağlantıyı paylaştığı fark edildiğinde, bu yeni niteliğin cevherin diğer nitelikleri arasında daha önce bulunduğu ya da onun doğasına ait olduğu kabul edilir. Örneğin, altın ilk başta sarı renkte, ağır, eriyebilen, şekli değişebilen gibi kimi niteliklerin bütününe işaret ederken, altının yeni bir niteliği, mesela suda çözülmemesi niteliği fark edilince, bu yeni nitelik altın idesinin diğer niteliklerine eklenerek, onun aslında başından beri altının bir niteliğini oluşturduğu düşünülür. Dolayısıyla altına ait bu yeni nitelik, yeni bir bileşik ide oluşturmaksızın, söz konusu bileşik idenin diğer nitelikleriyle birlikte düşünülür.

Bu çerçevede, Hume’a göre, cevheri moddan ayıran şey ise cevher için söz konusu olan bağlantı ya da birlik ilkesinin modlarda geçerli olmaması ve yeni keşfettiğimiz niteliği eklediğimiz modu, yeni bir mod olarak ortaya çıkarmasıdır. Örneğin şarkı niteliğini bileşik idemizin belli bir niteliğine, mesela dans etmeye eklediğimizde, artık yeni bir mod, yani dans etmenin farklı bir modu olarak revü ortaya çıkar. Hume, bu konuda şunları söyler:

Modları oluşturan basit tasarımlar ya bitişiklik ve nedenselliğin birleştiremediği ama farklı nesnelere dağılmış kimi nitelikleri temsil ederler; ya da eğer tümü birleştirilmişse o zaman birleşme ilkesi bileşik tasarımların temeli olarak kabul edilmez. Dans tasarımı ilk türden modlara bir örnektir, güzellik tasarımı da ikinci tür modlara bir örnek. Böyle karmaşık tasarımların, kipi diğerlerinden ayıran ismi değiştirmeden, yeni herhangi bir tasarım kazanamamasının nedeni açıktır.²⁹⁶

²⁹⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 26. Hume’un, geleneksel metafizikte cevher olarak kabul edilen, cisim, zihin ve Tanrı hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirilmesi için, bknz, “Geleneksel Metafiziğin Sacayaklarına Dair Hume’cu Bir Sorgulama” başlıklı bölüm.

²⁹⁵ Hume, a.g.e., s. 26.

²⁹⁶ Hume, a.g.e., s. 26.

1.2.3. Soyut İdeler

Hume, zihin dünyasının bir diğer ögesi olarak gördüğü “soyut ya da genel ideler”le ilgili düşüncelerini, büyük ölçüde Berkeley’den almıştır. “Yazın dünyasında son yıllarda yazılmış en büyük ve en değerli keşiflerden biri olarak” nitelendirdiği, “tüm genel idelerin yalnızca, kendilerine daha kapsamlı bir anlam kazandıran ve yeri geldikçe benzer bireyleri çağrıştırmalarını sağlayan belirli bir terime bağlanmış tikel ideler” olduğu görüşüne tümüyle katılan Hume, amacının sadece bu iddiayı tüm şüphelerden ve anlaşmazlıklardan arındırmak olduğunu söyler.²⁹⁷

Hume’a göre, genel idelerin çoğu, tüm tikel nitelik ve nicelik derecelerinden soyutlanarak oluşturulur.²⁹⁸ Oysa bir nesnenin süresi, uzamı ya da diğer özelliklerinde yapılan küçük değişiklikler, o nesneyi belli bir tür nesne olmaktan çıkartmaz. Örneğin soyut insan idesi, her boydan ve nitelikten insanı temsil eder. Ancak felsefe tarihinde, soyut bir idenin olası tüm nitelikleri temsil edip edemeyeceğine dair iki farklı görüş bulunur. Buna göre, soyut bir idenin ya tek bir seferde tüm olası büyüklük ve nitelikleri temsil ettiği ya da hiçbir büyüklük ve niteliği temsil etmediği kabul edilmiştir.²⁹⁹ Fakat ilkindeki gibi bir durumda, zihnin sınırsız bir güce sahip olması gerektiğinden, bu görüş genellikle kabul görmemiş ve çoğunlukla ikincisi, yani soyut idelerin nicelik ya da nitelikle ilgili herhangi bir şeyi temsil etmediği kabul edilmiştir. Oysa Hume’a göre, böyle bir iddia hatalıdır. Zira niteliğin ya da niceliğin kavranmasından önce, onların dereceleri ile ilgili kesin bir fikir edinmek gerekir. Bir başka ifadeyle, nitelik ya da niceliğin dereceleriyle ilgili bir fikir edinmeksizin, nicelik ya da niteliği kavramak olanaksızdır. Üstelik zihnin, sınırsız bir gücü olmasa da, tek bir seferde tüm olası nicelik veya nitelik dereceleriyle ilgili bir ideye sahip olabilmesi mümkündür.

²⁹⁷ Hume, a.g.e., s. 27.

²⁹⁸ Hume, soyutlamadan bahsetmekle birlikte, nasıl soyutlama yapabildiğimize dair herhangi bir açıklamada bulunmaz.

²⁹⁹ Hume, a.g.e., s. 27.

Zihnın, her birinin derecesi hakkında kesin bir fikir edinmeden nitelik veya nicelikle ilgili herhangi bir şeyin kavrayamadığını ispatlamak için üç ayrı argüman geliştiren Hume, ilkin, “herhangi bir nesnenin bir diğerinden farklıysa, ayırt edilebileceğini” ve “bir diğerinden ayırt edilebilirse, düşünce ve hayal gücü tarafından ayrılabilceğini”, bu durumun tersinin de yine aynı şekilde doğru olduğunu iddia eder.³⁰⁰ Bu bakış açısından yola çıkıldığında, soyutlamaların bir ayırım içerip içermediğinin, yani genel idelerden soyutlanan tüm ayırımların, özsel oldukları için ayırt edilemeyenlerden farklı olup olmadıklarının incelenmesi gerekli hale gelir. İlk bakışta, bir çizginin uzunluğunun, çizgiden ayırt edilebilir ya da farklı olmadığı, dolayısıyla herhangi bir niteliğin derecesinin de nitelikten ayırt edilebilir veya farklı olmadığı açıktır. Bu yüzden, ideler ayırım ve farklılık kabul etmedikleri sürece, birbirinden ayrılmazlar. Çizgi idesi, tüm soyutlamalara rağmen, zihinde belirli bir nitelik ve nicelik derecesine sahip olduğundan, çizgi ve onun uzunluğunun kavrayışı birbirine bağlıdır.

İkinci argüman ise “hiçbir nesnenin, nitelik ve nicelik dereceleri belirtilmediği sürece duyulara/hislere görünemeyeceği, yani izleniminin edinilemeyeceği” düşüncesine dayanır.³⁰¹ Ancak bu durum, zihnın, herhangi bir yetersizliğinden değil, sadece izlenimlerin silik ve düzensiz oluşlarından kaynaklanır. İdelerin, izlenimlerin kopyası/sureti oldukları ve onlardan sadece güç ve canlılık bakımından farklı oldukları göz önünde bulundurulduğunda, güçlü olan bir izlenimin doğal olarak nicelik ve nitelik açısından da güçlü olması ve bu izlenimin temsili ya da sureti olan idenin de aynı şekilde güçlü olması gerekir.

Üçüncü olarak, nasıl ki doğada her şeyin tek olduğunu ve kenar ile açı ölçüleri belli olmayan bir üçgenin gerçekten var olduğunu iddia etmek tümüyle saçma kabul edilirse, olguda ve gerçeklikte saçma olan bir şeyin, aynı şekilde idede de saçma olması gerekir. Oysa genel olarak “bir nesnenin idesini oluşturmakla, bir ide oluşturmak aynı şeydir; çünkü bir idenin nesne ile olan bağlantısı kendisinde hiçbir iz ya da özellik

³⁰⁰ Hume, a.g.e., s. 27.

³⁰¹ Hume, a.g.e., s. 28.

taşımayan dışsal bir adlandırmadır.”³⁰² Dolayısıyla nitelik ve niceliği olan, fakat ikisinden de kesin bir dereceye sahip olmayan bir nesnenin idesini oluşturmak nasıl mümkün değilse, bu iki özellik bakımından sınırlandırılmamış bir ideyi oluşturmak da aynı şekilde olanaksızdır.

Bu argümanlara dayanarak Hume, soyut idelerin temsil edilişlerinde her ne kadar genel olabilseler de, kendi başlarına tekil olduklarını iddia eder. Bir başka ifadeyle, zihindeki her bir imge/suret, akıl yürütmelerde genelmiş gibi görünse de, sadece belli bir nesnenin imgesi ya da suretine karşılık gelir. Ona göre, idelerin bu şekilde, kendi doğalarının dışında/ötesinde kullanılması, mümkün olan tüm nicelik ve nitelik derecelerini tam anlamıyla yetkin bir biçimde olmasa da, yine de “hayatın gereklerini” karşılayacak şekilde bir araya getirebilmenin bir neticesidir. Örneğin birkaç nesne arasında bir benzerlik görülmesi —ki, bunların nicelik ya da nitelik dereceleri arasında kimi farklar bulunsa da— bu nesnelerin tümüne aynı adın verilmesine neden olur. Bu durum sık sık tekrarlandıktan ve bu tür bir alışkanlık kazanıldıktan sonra, o adın işitilmesi, nesnelere birinin idesinin zihnimize canlandırılmasını ve hayal gücünün o nesneyi, tüm özel koşul ve dereceleri ile kavramasını sağlar.

Netice itibarıyla Hume, kendilerine daha kapsamlı bir anlam kazandırıp benzer bireylerin çağrıştırılmasını mümkün kılan, bir terime bağlanmış tekil ideler olarak gördüğü genel idelerin, zihnin sınırsız bir gücü olmasa da tek bir seferde olası tüm nitelik ya da nicelik derecelerini temsil edebildiklerini ve bu durumun, tüm akıl yürütmelerimize, düşünme ve konuşmalarımıza büyük ölçüde hizmet ettiğini düşünür.

³⁰² Hume, a.g.e., s. 28.

2. HUME'DA HAYAL GÜCÜ

Bilme problemine yönelik felsefi tutumunu, ampirist düşünce anlayışı doğrultusunda şekillendiren Hume, bu tutumunu sadece bilginin kaynağını açıklamak için değil, fakat sınırlarını da çizmek için kullanmıştır. Bu ekseninde Hume, zihnin bütün malzemesini “izlenim”lerden kazandığını, “izlenim”i olmayan bir “ide”nin bulunmadığını iddia etmiştir. Daha önce ayrıntılı olarak irdelendiği gibi söz konusu bilgi görüşünü, yine, insan zihnindeki tüm algıları izlenim ve ide olarak adlandırdığı iki ayrı türe ayırarak ortaya koyan Hume, bu iki tür arasındaki farkı, onların zihnimize girişlerindeki ya da düşüncemizdeki iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık dereceleriyle belirler. Bununla birlikte, Hume’a göre, tüm algılarımız, yani hem izlenimlerimiz hem de idelerimiz parçalara ayrılıp ayrılamamaları bakımından da ikiye ayrılır.

Şimdi, Hume’un epistemolojisinde hem bilginin kaynağı hem de bilginin sınırlarının belirlenmesinde temel öneme sahip olan “izlenim”lerin “ide”lere dönüştürülmesinin, yani canlı ve güçlü olan izlenimlerin soluk ya da daha az canlı olan “ide”ler olarak zihinde temsil edilebilmesinin nasıl mümkün olduğunun ve bunun hangi yetinin faaliyeti neticesinde gerçekleşebildiğinin açıklanması gerekir.

Açıklanması gereken bir başka husus mevcut bir izlenim kaybolduktan sonra, o izlenim hakkında düşünebilmemizin ve akıl yürütebilmemizin nasıl mümkün olduğudur. Yine, tüm algılarımızın basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrıldığı göz önünde bulundurulduğunda, hem bileşik algıları birbirlerinden ayırt edebilmemizi hem de basit algıları terkip edebilip/ilışkilendirebilmemizi sağlayan faaliyetin ne olduğunun soruşturulması icap eder. Dahası, tüm bileşik ideleri birbirinden ayırıp yeniden terkip edebildiğimize göre, bu ayırım ve terkibi sağlayan belirli ilkelerin olması gerekir ki, idelerimiz birbirleriyle rastlantısal ya da keyfî bir biçimde bir araya gelmiş olmasın. İşte, bu çerçevede cevaplanması gereken bir diğer soru da, idelerimiz arasında bir düzenlilik

ve birlik sağlayan ilkelerin neler olduğu ve bu ilkelerin zihnini hangi faaliyetiyle nasıl ve ne şekilde ilişkide olduğu sorusudur.

Öte yandan, bilgimizin sadece hisler yoluyla edindiğimiz izlenimlerle sınırlı olmadığı, bilgimizi düşünme ve akıl yürütme faaliyetiyle genişlettiğimiz de açıktır. O hâlde, hislerle edindiğimiz mevcut izlenimlerin ötesine geçerek daha önce görmediğimiz ya da duymadığımız şeyler veya olgular konusunda nasıl akıl yürütebildiğimiz ve düşünebildiğimizin, ayrıca bu akıl yürütmelerimiz neticesinde elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığına nasıl karar verebildiğimizin de açığa kavuşturulması gerekir. Son olarak, Hume'un felsefi sistemi içerisinde "nedensellik", "zorunlu bağlantı", "benlik" ve "cevher" gibi pek çok kavramı sorgulamaya tabii tuttuğu dikkate alınacak olursa, bu sorgulamanın nedenleri ve sonuçları, bu kavramların nasıl ve ne şekilde şüpheli hâle geldikleri ayrıntılarıyla değerlendirilmelidir.

O hâlde, çalışmamızın bu bölümünde, Hume'un bilgi felsefesine ilişkin yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız tüm bu soruların ya da sorunların, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde de olsa hayal gücü yetisinin faaliyetleri temelinde çözümlenebildiğini, dolayısıyla Hume'un epistemolojisinde hayal gücünün vazgeçilmez bir yeri ve önemini bulunduğuna dikkat çekmeye çalışacağız.

2.1. Bilgi ve Olasılık Ayrımı

Daha önce "İlişkiler" başlıklı kısımda ayrıntılarıyla ele alındığı üzere Hume, *İnceleme* adlı eserinde, biri "doğal" diğeri "felsefi" olmak üzere iki tür ilişki arasında bir ayrım yapar:

İlişki sözcüğü çoğunlukla birbirinden oldukça farklı iki anlamda kullanılır; ya imgelemde/hayal gücünde iki tasarım arasında bir bağ kurulmasını ve bir tasarımın (...) doğal olarak diğeri akla getirmesini sağlayan özellik anlamında ya da düşünme rastgele birleşen iki tasarım (ide) için bile bu tasarımları (ideleri) karşılaştırmayı uygun bulacağımız belli koşul anlamında. Günlük dilde birincisi ilişki sözcüğünün her zaman kullandığımız anlamıdır; yalnızca felsefede

bu anlamı, arada bağ kuran bir ilke olmadan da bir inceleme konusu yapmayı kapsayacak şekilde genişletiriz.³⁰³

Kısaca hatırlatmak gerekirse, bir ide, herhangi bir çaba ya da güç sarf etmeksizin, doğal olarak bir başka ideyi akla getiriyorsa bu iki ide arasında “doğal bir ilişki” bulunur. Bununla birlikte, kendiliğinden ya da doğal olarak birbirleriyle ilişkisi olmayan iki idenin, bilinçli bir biçimde bir bağıntı içinde düşünülebilmesi ve karşılaştırılması ise “felsefi ilişki”dir.

Hume’un felsefi ilişkiler hakkındaki görüşleri, onun “bilgi (*knowledge*)” ve “olasılık (*probability*)” arasındaki farka dair yaklaşımını belirlemede önemli bir ölçüt oluşturur. Çünkü o, *inceleme* adlı eserinin “Bilgi ve Olasılık” başlığını taşıyan bölümünde, yedi felsefi ilişkiyi, “tümüyle birlikte değerlendirdiğimiz/karşılaştırdığımız idelere bağımlı olanlar” ve “idelerde herhangi bir değişiklik olmadan da değiştirilebilenler” ya da “idelere dayanmayan ve o aynı kalırken bile ortada olan ya da olmayabilenler” olmak üzere ikiye ayırır.³⁰⁴ Buna göre, örneğin “üçgenin üç açısı iki dik açiya eşittir” önermesinde dile getirilen “eşitlik ilişkisi”, üçgen idesinde herhangi bir değişiklik yapılmadığı sürece, aynı şekilde değişmeden kalır. Bu örnekte olduğu gibi, “tümüyle birlikte karşılaştırdığımız idelere bağımlı olan”, bu nedenle de “bilginin ve kesinliğin nesnesi olabilen” dört felsefi ilişki bulunur. Bunlar ise benzerlik, karşıtlık, nitelik derecesi ve niceliksel veya sayısal orandır. Bu ilişkilerden ilk üçü, herhangi bir soruşturma ya da akıl yürütme gerektirmeksizin bir bakışta fark edilebildiği için “görü (*intuition*)” ile bilinir.³⁰⁵ Örneğin iki nesnenin birbirlerine benzediğini ya da iki şeyden

³⁰³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 24.

³⁰⁴ Hume, a.g.e., s. 59. Hume’un *inceleme* adlı eserinde felsefi ilişkileri ikiye ayrılması, aslında onun, *Soruşturma* adlı eserindeki “ide ilişkisi” ve “olgu sorunları” ayrımına tekabül etmektedir.

³⁰⁵ Hume’un görüşü ve kanıtlamaya ilişkin görüşleri, Locke’un görüşleriyle paralellik taşır. Locke’a göre “görü”, iki ide arasındaki uyummayı (*agreement*) ya da uyumlamayı (*disagreement*), araya herhangi bir şey girmeksizin, ilk bakışta ve dolaysız olarak algılamaktır. Örneğin beyazın siyah ya da üçün iki olmadığı, zihnin herhangi bir kanıtlama ya da incelemeye gereksinim duymaksızın, âdeta gözün ışığı algılanmasında olduğu gibi, doğrudan doğruya algılanır. Bu nedenledir ki bu şekilde elde edilen bilgiler, bütün bilgiler içindeki en açık ve en güvenilir olanıdır. Locke kanıtlamayı ise iki ide arasındaki uyuma ya da uyumlamamanın, diğer idelerin kullanılmaması ya da birinin diğeriyle olan bağlantısının sabit, değişmez olduğunun ispatlanmasıyla açık ve seçik algılanması olarak tanımlar. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited and An Introduction by. Peter H. Nidditch, Clarendon Press Oxford, 1975, pp. 530-532.

hangisinin daha sıcak veya soğuk olduğunu belirlemek kolaydır. Aynı şekilde, iki sayı ya da şekilden hangisinin daha büyük ya da küçük olduğuna bir bakışta karar verilebilir. Yine hiç kimse, varoluş ve varolmayışın birbiriyle bağdaşmayacağından ya da birbirlerine karşıt olduklarından hiçbir şekilde şüphe etmez. Dolayısıyla “idelere bağımlı olan” ilişkilerin ortaya çıkarılmasında, herhangi bir akıl yürütme ya da soruşturmaya gerek yoktur. Böylece “idelere bağımlı olan” ilişkileri temele alan, aynı zamanda tam bir doğruluk ve kesinliğe sahip olan bilimler, cebir ve aritmetik olarak karşımıza çıkar:

Öyleyse elimizde, (...) tam bir doğruluk ve kesinliğe sahip olabilecek yalnızca cebir ve aritmetik bilimleri kalır. Bu durumda sayıların eşitlik ve oranlarını belirleyebileceğimiz kesin bir ölçüt elde etmiş oluruz; sayıların bu ölçüte karşılık gelip gelmeyecekleriyle de hiçbir hata payı olmaksızın ilişkilerini belirleriz. İki sayı, biri her zaman diğerrinin her birimine cevap veren bir birime sahip olacak şekilde birleştiğinde bu sayılar eşittir deriz; uzamda böyle bir eşitlik ölçünü olmadığı için geometri nadiren yetkin ve hatasız bir bilim olarak kabul edilebilir.³⁰⁶

Ancak diğerr yandan, “ideye bağımlı olmayan/dayanmayan, o aynı kalırken bile ortada olan ya da olmayabilen” ya da “idelerde bir değişiklik olmadan da değiştirilebilen” diğerr üç felsefi ilişki ise özdeşlik/aynılık, zaman ile uzay ve neden-etkidir. Örneğin “uzaklık ilişkisi”, nesnelere kendilerinde ya da idelerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın, sadece yerleriyle oynanarak değiştirilebilir. Çünkü yer, zihin tarafından öngörülemez kadar çok farklı rastlantıya dayanır. Buna göre, evimizin yerine ilişkin idemizde herhangi bir değişiklik olmaksızın, evimizden 300 km uzakta

³⁰⁶ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., ss. 60-1. Hume, geometriyi kesinlik açısından diğerr bilimlerin dışında bırakır. Hume’a göre, her ne kadar geometri, şekillerin oranlarını belirlemek için kullanılsa da, hiçbir zaman tam bir kesinlik ve doğruluk elde edemez. Bunun nedeni, geometrinin ilkelerini yalnızca tezahürlerden türetmesidir. Ayrıca Hume, geometrinin inceleme konusu yaptığı idelerin, hayal gücünün kavrayamayacağı kadar ince ve manevî bir doğası olduğu ve yalnızca ruhun üstün yetilerine has olan saf ve entelektüel bir kavrayışıyla bilinecekleri iddiasına da karşı çıkar. Hiç kuşkusuz bu noktada Hume’un karşı çıktığı bu fikri savunanlar arasında ilk akla gelen isim Descartes’tir. Hume, hem matematik hem de felsefenin birçok alanında kendini gösteren bu fikre karşılık, şu ilke üzerinde düşünülmesi gerektiğinin altını önemle çizer: Tüm ideler izlenimlerden kopyalanmıştır. Dolayısıyla tüm izlenimler açık ve belirgin oldukları için, onların kopyası olan tasarımların da aynı özelliklere sahip olması gerekir. Bunun anlamı tasarımların kendilerinden kaynaklanan herhangi bir belirsizlik barındırmamalarıdır. Bir başka deyişle, bir tasarım doğası gereği izlenimden daha zayıf ve soluk, ancak diğerr tüm özellikleri bakımından onunla aynı olduğundan, izlenimden çok daha gizemli ve belirsiz olmaz. Bu nedenle Hume, matematikte ileri sürülen, saf ve entelektüel bir kavrayışla bilinebilecek algılar iddiasına karşı çıkar.

bulunabilmemiz mümkündür. Yani “uzaklık ilişkisi”, sadece birlikte değerlendirdiğimiz ideler sayesinde ortaya çıkartılabilecek bir ilişki değildir. Aynı durum, özdeşlik/aynılık ve nedensellik için de geçerlidir. Hume’a göre,

tam olarak birbirlerine benzeyen hatta farklı zamanlarda ama aynı yerde ortaya çıkan iki nesne sayıca birbirlerinden farklı olabilirler; ayrıca, bir nesnenin diğerini üretmesini sağlayan kuvvet hiçbir zaman salt tasarımları sayesinde ortaya çıkarılamayacağından, açıktır ki *neden ve etki* ilişkileri ile ilgili olarak soyut akıl yürütme ya da iç duyum (iç his) yoluyla değil deneyim yoluyla bilgi ediniriz. En basiti dâhil, nesnelere görebildiğimiz nitelikleriyle açıklayabileceğimiz ya da belleğimiz veya deneyimlerimizin yardımı olmaksızın öngörebileceğimiz tek bir olgu yoktur.³⁰⁷

İşte, felsefi ilişkileri sınıflandırmanın bu yeni şekli Hume’a, “idelere bağımlı” olan bu nedenle de “bilginin ve kesinliğin nesnesi olabilen” dört felsefi ilişkiyi, “idelere bağımlı olmayan” ve dolayısıyla “olasılık” taşıyan diğer üç ilişkiden ayırma imkânı sağlar. “Tümüyle idelere bağlı olan ilişkiler” görü ve kanıtlama yoluyla, “idelerinde değişiklik olmadan değiştirilebilen” ilişkiler ise tecrübeyle bilinir. Bu nedenle, ilki “bilgi” sağlarken, ikincisi “olasılık” taşır. Tam da bu noktada Hume’un, insan doğasına yönelik sorgulaması, “idelere bağlı olmayan” üç ilişkiye yine de güven duymayı sağlayan şeyin ne olduğunu, bir başka ifadeyle duyulara/hislere ve hafızaya sunulanın mevcut izlenimlerin ötesine geçerek bize henüz görmediğimiz ya da duymadığımız şeyler konusunda bilgilendirecek ya da onlara inanmamızı sağlayacak şeyin ne olduğunu sorgulamaya dönüşür. Bu ise esas itibarıyla nedenselliğin sorgulanmasından başka bir şey değildir. Kant’ın dogmatik uyuklamasından uyanmasını sağlayacak olan şey de, Hume’un bu soruşturması olacaktır.

Hume’un, nedenselliğe yönelik sorgulamasına geçmeden önce, onun “bilgi” ve “olasılık” arasında yapmış olduğu ayırma ilişkin görüşlerini, bu kez, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinden yararlanarak kısaca ele almaya, böylece felsefe tarihinde “Hume çatalı” olarak anılan “ide ilişkileri” ve “olgu sorunları” ayrımının aslında *İnceleme* eserindeki “felsefi ilişki”lerin “idelere bağımlı olanlar” ve “idelere bağımlı olmayanlar” ayrımına dayandığını göstermeye çalışalım.

³⁰⁷ Hume, a.g.e., s. 59.

Hume'un, *İnceleme* adlı eserinde, felsefi ilişkileri, tümüyle birlikte değerlendirdiğimiz idelere bağımlı oldukları için bilginin ve kesinliğin temeli olanlar ile idelere bağımlı olmadıkları için olasılık taşıyanlar biçiminde ikiye ayırması, *Soruşturma*'da, "ide ilişkileri (*relations of ideas*)" ve "olgu sorunları (*matters of fact*)" şeklinde dile getirilerek oldukça sadeleştirilir.³⁰⁸ Hume'un "ide ilişkileri" ve "olgu sorunları" ayrımı, bilgi görüşünde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu ayrım, bilginin ya da anlamlı bütün önermelerin iki farklı kategoriden biri ya da diğerine girmesi gerektiğini bildirir. Her ne kadar bu ayrım, yeni olmayıp geleneksel "zorunlu ve mümkün doğrular" ayrımına karşılık gelse de, felsefe tarihinde çoğunlukla "Hume çatalı" olarak anılmıştır.³⁰⁹

Hume'un iki bilgi türü arasında ayrım yapan ve bilginin bütün içeriğini oluşturan söz konusu çatalına göre, "ide ilişkileri" değişmez ve kesin bilgiye, "olgu sorunları" ise mümkün ya da olası bilgiye karşılık gelir. Buna göre, cebir, aritmetik bilimleri ve görü ya da kanıtlanma yoluyla kesin olan her ifade, "ide ilişkileri" kapsamına girer. Bir başka ifadeyle, ide ilişkileriyle ilgili bilginin doğruluğu ya da yanlışlığına ampirik gözlemlere hiç başvurulmaksızın karar verilebilir. Örneğin "Hipotenüsün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir" önermesi, bu şekiller arasındaki bir ilişkiyi ya da "üç artı beş on altının yarısına eşittir" önermesi ise bu sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirir. Bu çeşit önermeler, evrende gerçekten varolan herhangi bir şeye

³⁰⁸ Kenneth R. Merril, *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, The Scarecrow Press, UK, 2008, p. 231.

³⁰⁹ Hume'un "idea ilişkileri" ve "olgu sorunları" olarak adlandırdığı bu ayrımın kaynağı çok eskiye dayanmaktadır. Örneğin, ünlü Alman filozof ve matematikçi Leibniz (1646-1716) tarafından "mecburi hakikatler" ve "muhtemel/mümkün hakikatler" şeklinde daha önce dile getirilmiştir. Mecburi hakikatler", karşıtları hakikatin inkârı anlamına geleceği için mümkün olmayan, bu nedenle de zorunlu ve inkârı mümkün olmayan hakikatlere; "muhtemel hakikatler" ise hem kendileri hem de karşıtlarının doğru olmasının mümkün olduğu bu nedenle de olumsal ve inkârı mümkün hakikatlere karşılık gelir. Buna göre örneğin iki artı ikinin dört etmesi matematiksel olarak mecburidir; çünkü karşıtı, mesela iki artı ikinin dörde eşit olmaması çelişki içerir. Fakat "Spinoza La Haye'da öldü" önermesinin karşıtı mesela, "Spinoza Amsterdam'da öldü" önermesi hiçbir çelişki içermez. Emile Boutroux, **Leibniz: Hayatı ve Felsefesi**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 101. Hume'da ide ilişkilerini olgu sorunlarından ayırmak için benzer bir ölçütü kullanmıştır. Hume'dan sonra da bu ayrım felsefe tarihinde, *a priori-a posteriori*, analitik-sentetik ayrımı benzeri çeşitli adlandırmalarla kullanılmaya devam etmiştir. Kenneth R. Merril, *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, The Scarecrow Press, UK, 2008, p. 231.

dayanmadan, sadece ideler arası ilişkilerin saptanması ya da karşılaştırılmasıyla bilinirler. Dünyaya dair bilgimizi arttırmayan, ancak ideler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle ortaya çıkan bu bilgi, *a priori*dir. Hume'a göre, "doğada hiçbir zaman bir daire ya da üçgen bulunmasa bile, Öklid tarafından kanıtlanan hakikatler kesinlik ve apaçıklıklarını sonsuza dek koruyacaklardır."³¹⁰ Cottingham'ın da ifade ettiği üzere, felsefe tarihinde "*totoloji*" olarak da adlandırılan bu tür önermelerin reddi, kendisiyle çelişkili önermeler ortaya çıkarmaktadır ki, bunların doğruluğu mantık yasaları bakımından mümkün değildir. Örneğin "iki kere ikinin dört olamayacağını" ya da "bekârın evli olduğunu" iddia etmek, mantıksal bir çelişki meydana getirir. Bu nedenle *totolojiler*, her ne kadar yüksek bir kesinlik derecesine sahip olsalar da, evrende gerçekten varolan şeylere bağlı değildirler ya da onlar hakkında bilgi vermezler.³¹¹

Oysa olgularla, olgu sorunlarıyla ilgili önermeler söz konusu olduğunda bunlar, ide ilişkileriyle aynı tarzda doğrulanamazlar. Bu önermelerin olumsuzlanmaları, hiçbir çelişki içermeyen, yine mantıksal olarak mümkün olgu durumlarını ifade eder. Örneğin "güneşin yarın doğmayacağını" iddia eden önerme, "güneşin yarın doğacağını" iddia eden önermeden ne daha az akla yatkın ne de daha fazla çelişkilidir.³¹² Bu nedenle, bu tür önermelerin yanlışlığını kanıtlamaya çalışmak boşunadır. Bu tür önermelerin doğruluk ya da yanlışlığına ampirik yollarla karar verildiğinden, bunlar *a posteriori* önermelerdir. Dolayısıyla olgu sorunları, dünyaya ait bilgimizi arttırmakla birlikte, kesinlikten ve açıklıktan yoksun bir bilgi türü olduğundan, ancak bir "olasılık" değeri taşır:

İnsan aklının ikinci çeşitten objeleri olan olgu sorunları, aynı tarzda doğrulanamazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, birincilerinkiyle aynı içyapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür; çünkü hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçeğe aynı derecede uyuyormuş gibi kavranır. Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak önermesinden daha fazla bir çelişki içermez. Bu durumda, yanlışlığını tanıtlamağa kalkışmamız boşuna

³¹⁰ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, a.g.e., s. 22.

³¹¹ John Cottingham, **Akılcılık**, çev. Bülent Gözkân, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 89.

³¹² Hülya Yaldir-Sibel Kiraz, "Nedensellik, Bilim ve Metafizik", **Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi Kaygı**, Güz 2008, Sayı 11, Bursa, s. 148.

olur. Eğer tanıtılma yoluyla yanlış olsaydı, bir çelişki içerirdi ve zihin tarafından hiçbir zaman seçik olarak kavranamazdı.³¹³

Olgu sorunları alanına pozitif bilimlerin, fizik, kimya, biyolojinin, vs. nermelerinin girdiği göz önünde bulundurulduğunda, Cevizci'nin de ifade ettiği üzere, Hume'un ampirik ve pozitif anlayışı, Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde, bilimlerin temeline dinamit koymuştur. Ancak her ne kadar Hume'un bu yaklaşımı, Aydınlanmanın bilimci mantığına ağır bir darbe indirmiş olsa dahi, yine de bir yandan metafiziğin ve dinin iddialarını geersizleştirmek, diğer yandan da pragmatik bir bilgi anlayışının ya da araçsal rasyonalizmin doğuşuna yol aması bakımından büyük önem taşır.³¹⁴

2.2. Hayal Gücünün İşlevleri veya Olasılığa Dair

Yukarıdaki kısımda da ifade edildiği üzere, Hume'un felsefi ilişkiler hakkındaki görüşleri, onun "ide ilişkileri" ve "olgu sorunları" arasındaki farklılığa ilişkin yaklaşımlarını belirlemede önemli bir lt oluşturur. Benzerlik, karşıtlık, nitelik derecesi ve nicelik veya sayıda oran olmak üzere dört felsefi ilişkiye dayanan "ide ilişkileri", dünyaya dair bilgimizi arttırmayan, ancak bize kesin ve doğru bilgi veren, *a priori* nermelerden meydana gelir. Dolayısıyla bu alana cebir, aritmetik gibi bilimlerin önermeleri girer.³¹⁵ Buna karşılık aynılık, zaman ve uzay durumu ve neden-etki ilişkisi olmak üzere diğer üç felsefi ilişkiye dayanan "olgu sorunları" dünyaya dair bilgimizi

³¹³ Hume, a.g.e., ss. 22-3.

³¹⁴ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi**, Asa Kitapevi, Bursa, 2008, ss. 72-3.

³¹⁵ Her ne kadar Hume, "ide ilişkileri"nden çok "olgu sorunları" ile ilgili konulardaki görüşlerinde hayal gücünün faaliyetlerinden bahsetmiş olsa da, Hume'da matematiğin konusu olan uzam idesine ulaşmak için hayal gücünün *a priori* bir işlevinin bulunması gerektiği açıktır. Buna göre, izlenimlerden uzaklaşıp salt ideler üzerinde hayal gücü vasıtasıyla soyutlama yapmak suretiyle uzam idesine ulaşılabilir görünmektedir. Mevcut bir izlenimin, hayal gücü vasıtasıyla ide olarak kopyalanması neticesinde izlenimde bulunan nitelikler giderek kaybolmakta ve ideye ait bir şey, örneğin şekil, bir anlamda daha mutlak hale gelmektedir. Örneğin bir bardak, beyaz ya da kırmızı olması bakımından canlılığa sahipken, bardağın şekli diğer özelliklerinden soyutlanarak hayal gücü vasıtasıyla mutlak hale getirilmekte, bir anlamda bardağın kesik koni şeklinde olmasıyla söz konusu canlılık daha donuk ancak şekilli hale getirilmektedir. Ancak Hume bu konuda ayrıntılı bir açıklamada bulunmadığından, çalışmamızda hayal gücünün *a priori* işlevinden ayrıca söz edilmeyecektir.

arttıran, ancak kesinlik ve açıklıktan bir o kadar yoksun, olası bilgiye karşılık gelir. “Olgu sorunları” alanına fizik, kimya, biyoloji vs. pozitif bilimlerin önermelerinin girdiği göz önünde bulundurulduğunda, Hume’un yapmış olduğu bu belirlemeler, özellikle pozitif bilimleri olası ve kuşkulu hâle getirmiştir. Fakat açık olduğu üzere, “olgu sorunları” her ne kadar kesinlikten ve açıklıktan yoksun, olası bir bilgi olsa da, biz ona her şeye rağmen güven duymaya ya da inanç beslemeye devam ederiz. İşte Hume, “olgu sorunları”nın temelinde bulunan neden-etki ilişkisine dayalı akıl yürütmelerimiz üzerine yapmış olduğu sorgulama ile olasılık değeri taşıyan bilgi ve ona beslediğimiz inanç arasındaki bu gerilimi, hayal gücü üzerinden izah etmeye çalışır. Bu bağlamda, aşağıdaki kısımlarda, onun, söz konusu değerlendirmeyi nasıl gerçekleştirdiği derinlemesine tartışılacaktır.

2.2.1. Neden-Etki İdesi

Hume’a göre, her tür “akıl yürütme (*reasoning*), karşılaştırmaya (*comparison*) ve iki ya da daha fazla nesne arasındaki değişen veya değişmeyen ilişkilerin ortaya çıkartılmasına dayanır.”³¹⁶ Bu bağlamda, karşılaştırmaların yapılabilmesi için duyulara/hislere ya her iki nesnenin ya da nesnelere en az birinin sunulması veyahut da nesnelere hiçbirinin sunulmaması gerekir. Buna göre, eğer “her iki nesne ilişkisi ile birlikte duyulara sunulmuşsa, buna akıl yürütme değil, algı (*perception*)” denir; çünkü bu durumda, herhangi bir düşünce ya da akıl yürütme edimi olmaksızın, sadece izlenimlerin duyu organları vasıtasıyla pasif bir şekilde edinilmesi söz konusu olur.³¹⁷

O hâlde, “idelere bağımlı olmayan” üç ilişkiden, yani özdeşlik/aynılık, zaman ve uzay ilişkileri ve nedensellikten, aynılık ile zaman ve uzay ilişkileriyle ilgili yapılacak hiçbir gözlem akıl yürütmeye dayanmaz. Çünkü zihin, ne gerçek varoluş ne de nesnelere ilişkilerini keşfedebilmek söz konusu olduğunda, bunların hiçbirinde

³¹⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 62.

³¹⁷ Hume, a.g.e., s. 62.

doğrudan duyulara/hislere sunulmanın ötesine geçemez. İşte, zihnin duyulara doğrudan sunulmanın ötesine geçebilmesini sağlayan bir bağlantı üreten ve böylece “bir nesnenin varoluşundan o nesnenin başka bir varoluş tarafından izlendiğinin ya da öncelendiğinin güvencesini verebilen” tek ilişki, nedenselliktir. Hume bu görüşüne şu sözleriyle açıklık getirir:

(...) Nitekim diğer iki ilişki akıl yürütmeyi etkilemiyor ya da akıl yürütme bu ilişkileri etkilemiyorsa, bu ilişkilerden akıl yürütmelerde yararlanılmaz. Hiçbir nesne bizi onların her zaman *uzak* ya da her zaman bitişik olduğuna ikna edecek bir şey yoktur; deneyim ve gözlemlerle, ilişkilerin bu belirgin noktada değişmez olduğunu fark ettiğimizde, daima, nesnelere ayıran ya da birleştiren gizli bir *neden* olduğu varsayabiliriz. Aynı akıl yürütme *özdek* için de geçerlidir. Çoğu zaman duyularda olsa da olmasa da, hemencecik bir nesnenin tek başına aynı şekilde devam edebileceğini varsayabiliriz; hatta ne zaman, gözümüzü ya da elimizi sürekli üzerinde tutmuş olsaydık o da bize değişmez ve kesintisiz bir algı iletirdi, varsayarsak algının kesintiye uğramasına bakmaksızın nesneye bir özdeşlik yükleriz. Ancak duyu (hissi) izlenimlerimizin ötesindeki bu varlığı yalnızca *neden-etki* bağlantısı üzerinden kurulabilir; aksi takdirde, yeni nesne önceden duyularımıza sunulan nesneye ne kadar benzerse benzesin, nesnenin bizim açımızdan değişmediği konusunda bir güvencemiz olamaz. Ne zaman böyle eksiksiz bir benzerlik keşfetsek, bunun o nesne türleri için ortak bir özellik olup olmadığını, herhangi bir nedenin bu değişikliğin veya benzerliğin ortaya çıkmasında bir payı olma olanağını düşünürüz; ayrıca bu nedenler ve etkileri açısından yaptığımız belirlemelere göre nesnenin özdeşliği ile ilgili yargımızı oluştururuz.³¹⁸

Örneğin, ıssız bir adada bir saat bulan bir kişi, bu adada daha önce başka insanların bulunduğu sonucuna ulaşır. Ya da arkadaşının şehir dışında olduğuna inanan bir kişi, bu inancın nedenini arkadaşından aldığı bir mektup veya onun daha önceki kararının bilgisine dayandırır. Dolayısıyla Hume’a göre, bu yapıya sahip olan tüm akıl yürütmeler incelendiğinde, bunların hepsinin nedensellik ilişkisine dayandığı ve bu ilişkinin uzak ya da yakın, doğrudan ya da dolaylı sonucu olduğu görülür.³¹⁹

Öyleyse, nedensellik idesinin irdelenmesi ve hangi izlenimden türetildiğinin anlaşılmasında yarar vardır. Çünkü üzerinde akıl yürütülen bir ide tam olarak anlaşılmadan da akıl yürütmek mümkündür. Dolayısıyla asıl sorun da tam olarak budur.

³¹⁸ Hume, a.g.e., s. 62.

³¹⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 24.

İzlenimlerin incelenmesi idelere, idelerinin incelenmesi ise tüm akıl yürütmelere açıklık getireceğinden, nedensellik idesi hakkında doğru bir akıl yürütmenin yapılabilmesi için, ilkin bu ideyi ortaya çıkaran izlenimin sorgulanması gerekir.

Nedensellik idesini, bu amaç doğrultusunda irdeleyen Hume, ilk olarak, bu idenin hangi ilişkiden türetildiğini ortaya koymaya çalışır. Burada hiç kuşkusuz, ilk göze çarpan şey, neden ya da etki olarak düşünülen tüm nesnelere “bitişik (*contiguity*)” oldukları ve hiçbir şeyin varoluş yeri ya da zamanından biraz bile olsun başka bir yer ya da zamanda ortaya çıkmadığıdır. Kimi durumlarda çok uzakta bulunan nesnelere birbirini ürettikleri görülse de, daha dikkatle incelendiğinde, onların kendi aralarında ve uzak nesnelere bitişik olan nedenler zinciriyle birbirlerine bağlı oldukları anlaşılır.

Bununla birlikte, nedenselliğin temeli olarak ele alınabilecek ikinci ilişki, nedenin etkiden önce gelmesi gerektiğini bildiren “zamansal öncelik (*priority of time*)” ilişkisidir. Ancak Hume’a göre, nedenin etkiden önce geldiğini belirten “zamansal öncelik” ilişkisi, genel kabul görmüş bir ilişki değildir. Çünkü “kimileri bir nedenin sonucunu (etkisini) incelemesinin mutlak olarak zorunlu olmadığını ve herhangi bir nesne ya da eylemin, varoluşun hemen başında üretken niteliğini ortaya koyabileceğini ve kendisiyle tam olarak eş zamanlı bir başka nesne ya da eylemi ortaya çıkarabileceğini ileri sürmüşlerdir.”³²⁰ Oysa Hume’a göre, bu iddialar gerek tecrübe gerekse de çıkarım ya da akıl yürütme yoluyla kolaylıkla çürütülebilir:

Hem doğa felsefesinde hem de moral felsefedeki yerleşik bir ilkeye göre, kendi kusursuzluğunda bir süre var olup bir başka nesne üretmeyen bir nesne o nesnenin biricik nedeni değildir; nesneyi etkin olmama hâlinde çıkartıp gizliden gizliye sahip olduğu o erkeyi kullandıran bir başka ilke bu nesneye yardım eder. İmdi, herhangi bir neden, sonucu (etkisi) ile tamı tamına eşzamanlı olabilirse açıktır ki, bu ilkeye göre bunların tümü de böyle olmalıdır; çünkü bunlardan işleyişini tek bir an için bile olsa geciktiren herhangi biri, kendini, etkin olabileceği tam o belirli zamanda harekete geçiremez ve böylece doğru bir neden olamaz.³²¹

³²⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 63.

³²¹ Hume, a.g.e., s. 64.

Eğer herhangi bir nesne, varoluşun hemen başında üretken niteliğini ortaya koyabilse ve kendisiyle eş zamanlı olarak bir başka nesneyi ortaya çıkartabilseydi, bu durum dünyada gözlemlenen ardışıklığın yok olmasına, yani zamanın ortadan kalkmasına neden olurdu. Bir başka deyişle, bir neden etki ile bu etki de kendi nedeni ile eşzamanlı ortaya çıksaydı, tüm nesnelere eşzamanlı olur, ardışıklıktan söz etmek mümkün olmazdı.

Ancak Hume, bir neden ile ona bağlı bir sonucun, “bitişiklik” ve “zamansal öncelik” özellikleri sergilemelerinin, zihnimizde nedensellik düşüncesinin oluşması için gerek, ancak yeter koşul olmadığını vurgular. Zira bir nesnenin, bir başkasının nedeni olarak görülmeksizin de ona bitişik ve öncel olabildiğini gösteren pek çok örnek bulunur. O hâlde, bir nesnenin bir başkasının nedeni olabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken ve diğer iki ilişkiden çok daha önemli olan ilişki, “zorunlu bağlantı (*necessary connexion*)” ilişkisidir. Bu ilişki, belirli bir nedenin belirli bir sonuca yol açmasının rastlantısal değil de, zorunlulukla gerçekleştiğine işaret eder. Fakat Hume, “zorunlu bağlantı” ilişkisinin doğasını açıklamaya geçmeden önce, “var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeninin olması gerektiğine niçin zorunlu olarak” kabul ettiğimizi “niçin belli nedenlerin zorunlu olarak belli sonuçları doğurması gerektiğini” düşündüğümüzü ve nedenden etkiye yaptığımız çıkarsamanın ve buna duyduğumuz inancın yapısının ne olduğunu sorgular. Çünkü bu sorulara verilecek cevaplar, bir yandan neden ile etki arasında varolduğu düşünülen “zorunlu bağlantı”nın nasıl mümkün olduğunu, diğer yandan da bu bağlantının kendisinin hangi izlenimden türetildiğinin aydınlatılmasına imkân tanıyacaktır.

Hume’a göre, bizim “nedenin zorunluluğu”na dair yargı vermemizin temelinde, felsefede sorgusuz sualsiz kabul gören şu genel ilke/önerme bulunur: “Var olmaya başlayan her şey, bir varoluş nedenine sahip olmak zorundadır”. Ancak o, herhangi bir ispat (*proof*) göstermeksizin, genellikle tüm akıl yürütmelerde sorgusuz sualsiz kabul edilen ve görü ile bilindiği varsayılan bu genel ilkeye, “idelere bağımlı”, yani ideleri aynı kaldığı sürece değiştirilemez olan “benzerlik”, “nicelik ve sayıda oran”, “nitelik

derecesi” ve “karşıtlık” ilişkilerinden hiçbirini içermediği gerekçesiyle karşı çıkar.³²² Çünkü ona göre, “kesinlik (*certainty*)”, ancak idelerin karşılaştırılması ve ideleri aynı kaldığı sürece değiştirilemez olan —yukarıda zikredilen— ilişkilerin belirlenmesiyle ortaya çıktığından, bu önerme görü ile idrak edilemez.

Üstelik Hume’a göre, “bir şeyin üretken bir ilke olmaksızın var olmaya başlamasının olanaksızlığını da ortaya koymadan, her yeni varoluş ya da varoluş değişikliği için bir nedenin zorunlu olduğu” kanıtlanamayacağından, “var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedenine sahip olmak zorunda olduğunu” belirten önerme, ne görü ne de kanıtlama yolu ile ispat edilebilir.³²³ Hayal gücünün, tüm ideleri birbirlerinden ayrılabilme işlevine sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, o, neden ve etki idelerini birbirinden kolayca ayırabileceği gibi, neden idesini de varoluşun başlangıcı idesinden kolaylıkla ayırabilir. “Neden tasarımını varoluşun başlangıcı tasarımından ayırmak hayal gücü için açıkça olanaklıdır; dolayısıyla bu nesnelere hiçbir çelişki ya da saçmalık içermeyecek şekilde fiilen ayrılması olanaklıdır; öyleyse salt idelerden oluşturulan bir akıl yürütmeye çürütülemez; fakat bunu yapmadan da, bir nedenin zorunlu olduğunu kanıtlamak olanaksızdır.”³²⁴

Böylece Hume, felsefede genel bir ilke olarak kabul edilen “var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedenine sahip olmak zorunda olduğunu” dile getirip “nedenin zorunluluğunu” ileri süren her türlü iddianın hiçbir biçimde kanıtlanamayacağını, hayal gücünün tüm ideleri birbirinden ayrılabilme işlevinden yararlanarak ileri sürer. Hayal gücü, “ne zaman ideler arasında bir fark görse, bu ideleri kolaylıkla birbirinden ayırabildiğinden”, onun bu işlevi Hume’a, hem neden ve etki idelerinin birbirlerinden hem de neden idesinin varoluşun başlangıcı idesinden ayrı olduğunu iddia edebilme imkânı sağlamıştır. Böylece o, nedenin zorunlu olduğunu ileri süren her kanıtlamanın (*demonstration*) “bir aldatmaca ve safsatadan ibaret” olduğunu söyleyerek, bu zorunluluğu kanıtlamaya çalışan çeşitli felsefi görüşlerle hesaplaşma yoluna gitmiştir.

³²² Felsefi ilişkilerin, “idelere bağımlı olanlar” ve “idelere bağlı olmayanlar” şeklinde birbirlerinden ayrılmasının nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. “Bilgi ve Olasılık Ayrımı” başlıklı kesim.

³²³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 65.

³²⁴ Hume, a.g.e., s. 66.

Kısaca ifade etmek gerekirse, onun yukarıda ifade etmeye çalıştığımız görüşleri, “nedenin zorunluluğu”nun, ne görüşle idrak edilebileceği ne de kanıtlanma yoluyla ispatlanabileceği için kesin olmadığını, yani bilgiden ya da herhangi bir bilimsel akıl yürütmeden türetilmediğini göstermeye yöneliktir. O hâlde, nedenin zorunluluğu, yani “var olmaya başlayan her nesnenin varoluşunu bir nedene borçlu olup olmadığı”, bilgiden ya da bilimsel bir akıl yürütmeden elde edilmiyorsa, nereden ve nasıl elde edilmektedir? Hume bu soruya kısaca, gözlem ve tecrübe cevabını verir. Bir başka ifadeyle, gözlem ve tecrübenin yardımı olmaksızın, herhangi bir olayı belirlemeye ya da neden veya etki idesini çıkarsamaya çalışmak boşunadır. O zaman cevaplanması gereken bir diğer soru, tecrübenin böyle bir ilkeyi nasıl ortaya çıkardığıdır. Üstelik bu soruya verilecek cevap, “niçin belli nedenlerin zorunlu olarak belli sonuçları doğurması gerektiği hükmünü verdiğimizizi” ve niçin nedenden etkiye bir çıkarsama yaptığımızın anlaşılması açısından da faydalı olacaktır.

2.2.2. Hayal Gücünün Neden-Etkiyle İlgili Akıl Yürütmenin Öğeleri ile İlişkisi

“Neden-Etki İdesi” başlıklı kısımda ayrıntılarıyla ele alındığı üzere, Hume’a göre, her tür akıl yürütme karşılaştırmaya ve iki ya da daha fazla nesne arasındaki değişmez ya da değişen ilişkilerin ortaya çıkarılmasına dayanır. Akıl yürütmeyi mümkün kılan, böylece duyulara doğrudan sunulanların ötesinde de takip edilebilen ve bizi olabilecek olan şeyler konusunda bilgilendirebilen, bir nesnenin varoluşundan o nesnenin bir başka varoluş tarafından izlendiği ya da öncelendiğinin güvencesini verebilen tek ilişki ise nedenselliklerdir.

Bununla birlikte, Hume’a göre, zihin her ne kadar neden ya da etkilerden yola çıkarak yaptığı akıl yürütmelerde, duyular/hisler ve hafızaya sunulanların (yani mevcut andaki hislerin ve olmuş, bitmiş olanların) dışında henüz mevcut olmamış şeyler (yani gelecekte olabilecek olanların) üzerine akıl yürütse de, hisler ya da hafızaya sunulanları hiçbir zaman bütünüyle gözden kaçırmamalı, ayrıca izlenimlerin ya da en azından

izlenimlere eşit olan hafıza idelerinin belirli bir karışımı olmaksızın salt ideler üzerine akıl yürütmemelidir.³²⁵ Çünkü etkiler nedenlerden çıkarsandığından, bu nedenlerin varoluşunun da ortaya konması gerekir. Hume, bunu yapabilmenin iki yolu bulunduğunu söyler: ya hisler ve hafızanın doğrudan bir algısı yoluyla ya da diğer nedenlerden çıkarsama yoluyla. Ancak ikinci yolla çıkarsanan nedenlerin de yine aynı şekilde ya mevcut bir izlenim ya da onların nedenlerinden çıkarsanması gerekir ki, bu çıkarsama ancak, hisler ve hafızada bulunan izlenime ulaşıncaya sona erebilir. Bir başka ifadeyle, çıkarsamaları sonsuza kadar sürdürmek mümkün olmadığından, onları hisler ya da hafızanın izlenimlerinde sonlandırmak gerekir. Hume bu konuda şu örneği verir:

SEZAR'ın *Mart'ın on beşinde* öldüğüne inanırız; çünkü aynı zamanda bu gerçeğin bu belirli zamanı ve yeri bu olaya vermek konusunda anlaşılan tarihçilerin tanıklıklarının oybirliği üzerine kurulduğuna da inanırız. Burada belirli kodlar ya da harfler hafızamıza ya da duyularımıza sunulur; benzer bir şekilde bu kodların, tasarımların (idelerin) işaretleri olarak da kullanıldığını hatırlarız; bu tasarımlar da (ideler de) ya doğrudan o eylem anında orada bulunan ve tasarımları (ideleri) eylemin varoluşundan doğrudan almış olanların zihinlerindeydiler ya da başka tanıklıklarından türetilmişlerdir; bu da yine başka bir tanıklıktan türetilmiştir; bu durum böylece sürüp gider, ta ki belirgin bir aşama kat ederek sonunda olayın görgü tanıkları ve seyircilerine varıncaya dek.³²⁶

Böylece Hume, Dinçer'in de vurguladığı gibi, "Sezar'ın mart'ın on beşinde öldüğü inancını", olayın görgü tanıklarının hafıza ve hislerin yetkesine dayandırır.³²⁷ Zira hisler ya da hafızanın yetkesinin olmadığı akıl yürütmeler zincirinde, her ne kadar zincirin her halkası bir başkasına bağlansa da, zincirin bir ucuna takılı duran ve bütünü taşıyabilecek herhangi bir şey olmayacağından, bütün akıl yürütme faaliyeti boş, temelsiz ve uydurulmuş hâle gelecek, dolayısıyla ortada ne inanç ne de kanıtlanma söz konusu olacaktır:

³²⁵ Hume, a.g.e., s. 68.

³²⁶ Hume, a.g.e., s. 68.

³²⁷ Kurtuluş Dinçer, "İnsan Doğasının Bilimi Ya Da Tarih Bilgisinin Olanacağı: Locke İle Hume", **Felsefe Tartışmaları**, 30. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 104. Dinçer, aynı çalışmada, Hume'un, tarihçinin inandırıcılığının temelini hafıza ve duyuların yetkesine dayandırıdığını, ancak tarihin eninde sonunda akla dayalı bir inanç olduğunu iddia eder. Ona göre, Hume'un soruşturmasındaki ana amacı, akla dayalı inanç ile imana dayalı inanç arasında ayrım yaparak, mucizelerin temelinde bulunan tanıklığı tarihçinin dayanağı olan tanıklıktan ayırmaktır.

(...) Tecrübeden çıkardığımız sonuçlar bizi bellek (hafıza) ve duyuların (hislerin) ötesine götürdüğü ve en uzak yerlerin, en eski çağların olgu sorunları hakkında emin bilgi verdiği hâlde, her zaman, bu sonuçları çıkarmak için hareket noktası olarak bir olgunun duyular (hisler) ya da bellekte (hafızada) hazır bulunması gerekir. (...) Kısaca hafıza ya da duyulara (hislere) gelen bir olgudan hareket etmezsek, akıl yürütmelerimiz yalnızca hipotetik olur ve belirli halkalar birbirine nasıl bağlanırsa bağlansın, çıkarımlar zincirinin tümünü destekleyecek bir şey bulunmaz; ne de biz, bu zincir ile herhangi bir varoluşun bilgisine ulaşabiliriz. Size, dile getirdiğiniz bir olgu sorununa niye inandığınızı sorsam, bana bir sebep göstermeniz gerekir ve bu sebep de birincisiyle bağlantılı başka bir olgu olur. Fakat sonsuza dek bu yolda gidemeyeceğimize göre, en sonunda bellek (hafıza) ya da duyularımıza (hislerimize) verilmiş olan bir olguya ulaşmanız gerekir; bunu yapamıyorsanız, inancınızın tümüyle temelsiz olduğunu kabul etmeniz gerekir.³²⁸

Netice itibariyle, neden ve etkiden hareketle yapılan akıl yürütmelerde, birbirinden farklı olmalarına rağmen, yine de birbirleri ile bağlantılı olan çeşitli öğeler kullanılır. Çünkü bu tür akıl yürütmeler, hem his ya da hafızanın bir izleniminden hem de izlenimin nesnesini üreten ya da onun tarafından üretilen varoluş idesinden oluştuğundan, üç unsurdan müteşekkildir. Bunlar ise sırasıyla his ya da hafıza izlenimi, çıkarsama ya da bağlantılı neden veya etki idesine geçiş ve çıkarsama neticesinde ortaya çıkan ideden oluşur. Dolayısıyla, nedensellikten hareketle yapılan akıl yürütme faaliyetinin anlaşılabilmesi için ilk olarak, ilk izlenimin, yani his ya da hafızanın izleniminin, ikinci olarak bağlantılı neden ya da etki idesine geçişin ya da çıkarsamanın, üçüncü olarak da çıkarsama neticesinde ortaya çıkan idenin doğası ve niteliklerinin açıklanması gerekir.

2.2.2.1. His ve Hafıza İzlenimleri

Hume, neden-etki ilişkisinden hareketle yapılan akıl yürütmelerin bizi hislerimize sunulanın ötesine götürerek, görmediğimiz ya da duymadığımız nesnelere ve varoluşlar konusunda bilgilendirdiğini, ancak izlenimlerin ya da en azından izlenimlere eşit olan hafıza idelerinin belli bir karışımı olmaksızın, sadece ideler üzerinde akıl

³²⁸ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 39.

yürütmememiz gerektiğini önemle vurgular. Bu durum, neden ve etkilerle ilgili tüm akıl yürütmelerin, kökensel olarak his ve hafızanın izlenimlerden türetilmiş olması ya da en azından onlara dayanması gerekliliğinden kaynaklanır. O hâlde, bu izlenimlerin açıklanmaları kaçınılmaz bir zorunluluk meydana getirir.

Hume'a göre, hislerle elde edilen izlenimler söz konusu olduğunda, bunların en son nedeni insan aklı tarafından açıklanamaz:

Duyulardan (hislerden) doğan izlenimlere gelince, bunların doğrudan nesneden mi doğdukları, yoksa zihnin yaratıcı gücü tarafından mı üretildikleri, yoksa varlığımızın yaratıcısından mı türedikleri konusunda kesin bir karar vermek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.³²⁹

Hafızanın izlenimleri söz konusu olduğunda, Hume bunları hayal gücündekilerden ayıran özelliklerin neler olduğunun incelenmesinin gerekli olduğunu savunur. Hem hafıza hem de hayal gücü, basit idelerini izlenimlerden aldıkları ve hiçbir zaman bu ilk algıların ötesine geçemedikleri için ikisi arasındaki fark bunların sundukları basit idelerden kaynaklanmaz. Yine, her ne kadar idelerin ilk düzen ve konumlarını muhafaza etmek hafızanın, onları dilediği gibi değiştirip düzenlemek hayal gücünün kendine özgü bir özelliği olsa da, bileşik idelerin düzenlenişi söz konusu olduğunda onlar arasında bir fark olmadığı açıktır. Zira "geçmiş izlenimleri aynı şekilde anımsamak" olanaksız olduğundan, "onları şimdiki idelerimizle karşılaştırıp tam olarak aynı olup olmadıklarını" anlamak mümkün olmaz.³³⁰ Dolayısıyla hafıza, ne basit idelerin yapısı ne de bileşik idelerin düzenlenişi yoluyla hayal gücünden ayırt edilebildiği için, hafıza ile hayal gücü arasındaki tek farklılığın, hafızanın "daha üstün gücü ve diriliği" olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, bir düşü, bir anıdan ayıran tek şey, düş kurmayı sağlayan idelerin daha silik ve bulanık olduğu yerde, hafızadaki anının daha güçlü ve canlı olmasıdır. Yani, eğer hafıza ideleri, hayal gücü idelerinden güç ve kuvvet bakımından farklı olmasaydı, bir düşü benzer türden bir anıdan ayırt etmek mümkün olmazdı.

³²⁹ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 69.

³³⁰ Hume, a.g.e., s. 69.

Ancak hafızadaki idelerinin zamanla çok zayıflayıp belirsizleştiği, böylece bunların hafızadan mı yoksa hayal gücünden mi geldiğini belirlemede güçlük çekildiği durumlarla karşılaşmak da mümkündür. Bir başka ifadeyle, hafızadaki idenin kuvvet ve diriliğini yitirerek hayal gücünün bir ürünü sanılabileceği bir düzeye dek bozulabilmesi de söz konusudur. Zira aradan geçen uzunca bir zaman, idenin hafızadan neredeyse silinmesine ve onun, hayal gücünün bir ürünü olup olmadığı konusunda kararsız kalınmasına neden olabilir. Hume'a göre, bu gibi durumlarda, genellikle "sanırım böyle bir olayı hatırlıyorum, ama emin değilim" gibi bir ifadenin kullanılması, işte bu kararsızlık durumunun bir neticesidir:

Bir tutku ya da heyecanı resmetmeye niyetlenen bir ressam, tasarımlarını daha canlı kılabilmek ve onlara imgelemin/hayal gücünün salt yapıntılarında bulunandan daha üstün bir güç ve canlılık verebilmek için, benzer bir duygu tarafından uyarılan bir insanın görünüşüne ulaşmaya çalışacaktır. Bu anısı ne denli yeniyse, tasarımı da o denli açık olur; ressam uzun bir aradan sonra nesnesi üzerine tekrar düşündüğünde, tasarımını (idesini), tamamen silinmiş olmasa da her zaman oldukça bozulmuş bulur. Bellek (hafıza) tasarımları çok zayıflayıp etkisizleştikleri için, sıkça bunlardan şüpheye düşeriz; nitekim imge, bellekten/hafızadan geldiğini belli edecek ölçüde canlı renklerle resmedilmediğinde, imgenin düşlemden mi yoksa bellekten mi geldiğini belirlemede güçlük çekeriz.³³¹

Bunun aksine, hayal gücünün ürünü olan bir idenin hafızadaki bir idenin yerine geçecek kadar güç ve canlılık kazanması ve hafızanın inanç ve yargılar üzerindeki etkilerini taklit edebilmesi de mümkündür. Örneğin, yalan söylemeyi alışkanlık hâline getiren kimselerin zamanla söyledikleri yalana kendilerinin de inanmaya ve onları öyleymiş gibi hatırlamaya başlaması, hayal gücündeki idenin hafızanın inanç ve yargılar üzerindeki etkisini taklit edebilecek kadar güç ve canlılık kazanması sayesinde gerçekleşir. Hume'a göre, pek çok durumda olduğu gibi, bu durumda da "davranış biçimleri ve alışkanlıkların zihin üzerindeki etkileri doğaninkilerle aynıdır; bunlar da ideye benzer kuvvet ve dinçlik verirler."³³²

³³¹ Hume, a.g.e., ss. 69-70.

³³² Hume, a.g.e., s. 70.

(...) Belleğe (hafızaya) ya da duyulara (hislere) eşlik eden *inanç* ya da *onay*, sundukları algıların güç ve diriliğinden başka bir şey değildir ve bir tek bu onları hayal gücünden ayırır. Bu durumda inanmak duyuların (hislerin) dolaysız bir izlenimini ya da o izlenimin hafızadaki bir yinelenişini duyumsamaktır. Neden-etki ilişkisinin izini sürdüğümüzde, yargının ilk edimini oluşturan ve onun üzerine kurduğumuz akıl yürütmenin temelini atan tek şey algının kuvvet ve diriliğidir.³³³

Netice itibariyle, hafıza ya da his izlenimlerine duyulan inanç ya da onay, aslında onlardaki algıların güç ya da diriliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda, hafıza ve hissin algılarını hayal gücündekilerden ayıran tek şey, onların güçlü ve diri algılara sahip olmalarıdır. Böylece, “inanmak”, duyuların dolaysız bir izlenimini ya da o izlenimin hafızada yinelenişini duyumsamak anlamına gelir. O hâlde, neden ve etkiden yola çıkılarak yapılan akıl yürütmelerin, hisler ve hafızanın dolaysız bir algısına dayanması gerekliliği, onların sunduğu algıların güçlü ve diri olmasından kaynaklanır. Çünkü hisler ya da hafızanın yetkesinin olmadığı akıl yürütmeler zincirinde, her ne kadar zincirin her bir halkası bir başkasına bağlansa da, zincirin bir ucuna takılı duran ve bütünü taşıyabilecek herhangi bir şey olmadığından, bütün akıl yürütme faaliyeti boş, temelsiz ve uydurulmuş hâle gelecek, dolayısıyla da ortada ne inanç ne de kanıtlama söz konusu olacaktır.

2.2.2.2. İzlenimden İdeye Çıkarsama

Neden-etkiden yola çıkılarak yapılan akıl yürütmelerde, hafızanın ve hislerin izlenimi olduğu kadar, izlenimin nesnesini üreten ya da onun tarafından üretilen varoluş idesi de bulunduğundan, ilk izlenimle bağlantılı neden ya da etki idesine geçişin nasıl mümkün olduğunun, bir başka ifadeyle izlenimden ideye nasıl çıkarsama yapıldığının da ele alınması gereklidir. Ancak nedenden sonucu çıkarsamak, sadece bu belirli nesnelere gözlemleyerek ve birinin ötekine olan bağlılığını ortaya koyacak şekilde özlerine inerek mümkün değildir. Çünkü nesnelere, kendi başlarına ele alındıkları ve

³³³ Hume, a.g.e., s. 70.

onlara ilişkin olarak oluşturulan idelerin ötesinde kullanılmadıkları zaman, başka bir nesnenin varoluşuna işaret etmezler. Hume'a göre,

son derece güçlü akıl ve yetenekleri olan bir kimsenin önüne bir nesne konsun; bu nesne o kimse için tümüyle yeni ise, duyulabilir niteliklerinin en özenli incelemesiyle bile, bu nesnenin nedenlerini ve etkilerini bulamaz. ADEM, akıl yetilerinin en başından beri tam anlamıyla yetkin olduğu kabul edilse bile, suyun akıcılığından ya da saydamlığından boğucu olduğunu ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı. Hiçbir nesne duyulara (hislere) verilen nitelikleriyle, kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak etkileri belli etmez: ne de aklımız tecrübenin yardımı olmaksızın gerçek varoluş ve olgu sorunu konusunda çıkarımlar yapabilir.³³⁴

Üstelik böyle bir çıkarsama yapılabilsen bile, bu çıkarsamanın farklı bir şeyi kavramanın çelişkili ve olanaksız olduğuna işaret etmesi gerekirdi. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, hayal gücü tüm ideleri birbirlerinden ayırabildiği ve dilediğini istediğine bağlayabildiği için, onun farklı bir şeyi kavraması hiçbir şekilde çelişkili ve olanaksız değildir. Çünkü mevcut bir izlenimden herhangi bir nesnenin idesini çıkarsadığında, hayal gücünün bu ideyi izleniminden ayırması ve onun yerine bir başka ideyi de koyabilmesi mümkündür.

O hâlde, Hume'a göre, "bir nesnenin varoluşu yalnızca *deneyim* yoluyla bir başka nesnenin varoluşundan çıkarsanabilir."³³⁵ Bu bağlamda, tüm deneyimlerimizin doğasını bir tür nesnenin varoluş örnekleriyle sık sık karşılaşmış olduğumuzu, yine bir başka tür nesnenin her zaman ona eşlik ettiğini ve onunla sürekli olarak bitişiklik ve ardışıklık düzeni içerisinde olduğunu hatırlamak teşkil eder. Örneğin, alev dediğimiz nesne türünü görmek, sıcaklık dediğimiz hissi hatırlatır. Benzer bir biçimde, nesnelerin geçmiş durumlarındaki sürekli birlikteliklerini hatırlamak, birini neden diğerini etki olarak adlandırma ve birinin varoluşunu diğerinden çıkarsama imkânı sağlar. Dolayısıyla, neden-etki birlikteliğini öğrendiğimiz tüm durumlarda, hem nedenler hem de etkiler duyular/hisler tarafından algılanır ve her ikisi de hatırlanırken, onlarla ilgili

³³⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 25.

³³⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 70.

akıl yürütmelerde sadece birisi algılanır ya da hatırlanır, diğeri ise geçmişteki deneyimlere uyumlu olacak şekilde çıkarılır.³³⁶

Görüldüğü üzere, herhangi iki nesneye neden ve etki denilebilmesi için, onların birbirlerine “bitişik” ve “ardışık” olduklarının birçok kez deneyimlenmiş olması gerekir. Hume’a göre, bu iki ilişki neden ve sonucun “sabit/sürekli birliktelik (*constant conjunction*)”lerini ifade eder. Ancak, sürekli birliktelik her ne kadar, benzer nesnelere her zaman benzer bitişiklik ve ardışıklık ilişkileri içinde olduklarına işaret ediyor görünse de, aslında bu ilişki yoluyla hiçbir yeni ide keşfedilemediği ya da zihnimizin nesnelere genişletmediğimiz, sadece onları çoğalttığımız açıktır. Çünkü tek bir nesneden öğrenilemeyen hiçbir şey, tümüyle aynı türde olan ve her durumda tam olarak birbirine benzeyen yüz nesneden de öğrenilemez.³³⁷ Bir başka deyişle, herhangi bir geçmiş izlenimin sonsuza kadar bile olsa sadece yinelenmesi, hiçbir zaman yeni ve özgün bir ideyi, örneğin zorunlu bağlantı idesini, ortaya çıkarmaya yetmez. Fakat Hume, bu noktada umutsuzluğa kapılmamak gerektiğini ifade ederek, benzer nesnelere sürekli birliktelikleri sayesinde bir nesneden diğerini çıkarsadığımızı göre, bu çıkarsamayı mümkün kılan şeyin ne olduğunun, ayrıca çıkarsamanın zorunlu bir bağlantıya dayanıp dayanmadığının ya da tersinin öncelikle belirlemesi gerektiğini düşünür. Daha açık bir ifadeyle, hafıza ya da hislere sunulan bir izlenimden neden ya da etki denilen bir nesnenin idesine geçiş, geçmiş deneyimlere ve onların sürekli birlikteliklerini hatırlamak üzerine kurulu olduğuna göre, deneyimin ideyi, zihin aracılığıyla mı yoksa hayal gücü aracılığıyla mı ürettiği, bu çıkarsamanın akıl tarafından mı yoksa algıların belli çağrışım ilkeleri tarafından mı yapıldığı tespit edilmelidir.

Hume’a göre, eğer bu belirlemeyi akıl yapmış olsaydı, “hiçbir deneyimini edinmediğimiz durumların deneyimini edindiklerimize benzer olması gerektiği ve doğanın akışının her zaman biçimdeş kalmayı sürdürdüğü” ilkesinden hareket etmek zorunda olurdu.³³⁸ O hâlde, bu meselenin çözülmesi için, bu tür bir önerme ya da ilke

³³⁶ Hume, a.g.e., s. 71.

³³⁷ Hume, a.g.e., s. 71.

³³⁸ Hume, a.g.e., s. 72.

üzerine kurulduğu varsayılan tüm akıl yürütmeler incelenmeli ve bunların bilgidен mi yoksa olasılıktan mı kaynaklandıkları açığa çıkartılmalıdır.

İlk olarak, Hume'a göre, hiçbir deneyimini edinmediğimiz durumların, deneyimini edindiklerimize benzer olduğunu ispatlamak mümkün değildir. Çünkü hayal gücünün durup dururken ve hiç yoktan doğanın akışında bir değişim tasarlayabilmesi, böyle bir değişimin olanaksız olmadığı açık bir ispatı olduğu gibi, doğal olayların akışının değişebilmesi ve görünüşte tecrübesini edindiğimiz nesnelere benzeyen bir nesnenin farklı ya da karşıt etkilerle ortaya çıkabilmesi de pekâlâ mümkündür. Üstelik bir şeyin açık bir idesini oluşturmak da onun olanaklılığı konusunda yadsınamaz bir kanıttır. Yani, açıkça anlaşılabilir ve seçikçe kavranabilen bir şey, herhangi bir çelişki içermediği gibi, onun yanlışlığı da herhangi bir kanıtlama ya da soyut akıl yürütmeyle ispatlanamaz.³³⁹ Örneğin bulutlardan düşen ve her bakımdan kara benzeyen bir cismin, tuz tadına ya da ateşin yakıcılığına sahip olması, en az karın soğuk olması kadar açık ve seçik bir biçimde tasarlanabilir. Ya da ağaçların Aralık veya Ocak aylarında yeşerebileceği ve Mayıs veya Haziran ayında yapraklarını dökebileceği, açık ve seçik bir biçimde kavranabilir. Örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere, "hiçbir deneyimini edinmediğimiz durumların, deneyimlerini edindiğimiz durumlara benzer olması gerektiğini" ispatlayacak bir kanıtlama ya da *a priori* akıl yürütme söz konusu olmadığı için, bu önerme üzerine kurulan tüm akıl yürütmelerin "bilgi"den kaynaklandıkları söylenemez.

İkinci olarak, Hume'a göre "olasılık", nesnelere ilişkin ilişkilerini ortaya çıkardığı için kimi bakımlardan hafıza ve hislerin izlenimlerine kimi bakımlardan da idelere dayanmak durumundadır.³⁴⁰ Çünkü eğer akıl yürütmelerimizde hiçbir izlenim bulunmasaydı, ulaşılan neticeler sadece uydurma olurdu. Hiçbir ide bulunmasaydı, bu akıl yürütme değil de tam anlamıyla bir duyum/his olurdu. Bu nedenle, akıl yürütmelerimizde, zihnimize, ilkin daha önce gördüğümüz ya da hatırladığımız bir şeyin —yani his ya da hafıza izlenimlerinin— sunulması gerekir ki, sonra bu sunulandan yola

³³⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 31.

³⁴⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 72.

çıkarak onunla bağlantılı olan, ancak daha önce ne görmüş ne de hatırlamış olduğumuz bir şeyi çıkarsayabilelim.

İşte, Hume'a göre, bu çıkarsamayı yapabilmemizi sağlayan şey, neden-etki ilişkisidir. Bu nedenle, "olasılık", "deneyimini edinmiş olduğumuz nesnelere ile hiçbir deneyimini edinmediklerimiz arasında bir benzerlikle bulunduğu ön kabulü (*presumption*) üzerine kurulur; dolayısıyla bu ön kabulün kendisinin olasılıktan doğabilmesi mümkün değildir. Aynı ilke bir başkasının hem nedeni hem de sonucu olamaz; bu, belki de ya görüsel olarak ya da tanıtılı olarak kesin olan o ilişkiyle ilgili biricik önermedir."³⁴¹ O hâlde, bir nesneden bir başka nesneye yapacağımız çıkarsamayı ya da birinden diğerine geçmememizi –ortada bu geçişe zorlayan bir neden olmasa da– sağlayan belirli ilişkilerin bulunması gerektiği açıktır. Zihin, ne zaman bir neden olmaksızın bir şeyden bir diğerine sürekli ve birörnek bir geçiş yaparsa, bu ilişkiler tarafından etkilenir. Bunun anlamı, bir izlenimden ya da ideden bir başka nesnenin idesine geçişin, akıl tarafından değil, bu nesnelere idelerini çağrıştıran ve onları hayal gücünde birleştiren belli ilkeler tarafından sağlandığıdır. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bu geçiş neticesinde elde edilen ideye beslediğimiz inancın hayal gücü aracılığıyla üretildiğidir. Yoksa hayal gücünün bizzat kendisinin inanç üretmesi söz konusu olmaz. Bu noktada, Forlong'un da önemle vurguladığı üzere, "hayal gücü belli ilkelerden etkilendiğinde, inanç üretilmesine katkıda bulunur. Hume, hayal gücünün 'bizzat kendisinin' inanca ulaşabileceğini söylemez. (...) Üstelik o, kararsız kalınan durumlarda, etkili bir neden de değildir. İlkeler zayıf da değişken de olsa, bu ilkelerle göre iş yapmak durumundadır." Hume, hayal gücünün bu faaliyetini şu şekilde açıklar:

Akıl, deneyimden ve bunların (nesnelere) tüm geçmiş durumlardaki sürekli birlikteliklerinin gözleminden yardım alsa da, bize hiçbir zaman bir nesnenin bir başka nesneyle olan bağlantısını gösteremez. Öyleyse zihin bir nesnenin tasarımından ya da izleniminden bir başkasının tasarımına ya da inancına geçtiği zaman, akıl tarafından değil bu nesnelere tasarımlarını çağrıştıran ve onları hayal gücünde birleştiren belli ilkeler tarafından belirlenir. Düşlemde, tasarımların, nesnelere anlıkla (anlama yetisi) taşıyor göründüklerinden daha

³⁴¹ Hume, a.g.e., s. 72.

öte bir birlikleri olmasaydı, hiçbir zaman nedenlerden etkilere çıkarsama yapamaz, herhangi bir olguya da inanç duyamazdık. Öyleyse çıkarım yalnızca tasarımların birliğine bağlıdır.³⁴²

İşte, ideler arasında birlik sağlayan bu ilkeler, Hume'un çağrışım ilkeleri dediği ve bir nesnenin idesinden ya da izleniminden doğal olarak onunla benzer, bitişik ya da bağlantılı olan bir başkasının tasarımına geçmeyi sağlayan, "benzerlik", "bitişiklik" ve "nedensellik" ilişkisidir.³⁴³ Ancak her ne kadar Hume, bu ilkelerin ideler arasındaki bir birliğin "yanılmaz" ya da "biricik" nedenleri olmadığını kabul etse bile, yine de bunların basit ideleri bir araya getiren en temel ilişkiler olduğunu önemle vurgular:

[Onlar] yanılmaz neden değildirler. Çünkü biri, daha öteye bakmadan bir süre boyunca dikkatini tek bir nesneye verebilir. Biricik neden de değildirler. Çünkü düşünmenin, nesnelere arasında ilerlerken açıkça çok düzensiz bir hareketi vardır; herhangi bir kesin yöntem ya da düzen olmaksızın, gökten yere, yaratılışın bir ucundan öbür ucuna sıçrayabilir. Ancak bu üç ilişkideki zayıflığı ve imgelemdeki bu düzensizliği kabul etsem dahi gene de şunu ileri sürerim: Tasarımları bir araya getiren biricik genel ilkeler benzerlik, bitişiklik ve nedenselliklerdir.³⁴⁴

Netice itibarıyla, Hume'a göre, her zaman birbirlerine bağlı olan ve tüm geçmiş durumlarda ayrılmaz olduklarını gördüğümüz belirli nesnelere dışında, hiçbir neden-etki kavramımız yoktur.³⁴⁵ Gelgelelim, bu birlikteliğin nedenini açıklamak mümkün değildir; bu en son kaynak ve ilkeler, insan merakına ve soruşturmasına tümüyle

³⁴² Hume, a.g.e., s. 74.

³⁴³ Bu ilkelerin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. "İdelerin Bağlantı ya da Çağrışimleri" başlıklı kısım.

³⁴⁴ Hume, her ne kadar bu üç ilişkinin ideler arasında bir birlik sağladıklarını söylese de, aslında bir başka birlik sağlayan ilkedan daha söz eder. Ona göre, bu ilke, ilk bakışta diğerlerinden farklı görünse de, aslında yine aynı kaynağa –neden etki ilişkisine– dayanmaktadır. Nasıl ki bir nesnenin izlenimi ya da idesi, doğal olarak ona benzeyen ya da onunla bitişik olan başka bir nesneye götürürse, benzer bir şekilde, belirli bir ide genel olarak belli bir sözcüğe bağlanır. Böylece karşılık gelen ideyi üretmek için o sözcüğün işitilmesinden başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu öylesine doğal ve zorunlu bir geçiştir ki, zihnin bu geçişi önlemesi mümkün değildir. "Bu durumda öyle bir belirli sesi işittikten sonra herhangi bir geçmiş deneyimi düşünmemiz ve hangi tasarımın genellikle ses ile bağlantılandığını irdelememiz mutlak anlamda olanaklı değildir. Hayal gücü sözcükten tasarıma geçmeye öyle alışık ki, birinin işitilmesi ile diğerinin tasarımı arasında bir anlık bir gecikme bile söz konusu olamaz" (Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s. 74). Bu bağlamda, her ne kadar bu ilke ideler arasındaki çağrışımın doğru bir ilkesi olsa da, aslen neden-etki ilkesiyle aynıdır.

³⁴⁵ Hume, a.g.e., 74.

kapalıdır.³⁴⁶ Bu nedenle, biz, sadece nesnelere arasındaki sürekli birlikteliği gözlemleyebiliriz. Bu gözlemler bize, onlardan birinin izlenimi sunulduğunda hemen ona eşlik edenin idesini oluşturma imkânı sağlar. Dolayısıyla nedensellik, her ne kadar bitişiklik, ardışıklık ve sürekli birliktelik içeren felsefi bir ilişki olsa da, bir yere kadar sadece doğal bir ilişki olarak karşımıza çıkar ve üzerinde akıl yürütebildiğimiz ya da kendisinden çıkarım yapabildiğimiz idelerimiz arasında bir birlik sağlar.³⁴⁷

2.2.2.3. Çıkarılan İdenin Doğası ile Nitelikleri ve İdeye Beslenen İnanç

Neden-etkiden hareketle yapılan akıl yürütmeler, hem his ya da hafızanın bir izleniminden hem bu izlenimden yapılan çıkarıma ya da onunla bağlantılı neden veya etki idesine geçişten hem de çıkarıma neticesinde ortaya çıkan ide olmak üzere, birbirleriyle bağlantılı üç ayrı unsurdan müteşekkildir. Bu nedenle, ilk izlenimden bağlantılı neden-etki idesine geçiş neticesinde ortaya çıkan bu yeni idenin ve ona beslenen inancın —ki inanç mevcut izlenimle ilişkili ya da çağrışımlı bir idedir— doğası ve niteliklerinin açıklanması gereklidir. Zira Hume’a göre, bir nesnenin idesi ona olan inancın temel bir parçasını oluştursa da, bütünü teşkil etmez.³⁴⁸ Çünkü inanmadığımız pek çok şeyi tasarımıyabilmemiz mümkündür. O hâlde, inanma ve inanmama arasında ne fark vardır? Bu farkın kaynağı nedir?

Şimdi, açık olduğu üzere, neden-etkiden yola çıkılarak yapılan tüm akıl yürütmeler olguyla, yani nesnelere ya da nesnelere niteliklerinin varoluşu ile ilgili neticelerde sonlanır. Yine açıktır ki, varoluş idesi herhangi bir nesnenin idesinden farklı bir şey değildir. Herhangi bir şeyin basit idesinden sonra, onu varolan olarak tasarımılamak, aslında o ide üzerinde herhangi bir değişiklik meydana getirmek ya da ona bir ilave yapmak anlamına gelmez. Örneğin Hume’a göre, “Tanrı vardır” dediğimizde, böyle bir varlığın idesini sadece bize temsil edilir olduğu biçimiyle

³⁴⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 27.

³⁴⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 75.

³⁴⁸ Hume, a.g.e., s. 75.

oluştururuz. Nitekim Tanrı'ya yüklediğimiz varoluş, onun diğer niteliklerinin ideleriyle birleştirdiğimiz ve onlardan ayırabileceğimiz belirli bir ide değildir. Bir başka ifadeyle, varoluş idesi, nesnenin idesi ile birleştirdiğimiz, birleşik ide oluşturabilen ayrı bir ide değildir. Bunun anlamı ise bir şeyi varolan bir şey olarak tasarılmanın, onun basit idesine herhangi bir şey eklemeyi ya da ilave etmediğidir. Üstelik bir şeyin varoluşuna duyulan inanç da, o şeyi oluşturan idelere hiçbir yeni ide eklemeyi. Yani, Tanrı'yı düşünmek, onu varolan olarak düşünmek ve ona varolan olarak inanmak arasında fark yoktur. Bununla birlikte, bir nesnenin varoluş idesi ile ona duyulan inanç arasında büyük fark olduğu da aşikârdır. Bu farkın idelerin parçalarından ya da birleşimlerinden kaynaklanmadığına göre, onu tasarımıylaş "biçimimizden" kaynaklanmış olması gerekir. Hume bu konuyu şu örnekle aydınlatır:

Varsayalım ki yanımda *Sezar yatağında öldü, gümüş kurşundan daha kolay eriyebilir* ya da *cıva altından daha ağırdır* gibi katılmadığım önermeleri ileri süren biri olsun; açıktır ki inanamayıma karşın söylemek istediğini açıkça anlarm ve onun oluşturduğu tüm tasarımlarla aynı tasarımları oluştururum. Hayal gücüm onunkilerle aynı güçlerle donatılıdır; kaldı ki benim tasarımılayamayacağım bir tasarımı tasarımı olması olanaksızdır ya da benim bir araya getiremeyeceğim tasarımları bir araya getirebilmesi.³⁴⁹

O hâlde, tekrar aynı soruyla karşı karşıya kalırız: Bizim herhangi bir önermeye inanmamız ya da inanmamamız nereden kaynaklanır? Ya da aynı anlama gelecek şekilde, inanç ile inançsızlık arasındaki fark nedir? Bu soruya, görü ve kanıtlama yoluyla doğrulanan, yani "ide ilişkileri" ile ilgili önermeler söz konusu olduğunda cevap vermek kolaydır. Bu tarz bir önermeyi onaylayan bir kimse, ideleri doğrudan ya da dolaylı bir biçimde de olsa belirli bir biçimde kavramak zorundadır. Zira saçma olan bir şey anlaşılabilir olduğu kadar, hayal gücünün kanıtlamaya aykırı olan herhangi bir şeyi kavraması da mümkün değildir. Buna karşılık, nedensellikten yola çıkılarak yapılan ve olgulara dayanan akıl yürütmeler söz konusu olduğunda, herhangi bir zorunluluk olmadığı gibi, hayal gücü önermenin her iki tarafını da kavramakta tümüyle özgürdür. Bir başka ifadeyle, olguya dayalı önermeye ister inanılsın ister inanılmasın, her iki durumda da idelerin kavranması eşit ölçüde olanaklı ve gereklidir.

³⁴⁹ Hume, a.g.e., s. 75.

İşte, Hume'a göre, hayal gücünü inançtan ayıran şey tam bu noktada karşımıza çıkar. Zihinde hayal gücünden daha özgür bir yeti yoktur. Ayrıca hayal gücünün bütün ideler üzerinde büyük bir egemenliği vardır. Hayal gücünün, bir olayı gerçekmiş gibi uydurması, bu olaya belirli bir zaman ve mekân yüklemesi ve onu sanki gerçekten varmış gibi sunması mümkündür. Hayal gücü sayesinde, bir atın gövdesi ile insanın başı birleştirebilir ya da ata kanatlar eklenebilir. Ancak söz konusu durumda, böyle bir hayvanın gerçekten var olduğuna hiçbir zaman inanılmaz. Çünkü inanç, hayal ürünü olan şeyden tümüyle bağımsız bir "duygu"ya dayanır. Hume, "en çok istediğim şey bana yanılgılarımı itiraf etme fırsatının verilmesidir" diyerek *İnceleme*'nin sonuna ilave ettiği "EK" bölümünde, bu "duygu" ya da "hissi" şu sözleriyle tanımlar:

Öyleyse inancın yalnızca, istence bağlı olmayan ve denetleyemediğimiz bazı belirlenmiş nedenler ve ilkelerden doğması gereken belli bir duygu ya da histen meydana geldiği yargısını çıkarabiliriz. Bir olguya inanmadığımızda, onu imgelemin salt hülyalarına eşlik edenden farklı bir duygu ya da hisle birlikte kavramaktan başka bir şey yapmayız. Bir olguya yönelik kuşquamuzu dile getirdiğimizde ise, olgu ile ilgili kanıtlamaların bizde o duyguyu yaratmadığını söylemek isteriz. İnanç salt kavrayışımızdan farklı bir hisse dayanmış olmasaydı, en sınır tanımaz imgelemin ortaya attığı her bir nesne tarih ve deneyim üzerine kurulu olan yerleşik hakikatlerle aynı zeminde olurdu. Zira duygu ya da histen başka, birini ötekenden ayırabilecek bir şey yoktur.³⁵⁰

Örneğin, tanıdık bir kişinin sesinin yan odadan geldiğine inandığımızda, edindiğimiz izlenimler düşüncemizi hemen o kişiye ve onunla birlikte bitişik odaya yönlendirir. Dolayısıyla bu inanç, zihnimizde, kanatlı ata ilişkin oluşturmuş olduğumuz idelerden daha canlı ve kuvvetli bir şekilde yer ederler. Kısaca ifade etmek gerekirse, inancı hayal gücünün kurgularından ayıran tek şey, onun nesnenin daha canlı, güçlü ve sağlam bir tasarlanması olmasıdır. Ancak bu tasarlanış biçimini/tarzını açıklamak ise tümüyle imkânsızdır.

(...) Açıktır ki, inanç idelerin belirli içyapı ya da sırasına değil, kavranılma tarzlarına/biçimine ve zihin tarafından duyulmalarına bağlıdır. İtiraf edeyim ki, bu duyma ya da kavrama tarzını/biçimini tam olarak açıklamak imkânsızdır. (...) Fakat daha önce söylediğimiz gibi, bunun hakiki ve uygun adı inançtır; bu da herkesin gündelik hayatta yeterince anladığı bir terimdir. Felsefede de, inancın,

³⁵⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 414.

zihinde duyulan ve yargı gücünün idelerini hayal gücünün yapıntılarından ayıran bir şey olduğunu ileri sürmekten öteye gidemeyiz. İnanç bu idelere daha çok ağırlık verir ve onları daha etkili kılar; daha önemli görünmelerini, zihinde güçlenmelerini sağlar ve onları eylemlerimizin yönetici ilkesi yapar.³⁵¹

Böylece yukarıda söylenenler ve Hume'un algı görüşü dikkate alındığında, şu neticeye ulaşmak mümkün gibi görünmektedir: Tüm algılar, izlenim ve idelerden meydana gelir. Bunlar birbirinden, sadece kuvvet ve canlılık dereceleri bakımından farklılık gösterir. Yine ideler izlenimlerden kopyalanıp, onları temsil ettikleri için, belirli bir nesnenin idesinde herhangi bir değişiklik yapmak, ancak onun kuvvet ve canlılığını arttırmak ya da azaltmakla mümkün olur. İdelerin kuvvet ve canlılığını arttırmak ya da azaltmak dışında yapılacak herhangi bir değişiklik ise tümüyle farklı bir nesne veya izlenimi temsil edecek bir ide ortaya çıkaracaktır. Örneğin, herhangi bir rengin belirli bir tonuna, onda başka herhangi bir değişiklik yapmaksızın, yeni bir parlaklık ya da canlılık kazandırılabilir. Fakat rengin tonunda —onun kuvvet ve canlılığını arttırmak ya da azaltmak dışında —başka bir değişiklik yapıldığında, bu artık aynı ton ya da renk olmayacak, farklı bir ton ya da rengi temsil edecektir. Öyleyse inanç, herhangi bir nesneyi kavrayış ya da tasarlayış biçimimizi değiştirerek, idelerimize ek bir kuvvet ya da canlılık kazandırır. Bu nedenle, "inanç" "*mevcut izlenim ile ilişkili ya da çağrışımlı olan canlı bir ide*" olarak tanımlanabilir.³⁵²

Hume, kendisini bu şekilde bir görüş ileri sürmeye sevk eden düşünceleri şu sözlerle özetler:

³⁵¹ Hume, a.g.e., s. 42.

³⁵² Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., ss. 76-7. Hume bu konuyla ilgili bir dipnotta, âdeta yerleşik ve evrensel bir ilke olarak kabul edilen bir yanılgıdan bahseder. Ona göre bu yanılgı, anlama yetisinin edimlerini kavrama, hüküm ve akıl yürütme olarak bölümlenmekten ve kavramayı, bir ya da birkaç idenin basitçe gözden geçirilmesi; yargıyı, farklı ideleri ayırma ya da birleştirme; akıl yürütmeyi ise farklı ideleri onları birbirleriyle olan benzerliklerini ortaya koyan öteki idelerin araya girmesiyle ayırma ya da birleştirme şeklinde tanımlamaktan kaynaklanır. Ancak o, anlama yetisinin bu üç ediminin yalnızca nesnelere kavramanın çeşitli yollarından başka bir şey olmadığını düşünür. Çünkü ister birkaç nesne düşünölsün, ister bu nesnelere gözden geçirilsin, isterse de bu nesnelere bir diğere geçilsin, zihnin edimi basit bir kavrayışın ötesine geçmez. Bu durumda göze çarpan biricik fark, yalnızca kavradığımız şeye inandığımız durumda ortaya çıkar. Hume, zihnin bu ediminin hiçbir felsefeci tarafından açıklanamadığını söyleyerek, bu edimin yalnızca, herhangi bir tasarımın güçlü ve dengeli kavrayışı olduğunu ve böylelikle bir ölçüde dolaysız bir izlenime yaklaştığını ileri sürer.

Bir nesnenin varoluşunu bir başka nesnenin varoluşundan çıkarsadığımız zaman, belli bir nesne, akıl yürütmelerimizin temeli olabilmek için her zaman ya belleğimize (hafızamıza) ya da duyularımıza (hislerimize) sunulmuş olmalıdır; çünkü zihin kendi çıkarsamaları ile *sonsuz dek* işleyemez. Akıl hiçbir zaman herhangi bir nesnenin varoluşunun bir başka nesnenin varoluşunu içerdiği konusunda bizi tatmin edemez; öyle ki bir nesnenin izleniminden bir başka nesnenin tasarımına (idesine) ya da inancına geçtiğimiz zaman, akıl değil alışkanlık veya bir çağrışım ilkesi tarafından belirleniriz. Ancak inanç yalın bir tasarımdan (ideden) biraz daha çoğudur. Bir tasarımı (ideyi) oluşturmanın belirli bir yoludur; aynı tasarım (ide) ancak kuvvet ve canlılık derecelerindeki bir değişme yoluyla değişebileceği için, bütünü ele aldığımızda bundan şu sonuç çıkar: inanç, önceki tanıma göre, ortada olan bir izlenimin bir ilişkisi tarafından üretilen canlı bir tasarımdır (idedir).³⁵³

2.2.3. İnançın Nedenleri ve İnsan Üzerindeki Etkileri

Onayladığımız ve onaylamadığımız kavrayış arasında fark meydana getiren şey, mevcut bir izlenim ile ilişkili ya da çağrışımlı olan canlı bir ide, yani inanç olduğuna göre, idelerin nasıl kuvvet ve canlılık kazanarak onlara inanç beslememizi sağladıklarının açıklanması gerekir.

Hume'a göre, "herhangi bir izlenim bize sunulduğunda, zihni onunla ilgili idelere götürmekle kalmaz, bu idelere kuvvet ve canlılığın payını da iletir" önermesi, insan doğası biliminde, genel bir ilke olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Zihnin bütün işlemleri büyük ölçüde onları yerine getirirken bulunduğu duruma bağlı olduğundan, dikkatin az ya da çok yönelmiş olması ya da canıkların (*spirits*) az ya da çok etkin olması, zihnin işlemlerinin de az ya da çok canlı ve kuvvetli olmasına neden olur. Örneğin zihne onu etkinleştirip canlandıran bir nesne sunulduğunda, zihnin o nesneyle ilgili olan her bir edimi, o durum sürdüğü müddetçe, daha canlı ve güçlü olacaktır. Böylece durumun sürekliliği tümüyle zihnin ilgili olduğu nesnelere bağlı olduğundan, her yeni nesne, doğal olarak canıklara yeni bir yön vererek durumun değişmesini sağlar. Fakat diğer yandan, zihin sürekli olarak belirli bir nesneye odaklandığında,

³⁵³ Hume, a.g.e., s. 77.

durumun sürekliliği çok daha uzun süre devam eder. Dolayısıyla zihin, mevcut bir izlenim tarafından bir kez canlandırıldığında, birinin durumundan doğal bir biçimde diğerine geçerek, ilgili nesnenin daha canlı bir idesini oluşturmaya devam eder. Bu geçiş öyle kolay bir şekilde gerçekleşir ki zihin bu geçişin güçlüğü farkına varır. Yine de, o, mevcut izlenimden edindiği güç ve canlılıkla kendisini ilgili olduğu nesnenin kavranışına verir.³⁵⁴

Hume, bu ilkeyi temellendirmek için, tecrübe ile elde edilen çeşitli örneklerden yararlanır. Örneğin, bir arkadaşımızın resmini gördüğümüzde, ona ilişkin idemiz *benzerlik* ilişkisi tarafından canlandırılır ve bu idenin oluşturduğu sevinç ya da üzüntü gibi her tutku, ideye yeni bir kuvvet ve canlılık kazandırır. Bu etkinin ortaya çıkmasında, benzerlik ilişkisi ve mevcut bir izlenim, yani arkadaşımıza ilişkin bir resim birlikte hareket ederler. Fakat resim ile arkadaşımız arasında herhangi bir *benzerlik* bulunmuyorsa, resim düşüncemizi arkadaşımıza ilişkin ideye götürmez. Hem kişinin hem de resmin olmadığı bir durumda ise zihnimiz birinin düşüncesinden diğerinin düşüncesine geçse de, bu geçiş ideyi canlandırmaktan ziyade zayıflatır. Arkadaşımızın resmine bakmaktan hoşlanmakla birlikte, resim ortadan kaldırıldığında, onun resmini düşünmekten ziyade doğrudan doğruya arkadaşımızın kendisini düşünmeyi seçeriz. Hume, bu konuya Katolik dini ayinlerini de örnek göstererek, onların da aynı yapıda olduklarını vurgular:

O tuhaf boş inanca bağlı olanlar, yüzlerine vurulan maskaralıkların özrü olarak genellikle bağlılıklarını canlandırmak ve coşkularını arttırmak konusunda o dışsal hareketlerin, tavırların ve eylemlerin yararlı etkilerini duyduklarını, bunlar olmazsa ve bütünüyle uzak ve maddi olmayan nesnelere yönelirlerse, inanç ve coşkunluklarının söneceğini söylerler. İncamızın nesnelere, der Katolikler, duyulur simge ve imgelemde ortaya koyarız ve bu simgelerin doğrudan sunuluşu yoluyla onları kendimize, salt zihinsel bir görüş ve tefekkür yoluyla yapabileceğimizden daha yakın kılarız.³⁵⁵

Görüldüğü üzere, duyulur/hissi nesnelere hayal gücü üzerinde başka nesnelere çok daha etkilidirler ve bu etkiyi ilgili oldukları ve benzerlik taşıyan idelere kolayca

³⁵⁴ Hume, a.g.e., s. 78.

³⁵⁵ Hume, a.g.e., s. 79.

iletirler. O hâlde, *benzerliğin*, idelere canlılık ve kuvvet kazandırmadaki etkisinin oldukça yaygın olduğu, dolayısıyla *benzerlik* ilişkisi ile mevcut bir izlenimin birlikte hareket ettikleri her durumda, hayal gücünü sadece ilgili idelere götürmekle kalmadıkları, aynı zamanda onun, bu ideleri daha kuvvetli bir biçimde ve canlılıkla canlandırmasını sağladıkları söylenebilir.

Hume'a göre, *benzerliğin* olduğu kadar *bitişikliğin* de ideleri canlandırmadaki etkisi oldukça yaygın ve güçlüdür. Örneğin uzaklık idelerin gücünü azaltırken, yakınlık idenin gücünü artırır. Herhangi bir nesneyi sadece düşünmek ona bitişik olanı kolayca zihne getirirken, nesnenin kendisinin karşımızda bulunması onu daha kuvvetli ve canlı bir şekilde canlandırmayı sağlar:

Evimden birkaç mil ötedeysen, onunla ilgili her şeyi evden iki yüz liga uzakta olduğum zamankinden çok daha yakın bir şekilde duyumsarım; ancak yine de o uzaklıkta bile arkadaşlarımla ve ailemin yakınlarındaki herhangi bir şeyi düşünmek doğal olarak onların bir tasarımı üretir. Fakat bu ikinci durumda, zihnin her iki nesnesi de birer tasarımdır; aralarında kolay bir geçiş olmasına karşın, dolaysız bir izlenim eksikliği nedeniyle, tek başına bu geçiş tasarımlardan herhangi birine daha üstün bir canlılık vermeyecektir.³⁵⁶

Yine, *benzerlik* ve *bitişiklik* ile aynı etkiye sahip olan bir diğer ilişki ise *nedensellik*dir. Hume'a göre, batıl inançlı kimselerin bir azizin ya da kutsal insanların geride bıraktığı nesnelere bağlılıkları, öykündükleri yaşantılara ilişkin olarak daha güçlü ve canlı bir kavrayış kazanmak istemeleri nedeniyledir. Örneğin bir dindarın, bir azizin giysi ya da eşyalarına olan bağlılığı veya saygısı, bir zamanlar azizin bunları kullanmış, bunlara dokunmuş olmasından kaynaklanır. Bu giysi ya da eşyalar, ona, azize ilişkin olarak daha güçlü ve canlı bir kavrayış sağlamakta yardımcı olur. Böylece, mevcut bir izlenim, nedensellik ilişkisi yoluyla da herhangi bir ideyi canlandırabilmekte, yani inanç ya da kabul üretebilmektedir.

O hâlde, neden-etkiden hareketle yaptığımız tüm akıl yürütmelerde mevcut izlenimin, hayal gücünün bir ilişkisi ile herhangi bir ideyi canlandırabildiği açıkça görülür. Bu nedenle, inandığımız her olgunun izlenimini edinmiş olmamız gerekir. Fakat

³⁵⁶ Hume, a.g.e., s. 79.

inanç ideye yeni bir şey eklemekten ziyade, sadece onu kavrama yolunu/biçimini değiştirerek, kendisini daha canlı ve güçlü kılar. Böylece zihnin bu işlemine, mevcut bir izlenim, canlı bir ide ve hayal gücünde ide ile izlenim arasındaki bir ilişki ya da çağrışımdan başka hiçbir şey girmez.

İdeye eşlik eden inancın nedeni olan şey mevcut bir izlenim olduğundan, onun, nasıl böylesine olağanüstü niteliklere sahip olduğunun tecrübeyle elde edilen örnekler üzerinden saptanması gerekir. İlkin, mevcut bir izlenimin böyle bir sonuca kendi gücü ve etkinliği sayesinde sahip olmadığı açıktır. Çünkü her bir izlenim, tekil bir algı olarak kendi başına ele alındığında, sadece “şimdiki anla” sınırlıdır. Bununla birlikte, ilk ortaya çıkışında/mevcut bir anda hiçbir etkisini gözlemlemediğimiz bir izlenimin, daha sonra etkisinin deneyimlenmesi ve bunun neticesinde de inancın temeli olabilmesi mümkündür. Ancak bunun için, her durumda aynı izlenimin geçmiş örneklerde de gözlemlenmiş olması ve onun sürekli bir başka izlenime bağlı olduğunun saptanması gerekir. İkinci olarak, mevcut bir izlenime eşlik eden ve bir dizi geçmiş izlenim ile birliktelik tarafından üretilen inancın, hayal gücünün herhangi bir yeni işlemi olmaksızın doğrudan ortaya çıkabilmesi de mümkündür. İşte Hume’a göre, hayal gücünün herhangi yeni bir işlemi olmaksızın doğrudan ortaya çıkan, yani “herhangi bir akıl yürütme olmaksızın geçmiş yinelemelerden kaynaklanan” her şeye *alışkanlık (habit)* denir.³⁵⁷ İki izlenimin birbirine sürekli bağlı olduklarını görmeye alıştığımızda, birinin idesi bizi doğrudan doğruya ötekinin idesine götürür. Hume, alışkanlıkla ilgili olarak *Soruşturma*’da şunları söyler:

(...) Belli bir edim ya da işlemin tekrarlanması, herhangi bir akıl yürütme ya da anlama süreci tarafından gerektirilmeksizin, aynı edim ya da işlemi yeniden yapma eğilimini doğuruyorsa, her zaman bu eğilimin alışkanlığın etkisi olduğunu söyleriz.

O hâlde, tecrübeden doğan bütün çıkarımlar akıl yürütmenin değil alışkanlığın etkileridir. Alışkanlık, öyleyse, insan hayatının yüce kılavuzudur. Tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirine benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız başına bu ilkedir. Alışkanlığın etkilemesi olmasaydı bellek (hafıza) ve duylara (hislere) dolaysız olarak gelenin ötesinde, her olgu

³⁵⁷ Hume, a.g.e., ss. 80-1.

sorunu konusunda tümüyle cahil olurduk. Amaçlara araçlar uydurmayı ya da her hangi bir etkinin doğrulanması için doğal güçlerimizi kullanmayı bilmezdik. Her türlü eylem, teorik düşünmenin ana kısmı ile birlikte, durur kalırdı.³⁵⁸

Böylece, neden-etki ile ilgili tüm akıl yürütmelerin sadece alışkanlıktan kaynaklandığı ve inancın zihnimizin düşünsel değil de, hissi edimiyle ilgili işleyişinin bir sonucu olduğu söylenebilir. İşte, bu nedenle Hume'a göre, yalnızca şiir ve müzikte değil, benzer olarak felsefede de beğeni ve duyguların peşinden gidilmesi gerekir.

Kısaca toparlamak gerekirse, inanç, bir idenin mevcut bir izlenim ile ilişkisinden kaynaklanan, ideyle ilgili daha canlı ve kuvvetli bir kavranışıdır. Bu nedenle Hume'a göre, herhangi bir şeye inandığımızda inandığımız şey aslında üzerimizde daha güçlü bir etkiye sahip olan bir idedir. Neden-etkiyle ilgili tüm yargılara dayanak olan geçmiş deneyimler, zihnin hiçbir zaman farkına varamayacağı bir şekilde kendiliğinden işleyebilir. İşte "alışkanlık" denilen şey de tam olarak budur. Alışkanlık neticesinde, nesnel birbiriyle öylesine bağlantılı ve ayrılmaz görünürler ki, birinden diğerine geçişte herhangi bir gecikme bile söz konusu olmaz:

Bir kimse, yolculuğu esnasında yolu üzerinde bir nehir olduğunu gördüğünde, daha ileri gitmesinin sonuçlarını (etkilerini) öngörür; bu sonuçlara (etkilere) ilişkin bilgi kendisine, kendisini neden-sonuçların (etkilerin) bu şekilde kesin birliktelikleri konusunda haberdar eden geçmiş deneyimler yoluyla iletilir. Ancak bu durum karşısında herhangi bir geçmiş deneyimi düşündüğünü ve suyun canlı bedenler üzerindeki etkilerini bulmak için görmüş ya da işitmiş olduğu örnekleri hatırladığını düşünebilir miyiz? Hiç kuşkusuz hayır; akıl yürütürken kullandığımız ilerleyiş yolu ya da yöntemi bu değildir. Batma tasarımı su tasarımıyla, boğulma tasarımı da batma tasarımıyla öyle yakından bağlantılıdır ki zihin geçişi belleğin yardımı olmaksızın yapar. Alışkanlık biz daha düşünme için zaman bulamamışken işler. Nesnel öyle ayrılmaz görünürler ki birinciden ötekine geçerken araya bir anlık bir gecikme bile sokmayız.³⁵⁹

Bu geçiş, ideler arasındaki bağlantıdan değil de, deneyimden elde edildiği için, deneyim gizli bir işlem yoluyla neden-etkilere ilişkin bir inanç üretebilir.³⁶⁰ Zira hayal gücü, geçmiş deneyimlerden, onlar üzerine akıl yürütmeksizin de çıkarımlarda bulunabilmeyi sağlar. Kuşkusuz bu durum, alışkanlığın en önemli sonucudur.

³⁵⁸ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, a.g.e., ss. 37-9.

³⁵⁹ Hume, a.g.e., s. 81.

³⁶⁰ Hume, a.g.e., s. 81.

O hâlde, genel olarak ifade edilebilir ki, neden-etkilerin bir örnek birlikteliklerinde –örneğin yerçekimi, itme gibi– zihin bir geçmiş deneyimi incelemeye gerek duymaksızın birinden bir diğerine geçmekte, ancak nesnelere daha seyrek birlikteliklerinde idelerin geçişine yardımcı olmaktadır. Hatta kimi durumlarda, tam bir alışkanlık kazanmaksızın, yapay bir şekilde de olsa alışkanlığın üretilebilmesi söz konusu olur. Hume’a göre, her ne kadar alışkanlık hiçbir zaman tek bir durumun deneyimi yoluyla kazanılmasa da, zihnimiz bizi “benzer nesnelere benzer koşullarda her zaman benzer etkiler üreteceği” ilkesine ikna edecek milyonlarcasının olduğunu düşündürerek, tek bir deneyim yoluyla belirli bir idenin bilgisine ulaşmayı da mümkün kılabilir. Bir başka ifadeyle, ideler arasındaki bağlantı tek bir deneyimden sonra alışkanlık hâline gelmese bile, yine de bu bağlantı alışkanlık ile edinilen bir başka ilkenin kapsamı altında değerlendirilebilir. İşte, tüm durumlarda, deneyimlerimizi doğrudan ya da dolaylı, açık ya da gizli bir biçimde hiçbir deneyimini edinmediğimiz durumlara aktarabilmemizi sağlayan şey, alışkanlıktır.

Netice itibariyle, neden-etki ilişkisi kadar olmasa da bitişiklik ve benzerlik ilişkileri de idelerin bağlantı ya da çağrışımlarının ilkeleri olarak, hayal gücünü bir ideden bir başka ideye geçmeye sevk edebilir. Bu ilişkilerden herhangi biri tarafından bağlantılandırılan iki nesnenin biri, doğrudan doğruya hafıza ya da hissetmeye sunulduğunda, zihin, çağrışım ilkesi aracılığıyla o nesnenin bağlantılı olduğu diğer nesneye geçmeye ve onu ek bir kuvvet ve canlılıkla kavramaya âdeta sürüklenir.

Hume, inanç ve alışkanlık üzerine ileri sürmüş olduğu görüşlerinin çok fazla kişi tarafından kabul edilmeyeceğini, üstelik akıl yürütmelerin çok büyük bir bölümünün yanı sıra eylem ve tutkuların tamamının da sadece alışkanlıktan kaynaklandığına inananların sayısının ise çok daha az olacağını düşünür. Ancak o yine de, inancın eylem ve tutkular üzerindeki etkilerinin neler olduğunu göstermekten geri durmaz.

Hume’a göre “insan zihnine, her eylemin başlıca kaynağı ve harekete geçiren ilkesi olarak bir acı ve haz duygusu yerleştirilmiştir.”³⁶¹ Acı ve hazzın zihinde ortaya

³⁶¹ Hume, a.g.e., s. 91.

çıkışının ise iki yolu bulunur: Ya acı ve haz bir izlenim olarak gerçek duyguya görünür ya da yalnızca idelerde ortaya çıkar. Bu ikisinin zihinde ortaya çıkışları, izlenimlere ya da idelere dayandığı için, onların eylemlerimiz üzerindeki etkileri de buna bağlı olarak birbirinden çok farklı olur. Hume'a göre,

izlenimler istenci tek başına etkileyebilselerdi, yaşamımızın her anında çok büyük yıkımlara uğrardık; çünkü bir felaketin yaklaştığını önceden görebilseydik bile, doğa bize onlardan kaçınmamızı sağlayacak herhangi bir eyleme gücü vermezdi. Öte yandan her tasarım eylemlerimizi etkileseydi, durumumuz daha iyi olmazdı. Çünkü düşüncelerin öyle bir kararsızlığı ve eylemliliği vardır ki, her şeyin imgeleri, özelliklerde iyilik ve kötülüğünkiler, zihinde sürekli dolanıp durur; eğer zihin bu tür bir asılsız tasarımlar tarafından harekete geçirilecek olsaydı, hiçbir zaman bir an bile olsun huzur ve dinginlik bulamazdı.³⁶²

Bu nedenle, Hume'a göre doğa, orta bir nokta seçerek ne her iyilik ve kötülük idesine istenci harekete geçirme gücü vermiş, ne de onları bu etkilerden bütünüyle ayrı tutmuştur. Hayal gücünün uydurduğu bir idenin istenç üzerinde hiçbir etkinliği olmamasına rağmen, var olduklarına ya da var olacaklarına inandığımız nesnelere ideleri, her ne kadar hislere ya da algılara doğrudan sunulan izlenimler kadar olmasa da aynı sonuca neden olabilirler. Bu durum, inancın basit bir ideyi izlenimle eşit kılmasıyla ve ona tutkular üzerinde benzer etkiyi kazandırmasıyla, yani basit bir ideyi, kuvvet ve canlılık açısından bir izlenime yaklaştırmasıyla gerçekleşir. Bir idenin kuvvet ve canlılık açısından izlenime yaklaştırılması ise o idenin izlenimin zihin üzerindeki etkisini taklit edebilmesi anlamına gelir. Bu nedenle, inanç, idelerin izlenimlerin sonuçlarını taklit etmesine neden olduğu gibi, ideleri güç ve canlılık yönünden izlenimlere benzer kılar.³⁶³

İnancın bir idenin daha canlı ve yoğun bir kavranışı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tanım bize nedensellikten hareketle yapılan akıl yürütmelerin istenç ve tutkular üzerinde nasıl etkileri olduğunu açıklama imkânı sağlar. Hume'a göre, inanç ve tutkular arasında bir tür etkileşim bulunur. İnanç, tutkuları uyarmada mutlaka gereklidir; tutkular da bunun karşılığında inancı destekler. Örneğin bir nesne ortaya

³⁶² Hume, a.g.e., s. 91.

³⁶³ Hume, a.g.e., s. 91.

çıktığında, hemen kendisine uygun olan bir tutkuyu belli bir derecede uyarır ve bu duygu kolay bir şekilde hayal gücüne geçip nesneye ilişkin ide üzerinde yayılarak, o ideyi daha güçlü ve canlı bir biçimde kavramaya sevk eder. Hume bu konuyu, hayranlık ve şaşkınlık ile ilgili bir örnek vererek açıklar:

Hayranlık ve şaşkınlık diğer tutkularla aynı sonuçlara sahiptir; buna göre belirtebiliriz ki şarlatan hekimler ve düzenbazlar, gösterişli savlarını anlattıklarında, sıradan insanları, makul sınırlar içinde kaldıkları zamankinden daha kolay bir şekilde inandırırılar. Bunların mucizevî ilişkilerine doğallıkla eşlik eden ilk hayret kendini bütün ruha yayar ve tasarımı öyle bir canlandırır ve dirileştirir ki bu, deneyimden ürettiğimiz çıkarsamaya benzer.³⁶⁴

İnancın tutkular üzerinde olduğu kadar hayal gücü üzerinde de etkileri vardır. Örneğin yalan söyleyen kimselerin sözleri bizi hiçbir zaman tatmin etmez ya da onlara inanmamızı sağlamaz. Bu durumun temel nedeni, inancın eşlik etmediği idelerin, zihinde herhangi bir izlenim üretmemesinden kaynaklanır. Hume'a göre, benzer şekilde şairlerin yapıtlarına gerçeklik süsü vermeye çalışmaları da tutkular üzerinde etkili olmak istemeleri nedeniyledir. Hatta idelerin tutkular üzerinde etkilerinin olmadığı durumlarda bile, yine de hayal gücünü tatmin etmek için belli bir ölçüde de olsa gerçeklik ve doğruluk gereklidir. Pek çok yazarın, hikâyelerinde kahramanların adlarını ya da hikâyenin geçtiği yerleri tarihten ödünç alma yoluna gitmeleri bu durumun en güzel örneğidir.

2.2.4. İnanç, Rastlantı ve Olasılık Bağlantısı

Hume, her ne kadar genel olarak idelerin karşılaştırılması ile elde edilen ürünü "bilgi/episteme", nedenselliğe dayanan akıl yürütmeler vasıtasıyla yerine getirilen işlemleri "olasılık" başlığı altında ele almış olsa da, nedenselliğe dayanan pek çok akıl yürütmenin "olasılığı" aştığını, dolayısıyla bu tür akıl yürütmelerin daha üst nitelikte bir "aşıkârlık/kesinlik (*evidence*)" olarak telakki edilmesi gerektiğini kabul eder. Zira bu tür

³⁶⁴ Hume, a.g.e., s. 92.

nedenselliğe dayalı olarak idrak edilen olgular mevzu bahis olduğunda, her ne kadar deneyimin sunduklarından daha öte bir inancımız olmasa da, “yarın güneşin doğacağına” ya da “insanların öleceğine” dair bir beyanda bulunmanın sadece bir olasılık taşıdığı söylenemez. Bu bağlamda Hume, “kesinlik” kavramı üzerine yürüttüğü soruşturmayı derinleştirip bir adım ileriye taşıyarak, ayrıca kendi ifadesiyle, dilin gündelik kullanımına da uygun olarak, “bilgi,” “ispat” ve “olasılık” ile ilgili üç tür “kesinlik” türünü birbirinden ayırt eder.³⁶⁵ Buna göre “bilgi”, idelerin karşılaştırılmasından doğan kesinliktir. “İspat”, deneyimden, yani neden-etki ilişkisinden türetilen, hiçbir kuşku ve belirsizlik taşımayan kesinliktir. “Olasılık” ile kastedilen ise belirsizliğini koruyan kesinliktir.³⁶⁶ Ancak Hume, bu ayrımların yanında, olasılığı da tekrar “rastlantı”ya dayanan (*probability of chance*) ve “neden”lerden doğan (*probability of causes*) olasılık olmak üzere iki türe ayırır.³⁶⁷ Bu şekilde, olasılıkta karşımıza çıkan ve belirsizliğini koruyan “kesinlik”, daha ayrıntılı olarak irdelenmeyi hak edecektir.

Şimdi, ilk olarak, rastlantıya dayalı olasılığı ele almaya çalışalım. Daha önceki bölümlerde de ifade etmeye çalıştığımız gibi, neden-etki idesi deneyimden elde edilir. Deneyim, birbirlerine sürekli bağlı olan belirli nesnelere sunarak, onları neden-etki ilişkisi içinde görmemize imkân tanıyan bir alışkanlık üretir. İlgili nesnelere arasındaki bağlantı değişmeden aynı şekilde özneye sunulduğu müddetçe, nesnelere bir başka bir ilişki tarzı içerisinde görülmezler. Buna karşılık rastlantı, “bir nedenin olumsuzlanması” olduğu için, onun zihin üzerindeki etkisi nedenselliğinki ile aynı değildir. Çünkü neden idesi bir bakıma bizi belirli nesnelere belirli ilişkiler içinde düşünmeye zorlarken, rastlantı ise belli bir nedene dayanmadığı için düşünmenin bu belirlenimini ortadan kaldırarak, zihni söz konusu durum hakkında kayıtsız/belirsiz (*indifferent*) kalmaya sevk eder.³⁶⁸ Örneğin, dört yüzünde belli bir şekil ya da sayı ve sadece iki yüzünde bir başka

³⁶⁵ Hume, a.g.e., s. 94. Görüldüğü üzere, Hume, kesinliğin derecelerinden söz etmektedir. Yani bir şey diğerine göre daha az ya da daha çok kesin olabilir.

³⁶⁶ Hume, a.g.e., s. 94.

³⁶⁷ Hume, a.g.e., s. 94.

³⁶⁸ Hume, a.g.e., s. 95.

şekil ya da sayı bulunan bir zar havaya atıldığında, zihin, bu zarın düşmesi, düşerken şeklini koruması ve yüzlerinden sadece bir tanesinin üste geleceği konusunda, nedenler yoluyla belirlenmiştir. Oysaki o zarın hangi yüzünün üste geleceği konusunda zihin tamamen belirsiz bir durumda bırakılmıştır. Yine de, söz konusu belirsizliğe rağmen, yani hangi yüzün üste geleceği hususu tamamen rastlantısal olsa da, rastlantının değişebilen sonuçlarından birinin gerçekleşme sıklığına bağlı olarak, hangi yüzün üste gelebileceği konusunda zihin yüksek bir olasılık düzeyiyle belirlenme eğilimindedir. Örneğin, dört yüzünde “x” şekli, iki yüzünde ise “y” şekli bulunan bir zar havaya atıldığında, “x” şeklinin üste gelmesi, “y” şeklinin üste gelmesinden daha olasıdır. Yine benzer bir biçimde, beş yüzünde “v” şekli, sadece bir yüzünde “z” şekli olan bir zar havaya atıldığında ise “v” şeklinin üste gelme olasılığı tek bir yüzünde bulunan “z” şekline göre çok daha yüksek olacaktır. Bu çerçevede Hume’a göre zihin, etkilerden birinde diğerinden çok daha fazla sayıda yüzün üste gelebileceğini fark edince, o sonucu daha olası görmeye ve onun gerçekleşme imkânının daha yüksek olacağına dair bir inanç beslemeye başlar.

İkinci olarak, rastlantıya dayanan olasılık yanında, nedenlerden kaynaklanan olasılık incelendiğinde de, Hume’a göre, burada da ilkindeki gibi bir belirleme yapmak mümkün görünmektedir. Ancak o, irdelemesine, nedenlerden kaynaklanan olasılığı, “eksik deneyim (*imperfect experience*),” “karşıt neden (*contrary causes*)” ve “analoji (*analogy*)” olmak üzere üç türe ayırarak başlar.³⁶⁹ Buna göre, her üç olasılık da aynı kökten, yani izlenimlerle ideler arasındaki çağrışımlarından türetilir.³⁷⁰ Bununla birlikte, çağrışım üreten alışkanlık, nesnelere sürekli birlikteliklerinden, yani nedensellik ilişkisinden kaynaklandığına göre, tam anlamıyla bir alışkanlığın oluşması adım adım gerçekleşmeli ve söz konusu alışkanlık tecrübe edilen her bir durumda yeni bir kuvvet ve canlılık kazanmalıdır. Söz gelimi ilk kez deneyimlediğimiz bir şeyin alışkanlığın oluşmasında çok az etkisi ya da kuvveti vardır; ikinci seferde bu kuvvet biraz daha artar; üçüncü seferde daha çok artar ve bu şekilde adım adım tam bir alışkanlığa ulaşılır.

³⁶⁹ Hume, a.g.e., s. 98.

³⁷⁰ Hume, a.g.e., s. 98.

Görüldüğü üzere, birçok aşamadan geçildikten sonra tam bir alışkanlık oluştuğundan, bu aşamalardan sadece “olasılık” olarak söz edilir. Dolayısıyla Hume’a göre, olasılıktan ispatlara, yani deneyimden türetilen, hiçbir kuşku ve belirsizlik taşımayan kesinliğe giden aşamalar birçok durumda göze çarpmaz. İşte herhangi bir ispattan önce ortaya çıkan olasılık türü, nedenlerin olasılığının ilk tarzı olan “eksik deneyim”dir. Hume’a göre, olgunluk çağına gelmiş her hangi bir kimsenin bu şekilde bir alışkanlık elde ettiği söylenemez. Ancak pek çok konuda bilgi sahibi olan insanların yine de belli olaylar hakkında eksik deneyimlerinin olması gayet normaldir. Bu gibi durumlarda onlar, sadece bu olayla ilgili olarak eksik bir alışkanlık sahibi olurlar. Fakat bu kişilerin, neden-etki bağlantısıyla ilgili bir başka tecrübelerinden sonra, akıl yürütmelerine yeni bir kuvvet ve canlılık kazandırabilmeleri ve bu tek olaya ilişkin bir kesinlik oluşturabilmeleri de mümkündür.³⁷¹

Şimdi, bir nesneyi bir kez izlediğini gördüğümüz bir şeyin sonsuza kadar o nesneyi izleyeceği düşüncesine ulaşabilmemiz söz konusu olsa da, bu durumun aynı biçimde gerçekleşmediği durumlarla karşılaşmamız da her zaman mümkündür. Bu durum, yeterli sayıda deneyimimizin olmamasından değil, sık sık karşıt örneklerle karşılaşmamızdan kaynaklanır. İşte Hume’a göre bu durum, kimi deneyim ve gözlemlerimizde karşıtlık olduğuna işaret eden ikinci tür olasılığa, yani “karşıt neden”e tekabül eder.³⁷² Eğer aynı nesnelere her zaman birbirlerine bağlı olsalardı, doğanın belirsizlikleri bizi ürkütmez, yaşamımız daha kolay ve mutlu olurdu. Açıktır ki, spesifik bir gözlemin/deneyimin bir diğerine aykırı olabilmesi mümkündür. Örneğin ateş her zaman yakar, su her zaman 100^C derecede kaynarken; afyon her zaman uyuşturucu etkisi göstermez. İşte, bu gibi düzensiz ve belirsiz durumlarda akıl yürütmelerimizi değiştirmemiz, karşıt nedenleri de dikkate almamız gerekir. Hume’a göre, “karşıt nedenler” ile karşılaşmamız bizi, gelecekle ilgili olarak ya eksik bir alışkanlık üreterek ya da mevcut izlenimden ilgili tasarıma eksik geçişe maruz bırakarak iki farklı şekilde etkiler. İki nesnenin birlikteliğinin sık sık gerçekleştiği durumlarda zihin, her ne kadar

³⁷¹ Hume, a.g.e., s. 98.

³⁷² Hume, a.g.e., s. 99.

bir nesneden ötekini çıkarsamaya yöneltirse de, bu belirlenim, birlikteliğin kesintisiz ve karşılaştığımız tüm durumların bir örnek ve aynı türden olduğu zamanki gibi tam bir alışkanlıkla gerçekleşmez. Ancak bununla birlikte,

alışkanlık, bütün çıkarımlarımızda, geçmişi geleceğe aktarmayı belirlediğinden, geçmiş tamamıyla düzenli ve bir örnek olunca, olayı güvenle bekler ve karşıt herhangi bir sayılıya yer vermeyiz. Fakat görünüşte tıpatıp benzer nedenleri farklı etkilerin izlediğini gördüğümüzde, geçmişi geleceğe aktarırken bütün bu farklı etkileri de aklımıza getirmek ve olayın ihtimalini belirlerken onları hesaba katmak durumundayız. (...) Avrupa'daki hemen her ülkede Ocak ayında bir ara don olması, havanın bütün ay boyunca açık geçmesinden daha muhtemeldir; ama bu ihtimal (olasılık) farklı iklimlere göre değişir ve daha kuzeydeki devletlerde kesinliğe yaklaşır. Öyleyse, açık görünüyor ki, herhangi bir nedenin sonucu olacak etkiyi belirlemek için geçmişi geleceğe aktarırken, bütün farklı olayları geçmişteki ortaya çıkışlarıyla orantılı olarak aktarırız ve sözgelişi, bir tanesini yüz defa, bir başkasını on defa, bir üçüncüsünü bir defa var olmuş olarak kavrarız. Burada aynı olayda çok sayıda görünüm bir arada bulunduğundan, bu görünümler olayı hayal gücünde pekiştirir ve doğrular; inanç dediğimiz duyguyu doğurur ve olayın objesinin, eşit sayıda deneyle desteklenmemiş ve geçmişin geleceğe aktarılmasında düşünceye aynı sıklıkla gelmemiş olan karşıt olay karşısında tercih edilmesini sağlar.³⁷³

Neden-etkiden yola çıkarak yapılan akıl yürütmeler, tüm geçmiş deneyimlerde iki nesnenin sabit/sürekli birlikteliği ve mevcut bir nesnenin bunlardan herhangi biriyle arasındaki benzerliğe dayanır. Sürekli birliktelik ile benzerlik, mevcut ideye güç ve canlılık kazandırarak ona inanmamızı sağlar. Birliktelik ve benzerliğin zayıf olduğu durumlarda, izlenimden ideyi çıkarsamamız ve ona inanç beslememiz de zayıftır. Dolayısıyla izlenimin canlılığının ideye tam olarak aktarılabilmesi için, ya nesnelere birlikteliğinin sürekli olması ya da mevcut izlenimin, birlikteliğini gözlediğimiz nesnelere birine tam olarak benzemesi gereklidir. Neden-etki ile ilgili tüm akıl yürütmeler alışkanlık ve deneyimden türetildiğinden, bir nesnenin bir başkası ile benzerliğini görmeye alıştığımızda "hayal gücü" düşünmeyi önceleyen doğal bir geçiş yoluyla nedenden etkiye varır. Bununla birlikte alışkanlık, sadece alışmış olduğumuz nesnelere birebir aynı olan nesnelere sunulduğunda değil, fakat o nesnelere benzer olan nesnelere de sunulduğunda, daha düşük bir derecede de olsa işlemeye devam

³⁷³ Hume, **Soruşturma**, a.g.e., s. 49.

eder. İşte “analoji”den türetilen olasılık tarzında, geçmiş olaylardaki deneyimler, onlarla benzer olmalarına karşın bire bir aynı olmayan olaylara da aktarılır.³⁷⁴ Böylece benzerliğin çok sayıda derecesi olabildiği göz önünde bulundurulduğunda, akıl yürütmelerimizin de benzerlikle orantılı olarak az ya da çok sağlam olduğu söylenebilir.

Bu noktada, yukarıda ifade edilmeye çalışılanların bütünü göz öne alındığında şu neticeye varmak mümkündür:

Bilgi olmayan her türlü görüş ya da yargı tamamıyla algının güç ve canlılığından türer ve bu nitelikler zihinde herhangi bir nesnenin varoluşuna *inanç* dediğimiz şeyi oluştururlar. Bu güç ve canlılık bellekte her şeyden daha belirgindir; dolayısıyla da bu yetinin doğruluğuna olan güvenimiz hayal edebileceklerimizin en üstünüdür ve birçok bakımdan bir tanıtlamanın verdiği inanca eşittir. Bu niteliklerin bir sonraki derecesi neden-etki ilişkisinden türetilendir ve bu da çok büyüktür, özellikle de deneyim yoluyla birlikteliğin tam anlamıyla sürekli olduğunun görüldüğü ve ortada olan nesne deneyimlerini edinmiş olduklarımıza tam olarak benzediği zaman. Ancak bu kanıt derecesinin altında, tutkular ve imgelem üzerinde tasarımlara ilettikleri kuvvet ve dirilik derecesiyle orantılı bir etkiye sahip olan daha başka birçokları da vardır. Nedenen sonuca/etkiye alışkanlık yoluyla geçiş yaparız ve bağlantılı tasarım üzerine yaydığımız o diriliği ortada olan belli bir tasarımdan ödünç alırız. Oysa güçlü bir alışkanlık üretmek için yeterli sayıda örneği gözlemlediğimiz zaman ya da bu örnekler birbiriyle karşıt olduklarında ya da benzerlik olmadığında ya da ortada olan bir izlenim soluk ve bulanık olduğu ya da deneyim belli bir ölçüde bellekten silindiği ya da bağlantı uzun bir nesnel zincirine bağımlı olduğu ya da çıkarsama genel kurallardan türetildiği ve gene de onlara uygun olmadığı zaman; tüm bu durumlarda tasarımın kuvvet ve yoğunluğunun azalmasıyla kanıt da azalır. Öyleyse bu yargının ve olasılığın doğasıdır.³⁷⁵

2.2.5. Zorunlu Bağlantı İdesi ve Hume’un Neden-Etki Tanımları

Hume, hafıza ve hislere doğrudan sunulan izlenimlerin ötesine götürerek, duymadığımız ya da görmediğimiz varoluşlar konusunda bilgi veren nedenselliğe dayalı akıl yürütme yöntemimizi açıkladıktan sonra, “neden ve etki olarak adlandırılan iki şeyin zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılı olduğu” ifadesinde dile getirilen

³⁷⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 105.

³⁷⁵ Hume, a.g.e., s. 112.

“zorunluluk” idesi ile ne kastedildiğini belirlemeye çalışır. Bütün idelerin izlenimlerin kopyaları oldukları göz önünde bulundurulduğunda, bu belirlenimin yapılabilmesi, hiç kuşkusuz zorunluluk idesinin türetildiği ya da kopyalandığı izlenimin açığa çıkartılmasına bağlı olmak durumundadır.

Zorunluluk, her zaman neden-etki ilişkisine atfedilen bir özellik olduğu için, ilkin bu ilişki içerisinde olduğu düşünülen nesnelere incelenmesi gerekir. Bu inceleme neticesinde hemen fark edilecektir ki, bu nesnelere zaman ve uzayda *bitişiktir* ve neden denilen nesne etki adı verilen nesneyi her zaman *önceler*. Tek bir örnekten yola çıkıldığında, bu iki nesne arasında herhangi bir üçüncü ilişki (yani zorunlu bağlantı ilişkisini) bulmak mümkün olmaz. Ancak örneklerimizi, benzer nesnelere her zaman benzer *bitişiklik* ve *ardışıklık* ilişkisi içinde olduğu çeşitli durumları da kapsayacak şekilde genişletir ve onlar üzerine düşünürsek, yine aynı nesnelere ve söz konusu nesnelere arasındaki bu iki ilişki ile karşılaşırız. Dolayısıyla örneklerin çokluğu yeni herhangi bir ide (yani zorunlu bağlantı idesini) ortaya çıkarmaya yetmez. Bununla birlikte, *bitişiklik* ve *ardışıklığın* sürekli yinelenmesi, zihni nesnelere birinin ortaya çıkışıyla o nesneye her zaman eşlik edenini görmeye ve onu daha güçlü bir şekilde kavramaya sevk eder. Hume’a göre, bize zorunluluk idesini veren şey, işte bu sevk ediş ya da belirlemedir.³⁷⁶

Şimdi, daha önce ifade edilmeye çalışıldığı gibi, biri neden diğeri etki denilen iki nesneden birini ya da her ikisini istediğimiz kadar irdeleyelim, bu irdeleme onlar arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu göstermeye hiçbir zaman yetmez. Ancak aynı nesnelere, her zaman birbirleriyle *bitişik* ve *ardışıklık* içinde olduğunu gösteren çok sayıda örnekle karşılaştığımızda, onların aralarında hemen bir bağlantı kurarak, birini diğereinden çıkarırsınız. Fakat benzer durumdaki benzer nesnelere sürekli yinelenmesi, bu nesnelere yeni herhangi bir şey eklemeye ya da ilave etmez. Zira onlar kendi başlarına ele alındıklarında birbirlerinden tümüyle bağımsızdır. Örneğin iki

³⁷⁶ Hume’a göre, “etkililik”, “aracılık”, “güç”, “kuvvet”, “erke”, “bağlantı”, “üretici nitelik”, “zorunluluk” terimlerinin tümü aynı anlama gelir. Bu nedenle bu kavramlardan birinin, diğereğini tanımlarken kullanılması saçmadır. Önemli olan idelerin tanımlarının ne olduğu değil, bu idelerin kökensel olarak kendinden türedikleri izlenimlerin açığa çıkartılmasıdır.

bilardo topunun çarpışmasından sonra ortaya çıktığını gördüğümüz hareket, birkaç ay önce gördüğümüz hareketten tümüyle bağımsız ve ondan farklıdır. Bu çarpışmaların birbirleri üzerinde herhangi bir etkileri yoktur. Bunun anlamı, nesnelere sürekli birlikliklerinin ve benzerliklerinin, nesnelere ortaya çıkarılan ya da üretilen herhangi bir şeye neden olmadığıdır. Ancak zorunluluk idesi, bu tür bir benzerlik ve süreklilikten türetilmektedir. O hâlde, bu idenin, bizzat sürekli ve birlikte olan nesnelere ait olan herhangi bir şeyi temsil etmediği açıktır. Bir başka ifadeyle, benzer örneklerin sürekli *ardışıklık* ve *bitişiklik* ilişkisi içinde olması, zorunluluk idesinin ilk kaynağı olmakla birlikte, örneklerin benzerliği onların birbirleri üzerinde ya da herhangi bir dışsal nesne üzerinde etkileri olduğu anlamına gelmez.³⁷⁷ Magee'nin de dikkat çektiği üzere, gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izlemesine rağmen, biri diğerinin nedeni değildir. Çünkü değişmez birliklik ya da sürekli art arda geliş, zorunlu bağlantıyla aynı şey değildir. Tam bir rastlantı sonucunda, öksürdüğümüz her seferde elimizdeki kalemin yere düştüğünü varsayalım; öksürüklerimiz, açıktır ki kalemin elimizden düşmesinin nedeni ya da onun zorunlu sonucu değildir. Nedensellik, bize özgü maddi olayların gerçek dünyada birbirlerine nasıl bağlandığını söylemeyi amaçlamakla birlikte, söz konusu dünyanın gözleminden türetilmediği gibi, bu dünyaya ilişkin gözlem yoluyla geçerli de kılınmaz.³⁷⁸ Ancak benzer örneklerin birbirleri üzerinde hiçbir etkileri olmasa ve onlar tarafından nesnede yeni herhangi bir nitelik üretilmese de, benzerliğin yeterli sayıda örnekte gözlemlenmesi, zihnimizi bir nesneden her zaman ona eşlik eden bir diğerine geçmeye ve onu daha güçlü bir şekilde kavramaya yöneltir. İşte, Hume'a göre zorunluluk, söz konusu gözlemlerin ya da deneyimlerin sonucu olarak, zihnimizin bir nesneden bir diğerine geçmeye belirlenmesi ya da sevk edilmesinden başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, nedenler ve etkiler arasındaki zorunlu bağlantı birinden diğerini çıkarsamamızın temelidir. Çıkarsama yapmamızın temelinde ise alışkanlığın sağladığı

³⁷⁷ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 119.

³⁷⁸ Bryan Magee, "John Passmore'la Hume Üzerine Konuşma", **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2000, s. 149.

geçiş bulunur. Dolayısıyla bunlar arasında aslen bir fark bulunmaz. Hume, bu durumu şu sözlerle açıklar:

Zorunluluk tasarımı (idesi) belli bir izlenimden doğar. Duyularımız tarafından iletilen ve o tasarımı ortaya çıkarabilen hiçbir izlenim yoktur; öyleyse zorunluluk tasarımı (idesi) belli bir iç izlenimden ya da iç duyum (his) izleniminden türetilmiş olmalıdır. Bir nesneden her zaman ona eşlik edeni tasarımına geçme konusunda, alışkanlığın ürettiği yatkınlıktan başka, bu işle en ufak bir ilgisi olan hiçbir iç izlenim yoktur. Öyleyse zorunluluğun özü budur. Bütünü ele aldığımızda zorunluluk zihinde olan bir şeydir, nesnelere değil; ayrıca onun cisimlerdeki bir nitelik olarak görülen en uzak tasarımını oluşturmak bile bizim için olanaksızdır. Ya hiçbir zorunluluk tasarımı yoktur ya da zorunluluk düşünme yetisinin, deneyimlenmiş birlikteliklerine göre, nedenlerden sonuçlara ve sonuçlardan nedenlere geçmesini sağlayan belirlenimden başka bir şey değildir.

Böylece iki kez ikiyi dörde ya da bir üçgenin üç açısını iki dik açıya eşit kılan zorunluluğun yalnız bu tasarımları kendisi aracılığıyla inceleyip karşılaştırdığımız anlama yetisinin edimlerinde yatması gibi, benzer olarak, nedenleri ve sonuçları birleştiren zorunluluk ya da güç de zihnin birinden ötekine geçmesindeki belirlenimde yatar. Nedenlerin etkililiği ya da erkesi ne nedenlerin kendisinde vardır, ne tanrıda ne de bu iki ilkenin işbirliğinde; bu etkililik ya da erke bütünüyle tüm geçmiş örneklerde iki ya da daha çok nesnenin birliğini gören ruha aittir. Nedenlerin zorunluluklarının yanı sıra, gerçek gücü de buradadır.³⁷⁹

Netice itibariyle, birinin neden diğerinin etki olduğunu düşündüğümüz iki nesneyi ne kadar incelersek inceleyelim, onlar arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu gösterecek bir ideye ulaşmamız mümkün değildir. Ancak buna karşılık, zorunluluk idesi, onlar arasındaki birlikteliğin sürekli yinelenmesinden elde edilir. Bu yinelemeler, nesnelere kendilerinde yeni herhangi bir şeye neden olmamakla birlikte, zihin üzerinde etkide bulunarak alışkanlık edinmeyi sağlarlar. Sürekli yinelemeler

³⁷⁹ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 120. Hume, *Soruşturma* adlı eserinde ise zorunlu bağlantı idesini şu örnek üzerinden açıklar: “Söz gelişi iki bilardo topunun çarpışması, ilk defa görüldüğünde, olaylardan birinin diğerine bağlı olduğunu ileri süremez: sadece öteki ile bir arada olduğunu söyleyebilir. Bu tür birkaç örnek gözledikten sonra, artık bunların bağlı oldukları kanısına varır. Bu yeni bağlantı ideasını doğuracak nasıl bir değişiklik olmuştur? Sadece şu: Hayal gücü artık bu olayların bağlı oldukları duymaktadır ve birinin ortaya çıkmasıyla, rahatlıkla ötekini varolacağını önceden söyleyebilir. Öyleyse bir objenin bir başkasına bağlı olduğunu söylediğimiz zaman, sadece bunların düşüncemizde bir bağlantı kazandıklarını ve birbirlerinin varoluşunun ispatları olmalarını sağlayan bu çıkarıma yol açtıklarını kastederiz” Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma**, a.g.e., ss. 62-3.

neticesinde ortaya çıkan alışkanlık ise zihin üzerinde etkide bulunarak, onu bir nesneden diğerine geçmeye yöneltir.³⁸⁰ İşte, zihnin alışkanlık neticesinde ortaya çıkan bu belirlenmiş geçişi, zorunluluk idesinin kaynağını oluşturur. Bu nedenle, zorunluluk nesnelere değil algıların bir niteliği olup, içsel olarak duyumsanan/hissedilen bir şeydir. Denkel'in de dikkat çektiği üzere Hume, "nesnel olduğu düşünülen nedensel ilişkilerin, değişmez bir bileşim olarak ortaya çıkmasının zorunluluğunu öne sürmez. Onun söylediği şey, gözlemlediğimiz nedensel ilişkilerin temelini düzenli birlikteliklerde bulunduğu ve böylesi izlenimlerin bizim nedensellik kavramımızın kökenini oluşturduğudur. Hume'a göre düzenlilik açısından geleceğin geçmiş gibi olacağına inancımız, ne bir nesnel kesinliktir ne de ussal, yani mantıksal zorunluluktur; buna güvenişimiz yalnızca ve yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanır. Nedensel bir ilişkinin gelecekte de sürmesi, ancak bir olasılıktır."³⁸¹

Bir nesne bize sunulduğunda hemen, genellikle kendisine eşlik ettiği görülen bir diğer nesnenin canlı bir tasarımını zihne iletir; zihnin bu belirlenimi bu nesnelere zorunlu bağlantısını oluşturur. Ancak bakış açısını nesnelere algılara çevirdiğimiz zaman, izlenim neden olarak, canlı tasarım da sonuç (etki) olarak görülecektir; bu durumda zorunlu bağlantıları, birinin tasarımında ötekine geçtiğini duyumsadığımız o yeni belirlenim olur. İç algılarımız arasındaki birleştirici ilke dış nesnelere arasındaki kadar anlaşılmazdır ve bizim bu ilkeyi deneyimden başka hiçbir şekilde bilmemiz olanaklı değildir. (...) Deneyim bize hiçbir zaman nesnelere içyapıları ya da işleme gücü ile ilgili herhangi bir kavrayış sunmaz, yalnızca zihni birinden diğerine geçmeye alıştırmır.³⁸²

Bir başka ifadeyle, Yalçın'ın da ifade ettiği gibi, Hume'un zorunlu bağlantı idesinin kaynağı olarak zikrettiği zihnin bu "belirlenimi" herhangi bir akıl yürütmeye değil de salt geçmiş birlikteliklerin tekrarına dayandığı için psikolojik bir alışkanlıktan öteye

³⁸⁰ Stroud'un da belirttiği üzere, A'lar ve B'ler arasında tekrarlanan ardışıkları gözlemlemek hayal gücünde bir birliktelik oluşturarak, A'yı düşünüldüğümüz her durumda zihnin doğal bir şekilde B'nin düşüncesine geçiş yapmasını sağlayacaktır. Bu, insan zihnin olası ancak temel bir ilkesidir. Barry Stroud, **Hume**, Roudledge & Kegan Paul pub., London, 1977, p. 90.

³⁸¹ Arda Denkel, **Anlam ve Nedensellik**, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 108.

³⁸² Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 122.

geçmez.³⁸³ Dolayısıyla nesnelere varıldığı düşünölen “güç”, “kuvvet”, “erke”, “bağlantı”, “öretici nitelik”, “zorunluluk” gibi şeylerin hiçbir nesnel anlamı bulunmaz.

Neden-etki üzerine yapmış olduğu tüm irdelemeler sonucunda, *İnceleme* adlı eserinde Hume, neden-etki ilişkisini iki farklı şekilde tanımlar. Bu tanımlar arasındaki farklılık, neden-etki ilişkisinin hem “felsefi bir ilişki” hem de “doğal bir ilişki” olması nedeniyledir. Hume, iki tanım arasındaki farklılığı şu şekilde açıklar: “Bu iki tanım yalnızca aynı nesne için farklı birer görüş sunmaları ve bizi onu ya felsefi ya da doğal bir ilişki olarak, ya iki tasarımın bir karşılaştırmasına ya da aralarındaki bir bağlantıyı görmeye götürmeleri nedeniyle farklıdır.”³⁸⁴

Bu tanımlardan ilkinine göre bir neden,

bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneyle bitişik bir nesne olarak tanımlanabilir ve bu durumda ikinciye benzeyen tüm nesnelere birinciye benzeyen nesnelere benzer öncelik ve bitişiklik ilişkileri içindedir.

İkinci tanıma göre ise bir neden,

bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneyle bitişik bir nesnedir ve o nesneyle öyle bir şekilde birleştirilmiştir ki, birinin tasarımı zihni ötekinin tasarımını oluşturmaya ve birinin izlenimi ötekinin daha canlı bir tasarımını oluşturmaya belirler.³⁸⁵

Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde ise birinci tanımları büyük ölçüde korurken, ikinci tanımları bir ölçüde değiştirir. Sözü edilen eserinde ortaya koyduğu ilk tanıma göre neden,

ikinci bir objenin izlediği bir objedir; öyle ki, ilkinine benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler. Ya da bir başka deyişle, öyle ki birinci obje olmasaydı ikincisi hiçbir zaman var olamazdı.

İkinci tanıma göre neden,

³⁸³ Şahabettin Yalçın, **Modern Felsefede Benlik**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 63.

³⁸⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 123.

³⁸⁵ Hume, a.g.e., s. 123.

bir başka objenin izlediği ve belirmesi düşüncüyü her zaman o objeye götüren bir objedir.³⁸⁶

Hume, her iki eserinde de neden-etki ilişkisine ait yukarıdaki iki tanım örgüsünü, ilk grup tanımlar söz konusu olduğunda “nesnelere düzeyi”nde, ikinci grup söz konusu olduğunda ise neden-etki ilişkisinin “zihinde yarattığı etkileri” dikkate alarak yapar.³⁸⁷ Onun yapmış olduğu tanımlardan ilki, idelerin karşılaştırılmasıyla ilgili olan “felsefi ilişkilere”, ikinci tanımı ise idelerin bağlantı ya da çağrışımlarıyla ilgili olan “doğal ilişkilere” karşılık gelir.

Şimdi, bazı nesnelere bitişiklik ve ardışıklık ilişkisi içinde olması, onlar arasında bir bağlantı ya da ilişkinin bulunduğunu göstermeye yetmediğine göre, insan zihninin bu durumda herhangi bir belirlenime ya da koşullanmaya tabi olduğu söylenemez.³⁸⁸ Ancak bu tür nesnelere sürekli yinelenmesi, yani benzer nesnelere her zaman benzer bitişiklik ve ardışıklık içinde olduğunun görülmesi, zihnin onlar arasında bir tür bağlantı kurmasına yol açar. Bu yolla zihin, bir nesnenin idesinden her zaman ona eşlik edenin idesine geçmeye sevk edilir ya da alışır. Baç’ın da ifade ettiği üzere, “felsefi ilişki”den farklı olan ve yinelenen ardışıklıkların zihinde yarattığı bağdaştırma veya belirlenimle

³⁸⁶ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma**, a.g.e., s. 63.

³⁸⁷ Pek tabii olarak Hume’un yapmış olduğu iki farklı tanım ve bu tanımların kapsamları, Baç’ın da önemle vurguladığı üzere Hume’dan sonra gelen çeşitli yorumcuların, bu tanımlardan hangisinin Hume’un asıl tanımı olduğunu belirlemede çeşitli görüş ayrılıklarına düşmelerine neden olmuştur. Örneğin Stroud, Hume’un kendisinin bile nedenselliğin tam ve ayrıntılı bir tanımını yapmadaki kararsızlığına dikkat çekerek, her iki tanımın da aslen nedenselliğin tam bir tanımı olmadığını düşünürken, Ducasse, ne nesnelere ne de zihinde zorunluluk bağlantısının bulunmadığını, yalnızca dünyada sürekli tekrarlanan ardışıklıklar olduğunu ifade etmesi bakımından Hume’un ilk tanımının nedenselliğin asıl tanımı olduğunu belirtir. Peterson’a göre ise Hume’un birinci tanımı, fiziksel dünyada gerçekleşen olaylar arasındaki bitişiklik ve ardışıklığı tecrübemiz sayesinde bildiğimizden objektif, ikinci tanımı bu nesnelere ideleri arasındaki bir ilişkiyi, bir idenin bir diğerini zihinde sürekli çağrıştırmamasından dolayı subjektiftir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Murat Baç, “Hume, Nedensellik ve Nesnelere Varlıksal Konumu: Genelgeçer Yorumların Bir Eleştirisi”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı 22, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 1-13. B. Stroud, **Hume**, Roudledge & Kegan Paul pub., London, 1977, p. 90. C. J. Ducasse, “Critique of Hume’s Conception of Causality”, **The Journal of Philosophy**, vol. LWIII, 1966, p. 144. James B. Peterson, “The Empirical Theory of Causation”, **The Philosophical Review**, vol. 7, Is. 1, 1898, p. 45.

³⁸⁸ “O zaman, tam bir nedensellik tasarımı sağlıyorlarmış gibi görünen bu bitişiklik ve ardışıklık ilişkileri ile yetinip kalacak mıyız? Asla. Bir nesne bir başkasının nedeni olarak görülmezsiz ona bitişik ve öncel olabilir. Göz önüne alınması gereken bir zorunlu bağlantı vardır; bu ilişki yukarıda söz ettiğimiz diğer iki ilişkiden çok daha önemlidir.” Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 64.

oluşan “doğal ilişki” göz önünde bulundurulduğunda, neden “bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneyle bitişik bir nesnedir ve o nesneyle öyle bir şekilde birleştirilmiştir ki, birinin tasarımı zihni ötekinin tasarımını oluşturmaya ve birinin izlenimi ötekinin daha canlı bir tasarımını oluşturmaya belirler” şeklinde tanımlanabilir.³⁸⁹ Görüldüğü üzere, Hume’un neden-etki ilişkisiyle ilgili olarak yapmış olduğu ilk tanım, iki nesnenin yukarıda ifade etmeye çalıştığımız türde bir bağdaştırma ya da belirlenim içinde olmadıkları durumdaki konumlarını saptamaya yönelikken, ikincisi iki nesnenin artık zihnin bağdaştırma ya da belirlenim kazandıktan, yani alışkanlığın oluşmasından sonraki durumlarını belirleme amacı taşır. Dolayısıyla nedensellik ile ilgili tanımlardan ilki onun “felsefi bir ilişki”, ikincisi ise “doğal bir ilişki” olması dikkate alınarak iki farklı şekilde verilmiştir.

Hume, nedensellik üzerine yapmış olduğu bütün bu sorgulamaların sonucunda, şu neticelere ulaşır: İlk olarak, tüm nedenler aynı türdedir. Dolayısıyla fail nedenler (*efficient causes*) ve olmazsa olmaz nedenler (*causes sine qua non*) arasında ya da fail nedenler (*efficient causes*) ve formel (*formal*), maddi (*material*), örnek (*exemplary*) ve ereksel nedenler (*final causes*) arasında yapılan ayrımların hiçbir temeli yoktur. Zira faillik (*efficiency*) idesi, iki nesnenin sürekli birlikteliğine dayandığından bu sürekliliği gözlemlediğimiz her yerde neden etkilidir, gözlemediğimiz yerde ise her ne türden olursa olsun hiçbir nedenden söz edilemez.³⁹⁰

İkinci olarak, sadece bir tür nedenin olması gibi, aynı şekilde sadece bir tür zorunluluk vardır. Dolayısıyla “moral ile fiziksel zorunluluk” arasında yapılan ayrımın doğada herhangi bir karşılığı bulunmaz.³⁹¹ Hume’a göre, fiziksel zorunluluğu oluşturan

³⁸⁹ Murat Baç, “Hume, Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genel geçer Yorumların Bir Eleştirisi”, **Felsefe Tartışmaları**, sayı 22, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 10.

³⁹⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 123.

³⁹¹ Chambers, fiziksel ve moral zorunluluk arasında bir ayrım yapılabilmesi için şu şekilde bir açıklama sunmaktadır: Fiziksel zorunluluğa tabi olan şeylerin (örneğin fiziksel nesnelerin) olayların akışını değiştirme söz konusu olduğunda, etkin bir kuvvete sahip oldukları söylenemez. Buna karşılık, moral zorunluluğa tabi olan şeylerin (örneğin insanların) her ne kadar alışkanlık ya da güçlü arzulara sahip olsalar da, bu güçlere karşı koyma etkin kuvvetine sahip oldukları söylenebilir. Böylece, bir kimse bir bakıma sadece moral zorunluluğun konusu olabilir ve bunun sonucunda tümüyle özgür ya da tümüyle belirlenmişlik arasındaki bir durumda bulunabilir (Chambers’dan akt. David Fate Norton &

şey zihnin belirlenimleriyle birlikte nesnelere sürekli birliktelikleridir; bunların ortadan kaldırılması ise rastlantı ile aynı şeydir. Nesnelere bitişik olmaları ya da olmamaları ve zihnin bir nesneden ötekine geçmeye belirlenmiş ya da belirlenmemiş olması, zorunluluk ve rastlantı arasındaki farkı meydana getirdiğinden, onlar arasında herhangi bir ortak nokta bulunmadığı açıktır.³⁹²

Üçüncü olarak, “var olmaya başlayan her şey bir varoluş nedenine sahip olmak zorundadır” ifadesi hem görüyle bilinemediği hem de kanıtlanma yolu ile ispat edilemediği, dolayısıyla bilgiye dayalı bir kesinlikten değil de, gözlem ve deneyimden elde edildiği için nedenin “bir başka nesneden önce gelen ve onunla bitişik bir nesne” şeklinde tanımlanması, var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olması gerekliliğinin mutlak (*absolute*) ya da metafiziksel zorunluluğa (*metaphysical necessity*) dayanmadığını açıkça gösterir. Dahası, nedenin “o, bir başka nesneden önce gelen ve bir başka nesneyle bitişik bir nesnedir ve o nesneyle öyle bir şekilde birleştirilmiştir ki, birinin tasarımı zihni ötekinin tasarımı oluşturur ve birinin izlenimi ötekinin daha canlı bir tasarımı oluşturur” şeklinde, yani ikinci tanıma uygun olarak tarif edilmesi ise sözü edilen ifadenin herhangi bir zorunluluk taşımadığını kabul etmede daha az güçlük çekmemizi sağlar.³⁹³ Zira Hume’a göre, zihnin üzerindeki böyle bir etki ya da belirlenim, bütünüyle olağanüstü ve kavranamazdır. Üstelik deney ve gözlemler

Mary J. Norton “Editors’ Annotations”, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 468).

³⁹² Hume, a.g.e., s. 124.

³⁹³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., s. 124. “Var olmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedenine sahip olmak zorunda olmasının” ne görü (*intuition*) ne de kanıtlanma (*demonstrative*) ile ispat edilemediği ile ilgili olarak bkz. 2.2.1. nolu başlık. Hume’un, neden-etki ile ilgili tüm akıl yürütmelerin yalnızca alışkanlıktan türetildiği ve inancın aslında doğamızın düşünsel olmaktan çok duygusal olan bir bölümünün edimi olduğunu, dolayısıyla bu çeşit akıl yürütmelerin zorunluluğa değil de olasılığa dayandığını ileri sürmüş olması, onun “şüpheli/kuşkucu” bir filozof olarak anılmasına neden olmuştur. Ancak Hume, kendisine “her şeyin şüpheli olduğunu ve yargılarımızın/hükümlerimizin hiçbir şeyde doğruluk ya da yanlışlık ölçüsüne sahip olmadığını savunan kuşkuculardan biri olup olmadığı sorulacak olursa”, yanıtının şu olacağını söyler: “Bu soru bütünüyle gereksizdir” ve “ne benim ne de başka herhangi bir kimsenin içtenlikle ve süreklilikle bu görüşte olduğudur.” Çünkü “doğa, mutlak ve denetlenemez bir zorunlulukla bizi, soluk almaya ve duyumsamaya olduğu gibi, yargıda bulunmaya da belirlemiştir” (Hume, a.g.e., s. 131). Üstelik “doğa, tüm kuşkucu kanıtlamaların kuvvetini tam zamanında kırar ve anlama yetisi üzerinde önemli bir etkide bulunmalarının önüne geçer” (Hume, a.g.e., s. 133). Hume’un düşünce sisteminin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, onun kuşkucu bir filozof olmasından ziyade, bilinemezci olduğu söylenebilir.

olmaksızın, zihin üzerindeki bu etki ya da belirlenimin gerçekliğinden emin olmak mümkün değildir.

Dördüncü olarak ise idesini oluşturamadığımız bir nesnenin varolduğuna inanmamız için geçerli hiçbir sebebimiz yoktur. Varoluşla ilgili tüm akıl yürütmeler nedensellik ilişkisinden ve nedensellikle ilgili tüm akıl yürütmeler de nesnelere deneyimlenmiş birlikteliklerinden türetildikleri için aynı deneyimin bize bu nesnelere hakkında bir fikir vermesi ya da en azından onların var olduğuna inanmamızın nedenlerini açıklaması gerekir.³⁹⁴

Netice itibariyle, bir şeyin nedenini deneyim ve gözleme başvurmaksızın kesin bir biçimde saptamak mümkün değildir. Dolayısıyla bir şey, başka herhangi bir şeyin nedeni olabilir. Tüm idelerin bir diğerinden ya da hayal edebileceğimiz başkalarından doğabilmesi olanaklıdır. O hâlde, tüm nesnelere birbirlerinin neden ya da etkileri olabiliyorlar ise iki nesneden birinin hangi durumlarda neden hangi durumlarda sonuç olduğunu belirlemek gereklidir. İşte Hume, bir şeyin ne zaman neden ne zaman etki olduğunu belirlemeyi sağlamak için bazı genel kurallar tespit eder: İlk kural, neden ve sonucun, “zaman ve uzayda bitişik” olması gerektiğini bildirir. İkincisi, nedenin sonuçtan “önce” gelmesi gerektiğiyle ilgilidir. Üçüncüsü, neden ve sonuç arasında “sürekli bir birlikteliğin” bulunması gerektiği kuralıdır. Dördüncüsüne göre, aynı neden her zaman aynı sonucu üretmeli ve aynı sonuç hiçbir zaman başka bir nedenden doğmamalıdır. Beşincisi, farklı nesnelere aynı şeye neden oluyorsa, bu durumun onlar arasındaki ortak bir nitelikten kaynaklanmış olması gerektiğini ifade eder. Altıncısına göre, iki benzer nesnenin sonuçları arasındaki farklılık, onları farklı kılan belli bir nitelik yüzündendir. Yedinci kurala göre, herhangi bir nesne nedeninin artması ya da azalması ile artıyor ya da azalıyor ise bu durum nedenin birçok farklı bölümünden doğan farklı sonuçların birleşmesinden türeyen birleşik bir sonuç olarak görülmeli, ancak az sayıdaki deyimden böyle bir sonuç çıkarma konusunda yine de dikkatli olunmalıdır. Sekizinci ve son kural, benzer etkiler bitişik bir yer ve zamanda zorunlu

³⁹⁴ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s 124.

olarak benzer nedenlerden doğduklarından, bu özelliklere sahip olmayan bir nedenin, tam bir neden olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder.³⁹⁵

2.3. Geleneksel Metafiziğin Sacayaklarına Dair Hume'cu Bir Sorgulama

Hume, insan doğasına yönelik incelemeleri neticesinde, neden-etki ile ilgili akıl yürütmelerimizin sadece alışkanlıktan kaynaklandığı, bir şeye inanç beslememizin temelini de, doğamızın bu düşünsel olmaktan çok duyuşsal/hissi bölümünün ediminin oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunun anlamı, neden-etki ilişkisine dayalı tüm akıl yürütmelerimizin zorunluluğa değil, olasılığa dayanmasıdır. Bu doğrultuda olmak üzere, onun, geleneksel metafiziğin sacayaklarını oluşturan “cisim”, “zihin” ve “Tanrı” hakkındaki görüşleri, kendi felsefi anlayışının neticeleriyle paralellik taşır. Şimdi Hume'un, bu konular hakkındaki görüşlerini kısaca değerlendirmeye çalışalım.

2.3.1 Cisim

Hume'un, geleneksel metafiziğin sacayaklarından biri olarak kabul edilen cisimler ya da dış dünyaya hakkındaki görüşleri, onların var olup olmadıklarının değil, varoluşuna inanç beslememizin ve onlar üzerine akıl yürütmemizin nedenlerini sorgulamak üzerine kurulmuştur. Zira ona göre, cisimlerin var oldukları herhangi bir biçimde kanıtlanamasa bile, “doğa” bu sorunu kimsenin seçimine bırakmamış ve onu belirsiz akıl yürütme ve kurgusal düşüncemelerimize bırakmayacak kadar önemli bir sorun olarak görmüştür.³⁹⁶ Dolayısıyla cisimlerin var olup olmadıklarını sorgulamak tümüyle gereksizdir. Üstelik cisimlerin var olduğu, tüm akıl yürütmelerimizde sorgusuz sualsiz kabul etmemiz gereken genel bir kabuldür. Bir başka ifadeyle, hayatımızı idame ettirmek, bir şey hakkında bilgi edinmek ya da akıl yürütmek için doğru olduklarını

³⁹⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, a.g.e., ss. 125-6.

³⁹⁶ Hume, a.g.e., s. 133.

kabul ettiğimiz değiştirilebilir birtakım genel kabullerimiz vardır; cisimlerin varolduğu kabulü de böyle bu kabullerimizden biridir. Bu bağlamda, cisimlerin varolduğundan şüphe etmek, bir anlamda psikolojik açıdan imkânsızdır:

Kuşkucu (...) cismin varoluşunu ilgilendiren ilkenin doğruluğunu felsefenin herhangi bir kanıtlaması yoluyla ileri süremese de bu ilkeyi kabul etmek zorundadır. *Doğa bunu* onun seçimlerine bırakmamış ve hiç kuşkusuz belirsiz akıl yürütme ve kurgusal düşünmemize bırakmayacak kadar önemli bir sorun olarak görmüştür. *Hangi nedenler bizi bir cismin varoluşuna inanmaya götürür?* diye pekâlâ sorabiliriz. Ama *cisim var mıdır yoksa yok mudur* diye sormak boşunadır. Çünkü bu, tüm akıl yürütmelerimiz de sorgusuz sualsiz kabul etmemiz gereken bir noktadır.³⁹⁷

Hume sorgulamasını, cisimlerin varolduğuna inanç beslememizi sağlayarak âdeta onların varlığından hiçbir biçimde şüphe etmememizin nedenlerini tespit etmek yönünde sürdürür. Bu bağlamda, onun sorguladığı şey, sadece cisimlerin varoluşuna beslediğimiz inancın nedenlerini göstermekle sınırlı değil, fakat daha temelde bu inancımızı nasıl meşrulaştırdığımızı da açıklamaya yöneliktir. Bunun için, cisimlere, duylara/hislere sunulmadıkları zaman bile niçin sürekli bir varoluş yüklediğimizin ve onların algılarımızdan bağımsız ya da ayrı bir varoluşa sahip olduklarına niçin inandığımızın açıklanması gerekir.

O zaman şimdiki incelememizin konusu bizi cisimlerin varoluşuna inanmaya götüren ama aslında aşağıdakileri eksiksiz anlamaya çok büyük katkısı olacak bir ayırım ile başlayacağım. Genellikle birbirleriyle karıştırılan şu iki soruyu ayrı ayrı incelememiz gerekir: Niçin nesnelere duylarımıza (hislerimize) sunulmadıkları zaman bile *devamlı/sürekli* bir varoluş yükleriz ve niçin zihin ve algıdan *ayrı* bir varoluşları olduğunu varsayarız.³⁹⁸

Açık olduğu üzere, cisimlerin ayrı ve sürekli varoluşlarıyla ilgili bu iki soru, birbirleriyle çok sıkı ilintilidir. O hâlde, bizi cisimlerin ayrı ve devamlı varoluşuna inanmaya sevk eden üç şey ya da yol olabilir. Bunlar ise ya hisler ya akıl veyahut da hayal gücüdür.

³⁹⁷ Hume, a.g.e., s. 133.

³⁹⁸ Hume, a.g.e., ss. 132-3.

Hume'a göre, hisler bize cisimlerin sürekli varoluşuna dair herhangi bir fikir vermezler, zira bu, cisimlerin sürekli varoluşu ile ilgili tanım gereğince, mantıksal bakımdan çelişkilidir:

Duyularla (hisler) başlarsak, açıktır ki bu yetiler nesnelere, kendilerine görünmeyi kestikten sonra da devamlı varolduğu fikrini meydana getirmeye yeteneksizdir. Çünkü bu terimlerde bir çelişki olur ve duyuların (hislerin) her türlü işlemini sona erdirdikten sonra bile işlemeyi sürdürdüklerini varsayar.³⁹⁹

Üstelik hisler, nesnelere ayrı varoluşunu kanıtlamayı sağlayamazlar. Zira bu onların, bize sadece tek bir algı verdikleri hâlde, "çifte varoluş" yani aynı anda hem bir izlenimi hem de ondan bağımsız biçimde varolan bir nesnenin kendisini vermesini gerektirirdi ki, bu da söz konusu olamaz:

Duyularımızın izlenimlerini ayrı ve bağımsız veya dışsal bir şeyin imgeleri olarak sunmadıkları açıktır; çünkü bize tek bir algıdan başka hiçbir şey iletmez ve hiçbir zaman daha öte herhangi bir şey ile ilgili en küçük bir ipucu bile vermezler. Tek bir algı yalnızca us ve hayal gücünün belli bir çıkarsaması yoluyla çifte varoluş tasarımı üretebilir.⁴⁰⁰

Ayrıca Hume'a göre, biz cisimsel bir nesne ile ona ilişkin izlenimimizi karşılaştırabilecek bir durumda da bulunmayız. Zira hisler, algıda sadece bize ait olan ile cisme ait olan arasında sağlam ve tatmin edici bir ayırım yapma imkânı vermezler. İşte, bütün bu nedenlerden dolayı, Hume'a göre, cisimlerin varoluşuna inanmamızın kaynağı hisler değildir:

Bunlar (hisler) bize devamlı varoluş kavramını vermezler, çünkü gerçekte işlemekte oldukları sınırın ötesinde işleyemezler. Ayrı bir varoluş için de benzer olacak bir görüş üretmezler, çünkü onu zihinde ne resmedildiği ne de özgün hâliyle sunabilirler. Onu resmettiği gibi sunmak için hem bir nesneyi hem de bir imgeyi sunmalıdırlar. Onu özgün hâliyle ortaya koymak için ise ilişki ve konularından kaynaklanan bir yanlışlık iletmelidirler; bunun için de nesneyi kendimiz ile karşılaştırabilmelidirler; bu durumda bile bizi aldatmazlar ki aldatmaları zaten olanaklı değildir. Öyleyse kesinlikle vargılayabiliriz ki, devamlı ve ayrı varoluş görüşü hiçbir zaman duyulardan (hislerden) doğmaz.⁴⁰¹

³⁹⁹ Hume, a.g.e., s. 134.

⁴⁰⁰ Hume, a.g.e., s. 134. Ayrıca bkz. Maurizio Ferraris, **İmgelem**, çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s.79.

⁴⁰¹ Hume, a.g.e., s. 136.

Hume'a göre, bizi cisimlerin ayrı ve devamlı varoluşuna inanmaya sevk eden, akıl da olamaz. Yani, cisimlerin ayrı ve devamlı varoluşlarına inanç duymayı sağlamak bakımından, akıl da en az hisler kadar yetersizdir. Bir cisimsel nesne ile ona ilişkin algımızı birbirinden ayırabilsek bile, cismin algısından cismin kendisiyle ilgili hiçbir şey çıkartamayız. Bir başka deyişle, algılar ile onların kendilerinin algıları oldukları nesnelere arasında bir ayırım yapmak mümkün olsa bile, algıların varoluşundan onların temsil ettikleri nesnelere çıkarsamanın yolu, ancak neden-etki ilişkisi sayesinde mümkün olur. Söz konusu bu ilişki ise iki ayrı türden şeyin sürekli birlikteliğini gerektirir. O hâlde, zihnimize sadece algılar bulunduğu ve doğrudan sadece zihnimize izlenimleri bildiğimize göre, neden-etki ilişkisi adını verdiğimiz sabit bir birlikteliği algılamamız hiçbir zaman mümkün olmaz. Bu durum, cisimlerin algılardan bağımsız ve devamlı varoluşuna beslediğimiz inanca, akıl ya da akıl yürütmeler yoluyla ulaşmadığımızın en açık göstergesidir.

Böylece geriye, son alternatif olarak hayal gücü kalmaktadır. Hume, hayal gücünün cisimlerin varoluşuna inanç beslememizdeki rolünü sorgularken, kendisine devamlı varoluş yüklediğimiz nesnelere kendilerine özgü iki temel özelliğinden yola çıkar. Bu özelliklerden ilki, "nesnelere algılarımıza bağımlı olarak değişmek yerine, kendilerini duyulara/hislere hep aynı şekilde sunmaları" olarak tanımlanan, "sabitlik/süreklilik (*constancy*)"tir:

Kendilerine devamlı bir varoluş yüklediğimiz tüm nesnelere kendilerine özgü olan ve onları varoluşları algımıza bağımlı olan izlenimlerden ayıran bir süreklilikleri vardır. Şimdi gözümün önünde uzanan bu dağlar, evler ve ağaçlar bana her zaman aynı düzen içinde görünmüşlerdir; gözlerimi kapatarak ya da başımı çevirerek bu nesnelere görmez olduğumda, çok geçmeden, en küçük bir değişim bile olmaksızın bana geri döndüklerini bulurum. Yatağım ve masam, kitaplarım ve kâğıtlarım kendilerini aynı biçimde şekilde sunarlar ve benim onları görmemedeki ya da algılamamdaki herhangi bir kesintiden ötürü değişmezler. Nesnelere dışsal bir varoluş taşıdığı varsayılan tüm izlenimler açısından durum budur ve ister yumuşak ister zorlu ister istemli ister istemsiz olsun, başka hiçbir izlenim için bu durum geçerli değildir.⁴⁰²

⁴⁰² Hume, a.g.e., s.138.

Bununla birlikte, Hume'a göre, sabitliğin hiçbir istisnasının bulunmadığı da düşünülmemelidir. Ancak nesnelere, konularında ya da niteliklerinde kimi değişiklikler olabilseler ve bu yüzden onların süreklilikleri mutlak olmasa bile, birbirleri arasında bir tür düzenli bağlantı bulunması anlamında tutarlılık sergiledikleri açıktır. Bir başka ifadeyle, cisimler değişseler bile, yine de bize, geçmişteki durumlarından çıkarsamalar yapma ve gelecekteki durumlarını tahmin etme imkânı sağlayan bir tür tutarlılık sergilerler. İşte, sürekli varoluş yüklediğimiz nesnelere kendilerine özgü olan bu ikinci özelliği, onların sergilediği “tutarlılık (*coherence*)”tır:

Cisimler sık sık konum ve niteliklerini değiştirir ve kısa süreli bir ortadan kayboluş ya da kesintiden sonra bilinebilir olmaktan bütünüyle çıkabilirler. Ancak burada belirtilebilir ki, bu değişikliklerde bile bir *tutarlılığı* barındırırlar ve kendi aralarında düzenli bir bağımlılıkları vardır: bu durum nedensellikten yola çıkılarak yapılan tüm akıl yürütmelerin temelini oluşturur ve devamlı varoluşuna ilişkin görüşü üretir. Bir saatlik bir aradan sonra odama geri döndüğümde, ateşi bıraktığım durumda bulmam, ancak sonra orada olayım ya da olmayayım, ister yakında ister uzakta olayım, başka durumlarda ve benzer sürede ateşte yukarıdakine benzer bir değişme meydana geldiğini görmeye alışırım. Öyleyse değişikliklerdeki bu tutarlılık, tıpkı süreklilikleri gibi, dışsal nesnelere özelliklerinden biridir.⁴⁰³

İzlenimlerimizdeki “süreklilik/sabitlik” ve “tutarlılığın” cisimsel nesnelere sadece devamlı varoluşlarına değil, fakat onların ayrı ve bağımsız varoluşlarına beslenen inanca da yol açtığını düşünen Hume, hayal gücünün “nesnesi önünde olmadığı zaman bile” âdeta “kürekler tarafından harekete geçirilen bir tekne gibi, herhangi bir yeni dürtü olmaksızın ilerlemesini” sürdürerek aradaki boşlukları doldurduğunu düşünür.⁴⁰⁴ Bir başka ifadeyle o, süreklilik ve tutarlılığın sadece nesnelere kendileriyle ilgili algılar esasında değil, fakat algılar arasında da bulunduğu kabulünü üretenin hayal gücü olduğunu ileri sürer. Hayal gücü, algılar arasındaki kesinti ya da boşlukları sürekli bir nesne sureti ya da imgesini oluşturarak kapatır. Örneğin pencereden dışarıya baktığımız zaman karşımızda ağaçlar, evler ya da dağlar görürüz. Gözlerimizi kapatsak ya da başımızı başka bir yöne çevirsek ve daha sonra yeniden aynı yöne baksak, onların düzenlenişlerinin hâlâ aynı olduğunu fark ederiz. İşte,

⁴⁰³ Hume, a.g.e., s. 138.

⁴⁰⁴ Hume, a.g.e., s, 140.

izlenimlerimizin içeriğindeki bu değişmezlik ya da sabitlik, hayal gücünü ağaçların, evlerin, dağların sürekli var olduklarına inanmaya sevk eder. Dolayısıyla hayal gücünün bu faaliyeti ya da etkisi, bizim nesnelere sürekli varoluşuna inanç beslememizin ve böylece onların bağımsız varoluşuna duyduğumuz inancın zeminini oluşturur:

Belli izlenimlerde bir tür süreklilik görmeye alıştığımız ve örneğin güneşin ya da okyanusun bir algısının bir yokluğunun ya da ortadan kaldırıldığının ardından benzer parçalarla ve benzer bir düzen içinde ilk görünüşünde olduğu gibi bize geri döndüğünü bulduğumuz zaman, bu kesintili algıları ayrı olarak görme eğilimi göstermeyip (ki gerçekte böyledirler), aksine benzerliklerinden ötürü onları bireysel olarak aynı sayarız. (...) Kesintiyi mümkün olduğunca gizler ya da daha doğrusu bu kesintili algıların duyumsamadığımız gerçek bir varoluş tarafından birleştirildiğini varsayarak onu bütünüyle ortadan kaldırırız. Bu devamlı varoluş sayıtısı ya da tasarımı kopuk izlenimlerin anısından ve bize onları aynı sayma yönünde verdikleri yatkınlıktan güç ve canlılık kazanır.⁴⁰⁵

Netice itibariyle, Hume'un, bizi cisimsel nesnelere varoluşuna inanmaya sevk eden nedenlere ilişkin yapmış olduğu bu açıklamaların, cisimsel nesnelere zihinden bağımsız varoluşları üzerine bilimsel ya da rasyonel bir kanıtlamadan ziyade psikolojik bir analize dayandığının gözden kaçırılmaması gerekir.⁴⁰⁶ Bir başka ifadeyle, cisimsel nesnelere hislerimize sunulmadıkları zaman bile devamlı bir varoluş yüklememiz ve onların zihin ve algıdan ayrı bir varoluşa sahip olduklarına beslediğimiz inancı, hayal gücünün faaliyeti üzerinden açıklayan Hume, cisimsel nesnelere devamlı ve ayrı varoluşlarının hiçbir biçimde bilimsel olarak kanıtlanamayacağı, dolayısıyla bu konuda ileri sürülen tüm iddia ve argümanların kesinlikten uzak, kuşkulu olduklarını düşünür.

2.3.2. Zihin

Geleneksel metafiziğin sacayaklarından biri olan şeylerin varoluşu ile ilgili olarak, onların zihinden bağımsız varoluşunun herhangi bir şekilde kanıtlanamayacağını

⁴⁰⁵ Hume, a.g.e., s. 141.

⁴⁰⁶ Solmaz Zelyut Hünler, **Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Paradigma, İstanbul, 2003, s. 90.

iddia eden, ancak yine de bizi onların varolduğuna inanmaya sevk eden nedenleri açıklayan Hume, bundan sonraki sorgulamasını zihin üzerinde yoğunlaştırır.

Zamanda kalıcı ve kendi kendisiyle aynı olan ben/lik ya da zihinsel cevher kavramı konusunda, izlenimi olmayan bir idenin olamayacağını söyleyen Hume, benlik ya da zihin veya ruhsal cevher kavramının kendisinden türetildiği izlenim ya da algının ne olduğunu araştırır. Çünkü benlik ya da zihin kavramının bir anlamı olacaksa, o zaman onun idesine sahip olmak ve eğer bu ideye sahipsek, o zaman bu idenin bir izlenimden çıkartılması ya da türetilmesi gerekir. Ancak Hume' a göre, benliğe karşılık gelen herhangi bir izlenimiz yoktur ve onu gözlem ya da deneyimde bir yere yerleştirmek mümkün değildir. Zira kendi iimize baktığımız ya da dşnmde bulunduğumuz zaman düşünce, acı, hüzün, sevinç, vs. ile karşı karşıya gelir, ancak bu düşünce, acı, hüzün, sevine sahip olan bir kendilik ya da başka bir varlıkla, yani "ben"le asla karşılaşmayız. Bu nedenle Hume, ben bilinci hakkındaki görüşlerini ilk olarak, kendi kendisiyle özdeş, bölünmez bir şey olmak anlamında basit bir şey olarak kabul edilen ben ya da ruhla doğrudan tanışıklığımız olduğunu ileri süren Descartes gibi rasyonalist filozofların görüşlerini eleştirerek ortaya koyar. Hume'a göre,

kimi felsefeciler vardır ki, *benliğimiz* dediğimiz şeyin her an yakinen bilincinde olduğumuzu, varoluşumuzu ve varoluştaki devamlılığını duyumsadığımız imgelerle ve hemen eksiksiz özdeşliğinden hem de yalınlığından bir tanıtılmanın açıklığının ötesinde emindirler. Derler ki en güçlü duyum (his), en şiddetli tutku, bizi bu görüşten uzaklaştırmak yerine, yalnızca onu daha yoğun bir biçimde ortaya koyar ve bizi acı ya da haz yoluyla benlik üzerindeki etkilerini irdelemeye götürür. (...).

Ne yazık ki tüm bu olumlu ne sürümler minnet ettikleri deneyimin kendisine aykırıdır; zira burada açıklandığı şekliyle herhangi bir benlik tasarımı taşımayız. Çünkü bu tasarım hangi izlenimden türetilbilir ki? Bu soruyu apaçık bir çelişki ve saçmalık olmaksızın yanıtlamak olanaksızdır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Hume, a.g.e, s. 173. Hume, *İnsan Doğası zerine Bir İncelemenin zeti*'nde, doğrudan doğruya Descartes'ın zihin görüşünü hedef alır: "Descartes bu ya da şu düşüncenin değil; ama genel olarak düşüncenin zihnin özü olduğunu savunmuştur. Bu tamamıyla anlaşılmaz görünür çünkü var olan her şey tektir ve bu yüzden zihni oluşturan, tekil algılarımız olmalıdır. Zihne ait olandan değil zihni oluşturandan söz ediyorum. Zihin algıların ona içkin olduğu bir cevher değildir. Descartesçi felsefede olduğu gibi, genel olarak düşüncenin ya da algının zihnin özü olduğu fikri anlaşılmazdır. Herhangi türden bir cevher idemiz yoktur. Çünkü bağı izlenimlerden türetilmiş olanların dışında hiçbir idemiz

Bir kez daha vurgulamak gerekirse, bir idenin kendisine tekabül eden bir izleniminin olması gerektiğini belirten ilke uyarınca, benlik idesinin olması için bu ideye tekabül eden ya da onu doğuran bir izlenimin ya da algının olması gerekir. Ancak Hume'a göre ben ya da zihin idesine karşılık gelen bir izlenim ya da algı yoktur. Dolayısıyla böyle bir ide izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de olamaz. Zira ben, herhangi bir izlenim değil "çeşitli izlenim ve idelerimizin onunla ilişkisi olduğunu sandığımız şey", yani ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir.⁴⁰⁸ O hâlde, ölümsüz ve bir cevher olarak ruhtan söz etmek mümkün değildir:

Bana kalırsa ben, benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliğimi bir algı olmaksızın duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir. Eğer tüm algılarım ölüm tarafından ortadan kaldırılacak olsaydı ve bedenim çözünmesinden sonra ne düşünebilecek ne de duyumsayıp görebilecek olsaydım, ne sevebilecek ne de nefret edebileceğim olsaydım, bütünüyle yok olurdu: beni tam bir hiçlik yapmak için daha öte gerekli bir şey tasarlayamam.⁴⁰⁹

Peki, benliğin ruhsal ve ölümsüz bir cevher olmadığını iddia eden Hume, benlik kavramını nasıl açıklar? İşte bu noktada, benlik ya da zihnin varoluşuna duyulan inancın da, tıpkı dış dünyanın varoluşuna beslenen inançtan hiçbir farkı olmadığını düşünen Hume, bu kez hayal gücünün izlenim ve ideleri bir benliğin izlenim ve ideleri olarak görme eğilimi taşıdığını iddia eder. Zihnin ya da benliğin varoluşuna veya özdeşliğine inanç beslememiz de izlenim ve idelerimiz arasındaki tutarlılık ve sabitliğe dayalı olarak gerçekleşir. İzlenim ve idelerin tutarlılık ve sabitliğini temele alan hayal gücü, onları bir benliğin ide ve izlenimleri olarak görür. Birbirlerine çağrışım ilkeleriyle bağlanan algıların, sürekli olarak birbirlerini izlemesi nasıl zaman içerisinde bu algıların tutarlı ve

olmadığı gibi, maddi ya da ruhsal olsun herhangi bir cevher izlenimimiz de yoktur. Belli nitelikler ve algılardan başka bir şey bilmiyoruz. Herhangi bir cisim hakkındaki idemiz, örneğin: şeftalide olduğu gibi, sadece belli bir tat, renk, şekil, büyüklük, kıvam vs. idesidir; böylece herhangi bir zihin hakkındaki idemiz, ister basit ister birleşik olsun, cevher dediğimiz herhangi bir şeyin fikri olmaksızın sadece belirli algılardır" David Hume, "İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Ece Aydoğdu-Uğur Erken, Sayı:10, İstanbul, 2006, s. 204.

⁴⁰⁸ Hume, a.g.e., s. 173.

⁴⁰⁹ Hume, a.g.e., s. 174.

sabit olduklarını düşündürüyorsa, aynı durum, zihnin kendi kendisiyle aynı kaldığı ve değişmediği şeklindeki inanca neden olur. İşte Hume'a göre bu inanç, kendi kendisiyle aynı kalan benlik idesinin temelidir. Bu inancı oluşturan, yani bizi özdeşliğimize, aynılığımıza dair bir izlenimimiz varmış gibi düşündürten şey, algılar arasında kurulan benzerlik ilişkisini muhafaza eden hafızanın ve onları yeniden canlandıran hayal gücünün ortak işleyişi ile ortaya çıkar. Dolayısıyla Hume'a göre, "insan zihnine yüklediğimiz özdeşlik sadece uydurma bir özdeşliktir ve ayrıca o, bitkilere ve hayvan bedenlerine yüklediğimizle benzer türdendir. Bu nedenle farklı bir kökeni olamaz: hayal gücünün benzer nesnelere üzerindeki benzer işleminden kaynaklanır."⁴¹⁰

İşte, Hume'a göre benlik ya da zihin denilen şey, sadece bir "algılar demeti ya da bohçası"ndan ibarettir. Bu bağlamda, benlik rasyonalist filozofların iddia ettiği gibi zamanda kalıcı, yani kendi kendisiyle hep özdeş olan bir şey değil, tam aksine zamanda sürekli değişen ve birbirini takip eden bir algılar bütünüdür. Bu bağlamda, o, ancak "bir tiyatro sahnesi"ne benzetilebilir:

Ancak bu türden kimi metafizikçileri bir yana bırakıp, insanlığın geri kalanının kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algılarının bir demetinden ya da derleminden başka bir şey olmadıklarını ileri sürmeyi göze alabilirim. Gözlerimiz algılarımızı değiştirmeksizin yuvalarında dönemez. Düşünce yetimiz görme yetimizden de değişikendir ve öteki duyu yetilerimiz bu değişikliğe katkıda bulunurlar; ayrıca ruhun değişmeksizin bir an için bile aynı kalan tek bir gücü yoktur. Zihin bir tür tiyatro sahnesidir; orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar. (...) Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır. Zihni oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır; bunlarda temsilin yapıldığı yerin ya da kendisini oluşturan gereçlerin en uzak bir kavramını bile taşımayız.⁴¹¹

Netice itibarıyla, cisimsel nesnelere olduğu gibi, benliğin de onu doğuran izlenimi olmadığı için varlığının kanıtlanamayacağını iddia eden, dolayısıyla materyalizmden olduğu kadar, idealizmden de sakınan Hume, görüşlerini yegâne

⁴¹⁰ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 178.

⁴¹¹ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s. 174.

gerçeklikler olarak düşündüğü algılar üzerine inşa etmiştir.⁴¹² Onun, sahip olduğumuz benlik kavramını içsel hâllerimiz üzerinde düşündüğümüz zaman, bu algılardan oluşturduğumuz psikolojik bir durum üzerinde temellendirmiş olmasının ontolojik düzlemde herhangi bir karşılığı bulunmaz. Üstelik Hume'un, benliği bir izlenim değil çeşitli izlenim ya da idelerimizin referansı olarak düşünülen bir şey olarak ele alması, benliğin hem ontolojik hem de ölümsüz bir kendilik olarak düşünülemeyeceğini açıkça gösterir.

2.3.3. Tanrı

Geleneksel metafiziğin sacayaklarından cisimsel ve ruhsal cevhere ilişkin olarak onların kendilerini doğuran izlenimlerinin olmadığı için varolmadıklarını öne süren, ancak yine de onların varolduklarına inanç beslememizin nedenlerini açıklayan Hume, bundan sonraki sorgulamasını, benzer bir doğrultuda Tanrı hakkında sürdürür.

Hume'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan pek çok argümanın temelinde nedenselliğe dayanan bir anlayış bulunur. Bu argümanlar arasında özellikle "düzen ve amaç argümanı" olarak bilineni, zihinler üzerinde güçlü etkiler yaratmıştır. İnsan varlığının elinden çıkmış ürünler ile doğal nesnelere arasında bir analogi kuran söz konusu argüman, ilkindeki amaçlılığın, planlılığın ve düzenliliğin insan aklının bir eseri olarak görülmesinde olduğu gibi, ikincisindeki amaçlılığın, planlılığın ve düzenliliğin de insanla kıyaslandığında çok daha akıllı ve güçlü bir varlığın, yani Tanrı'nın eseri olarak görülmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Hume, söz konusu argümanı ve Tanrı'ya dair görüşlerini bütün yönleriyle birlikte *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* adlı eserinde değerlendirmeye tabii tutar. Teist Cleanthes ile septik bir ateist olan Philo arasında geçen uzun diyaloglardan oluşan bu eserde Hume, "düzen ve amaç argümanını" Cleanthes'in ağızından şu şekilde ortaya koyar:

⁴¹² Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 80.

Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de, her bir parçasını da düşünün: onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız, bu makine sonsuz sayıda küçük makinelere bölünmüştür, bunların her birinin de daha küçük makinelere bölünmesi gide gide insan duyu ve yetilerinin izleyebileceği ve açıklayabileceği ölçünün ötesine varır. Bütün bu çeşitli makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun onları derin derin düşünen insanları hayranlığa salan bir dakiklikle birbirlerine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekâsının ürünlerine —onları çok aşmakla birlikte— tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirlerine benzediğine göre, andırışmanın (analojinin) bütün kuralları uyarınca, bu bizi, nedenlerin de birbirine benzediği ve Doğayı Yaradan'ın —yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip bulunmakla birlikte— insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür. Bu *a posteriori* kanıtlamayla ve yalnızca bununla, hem Tanrısal bir varlığın olduğunu hem de onun insan zihni ve zekâsına benzediğini bir çırpıda göstermiş oluyoruz.⁴¹³

Hume, düzen ve amaçlılıktan yola çıkarak evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı'nın var olduğunu ileri süren bu argümanı, bu kez Philo'nun sözleriyle sorgulayarak eleştirmeye başlar. Bu eleştirilerin başında, analogilere dayalı kanıtlamaların zayıf bir akıl yürütme tarzına dayandıkları eleştirisi gelir. Bu bağlamda Hume, doğal dünyanın ya da evrenin insan tarafından yapılmış bir eserle olan benzerliğine karşı çıkar. Zira bu ikisi arasındaki farklılıklar benzerliklerden çok daha fazladır. Üstelik benzerlikler de gerek insan eliyle yapılmış eserlerin gerekse bütün bir evrenin ayrı ayrı nedenlerinin birbirlerine benzer oldukları sonucunu çıkarsamaya yetecek kadar tam ve yeterli bir düzeyde değildir. Bu karşı çıkış, Philo'nun sözleriyle şu şekilde dile getirilir:

Evet, Cleantles, biz bir ev görsek, büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız: çünkü bu örnek tam, o çeşit nedenlerden ileri geldiğini deneyle gördüğümüz etki çeşididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir neden çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzediğini ya da andırışmanın (analojinin) burada tam ve yetkin olduğunu söylemeyeceksiniz, her hâlde. Benzeşmezlik öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yeltenebileceğimiz, benzer bir nedene ilişkin bir tahmin, bir yakıştırma, bir kabuldür.⁴¹⁴

⁴¹³ David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995, s. 151.

⁴¹⁴ Hume, a.g.e., s. 152.

Hume, analogiye dayalı bir ispatın yetersizliğini iddia ettikten sonra, eleştirisini parçalarla ilgili olgulardan bütünle ilgili sonuç çıkarsamanın yanlışlığına dikkati çeken bir sorgulama ile eleştirisini sürdürür. Nasıl ki tek bir yapraktan yola çıkarak ağacın bütünüyle ilgili sonuçlar çıkaramıyorsak, insan elinden çıkmış eserlerden yola çıkarak da bir bütün olarak evrenin düzeni ve düzenleyicisiyle ilgili sonuç çıkarmak mümkün olmaz. Üstelik insani nitelikleri insani olmayan bir varlığa, yani Tanrı'ya atfetmek teistlerin Tanrı'ya yakıştırdıkları değişmezlik ve yalınlıkla hiç bir suretle uyuşmaz. Zira insan, çeşitli tutkuların, fikirlerin, duyguların bütünü olan bir varlıktır. İnsanın bu özellikleri zaman zaman değişebilir, yerlerini yenilerine bırakabilir ya da kimi zaman bunlar belli bir düzen ve plan dahilinde yeniden değerlendirilebilir. Dolayısıyla insana ait bu özellikler ile Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği, gördüğü, merhametini ve adaletini tek bir edimiyle gerçekleştirdiği, her zaman ve her yerde bulunduğu, böylece ezelî ve ebedî olduğu iddiası birbiriyle hiçbir suretle bağdaşmaz. İşte Hume'a göre bu durum, antropomorfizmin düştüğü yanlışın en önemli kanıtlarından biridir. Ayrıca ona göre, insanın yaratıcı faaliyetleri ile Tanrı'nın faaliyetleri arasında bir benzerlik bulunduğunu ve benzer sonuçlardan benzer nedenlerin çıkartılabileceğini kabul edersek, insanın yaratma faaliyetinin deneme ve yanılmalara dayandığını, dolayısıyla Tanrı'nın da dünyayı bugünkü hâline getirinceye kadar, pek çok dünyayı boş yere yarattığını, boşa emek harcadığını kabul etmek zorunda kalırız:

Bir gemiyi incelersek, böylesine karmaşık, yararlı ve güzel bir yapıyı kuran marangozun zekâsı hakkında ne yüksek şeyler düşüyoruz? Ama bir de, onun başkalarına öykünen ve uzun bir çağlar dizisi boyunca, tekrarlanmış denemeler, yanlışlar, düzeltmeler, düşünmeler ve çatışmalar sonucu yavaş yavaş gelişmiş bir sanatı yansılayan akılsız bir işçi olduğunu görünce nasıl bir şaşkınlık duyarız? Bu sistem bir rastlantıyla ortaya çıkıncaya dek, ola ki, bir ebediyet boyunca, birçok dünyalar derme çatma kurulmuş ve bozulmuş, pek çok emek boşa harcanmış, verimsiz kalan birçok denemeler yapılmıştır ve dünya-kurma sanatında sonsuz çağlar süresince yavaş, fakat aralıksız bir düzelme gitgide gerçekleşmiştir. Böyle konularda, önerilebilecek çok sayıdaki varsayımlar ve tasarımlanabilecek daha da çok sayıdaki varsayımlar arasında doğrunun nerede olduğunu kim belirleyebilir, bırakın doğruyu, olasılığın nerede yattığını kim kestirebilir?⁴¹⁵

⁴¹⁵ Hume, a.g.e., ss. 176-7.

Yine, insanın yaratma faaliyeti neticesinde ortaya çıkan eserler ya da ürünler, sadece tek bir kişinin değil, genellikle bir araya gelen pek çok insanın eserleri olduğuna göre, dünyayı da bir değil, birden çok Tanrı'nın birlikte yaratması mümkündür. Üstelik kötü insanların en olağandışı şeyleri meydana getirmeleri söz konusu olduğuna göre, dünyayı da iyi ve adil bir Tanrı değil, pekâlâ şeytan ya da şeytanla işbirliği yapmış olmaları muhtemel Tanrılar yaratmış olabilir:

Bir evi kurmak, bir gemiyi yapmak, bir kenti meydana getirmek, bir devleti oluşturmak için çok sayıda insan bir araya geldiğine göre, bir dünyayı oluşturmak ve kurmak için niçin birçok tanrısal varlıklar bir araya gelmiş olmasınlar? Böylesi, insan işleriyle aradaki benzerliği arttırmaz mı? Yapılan işi birçok tanrısal varlık arasında paylaşmakla, her birinin sıfatını bir o kadar daha sınırlandırabilir ve bir tek Tanrısal Varlıkta bulunmasının varsayılması gereken ve size göre, varolduğunun kanıtını zayıflatmaktan başka bir işe yaramayan o uçsuz bucaksız güç ve bilgiden kurtulmuş olursunuz. Ve eğer insan gibi öylesine akılsız ve öylesine kötü yaratıklar bile, yine de bir planı yapmak ve uygulamak için çoğu kez birleşebiliyorlarsa; onlardan birçok basamak daha yetkin olduklarını varsayabileceğimiz tanrısal varlıklar ya da daimonlar ne kadar çok birleşebilirler?⁴¹⁶

Netice itibariyle, Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak ileri sürülen argümanlara karşı, Tanrı'nın varlığını kuşkulu hâle getiren Hume, insanların Tanrı'ya inanmalarının ardında, umut ve korkunun, nedenlerle ilgili belirsizliğin, özellikle de gelecek ve ölüm korkusunun bulunduğunu düşünür. Nedenlere ilişkin bilginin arttığı ölçüde, dinin etkisi ve gücünün ortadan kalkacağına inanan Hume, evrenin düzeninin sadece ampirik bir olgu olduğu ve bundan Tanrı'nın varolduğu sonucunun çıkartılamayacağını ileri sürer.

⁴¹⁶ Hume, a.g.e., s. 177.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KANT

Kant'ın felsefesi, 17. ve 18. yüzyıllarda filozofların büyük ölçüde meşgul oldukları, modern doğa biliminin felsefi temellerinin oluşturulması, bu yeni doğa görüşünün geleneksel metafizik, ahlak ve din anlayışlarıyla bağının kurulması, bilme yetilerinin sınırlarının belirlenmesi gibi pek çok meseleyi çözmeye yönelik son büyük teşebbüstür.⁴¹⁷ Bu teşebbüs ile Kant, kendisinin de önemle vurguladığı üzere, “insanın ruhsal yapısını” “hayranlık ve korkunç bir saygıyla dolduran” iki şeyi, yani üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ile içimizdeki ahlak yasasını, bir ve aynı zeminde birleştirerek, aralarındaki bağlantıyı tesis etmek gayesi taşır.⁴¹⁸

İnsan zihninin matematikle uğraştığı zamanki işleyiş tarzından, özellikle doğa biliminin 17. ve 18. yüzyıllarda kaydettiği göz kamaştırıcı başarılarından çok etkilenen Kant, bir yandan fizik bilimine, bu bilimin hem doğa anlayışına hem de doğayı araştırma yöntemine felsefi bir zemin sağlamak isterken, diğer yandan bu yeni doğa görüşünü geleneksel metafizik ve dinî anlayışlarla uzlaştırmak için yeni bir yol arayışı içinde olmuştur. Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Kant, fizik biliminin temelini, aslen insan aklının temel ve özel bir bilimi olan metafiziğin alanında bulunduğunu, fakat metafizik için “*transandantal*” diye nitelendirdiği yeni bir felsefi yaklaşıma ihtiyaç olduğunu iddia eder. Bu yeni felsefi yaklaşım ile doğa, tecrübe yoluyla bilinenlerin bütünü, metafizik ise ilgilendiği nesnelere değil, fakat ilkelerin *a priori* epistemik statüsüyle sınırları belirlenen bir bilim haline gelmiştir. Bir başka

⁴¹⁷ Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 21.

⁴¹⁸ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999. s. 174.

deyişle, metafiziğin doğa ötesinin incelenmesi olarak kabul edilen klasik anlamı yerini, Kant ile birlikte, bir bilim olarak metafiziğe bırakmıştır. Modern dönemde Hume'dan sonra en kapsamlı metafizik eleştirisini hayata geçiren Kant, böylelikle metafiziğe “insan aklının sınırlarının bilimi” olarak yeni bir anlam kazandırır.

Bütün bunların yanı sıra Kant, kuru bir akılcılık ve katı bir bilimciliğin değerler alanını tümüyle tahrip edeceğini düşündüğünden, ahlaki ve dinî yaşamı koruma altına almayı da ihmal etmemiştir. Bu doğrultuda kaleme aldığı *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde, ahlaki alanda, insanların mutlak şekilde tabi oldukları bir ahlak yasasına bağlı olduklarını, fakat böyle bir yasayı ortaya koyabilecek tek mümkün otoritenin sadece insanın kendi iradesi olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla ahlaki eylemler üzerinde kişinin kendi aklı dışında hiçbir otoritenin etkisinin olamayacağını savunan Kant, kendisini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve diğer tüm insanlar için yasa koyabilen özgür ve bağımsız modern özne ya da ahlaki fail anlayışının en önde gelen savunucularından biri olmak durumundadır.

Ahlaki alanda olduğu gibi, dinî alanda da insan aklını nihaî otorite olarak gören Kant, bununla birlikte, inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırmaktan çekinmemiştir. Zira o, aklın teorik kullanımının Tanrı'ya dair bir bilgi, mevcudiyeti hakkında herhangi bir ispat veremese de, aklın pratik kullanımının dünyayı iyiliksever ve adil bir Tanrı'nın düzenlediğine ilişkin inancı, en azından ahlaki davranışlar söz konusu olduğunda haklı çıkartabileceğini kabul eder.

Kant, estetik ile ilgili görüşlerinde ise beğeni yargılarının her ne kadar öznel ve bilgi vermeyen yargılar olsalar da, bilimsel ve ahlaki yargılar kadar kesin bir evrenselliğe sahip olduklarını savunur. Bu görüşünü, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde ortaya koyan Kant, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasında gördüğü kopukluğu, doğanın nihai amacı ile ahlakın amaçları arasında bağ kurarak gidermeye çalışır.⁴¹⁹

⁴¹⁹ Immanuel Kant, **Critique of the Power of Judgement**, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press, 2000. Murray'ın vurguladığı üzere, hayal gücü “romantik dönem boyunca, Almanya ve İngiltere’de, zaman zaman kendisiyle çelişkiye düşecek boyutlar kazanan

Her şey bir yana, o, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine katkı yapan en önemli ve en özgün filozoflardan biridir. Hatta onun Aydınlanma'nın en iyi temsilcisi veya örnek filozofu olduğu kabul edilir. Gerçekten de Kant, her şeyin kökten sorgulanmasını, insani her faaliyetin akıl mahkemesi önüne çıkarılmasını talep eden Aydınlanma düşüncesini, yalnızca metafizik anlayışına değil, tarih, ahlak, din gibi birçok alandaki görüşlerine uygulamış, söz konusu alanlardaki problemlerin kökenlerine inerek, onları eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmakta tereddüt etmemiştir.

Öte yandan, "*Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*" adlı kısa yazısında Kant, Aydınlanma'nın sadece öğrenme ve bilgi edinmeyle aynı şey olarak görülmesini reddederek, onu, kişinin aklına başka birinin rehberlik ettiği olgunlaşmamışlık halinden kurtulması olarak tanımlamıştır.⁴²⁰ Dolayısıyla, Kant'a göre aydınlanmış olmak, kişinin kendisini her türlü gelenekten, önyargıdan ve otoriteden kurtarması, kendi aklını yönetme, kendi adına düşünme cesareti ve kararlılığına sahip olmasıyla mümkündür. İşte bu şekilde Kant ile birlikte en açık ifadesine kavuşan Aydınlanma düşüncesi, daha sonra onun "aklını kullanma cesareti göster (*Sapere aude!*)" sözüyle anılmaya başlamış, dahası bu söz, Aydınlanma'nın parolası olarak kabul edilmiştir.

Söz konusu Aydınlanmacı tavrının yanı sıra, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi anlayışları içinde konumlanan bir siyaset felsefesi çizgisine sahip olan Kant, politikaya dair görüşlerini tümüyle haklar, ödevler ve özgürlükler çerçevesinde, ahlak felsefesiyle ilgisinde ele almıştır. Her şey bir yana, onun, düşünce dünyasına yapmış olduğu en önemli ve özgün katkılardan bir diğeri, uluslararası ilişkiler alanındaki görüşlerinde açığa çıkmaktadır. Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* adlı eserinde,

iddialarda bulunacak kadar sanatın ve metafiziğin oluşturucu bir parçası olarak yeni bir otorite kazanmıştır. Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı kitaplarında, muhayyilenin (hayal gücünün) insanın varoluşundaki rolünün daha iyi anlaşılmasına ciddi katkılarda bulunmuştur. Kant'ın *Judgement* kitabı, modern estetiğin tarihinde belirleyici bir hadise olarak değerlendirilirken; *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabı, özellikle de 1781 yılında yapılan daha önceki baskısıyla, Heidegger'in düşüncesinin gelişiminde derin bir etki yapmıştır Edward L. Murray, **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, çev. Yusuf Kaplan, Açılımkitap, İstanbul, 2008, s. 40. Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde, hayal gücünün işlevine ilişkin görüşleri için ayrıca bknz. Jane Kneller, **Kant and the Power of Imagination**, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, UK, 2007.

⁴²⁰ Immanuel Kant, " 'Aydınlanma nedir?' Sorusuna Yanıt," **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 211-221.

uluslararası alanda sürekli barışın sağlanması için, bir devletin yurttaşlarının haklarına, ulusların haklarına ve dünya vatandaşlarının insan olarak haklarına tekabül eden üç “nihai madde” belirler. Söz konusu maddelerden ilki her devletin yapısının cumhuriyetçi olması gerektiği düşüncesini, ikincisi barış ve adaletin hüküm sürdüğü tüm devletlerin bir federasyon kurmaları önerisini, üçüncüsü ise bir devletin vatandaşının, bir başka devleti ziyareti sırasında düşmanca muamele görmemesi anlamına gelen “evrensel misafirperverlik” anlayışını içerir.⁴²¹

Şimdi, Kant’ın felsefesine dair yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız belirlemelerden yola çıkıldığında, onun düşünce sisteminin ayırt edici ve en önemli yönünün, hangi alanda olursa olsun ele aldığı meselelerin temellerine inerek, bu temelleri eleştirel bir sorgulamaya tabi tutması olduğu söylenebilir. Gerçekten de Kant, gerek metafizik gerekse tarih, ahlak, politika, estetik gibi geniş bir düşünsel yelpazede çeşitli görüşler ortaya koymuş, bu görüşlerinde ele aldığı meselelerin en temel hususlarını göz önüne sermekten kaçınmamıştır.

Nitekim Kant’ın yayımlanan eserleri arasında en uzununu olmasının yanı sıra, en meşhur ve felsefe tarihine kalıcı katkıda bulunması bakımından da bir o kadar önemli bir yere sahip olan *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri, onun teorik felsefesinin temel dayanaklarına dair görüşlerinin bütününe teşkil etmesi bakımından dikkate değerdir. Söz konusu eserinde Kant, insan aklının bilmeye yönelik faaliyetinin neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini tespit etmek ve bu sınırlar dışındaki kullanımlarının geçersizliğini göstermek, kısaca insan aklını eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmak amacı taşır. Bu amaç doğrultusunda bilmeye konu olan nesnelere doğasını değil, fakat onları idrak eden ve onlar hakkında yargı veren yetilerin ayrıntılı bir analizi gerçekleştirilir.

Kant’a göre, insan bilgisinin muhtemelen ortak, ancak bizim için bilinemez olan bir kökten çıkan iki temel kaynağı vardır. Bunlar, hissetme yetisi ile anlama yetisidir.

⁴²¹ Immanuel Kant, **Ebedî Barış Üstüne Felsefî Deneme**, çev. Yavuz Abadan & Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 113-95, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960, ss. 18-26.

Hissetme yetisi aracılığıyla nesnelere bize verilir; anlama yetisi ile nesnelere düşünülür.⁴²² Kant'ın düşünce sisteminde, hissetme ve düşünme birbirlerinden ayrı ve bağımsız yetilerdir. Bu iki yeti birbirlerine indirgenemedikleri gibi, birinin faaliyeti olmaksızın diğerinin tek başına bilgi tesis etmesi mümkün değildir. Şu hâlde, herhangi bir şeyi bilmek için, hissetme vasıtasıyla edinilen muhtevanın, bilginin düşünmeye bağlı unsuru olan kavramlarla birleştirilerek bilincine varılması gerekir.

Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, bilmemin mümkün olabilmesi için, birbirlerinden tümüyle farklı olan hissetme ve düşünme yetilerini birbirine bağlayan, birbirleriyle ilişkilendiren başka bir faaliyete ihtiyaç duyulur. İşte bu faaliyeti yerine getiren yeti, hayal gücüdür. Kant'a göre, birbirine kendiliklerinden temas edemeyen hissetme ve düşünme faaliyetlerinin birbiriyle ilişkilendirilmesi, ancak bir terkip/sentez vasıtasıyla mümkün olur. Kant'ın düşünme sisteminde terkip faaliyetini gerçekleştiren yeti ise hayal gücüdür. Bir başka ifadeyle, hayal gücü hissetme ve düşünme yetileri arasında adeta bir "köprü" vazifesi görerek, onları ilişkilendirmeyi sağlayan terkip/sentez faaliyetini yürütür. Bu bakımdan, insan bilgisinin tümü, hayal gücünün terkip faaliyeti üzerinden, bu faaliyete bağlı olarak gerçekleşir. Yani, ister *a priori* ister *a posteriori* olsun, bilgiyi mümkün kılan şey, hayal gücünün asli işlevi olan terkip faaliyetidir.

Netice itibarıyla, Kant'ın teorik felsefesinde hayal gücüne hangi bağlamda, neden ihtiyaç duyulduğunu ve hayal gücünün bu eksikliği ne ölçüde giderebildiğini ayrıntılarıyla analiz etmek, onun insan aklını eleştirel bir sorgulamaya tabi tutma amacını olduğu kadar, böyle bir amacın neticelerini de son derece merkezi bir noktadan değerlendirme imkânı sağlayacaktır. Bu bağlamda, Kant'ta hayal gücünün epistemolojik işlevini merkeze alan bu çalışma için, ilk olarak onun felsefesinin genel

⁴²² Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1999, USA, p. A16/B30. Çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinden yaptığımız alıntılarda, eserin birinci basımı için A, ikinci basımı için ise B harfleri kullanılmış ve bu harflerin yanlarında da sayfa sayılarına yer verilmiştir. Ayrıca Kant'a yapılacak atıflarda tutarlılık sağlanmak amacıyla, yapılacak kimi değişiklikler parantez içinde ya da kesme işareti ile gösterilecektir.

zelliklerinin ele alınması, ikinci olarak da hayal gücünün bu düşünce sistemi içerisindeki yeri ve öneminin ortaya koyması uygun olacaktır.

1. KANT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Düşünce sisteminin gelişimi ve bütünü dikkate alındığında, Kant'ın felsefesi “eleştiri-öncesi dönem” ve “eleştirel dönem” olmak üzere iki döneme ayrılır. Bu iki dönemin birbirinden ayrılmasında, yani Kant'ın eleştiri-öncesi döneminden eleştirel dönemine ya da kendisinin “Transandantal Felsefe” adını verdiği felsefe tarzıyla belirlenen döneme geçişinde, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserin birinci baskısının yayın yılı olan 1781 tarihi milat kabul edilir. Bu bakımdan, onun söz konusu eserin yayınlanmasından önceki görüşleri “eleştiri-öncesi dönemini”, bu eserin yayınlanmasından sonraki görüşleri ise “eleştirel dönemini” ifade etmek için kullanılır.

Kant'ın eleştiri-öncesi dönemindeki görüşleri, özellikle 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya'da hüküm süren, Leibnizci-Wolffçu ve Newtoncu görüşler arasında geçen, fiziksel kuvvet kavramı, monadların varlığı ve uzay ile zamanın doğası gibi fizik ve metafizik alana dair kimi tartışmalar üzerinde yükselir. Öte yandan, aynı dönemde farklı bir tartışma, 17. yüzyılda ortaya çıkan ve 18. yüzyıl boyunca Alman kültürü üzerinde etkili olan Pietizm'in, “Aydınlanma'nın Alman üniversitelerini, dinî telkin ve ahlakın teşvik edildiği yerler olmaktan çıkararak, kuru muhakemenin öğretildiği yerler haline getirmesine karşı” çıkmasıyla⁴²³ Pietizm ile Wollfçuluk arasında sürmektedir. Hiç kuşkusuz Kant, fizik ve astronomi konusundaki yeni buluşlarıyla bilim dünyasını altüst eden Kopernik, Kepler ve Galile'nin görüşlerini tek bir sistemde birleştirmeyi başaran Newton'dan büyük ölçüde etkilenmiş, aynı zamanda üniversite eğitimi sırasında hocalığını yapmış olan Knutzen'den, Aydınlanma düşüncesinin babası addedilen Wolff'un metafiziği ile bilgi kuramının temel argümanları konusunda önemli bilgiler edinmiştir. Böylece Kant'ın içinde yetiştiği entelektüel ortam ve aldığı eğitim, eleştiri-öncesi dönemdeki görüşleri üzerinde tayin edici bir biçimde etkili olmuş, o bu dönem

⁴²³ Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 25.

boyunca büyük ölçüde doğa bilimi, matematiksel fizik, kimya, jeoloji, astronomiyle ilgili kimi meselelerle meşgul olmuştur.

Kant, 1747’de yayımlanan ilk eseri *Canlı Kuvvetlerin Doğru Hesaplanması Üzerine Düşünceler*’de, teorik mekaniğin temel kavramlarından biri olan kuvvet sorununu ele alır. Söz konusu problem etrafındaki tartışmalar, kuvvet kavramını, madde ve hareketi uzamın değişimlerinden başka bir şey olarak görmeyen Descartes’ın geometrik yorumuna karşı savunan Leibnizciler ile kuvvetin bir cevher olduğu hakkındaki her tür iddiayı reddeden ve fenomenlerin açıklanmasının tümüyle fizik biliminin tek görevi olduğunu iddia eden Newtoncular arasında yürütülür.⁴²⁴ Newtoncular, Leibniz’in görüşlerini, modern matematik ve fiziğin temel ilkeleriyle çözülmüş olan Aristoteles ve Ortaçağ’ın cevher anlayışına yeniden bir dönüş olarak değerlendirirken, Leibniz kuvvet kavramını açıklamak için, monad kuramı ve “önceden tesis edilmiş ahenk” ilkesine başvurarak, cevherlerin mevcudiyetini ve faaliyetlerinin ilkesini açıklamaya çalışır. Söz konusu problemin temelinde ise aslen uzay ve zamana dair Newtoncu ve Leibnizci görüşler arasındaki tartışmalar bulunur. “Uzay ile zamanın zihnimizden ve uzay ile zamanda yer işgal eden maddi nesnelere bağımsız olarak mevcut olan fiili şeyler olduklarını iddia eden Newtoncuların” aksine, Leibniz “uzay ve zamanı, şeyler arasında algılanan bağlantıları sistemleştirmenin bir yolu olarak zihnimizde yapılan kavramsal inşalar” olarak ele alır.⁴²⁵ Bu tartışmalar içinde Kant, Newtoncu fizik ile Leibnizci metafiziği uzlaştırma çabasında olmakla birlikte, Leibniz’de olduğu gibi uzayın mutlak bir şey olmadığını, yalnızca şeylerin karşılıklı etkileşimlerine dayandığı fikrini savunur.

1755 tarihli *Metafiziksel Bilginin İlk İlkeleri Üzerine Yeni Açıklama* adlı eserinde Kant, Wolff’un metafiziği ile bilgi kuramının temel önermelerini eleştiriye tabi tutar. Bununla birlikte, bu metin nedensellik, beden-zihin etkileşimi, Tanrı’nın mevcudiyetine

⁴²⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1996, s. 38.

⁴²⁵ Wood, *Kant*, a.g.e., s. 60.

dair geleneksel argümanlar gibi konularla ilgili olarak Kant'a özgü düşüncelerin yer aldığı ilk eserdir.⁴²⁶

Eleştirel-öncesi dönemdeki bir diğer eseri olan *Fiziksel Monodoloji*'de ise Kant, kitabın başlığından açıkça anlaşılacağı üzere, tüm cisimlerin basit parçalardan, yani monadlardan oluştuğunu savunan Leibniz'in görüşü ile uzayın ve uzayda bulunan her şeyin sonsuza kadar bölünebilir olduğunu savunan Newton'un doğa anlayışı arasındaki problematik durumu uzlaştırma çabasıdadır. Bu eserinde, Kant, tüm cisimlerin basit parçalardan, yani monadlardan oluştuğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun uzayın sonsuz bölünebilirliği ile çelişmediğini, zira uzayın bir cevher olmayıp cevherlerin ilişkilerinin bir biçimi/fonksiyonu olduğunu ileri sürer.

Kant, Newton'un büyük ölçüde etkisinde kalarak kaleme aldığı, 1755'te yayınlanan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eserinde, evrenin ve tüm içindekilerin kökeni ve gelişim evreleri ile tüm astronomik sistemlerin uzaydaki dağılımı ve sistematik organizasyonlarında etkin olan fizik ilkelerine açıklama getirmek amacı güder.⁴²⁷ O, bu eserinde, ilk defa güneş sisteminin menşei için nebüler hipotezi önermiş, fakat yayıncısının iflas etmesi nedeniyle eser neredeyse hiç dağıtılamadan kalmıştır. Uzun yıllar sonra La Place, bu hipotezi esası aynı kalacak şekilde, fakat daha ince bir matematik işçilikle ortaya koymuş,⁴²⁸ bunun neticesinde bu hipotez daha sonraları Kant-La Place hipotezi olarak anılmaya başlamıştır.

1750'li yıllarda kozmoloji ve doğa felsefesinin konularıyla yoğun bir biçimde ilgilenen Kant, 1760'lı yıllardan itibaren Wolff'tan sonra Alman felsefesinde ortaya çıkan metafizik gelenekten yavaş yavaş uzaklaşır. O, bu yıllarda, özellikle Montaigne, Hume, Hutcheson, Shaffesbury ve Rousseau gibi filozoflardan fazlasıyla etkilenerek, insanın varlık yapısı, estetik, etik ve teoloji gibi konularla ilgilenir. Kant'ın Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasını mantık açısından eleştiren görüşleri de, söz konusu

⁴²⁶ Wood, **Kant**, a.g.e., s. 27.

⁴²⁷ Immanuel Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev. Seçkin Sevi, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11.

⁴²⁸ Wood, **Kant**, a.g.e., s. 27.

filozofların etkisinin bir sonucu olarak bu yıllarda şekillenir. Bu konularla ilgili görüşlerini içeren eserleri, 1763 yılında yayınlanan *Tanrı'nın Varlığının İspatlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemin*, 1764'te yayınlanan *Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Açıklığı Üzerine Bir Soruşturma* ve 1766 yılında yayınlanan *Metafiziğin Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayalperestin Düşleri*'dir.

Kant'ın eleştiri-öncesi dönemden eleştirel döneme geçişinde, 1768 tarihli "Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında" ve 1770'de yayınlanan "Hissedilir ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri Hakkında" başlıklı yazıları, iki önemli dönüm noktası meydana getirir. Zira onun her iki yazısında da ortaya konan uzay ve zaman hakkındaki görüşleri, eleştirel ya da transandantal felsefesiyle olgunlaştıracağı fikirlerinin ilk kıvılcımlarını ihtiva eder. Kovanlıkaya'nın ifade ettiği üzere, 1768'de yayınlanan makalede Kant, "uzayın mutlak olduğunu" ileri sürer. Kant'ın eleştirel düşüncesindeki "uzay anlayışı da, ilk olarak bu makalede ifade etmiş olduğu "örtüşmezlik" problemine" dayanmaktadır.⁴²⁹ Söz konusu makalede "Kant, Leibniz'in *analysis situs*⁴³⁰ yönteminin temel aldığı örtüşürlük kavramının, sağ elin sol ile örtüşmemesini açıklayamayacağını, çünkü bu kavrayışta uzaydaki yönlülüğün dikkate alınmadığını iddia eder. Kant'a göre, sağ ile sol elin şekillerinin tamamen benzemesi ve büyüklükleri ile uzamlarının eşit olması halinde bile bu iki el arasında kendilerinden gelmeyen içsel bir farklılık vardır. Sağ e ile sol el bu nedenle örtüşemezler. Söz konusu içsel farklılık yönlülüktür ve bu, uzayın bir özelliğidir."⁴³¹

Kant, 1770 tarihli yazısında ise, "uzayın ve zamanın hislerden soyutlanarak elde edilmediğini, hislerin uzay ve zamana dayandığını ilk defa öne sürmekte", bununla birlikte söz konusu eser "kritik dönemdeki düşüncesini şekillendirecek olan, bir bilim olarak metafiziği temellendirme, insan bilgisinin sınırlarını tayin etme ve dünyanın tesis

⁴²⁹ Aliye Kovanlıkaya, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 23.

⁴³⁰ Kovanlıkaya, "*analysis situs*" ile "*konum analizi*"ni kastetmektedir.

⁴³¹ Aliye Kovanlıkaya, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 23.

edilmesinde öznenin yerini belirleme girişimlerinin ilk ortaya çıktığı eser⁴³² olması bakımından da büyük önem taşımaktadır. Bu eserde, Kant, “dünyanın “hissedilir” ve “akledilir” olarak sınıflandırılmasını, bilen özne olarak insanın yetilerine dayandırarak” açıklamaktadır.⁴³³

Marcus Herz’e 21 Şubat 1772 tarihinde yazdığı bir mektupta ise Kant, akledilir şeylerle ilgili kuşkularını dile getirerek, “onların ne aracılığıyla verilebileceği” ve bu temsillerin nesnelere uygunluklarının nasıl bilinebileceği problemleriyle ilgilendiğini, bu sorunları çözmek için de metafiziğin kaynaklarını, yöntem ve sınırlarını ihtiva eden ve üç ay içerisinde yayınlamayı düşündüğü bir eserden söz eder.⁴³⁴ Mektupta bahsi geçen eser, her ne kadar *Saf Aklın Eleştirisi*’nin müjdecisi olsa da,⁴³⁵ Kant, eserini üç ayda bitiremediği gibi, 1781 tarihine kadar yaklaşık on yıllık bir sessizlik dönemine girer.

İşte, bu derin suskunluk dönemi ardından Kant, eleştirel ve transandantal felsefesini en ince ayrıntısına kadar ortaya koyduğu Yeniçağ’ın en temel eserlerinden kabul edilen üç ünlü eleştiri yayımlar. Söz konusu eserler, onun eleştirel döneminin en önemli eserleri olarak kabul edilir. Bunlar sırasıyla, klasik metafizik anlayışını köklü bir dönüşüme uğratan *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), ahlak felsefesiyle ilgili görüşler içeren *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) başlıklarını taşır. İlk eleştirinin yeterince anlaşılabilmesi üzerine Kant, 1783’te *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* ile ikinci kritiği tamamlayan bir kitap olarak kaleme aldığı, etik tarihinde klasik eserlerden biri kabul edilen *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ni yazar.

Kant, kariyerinin sonlarına doğru, bir yandan bütün felsefe sistemi için toparlayıcı bir bakış açısı getirmeye çalışırken, diğer yandan din konusu üzerine odaklanarak, eleştirel tavrını din konusuna yöneltir. 1793’te *Yalnızca Aklın Sınırları*

⁴³² Aliye Kovanlıkaya, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 24-25.

⁴³³ Kovanlıkaya, a.g.t., s. 25.

⁴³⁴ Immanuel Kant, **Philosophical Correspondence**, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 72-73.

⁴³⁵ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, a.g.e., s. 138.

İçinde Din adlı eserini yayımlayan Kant'a göre dinin esası, akılcı bir ahlakın ödevlerini Tanrı'nın emri olarak kabul etmek, dünya için en yüksek iyiyi ortak bir biçimde hedeflemektir. Her ne kadar dinî konularda yazması otoriteler tarafından yasaklansa da, yine de insanı ilgilendiren konulardan uzak kalamayan Kant, 1789'da *Fakültelerin Çatışması* adlı eserini kaleme alır. Transandantal felsefeden ampirik bilimlere geçiş konusunu merkeze alan *Opus Postumum* eseri ise, ancak Kant'ın ölümünden sonra yayımlanma imkânına kavuşur.

Netice itibarıyla, Kant'ın düşünce sistemine damgasını vuran ve eleştirel döneminin temelini oluşturan aslen üç kritiğidir. Onun *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* olmak üzere üç kritiği ile amaçladığı şey, saf akıl sistemini inşa etmektir. Kant, saf aklın sistemini bir mimari eser olarak değerlendirir. Kovanlıkaya'nın belirttiği üzere, bu mimari eserin zeminini birinci kritik, iç mekânını ikinci kritik ve dış yüzünü ise üçüncü kritik teşkil eder.⁴³⁶ Nasıl ki bir eseri ayakta tutan zeminiyse, saf aklın sistemini ayakta tutan da birinci kritik olarak anılan *Saf Aklın Eleştirisi*'dir.

O hâlde, Kant'ın saf aklın sistemini ayakta tutan ve ona zemin oluşturan saf aklın eleştirisi ile neyi amaçladığını, bu amacın gerçekleşmesine yönelik olarak nasıl bir yöntem izlediğini, bu felsefe anlayışını hangi dayanaklar üzerine inşa ettiğini ayrıntılarıyla ve sistematik bir biçimde ele almak icap eder. Bu doğrultuda, çalışmanın bu bölümünde, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini merkeze alarak, eleştirel felsefesinin temellerini detaylarıyla ve bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir.

⁴³⁶ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, Aliye Kovanlıkaya'nın yazdığı Önsöz, ss. 7-14.

1.1. Kant'a Göre "Felsefe" ve "Metafizik" in Mahiyeti

Kant, *Mantık* adlı eserinin Giriş'inde, felsefenin "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?" soruları ekseninde özetlenebileceğini ifade eder. Bu sorulardan ilkinin metafizik, ikincisinin ahlak felsefesi, üçüncüsünün din, dördüncüsünün ise antropoloji tarafından cevaplanabileceğini düşünen Kant, ilk üç sorunun da aslen sonuncusuyla bağlantılı olmak bakımından, antropoloji alanında ele alınabileceğini belirtir. Bununla birlikte, o, filozofun yerine getirmesi gereken en önemli ve öncelikli görevin, insan bilgisinin kaynaklarını, bilginin olanaklı ve yararlı kullanım alanını ve aklın sınırlarını tespit etmek olduğunu önemle vurgular.⁴³⁷

Dolayısıyla Kant'a göre, filozofun herhangi bir konu ya da alanda araştırma yapmaya başlamasından önce neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini belirlemesi, bir başka deyişle akli kritik etmesi gerekir. Bu, Kant'a özgü bir soru olmadığı gibi, ilk defa Kant tarafından dile getirilen bir soru da değildir; ama bu soruyu veya onun işaret ettiği ihtiyacı olabilecek en vurgulu ve sonraki düşünce yönünden en etkili olacak şekilde dile getiren ve bunu felsefesinin temeline koyan kişi Kant olmuştur.⁴³⁸ Bu eksende, Kant'ın felsefe anlayışında "Ne bilebilirim?" sorusunu cevaplamaya çalışan metafiziğin, diğer alanların ya da disiplinlerin, yani ahlakın, dinin ve antropolojinin temelini oluşturmak bakımından önceliği bulunduğu açıktır.⁴³⁹

İşte, Kant'ın düşünce sistemiyle bir bütün olarak amaçladığı şey, insan aklının neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini belirlemek, yani aklın sınırlarını tespit etmek

⁴³⁷ Immanuel Kant, **Logic**, Trans: John Richardson, W. Simpkin and R. Marshall Stationers Court, 1819, p. 30. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde de ilk üç soruya aynen yer vermekte, ancak sonuncu soru bu eserinde yer almamaktadır. Kant, **Critique of Pure Reason**, translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 2002, USA, p. A805/B833.

⁴³⁸ Aliye Kovanlıkaya, "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Küre Yayınları, 2012, s. 12.

⁴³⁹ Kant felsefeyi, "tüm bilginin, insan aklının özsel amaçlarıyla ilişkisinin bilimi", filozofu ise "insan aklının bir aktörü değil, fakat onun yasa koyucusu" olarak tanımlar. Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A839/B867.

suretiyle metafiziği sağlam bir bilim haline getirmektir. Bu amaç doğrultusunda o, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin birinci baskısına yazdığı “Önsöz”e (1781), metafiziğin ne olduğunu, neden bir bilim olarak kabul edilmediğini belirleyip, niçin başarısız olduğuna işaret ederek başlar.

Kant’a göre, insan akli doğası gereği sormaktan kaçınmayacağı, fakat tüm kapasitesini aştığı için de cevaplayamayacağı sorular tarafından rahatsız edilmek gibi, kendine özgü bir yazgıyla karşı karşıyadır:

İnsan akli, bilgilerinin bir çeşidinde, bizzat (aklın) kendi doğası tarafından problemler olarak verildiği için göz ardı edemeyeceği, fakat tüm kuvvetlerini aştığı için de cevaplayamayacağı sorularla rahatsız edilmek gibi kendine özgü bir yazgıyla karşı karşıyadır.⁴⁴⁰

İnsan aklının doğası gereği sormaktan kaçınmayacağı, tecrübeyi aşan soruları cevaplamaya çalışması bakımından metafiziğe yazgılı olduğu aşikârdır. Zira metafiziğin tecrübeye dayanmadığı ve onu aştığı, bizzat metafizik kavramının kendisinde içerilir. “O fizik değil metafizik, yani tecrübenin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır.”⁴⁴¹ Bir başka ifadeyle, metafizik, mümkün hiçbir tecrübeye verilemeyecek, dolayısıyla nesnel gerçekliklerini hiçbir tecrübenin doğrulayamayacağı kavramlarla, doğruluklarına ya da yanlışlıklarına tecrübeye karar verilemeyecek savlarla ilgilidir. Mesela, “dünyanın bir başlangıcı var mıdır, yok mudur?”, “İnsan özgür müdür, değil midir?”, “Tanrı var mıdır, yok mudur?” türünden sorular, insan aklının kaçınılmaz olarak sorduğu ve yanıt aradığı metafizik sorulardan birkaçıdır.

Akıl, bu karmaşaya kendi doğasından kaynaklanan bir hata yoluyla düşmez. O, tecrübeye kullanılması kaçınılmaz olan ve aynı zamanda da tecrübe tarafından kâfi derecede teyit edildiğini gördüğü ilkelerle yola çıkar. Akıl, bu ilkeler ile (doğasının da gerektirdiği şekilde) daha yüksek, daha uzak koşullara doğru ilerler. Ancak bu yolu izlediğinde, sorular hiçbir zaman sona ermediğinden, akıl kendi işinin hiçbir zaman tamamlanmamış kaldığını fark ederek, sağduyunun bile şüphe etmeksizin anlaşma içerisinde olduğu, mümkün kullanımları tecrübeyi aşan ilkelere sığınma zaruretiyle karşı karşıya kalır. Fakat bu suretle

⁴⁴⁰ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., Avii.

⁴⁴¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları; 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, ss. 13-4.

akıl, işlemlerinin bir yerlerinde gizli kalmış hatalar zemininde ilerlediğini tahmin etmekle birlikte, onları tümüyle keşfedemediği için karanlık ve çelişkiye düşmekten de kurtulamaz. Zira o, tüm tecrübenin sınırlarını aşan ilkelerle iş gördüğünden, tecrübeden gelebilecek bir mihenk taşıyı teşhis edemez. İşte, bu sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği savaş alanı, *metafizik* olarak adlandırılır.⁴⁴²

Metafiziğin başarısız olmasının ve bir bilim olarak kabul edilmemesinin temel nedeni ise meşru kullanımları sadece tecrübeyle sınırlı olan birtakım kavram ve ilkeleri, tecrübe alanının dışında, onu aşacak bir şekilde kullanmasından kaynaklanır. Bir başka ifadeyle, metafizik, “tecrübeden edinilen genellemeleri tecrübe alanının dışına uygularken herhangi bir sınır tanımaması, bunun mümkün olup olmadığını araştırmaması, kendi imkânlarının sınırlarını tespit etmemesi” nedeniyle başarısız olmuştur.⁴⁴³

Söz konusu durumu, Baum’un verdiği bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamak mümkündür:⁴⁴⁴ Şeylerin nedenleri ya da tecrübeden elde edilen bilgilerin kaynakları sorgulandığında, nedenselliğin genel geçerliliği önceden kabul edilir. Bununla birlikte, nedenselliğin de nedenleri sorgulanarak, bu sorgulama tecrübeyi aşacak şekilde sürdürülebilir. Çünkü Kant’ın da ifade ettiği üzere, insan akli tecrübeye kullanılması kaçınılmaz olan ilkelerden yola çıkarak, bütün gerçekliklerin mümkün koşullarını sorgulamaya kalkarsa, bu soruların sonu hiçbir zaman gelmez. Söz konusu koşullar, herhangi bir koşulu olmayan mutlak bir en üst koşulun var olmak zorunda olduğunu, tecrübe ettiğimiz herhangi bir gerçekliğin bu koşul olmadan mümkün olamayacağını ortaya koyar. Dolayısıyla her şeyin koşulu olan, ama kendisinin koşulu olmayan bir koşulsuz koşul ya da ilk neden, bize zorunluymuş gibi görünür. Fakat koşula bağlı olan her şeyin koşulsuz bir koşulunun olması gerektiği ilkesi, Kant’ın da vurguladığı üzere, akli “karanlık ve çelişkiye” düşürür. Nitekim bir yandan, koşulsuz olan bir koşul ya da bir ilk nedenin olduğunu farz etmek, her nedenin kendisinin bir nedeni olması gerektiğini

⁴⁴² Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Aviii.

⁴⁴³ Aliye Kovanlıkaya, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, s. 4.

⁴⁴⁴ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, çev. Nafer Ermiş, **Cogito, (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, özel sayı)**, sayı: 41-42, YKY, İstanbul, Kış 2005, ss. 33-34.

bildiren ilkeyle çelişirken, diğer yandan, ilk neden diye bir şeyin olmaması, bütün ara nedenlerin gerçekliğini kuşkuya düşürür. Dolayısıyla insan aklı, anlama yetisinin bir ilkesini, yani nedenselliği tecrübenin koşullarını aşacak bir biçimde kullanırsa, çelişkiye düşmekten kaçınmaz. Bu nedendir ki, Kant'a göre metafiziğin tarihi, aklın sınırlarının belirlenmeksizin kullanılmasından kaynaklanan, sözde argümanlardan ve çelişkili iddialardan müteşekkildir.

Şu hâlde, Kant'ın "sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği savaş alanına" benzettiği metafiziğinin bir bilim olabilmesi için, öncelikle yapılması gereken şey, insan aklının tecrübeden bağımsız, yani *a priori* olarak neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğinin tespit edilmesidir. Bu, Kant'a göre, akla, görevlerinin en zoru olan "kendini bilme" görevini yeniden üstlenmesi ve haklı olduğu tüm savları güvence altına alırken, boş ve temelsiz olanlardan da "kendi baki ve değişmez yasalarına göre" kurtulabileceği bir "mahkeme" kurması yönünde bir çağrıdır. İşte bu çağrının kendisi, Kant'ın "saf aklın eleştirisi" ile kastettiğinden başka bir şey değildir:

[Bu] akli görevleri içinde en güç olanına, yani kendini bilme görevini yeniden üstlenmesine ve ona tüm haklı savlarını güvence altına alırken, temelsiz olanlardan zora dayalı bir kararla değil, fakat kendi baki ve değişmez yasalarına göre kurtulabileceği adil bir mahkeme kurması için bir çağrıdır. Ve bu mahkeme saf aklın eleştirisinden başka bir şey değildir.⁴⁴⁵

Saf aklın eleştirisi, aklın bilmeye yönelik faaliyetinin kaynağının ve sınırlarının, bizzat akıl tarafından eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulmak suretiyle belirlenmesidir. Bir başka ifadeyle, saf aklın eleştirisi, saf aklın iddiaları üzerine, saf akıl tarafından gerçekleştirilen bir eleştiridir. Bu eleştiri sayesinde aklın, bir yandan "kendini bil"mesi, diğer yandan bilmediği hâlde bildiğini sandığı şeylere ilişkin boş inançlarından

⁴⁴⁵ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Axi. Kant'ın kullandığı mahkeme metaforu, Baum'un da vurguladığı üzere, aklın kendi kendisini eleştirme girişimlerinin zorluklarına işaret eder. Zira "akıl aynı anda ama farklı fonksiyonlarla hem kanun koyucu, hem davalı, hem de yargıç olmak zorundadır. O hâlde akıl, ileri sürülen hakikat iddialarının haklılık nedenlerini sorgular, onları elverişlilik açısından sınar ve iyi temellendirilmiş olanları, salt iddiadan ya da sözde bilgiden ayırır. Ancak bunu da (...) çelişkiden arınmışlık, nedenlerle ve sonuçlarla tutarlı olmak ve her bir karşıtlığın yanlışlığı ya da olanaksızlığı konusunda çürütülemez bir kesinlik" ölçütlerine göre yapar. Manfred Baum, "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", çev. Nafer Ermiş, **Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant**, sayı, 41-42, 2005, s. 44.

kurtulması temin edilir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla saf aklın eleştirisi, diğer kitap ya da sistemlerde yer alan metafizik iddiaların bir eleştirisi değil, tersine tümüyle tecrübeden bağımsız, *a priori* birtakım bilgilere ve yalın kavramlara ulaşma iddiası taşıyan aklın sistematik bir eleştirisidir. Kant'a göre, bu eleştiri gerçekleştirildiği takdirde ancak metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı konusunda bir karara varılabilir:

Bununla [eleştiri derken], kitapların veya kimi sistemlerin bir eleştirisini değil, fakat genel olarak, tüm tecrübeden bağımsız olarak aklın ulaşabileceği tüm bilgiler bakımından akıl yetisinin bir eleştirisini; böylece de, metafiziğin genel olarak mümkün olup olmadığı hakkında karar verilmesini ve onun kaynaklarının olduğu kadar kapsamının ve sınırlarının belirlenmesini anlıyorum. Öyle ki, bu işlerinin tümü ilkelere göre gerçekleştirilsin.⁴⁴⁷

Bu bağlamda, Kant amacını şu soru ekseninde formüle eder: “Tecrübenin tüm malzemesi ve bu malzemenin tecrübeye kattıkları olmaksızın, akılla ne elde etmeyi umabilirim? Ya da aynı anlama gelecek şekilde, “tecrübeden bağımsız olarak, anlama yetisi ve akıl neyi ve ne kadar bilebilir?”⁴⁴⁸ Böylece, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserin bir bütün olarak konusunu, aklın, bilmeye yönelik faaliyetinin *a priori* olarak neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini tespit etmek ve bu sınırlar dışındaki kullanımlarının geçersizliğini göstermek suretiyle eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmak oluşturur.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ikinci baskısına yazdığı önsözde (1787) ise eleştirinin amacını, metafiziğin meşru alanını belirleyerek, onu “tesadüfi ve el yordamıyla” yürütülen bir çalışma alanı olmaktan çıkartıp, gerçek bir bilime dönüştürmek olarak tayin eder.⁴⁴⁹ Bu amaç doğrultusunda, o, bilim olmanın koşullarını ve bu koşulları sağlayan bilim dallarını tespit ederek, metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığını sorgular.

Kant'a göre, Aristoteles'ten bu yana, kaynağı ve nesnesi ister *a priori* ister *a posteriori* olsun, her çeşit düşünmenin biçimsel/formel kurallarıyla ilgili olan “mantık”,

⁴⁴⁶ Kant'ın saf aklın eleştirisi, tıpkı Sokrates'te olduğu gibi hem kendini bilmeyi hem de bilmediğimiz hâlde bildiğimizi sandığımız şeylerden kurtulmayı amaçlaması bakımından, Sokratik bir teşebbüse benzetilebilir.

⁴⁴⁷ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., Axii.

⁴⁴⁸ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., Axiv/xvii.

⁴⁴⁹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., Bvii-xiv.

sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş olması nedeniyle sağlam bir bilim olmuş ve gelişimini tamamlamıştır. Çünkü o, bilginin konusunu oluşturan tüm objeleri ve bu objeler arasındaki farkları soyutlamak suretiyle, sadece anlama yetisinin kendisiyle ilgilenir. Fakat mantık, doğru düşünmenin kurallarını ve yöntemini tayin eden bir bilim olarak diğer bilimlerin yolunu açmış, bir başka ifadeyle bilimlere bir hazırlık olarak, deyim yerindeyse onlara girişi sağlayan bir “hol” işlevi görmüş olsa da, yine de bilgi edinmek söz konusu olduğunda bakılması gereken yer, bilimlerin kendileridir.⁴⁵⁰

Bilimlerde aklın bir etken olabilmesi için, bazı şeylerin *a priori* bilinmesi gerekir. “Bu bilgi nesnesiyle, ya sadece onu ve (başka bir yerden edinilmesi gereken) kavramını belirleyerek ya da onu fiili (*actual*) hâle getirerek, iki şekilde ilişkide olabilir. İlki aklın teorik, ikincisi ise pratik bilgisidir.”⁴⁵¹ Aklın bu iki faaliyetinin saf (*pure*), yani objesini bütünüyle *a priori* olarak belirlediği kısmı, diğer kaynaklardan gelenlerle karıştırılmaksızın öncelikle ortaya konmalıdır. Bu bağlamda, objelerini tümüyle *a priori* bir şekilde belirlemeleri bakımından matematik ve doğa bilimi/fizik, aklın iki teorik bilimidir.⁴⁵²

Kant’a göre matematik, çok erken zamanlardan beri bir bilim olarak kabul edilse bile, uzun bir süre boyunca yalnızca el yordamıyla ilerleyen bir alan olmuş, ancak tek bir adamın bir devrim olarak kabul edilebilecek yöntem değişikliği neticesinde, bilim olmanın emin ve sağlam yoluna girmiştir.⁴⁵³ Matematik alanındaki bu devrim, ikizkenar üçgenin özelliklerini ilk kez ispatlamaya çalışan bir Yunanlı matematikçinin⁴⁵⁴, ikizkenar üçgenin çizilmiş bir şekli ya da sadece kavramı üzerinde düşünmenin yeterli olmadığını fark etmesi ve böylelikle ikizkenar üçgenin mahiyetinin sadece şekli üzerinden elde edilemeyeceğini anlamasıyla gerçekleşmiştir. İşte, Kant’a göre, söz konusu matematikçinin savının temelinde, şeylerin, ancak onlara kattıklarımız üzerinden *a*

⁴⁵⁰ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxi.

⁴⁵¹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bx.

⁴⁵² Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bx. Kant’a göre matematik tümüyle saf, fizik ise saf olduğu kadar ampirik bölümü olan bir bilimdir.

⁴⁵³ Kant, a.g.e., Bxi.

⁴⁵⁴ Kant bu kişinin Thales ya da bir başka kişi olabileceğini düşünür, fakat özel bir isim vermez.

priori bir tarzda bilinebileceği düşüncesi bulunmaktadır. Bu düşünce, Kant'ın metafizikte gerçekleştireceği devrimin muadili olarak karşımıza çıkacaktır.

Doğa biliminde, matematiğin aksine çok daha yavaş yol alındığını düşünen Kant, bu alanda gerçekleştirilen devrimin Galileo, Torricelli, Stahl gibi bilim adamlarının çalışmalarıyla gerçekleştiğini belirtir. Bu fizikçiler, Kant'a göre, aklın sadece kendi planına/tasarısına göre kendi ürettiklerini kavradığını fark ederek, onun yasalara dayanan ilkelere göre ilerlemesi gerektiğini anlamışlardır. Bu nedenle de onlar doğaya, ona sordukları sorulara cevap vermeye zorlayan, kendisine sorulmuş soruları bir plana göre cevaplayan tanıklar üzerinde ısrar eden bir yargıç gibi yaklaşmışlardır.⁴⁵⁵ Bu yaklaşım, Kant'ın da belirttiği üzere, tıpkı Thales'in matematikte gerçekleştirdiği devrimde olduğu gibi, aklın doğayı ancak ona kattıkları üzerinden *a priori* bir tarzda bilinebileceği düşüncesine dayanmaktadır.

Şimdi Kant, tecrübeden edindiği genellemeleri, tecrübe alanının ötesine geçecek şekilde kullanan, dahası bunu salt kavramlar yoluyla yapan, "tümüyle yalıtılmış spekülatif bir akıl bilgisi" olarak tanımladığı metafiziğin, tüm bilimlerin daha eskisi olmasına karşın, bilimin güvenilir yoluna bir türlü giremediğini iddia eder. Çünkü metafizik alandaki işleyişinde akıl, sıradan tecrübe tarafından onaylanan yasaları *a priori* olarak kavradığını ileri sürdüğü zaman bile, bu iddiasından sürekli geri adım atmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle Kant'a göre metafizik, savaşçıların sürekli güç denemesi yaptıkları, fakat herhangi birinin hiçbir zaman tam anlamıyla başarı kazanamadığı bir "savaş alanı"na benzer.⁴⁵⁶ Kant, *Prolegomena* adlı eserinde, metafiziğin bu durumuna şu sözlerle açıklık getirir:

Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O hâlde, ister bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlanınsın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir; çünkü bu durum, daha fazla böyle süremez. Diğer bütün bilimler durmadan ilerledikleri hâlde, bilgeliğin kendisi olmak isteyen ve kehanetine

⁴⁵⁵ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxii-Bxiii.

⁴⁵⁶ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxv.

hep başvuru bu bilimin bir tek adım atmadan hep aynı yerde dönüp durması, neredeyse gülünç görünüyor. Ayrıca taraftarları da çok azalmıştır ve kendilerini başka bilimlerde sivrilecek kadar güçlü hissedenenlerin, ünlerini bu bilimde denemek istediklerini görmüyoruz –bu bilim ki, başka her şeyde bilgisiz olan herkes, onda kesin bir yargıda bulunmaya cesaret ediyor, çünkü bu alanda gerçekten de, esas olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçü henüz yoktur.⁴⁵⁷

Peki, metafizik neden bilimin güvenilir yoluna girememiştir? Yoksa bu yol mümkün değil midir?⁴⁵⁸ İşte Kant, Yunanlı bir matematikçinin matematikte, Galileo ve diğer bilim adamlarının fizikte gerçekleştirdikleri hipotez değişikliğini metafizikte gerçekleştirerek, onu bir bilim olarak temellendirmek ister. Bilineni, bilene tâbi kılan bu hipotez değişikliği ise felsefe tarihinde “Kopernik Devrimi” olarak adlandırılır.

1.2. Kant’ın Kopernik Devrimi

Kant, matematik ve doğa biliminin bilim olmanın güvenilir yolunu izlediklerini, bu yolu da kendilerine büyük bir üstünlük sağlamış olan düşünme yöntemlerindeki bir devrimle gerçekleştirdiklerini düşünür. Bu devrimi akli bir kavrayış olan metafiziğe uygulamak isteyen Kant, bu suretle metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığını, mümkünse nasıl ve ne şekilde mümkün olabileceğini sorgulamaya tabi tutar. Bu sorgulamanın neticesinde, bilen ve bilinenin statüsünde köklü bir değişikliğe neden olan bir dönüşüm olarak, Kant’ın –Kopernik’in fizikte yaptığı devrime atıfla– “Kopernik Devrimi” gerçekleşir.⁴⁵⁹

Kopernik, gök cisimlerinin hareketlerini açıklamak için kullanılan, bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımının başarılı sonuçlara ulaşmadığını fark edince, bir hipotez değişikliğine giderek yıldızları sabit bırakıp, gözlemcinin onların çevresinde döndüğü şeklindeki varsayımın başarılı olup olmayacağını kendisine sormuştur. İşte Kant’a göre, metafizikte de genel olarak insan bilgisinin nasıl mümkün olduğunu temellendirmek için, Kopernik’in doğa biliminde

⁴⁵⁷ Kant, *Prolegomena*, a.g.e., ss. 3-4.

⁴⁵⁸ Kant, *Prolegomena*, a.g.e., s. 3-4.

⁴⁵⁹ Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel yayınevi, İstanbul, 1995, s. 52.

gerçekleştirdiği hipotez değişikliğine benzer bir değişikliğe gitmek gerekir. Bu hipotez değişikliğinin gerekçesini Kant şu sözlerle ifade eder:

Şimdiye kadar tüm bilgimizin nesnelere uyması gerektiği farz edildi; fakat nesnelere hakkındaki bilgimizi genişletecek kavramlar aracılığıyla *a priori* herhangi bir şey elde etme çabası, bu yolla bir yere varmadı. Bu yüzden, bu sefer, metafizik probleminde daha fazla ilerleyip ilerleyemeyeceğimizi görmek için, nesnelere bilgimize uyduğunu farz edelim.⁴⁶⁰

Kant, söz konusu devrimi, metafizikte nesnelere görüşünün edinilmesi meselesinden yola çıkarak ortaya koyar. Buna göre, eğer görüş nesnelere yapısına uymak zorundaydı, bu takdirde nesnelere hakkındaki herhangi bir şeyin nasıl olup da *a priori* bir biçimde bilinebileceğini açıklamak güçtür. Ancak nesnelere kendisini görünüm yapısına uyduracak olurlarsa, bu imkânı kavramakta hiçbir güçle karşılaşmaz.⁴⁶¹ Bununla birlikte, bilginin mümkün olabilmesi için, görüşlerde kalınmaması, bunların temsillere dönüştürülüp, görüşlerin nesnesi olacak bir şeyle ilişkilendirilmeleri ve bu nesnenin de kavramlar yoluyla belirlenmesi gerekir. Ancak bu durumda, yine aynı güçle karşılaşılır. Söz konusu kavramların, ya görünüm kendisini nesnelere yapısına uydurmasında olduğu gibi, nesnelere uygun düştüğü kabul edilebilir; ya da nesnelere kavramlara uygun olarak görüş üzerinden idrak edildikleri varsayılabilir. İlkindeki gibi bir durumda, nesnelere hakkındaki herhangi bir şeyin nasıl olup da *a priori* bir biçimde bilindiğini açıklamak mümkün olmazken, ikincisinde sözü edilen durumun nasıl mümkün olduğunu açıklamak oldukça kolaylaşır. Çünkü tecrübe, kurallarını herhangi bir nesne özneye verilmeden önce, öznedeki bulan ve anlama yetisini gerektiren bir bilme türüdür. Bu kurallar, henüz nesne özneye verilmeden önce öznedeki bulunduğu için *a priori*dir ve *a priori* kavramlarda ifade edilir. Bu yüzden, mümkün tecrübenin tüm nesnelere bu kavramlara zorunlu olarak uyması gerekir.⁴⁶² Kısaca ifade etmek

⁴⁶⁰ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxvi.

⁴⁶¹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxvii-xviii.

⁴⁶² Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., Bxvii/xviii. Kant'ın "Kopernik Devrimi", Berkeley'in idealizminde olduğu gibi, gerçekliğin insan zihnine ya da zihindeki idelere indirgenebileceği sonucuna götürmez. Bir başka ifadeyle, Kant, insan zihninin düşünmek ya da algılamak suretiyle şeyleri var ettiğini iddia etmez. Tersine, o, şeylerin ancak insan zihninin *a priori* koşullarına tâbi oldukları sürece bilinebileceklerini kabul eder. Kant kendi idealizmini "eleştirel idealizm" olarak tanımlayarak, Berkeley'in idealizminden şu sözlerle ayırt eder: "Her halis idealistin —Elea Okulundan Piskopos

gerekirse, Kant'ın Kopernik Devrimi şu cümle ile özetlenebilir: "anlama yetisi (*a priori*) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya empoze eder."⁴⁶³ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*'da anlama yetisinin yasalarını doğaya nasıl buyurduğunu ayrıntılarıyla açıklar.

Şimdi, Kant'ın metafizikte gerçekleştirdiği bu hipotez değişikliğinin *a priori* bilginin imkânını nasıl açıklamaya yardım ettiğini bir örnek üzerinden kısaca açıklamaya çalışalım. Bilindiği gibi, her olayın bir nedeni olduğu kabul edilir. Fakat Hume'un da gösterdiği üzere, tek bir örneği ne kadar çok gözlemlersek gözlemleyelim, bu gözlemlerimiz söz konusu bilgiyi edinmemizi sağlamazlar.⁴⁶⁴ Buradan yola çıkan Hume, her olayın bir nedeni olması gerektiğinin zorunlu olarak bilinemeyeceğini iddia ederek, bu bilgiye duyduğumuz inancı psikolojik açıdan açıklamaya çalışır. Bununla birlikte, Kant'a göre, her olayın bir nedeni olduğu bilgisi, *a priori* bir bilgi örneğidir. Çünkü bu bilgi, nesnelere ancak insanın anlama yetisinin *a priori* kavramları ya da kategorileri altına alınmaları koşulu üzerinden mümkün hâle gelmektedir. Bir başka deyişle, nesnelere anlama yetimiz yoluyla zorunlu olarak belirlendiği ve nedensellik de anlama yetimizin kategorilerinden biri olduğu için, mümkün tecrübe alanı içerisinde hiçbir şeyin nedensiz olamadığı *a priori* olarak bilinebilir.⁴⁶⁵

Yukarıda verilen örnekten de açıkça anlaşılacağı üzere, Kant'ın bilen ve bilinenin statüsüyle ilgili olarak gerçekleştirmiş olduğu köklü değişiklikten önce, bilginin nesnelere tâbi olduğu, bir başka deyişle bilinenin bilenini belirlediği kabul edilmişti. Ancak Kant'a göre, bilginize konu olan nesnelere bizim bilme faaliyetimizin dışında bir şey olsalardı, onlar hakkında bileceğimiz şeyler sadece hisler yoluyla edindiklerimiz ile

Berkeley'e kadar— savı, şu formülde bulunur: duyulardan ve deneyden edinilen bütün bilgi kuruntudan başka bir şey değildir; ancak saf anlama yetisinin ve aklın idelerinde doğruluk vardır. Buna karşılık benim idealizmimi baştan sona dek yöneten ve belirleyen ilke şudur: sırf saf anlama yetisinden ya da saf akıldan edinilen bütün bilgi, kuruntudan başka bir şey değildir; ancak deneyde doğruluk vardır" Kant, **Prolegomena**, a.g.e., s. 132.

⁴⁶³ Kant, **Prolegomena**, a.g.e., s. 72.

⁴⁶⁴ Bknz. "Hume" başlıklı kısım.

⁴⁶⁵ Kant, neden-etki bağlantısı kavramının, anlama yetimizin nesnelere bağlantılılığını *a priori* olarak düşünebilmemizi sağlayan tek kavramı olmadığını, aksine metafiziğin baştan sona kadar bu tarz kavramlardan oluştuğunu iddia eder. Kant, **Prolegomena**, a.g.e., s. 8.

sınırlı olacağından, bilgimiz ampirik olmak zorunda kalır, *a priori* bir bilgiden söz etmek mümkün olmazdı. O hâlde, nesnelere hakkında bir şeyi *a priori* olarak bilmek için, onları belirleyen bilene özne olması gerekmektedir ki, bilene kendi belirlemelerini tecrübeden bağımsız bir biçimde, yani *a priori* olarak bilebilsin. İşte, Kant ile birlikte bildiğimiz nesnelere, bu nesnelere bilene öznenin bilme tarzlarına tabi kılınmış, böylelikle bilme faaliyetinde, bilenin rolü merkeze alınarak, bilene amil kılınmıştır. Wood'un da önemle belirttiği üzere:

Kopernik'ten önce, bizlerin, dünyalı gözlemcilerin sükunette olduğunu, gök cisimlerinin hareketli olduğunu düşünürdük. Şimdi görüyoruz ki, gözlemcilerinde hareketli olduğunu kabul edilmelidir. Benzer şekilde, Kant'tan önce, bilgimizin nesnesine tâbi olduğunu düşünürdük; şimdi görmeliyiz ki, bildiğimiz nesnelere, bu nesnelere bilme tarzımıza tâbidir. Her iki durumda da doğal bir varsayımda bulunmuştuk, çünkü dikkatimizi nesnelere bağıntımıza değil, bilgimizin nesnelere yoğunlaştırmıştık. Buna bağlı olarak, her şey bize değil de, gözlemlediğimiz nesnelere tabiymiş gibi görünmüştü. İki durumda da söz konusu olan devrim, doğal görünen yolların aksine, gözlemlemeye ve anlamaya çalıştığımız süreçlerde, kendi oynadığımız rolün hesaba katılmasından meydana gelir.⁴⁶⁶

Netice itibarıyla, bir kez daha ifade etmek gerekirse, Kant'ın bilene ve bilinenin konumları arasında gerçekleştirmiş olduğu bu hipotez değişikliği ile birlikte, artık *a priori* olarak bilenebilecek olanlar, bilene öznenin bilene kattıklarının bilgisi haline gelmiştir. Onun filozofu, aklın bir aktörü değil de yasa koyucusu olarak tanımlaması, anlamını yine söz konusu hipotez değişikliğinde bulmaktadır. Deleuze'ün de isabetli bir şekilde vurguladığı gibi, Kant'ın "Kopernik Devrimi", özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin yerine, nesnenin özneye zorunlu tabiiyeti ilkesini getirmiştir. Bu devrimin temel düşüncesi, akılsal varlığın yasa koyucu olduğu, buyruklar verenin bizzat özne ya da bilene olduğudur. Böylece Kant, antik felsefenin "kısmen doğaya boyun eğiş, kısmen de doğa ile nihai uyum" düşüncesi üzerine kurulu bilgelik anlayışını tersine çevirerek, "öznenin doğanın yasa koyucusu" olduğunu ilan etmiştir.⁴⁶⁷

Şu hâlde, Kopernik'in kendi sisteminde Dünya ile Güneşin yerlerini değiştirmesine benzer bir şekilde, bilene ve bilinenin konumlarını tersine çevirerek kendi

⁴⁶⁶ Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 53.

⁴⁶⁷ Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, s. 52.

devrimini gerçekleştirdiğini iddia eden Kant'ın, bu girişiminin ve onun neticelerinin ayrıntılarıyla ele alınarak, irdelenmesi gerekir. Bilinenin bileni değil, bilenin bilineni belirlemesi ne anlama gelmektedir? Bu nasıl mümkündür? Bu sorular yanıtlarını, Kant'ın kendi metafizik anlayışını tanımlamak için kullandığı, “transandantal felsefe”de bulmaktadır.

1.3. Kant'ın Transandantal Felsefesi

Bir düşünce sistemini bir diğerinden ayıran şey, temele aldığı ya da öne çıkardığı kavram ve ilkelerdir. Bu bağlamda, Kant'ın sisteminin zemininde, onun “transandantal felsefe” olarak adlandırdığı yaklaşımdan zuhur eden kimi kavram ve ilkeler bulunur. Bu yaklaşım, daha önce onun bilen ve bilenenin konumlarında köklü bir değişikliğe gittiği “Kopernik Devrimi”nde özlü bir biçimde dile getirildiği üzere, bilenin kurucu faaliyetini temel alır. İşte, Kant'ın “bilginin nesnelere ziyade, nesnelere *a priori* olarak bilmemiz”⁴⁶⁸ olarak tanımladığı “transandantal felsefe”nin anlaşılabilmesi için, öncelikle söz konusu olan felsefe anlayışının temelini teşkil eden kavram ve ilkelerin açığa çıkartılması gerekir.

1.3.1. *A priori* Bilgi Üzerine

Kant'a göre, tüm bilgimizin tecrübe ile başladığı konusunda hiçbir şüphe yoktur.⁴⁶⁹ Çünkü bilgimiz tecrübe ile başlamış olmasaydı, bilme yetelerimizin nasıl canlandıklarını ya da işlerlik kazandıklarını açıklamak mümkün olmazdı⁴⁷⁰. Üstelik nesnelere hislerimizi uyarımasalar ve onların temsilleri üretilmeseydi, anlama yetimizin bunları nasıl kıyasladığı, bağladığı ya da ayırdığı da anlaşılamayacaktı. Ayrıca hislerin

⁴⁶⁸ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e, B25.

⁴⁶⁹ Kant, a.g.e., B1. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ilk cümlesinde de söylediği üzere, “tüm bilginin tecrübeyle başladığı” konusunda empiristlerle aynı görüşü paylaşır.

⁴⁷⁰ Kant, a.g.e., B1-2.

nasıl olup da nesnelere bilgisine dönüştürülebildiği, tümüyle muğlâk kalacaktı. Şu hâlde, hiçbir bilgi tecrübeyi önceleyemez ve tüm bilgi tecrübe ile başlar. Ancak Kant'a göre, tüm bilginin tecrübeye başlaması, bilginin tamamının tecrübe ile sınırlı olduğu anlamına gelmez. Çünkü tecrübe bilginin bile, hissetme yetimiz vasıtasıyla edindiklerimiz ile bilme yetimizin kendisinin kattıklarının birlikteliği neticesinde mümkün olur.⁴⁷¹

Peki, bilginin tecrübe ile başladığı bir düşünce sisteminde, tecrübeden bağımsız bir bilgi nasıl mümkündür? İşte, Kant'ın aradığı şey, tecrübeden ve hatta hislerle gelen tüm malzemedan bağımsız bir bilginin mümkün olup olamayacağıdır. O, bu tarz bilgilere *a priori* adını vererek, onları kaynağı *a posteriori* olan, yani tecrübe yoluyla edinilen ampirik bilgidan ayırır.⁴⁷² Bu belirlemeyle birlikte Kant, *a priori* bilgidan anlamamız gereken şeyi daha da keskinleştirerek, onu "şu veya bu tecrübeden değil, bütün tecrübeden bağımsız bilgi" şeklinde tanımlar.⁴⁷³ Bununla birlikte, *a priori* bilgilerimiz arasında da, ampirik olanla hiç karışmamış olanlara "saf" adı verilir. Dolayısıyla Kant'a göre, her *a priori* bilgi saf değildir. Kant, *a priori* olanla saf olan arasındaki farkı göstermek için şu örneği verir: "Her değişimin bir nedeni vardır" önermesi tecrübeden tümüyle bağımsız, yani *a priori* olmasına rağmen, saf bir önerme değildir. Çünkü "değişim" kavramı yalnızca tecrübeden türetililecek bir kavramdır.⁴⁷⁴

Her *a priori* bilgi saf olmadığına göre, *a priori* bir bilgiyi ampirik olandan kesin bir biçimde ayırt etmemizi sağlayan belirli ölçütlerin bulunması gerekir. Zira "tecrübe bize ne olduğunu gösterse de neden zorunlu olarak öyle olduğunu ve neden başka türlü olamayacağını göstermez."⁴⁷⁵ Bunun için, eğer bir önerme zorunlulukla düşünülüyorsa o, *a priori* bir yargıdır; üstelik bu önerme, kendisi de zorunlu olarak geçerli başka bir önermeden türetilmemişse, "mutlak olarak *a priori* (absolutely a

⁴⁷¹ Kant, a.g.e., B1-2. Kant'a göre, her ne kadar tüm bilginin tecrübeye başlasa da, tecrübeyi mümkün kılan şartların bilgisi olması hasebiyle kimi *a priori* bilgilerimiz bulunmaktadır. İşte, kimi *a priori* bilgilerimizin olduğu düşüncesi, Kant'ın rasyonalistlerle hemfikir olduğu noktadır.

⁴⁷² Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B2. *A priori/ A posteriori* ayrımı için ayrıca bkz. Jonathan Dancy and Ernest Sosa, **A Companion to Epistemology**, Blackwell Publishers Ltd., UK, 1992, pp. 1-3.

⁴⁷³ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B3.

⁴⁷⁴ Kant, a.g.e., B2-3.

⁴⁷⁵ Kant, a.g.e., A1.

priori)”dir. Yine Kant’a göre, tecrübe yoluyla elde edilen yargılar, doğru ve kati/kesin (*strict*) bir evrensellik değil, sadece varsayımsal/olumsal (*assumed*) ve nispi/görelî (*comparative*) bir evrensellik verebilir. Bu nedenle bir yargı, kesin evrensellekle düşünülüyorsa, tecrübeden türetilmiş olmayıp, mutlak olarak *a priori*dir. Netice itibarıyla Kant’a göre, “zorunluluk” ve “kesin evrensellik/tümellik”, *a priori* bir bilginin en önemli ölçütleri olup, birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Dolayısıyla Kant’ın düşünce sisteminde, *a priori* sadece tecrübeden bağımsız olan demek değildir; aynı zamanda zorunlu ve evrensel olandır.⁴⁷⁶

Gerçekten de Kant, kimi *a priori* bilgilerimizin olduğundan son derece emindir. Ona göre, bu tür bilgilere bir örnek verilmesi istenirse, gereken tek şey matematikteki herhangi bir önermeye bakmaktır. Eğer anlama yetisinin sıradan işlemlerinden bir örnek gösterilmesi istenirse, “her değişimin bir nedeni vardır” önermesi yeterli olacaktır.⁴⁷⁷ Zira bu son önermedeki neden kavramı, bir şeyin sonucu ile zorunlu olarak bağlı olduğunu ve bu kuralın kesin evrensellik içerdiğini göstermesi bakımından *a priori*dir. Dolayısıyla nedensellik, tecrübenin kendisinden türetililecek bir kavram değil, fakat bizzat tecrübeyi mümkün kılan bir ilkedir.⁴⁷⁸ Zorunluluk ve kesin evrenselliğin *a priori* bilginin apaçık göstergeleri olduğunu ve birbirlerinden ayrı düşünülmemeyeceğini öne süren Kant, her ne kadar bunların tecrübeden türetilmeyeceği konusunda, kendisini “dogmatik uyuklamasından uyandırması” konusunda borçlu olduğu Hume ile uyuşsa da, onun zorunluluk düşüncesini yalnızca alışkanlıkla, salt psikolojik bir temel üzerinden açıklamasına tümüyle karşı çıkar. Kant’a göre, her değişimin bir nedeni olduğunu söylemek, bu yargının *a priori* bir bilgi ifade ettiği anlamına gelmektedir; dolayısıyla idelerin çağrışımları ya da benzer olaylarla ilgili tecrübenin yarattığı bir beklenti ya da alışkanlık sonucunda elde edilemez. Zorunluluğun, Hume’un iddia ettiği gibi “öznel” bir şey olmadığını vurgulayan Kant’a

⁴⁷⁶ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev, Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 17.

⁴⁷⁷ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B4-5.

⁴⁷⁸ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B4-5.

göre, herhangi bir olay ya da değişimin bir nedene bağlı olarak gerçekleştiğini ifade eden nedensellik, tecrübeyi mümkün kılan bir ilke olduğu için *a priori*dir⁴⁷⁹.

Dahası Kant'a göre, bilgilerimiz arasında *a priori* ilkelerimizin bulunduğunu kanıtlamak için bu gibi örneklere başvurmadan da, tecrübenin kendisini mümkün kılan, böylece zorunlu olan ilkelerin bulunduğu *a priori* olarak kanıtlanabilir. Çünkü tecrübeyi mümkün kılan ilkeler ya da koşullar yalnızca ampirik, bu nedenle de olumsal olsalardı, tecrübe yoluyla edindiğimiz bilgilerin zorunluluğundan söz etmek mümkün olmazdı⁴⁸⁰. Bir başka ifadeyle, Kant'ın düşünce sisteminde, tecrübenin bize ne olduğunu söylediği, ancak neden zorunlu olarak öyle olduğunu ve neden başka türlü olamayacağını söylemediği dikkate alındığında, tecrübe yoluyla ulaşılan neticelerin zorunluluk ve evrensellik taşımadıkları, bu nedenle de bilimsel bir niteliğe sahip olmadıkları söylenebilir.

1.3.2. Sentetik ve Analitik Yargılar Ayrımı

Şimdi, yukarıdaki bölümlerde ifade edilmeye çalışıldığı üzere, Kant'ın amacı, insan aklının tecrübeden bağımsız bir biçimde, yani *a priori* olarak neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini belirlemek, yani aklın sınırlarını tespit etmektir. Bu amacın esasını ise, metafiziği bir bilim olarak temellendirmek oluşturur. Bu çerçevede Kant, bilim dallarını incelemek suretiyle, bu bilimlerde yapılan devrimleri, bilen ve bilinenin konumlarını ters yüz eden “Kopernik Devrimi” ile metafiziğe uygulamaya çalışır. Kant, mantık, matematik ve doğa biliminin, “zorunluluk” ve “evrensellik” koşullarını sağlayarak, bilim olmanın güvenilir yoluna girdikleri gibi metafiziğin de bir bilim olabilmesi için aynı koşulları sağlanması gerektiğini düşünür. “Zorunluluk” ve “evrensellik” tecrübenin değil de, tecrübeden bağımsız *a priori* bilginin özellikleri olduğuna göre, metafiziğin bir bilim olarak temellendirilebilmesi için, bu bilgiyi

⁴⁷⁹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B5.

⁴⁸⁰ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., B5-6.

mümkün kılan *a priori* ilkelerin neler olduğunun açığa çıkartılması gerekir. Bu girişimin açıklanabilmesi ise, Kant'ın yargılar arasında yapmış olduğu ayrımın anlaşılmasına bağlıdır.

Kant'a göre, yargılar içerikleri, yani öznenin yüklemle olan ilişkisi ya da bağlantısı bakımından ikiye ayrılırlar. Bu ayrıma göre, ya yüklem, özne kavramında örtük de olsa içerilir ya da yüklem, özne kavramının tümüyle dışındadır. Birinci türdeki yargılara "analitik", ikinci türdekilere ise "sentetik" yargılar denir. Analitik yargılarda, yüklem, özne kavramında zaten var olan, ancak pek açık ve bilinçli düşünülmemiş olandan başka hiçbir şey ihtiva etmediği için, özne kavramına hiçbir şey eklemeyiz. Bir başka deyişle, analitik yargılar, yüklemi öznesinde bir şekilde, zımnen de olsa içerilen ve özne konumunda bulunan terimin çözümlenmesiyle elde edilen yargılardır. Bu nedenle, bu tür yargılar bilgimizi arttırıcı değil de "açıklayıcı yargılar"dır. Örneğin, "bütün cisimler yer kaplar" önermesinde, yer kaplama kavramı cisim kavramına yeni bir şey eklemeyip, onda bir şekilde içerildiği için, bu kavrama dair bilgimizi genişletmek yerine, onu daha iyi açıklayabilmemizi ya da berraklaştırmamızı sağlar. Dolayısıyla cisim kavramını çözümlenerek yer kaplama kavramına ulaşmak mümkündür.

Analitik yargıların aksine, sentetik yargılar söz konusu olduğunda yüklem özne kavramında içerilmez; yani yüklem, özne kavramında daha önce bulunmayan yeni bir şey ekler veya ilave eder. Dolayısıyla bu tür yargılar bilgimizi "arttıran/genişleten" yargılardır. Mesela, "Bütün cisimler ağırdır" önermesinde, ağırlık kavramı, cisim kavramında daha önce düşünülmemiş bir şeyi içerir; bu yüzden yüklem özneye eklenmesi sentetik bir yargı oluşturur.

Kant'a göre, tüm analitik yargılar "çelişmezlik ilkesine" dayanır ve onlar doğal yapıları gereği *a priori* bilgiler olarak ortaya çıkarlar:

Çünkü evetleyici bir analitik yargının yüklemi zaten önceden öznenin kavramında düşünüldüğünden ötürü, o özne hakkında çelişmeye düşmeden değillenemez. Aynı şekilde, çelişme ilkesinden [Çelişmezlik ilkesinden]dolayı, onun tersi de, analitik fakat değilleyici bir yargıda özne hakkında değillenmek

zorundadır. "Her cisim yer kaplar" ve "yer kaplamayan cisim yoktur" gibi (yalın) önermelerde bu böyledir.⁴⁸¹

Bu nedenle, analitik önermeler, kavramları her ne kadar tecrübi de olsa, *a priori* yargılardır. Mesela, "altın, sarı bir metaldir" önermesini tecrübeden bağımsız olarak bilmek için, bu cismin sarı ve metal olduğunu içeren altın kavramından başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Çünkü sarı ve metal özelliklerine sahip olma, zaten altın kavramında içerilir. Böylece yapılması gereken tek şey, altın kavramının çözümlenmesinden ibarettir.⁴⁸² Analitik bir yargı oluşturmak için, kavramın dışına çıkmak ve ona yeni bir şey eklemek gerekmediğinden, tecrübenin tanıklığına da ihtiyaç bulunmaz. Bir başka deyişle, tecrübeye başvurmadan önce, zaten özne kavramında yargının tüm koşullarına sahip olduğumuzdan, bu kavramdan çelişmezlik ilkesiyle yüklemi çıkartabilmemiz ve bu sayede, tecrübeye hiçbir zaman verilemeyen zorunluluğa ulaşabilmemiz mümkündür.

Analitik yargıların aksine, Kant'a göre, kökenleri tecrübeye dayanan sentetik *a posteriori* yargılarımız olduğu gibi, saf anlama yetisinden ve akıldan kaynaklanan sentetik *a priori* yargılarımız da vardır. O, bu tür yargılarımızın "çelişmezlik ilkesi"nden başka bir ilkeye dayandıklarını iddia eder:

(...) Her ikisi de çözümlenmenin temel ilkesi olan tek başına çelişme ilkesinden kaynaklanamama konusunda birleşirler; bambaşka bir ilke daha —hangisi olursa olsun— gerektirirler, her ne kadar bu ilkedен hep çelişme ilkesi ne göre türetilmeleri gerekiyorsa da. Çünkü her şey bu ilkedен türetilmiyorsa da, hiçbir şey ona aykırı olamaz.⁴⁸³

Kant'a göre, ampirik yargılar her zaman sentetiktir. Sentetik yargılarda, özne kavramına, onda daha önce bulunmayan yeni bir şey eklenir. Bu nedenle, özne kavramının yalnızca çözümlenmesi yoluyla yükleme ulaşılamaz. Bunun içindir ki, ampirik yargılarda, özne ve yüklem arasındaki ilişki sadece olumsal ve görelidir. Örneğin "x kabilesinin tüm üyeleri kısa boyludur" önermesi, sentetik bir önermedir. Zira kısıklık yüklemine yalnızca çözümlenmesi "x kabilesine üyelik" kavramını elde etmemizi sağlamaz. Fakat kısıklık ve x kabilesine üyelik arasındaki ilişki, ancak

⁴⁸¹ Kant, **Prologemena**, a.g.e., s. 15.

⁴⁸² Kant, a.g.e., s. 15.

⁴⁸³ Kant, a.g.e., s. 15-16.

tecrübeyle elde edilebilir. Dolayısıyla bu önerme evrensel ve zorunlu değil, olumsal ve görelidir. Bir başka ifadeyle, x kabilesinin üyelerinin kısa oldukları *a priori* olarak bilinemez.⁴⁸⁴ İşte, bu tür önermeler, sentetik *a posteriori* olarak adlandırılır.

Öte yandan, Kant'a göre, sentetik yargılarımız arasında kimi yargılarımız bulunmaktadır ki, her ne kadar bunlar sadece özne kavramının çözümlenmesi yoluyla bilinmiyor olsalar bile, yine de hem bilgimizi genişleten hem de zorunlu ve evrensel olarak bilinen yargılardır. Bu tür yargılara, sentetik *a priori* yargılar adı verilir. Sentetik *a priori* yargı kavramı, Kant'ın Batı felsefesi tarihinde bir devrim olarak nitelendirilmeyi hak eden en orijinal görüşlerinden birisidir.

Kant'a göre, aklın tüm teorik bilimlerinde sentetik *a priori* yargılar, ilkeler olarak bulunur. Buna göre, saf matematiğin yargıları tecrübeye dayalı yargılar değil, her zaman *a priori* yargılardır; çünkü tecrübeden elde edilemeyecek bir zorunluluk içerirler:

Başlangıçta, $7 + 5 = 12$ önermesinin çelişme ilkesinden [çelişmezlik ilkesinden] çıkan yedi ve beş kavramlarının toplamı olan, sırf analitik bir önerme olduğu belki düşünülebilir. Ne var ki, dikkatle bakıldığında görülür ki, 7 ve 5'in toplamı kavramı, her iki sayının bir tek sayıya birleştirilmesinden başka bir şey içermemektedir; ikisini kapsayan bu bir tek sayının ise ne olduğu hiç mi hiç düşünülmüyor. Oniki kavramı, benim sadece yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmemle hiçbir şekilde düşünülmüş olmaz; ve ben böyle bir olanaklı toplam kavramımı istediğim kadar öğelerine ayırayım, yine de onun içinde onikiyi bulamam. Bunların ikisinden birini karşılayan görünün yardımıyla, söz gelişi beş parmağımızla veya (SEGNER'in Aritmetiğinde olduğu gibi) beş noktayla, böylece de görüde verilen beşin birimlerinin teker teker yedi kavramına eklenmesiyle, bu kavramların ötesine gitmek gerekir. Demek ki $7 + 5 = 12$ önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine, onda düşünülmeyen bir kavram ekler, yani aritmetik önerme her zaman sentetiktir. Bunun farkına, büyük sayılar örnek alındığında daha iyi varılır; çünkü burada açıkça ortaya çıkar ki, biz kavramımızı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün yardımı olmadan, sırf kendi kavramlarımızı öğelerine ayırmamızla toplamı hiçbir zaman bulamayız.⁴⁸⁵

Benzer bir biçimde, saf geometrinin hiçbir ilkesi analitik değildir; tersine sentetiktir:

⁴⁸⁴ Frederick Copleston, **Kant**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s. 55.

⁴⁸⁵ Kant, **Prolegomena**, a.g.e., s. 16-17.

İki nokta arasında çizilen doğrunun en kısa çizgi olduğu önermesi, sentetik bir önermedir. Çünkü benim "doğru" kavramım nicelikle ilgili hiçbir şey içermez, sadece bir niteliği içerir. "En kısa" kavramı tamamıyla ona eklenir ve "doğru çizgi" kavramının öğelerine ayrılmasından çıkarılamaz. O hâlde burada görünün yardımı gereklidir; ancak onun aracılığıyla sentez olanaklıdır.⁴⁸⁶

Üstelik Kant'a göre, söz konusu önermeler saf doğa biliminde de bulunur. Örneğin, "cisimsel dünyadaki bütün değişmelerinde maddenin niceliği değişmeden aynı kalır" ifadesi, sadece zorunlu ve böyle olduğu için *a priori* değil, fakat sentetik bir önermedir. Çünkü madde kavramı, onun bütün değişmelerine karşın niceliğinin azalıp çoğalmamasını yani maddenin kalıcılığını değil, sadece kapladığı yer dolayısıyla uzayda bulunma kavramını içerir. Öyleyse, maddenin kavramında daha önce düşünülmemiş bir şeyi, ona *a priori* olarak eklemek için, bu kavramın dışına çıkmak gerekir. Dolayısıyla bu önerme analitik değil, sentetiktir. Ayrıca *a priori* olarak düşünülmüştür. Kısaca, sentetik *a priori* bir önermedir.

Netice itibarıyla, Kant'a göre, saf matematik ve doğa biliminde sentetik *a priori* bilgilerin bulunduğu açıktır. Zira her ikisi de kısmen sadece akıl aracılığıyla zorunlu oldukları kesin olan, kısmen de tecrübeyle anlaşma içinde, ama buna rağmen tecrübeden bağımsız *a priori* önermelere sahiptir. Bu çerçevede, kimi sentetik *a priori* bilgilerimizin bulunduğu açık olduğuna göre, Kant için bu bilgilerin mümkün olup olmadıklarını sormak gerekmez. Asıl soruşturulması gereken, bu tarz bilgilerimizin nasıl mümkün olduklarıdır.

1.3.2. Sentetik *A priori* Yargılar Üzerine

Kant, insan aklının doğal yapısının kaçınılmaz olarak sorduğu soruları yanıtlamaya çalışan metafizikte de, saf matematik ve doğa biliminde olduğu gibi, sentetik *a priori* bilgilerin bulunması gerektiğini düşünür. Çünkü metafizik, yalnızca şeyler hakkında *a priori* olarak edindiğimiz kavramların çözümlenmesinden ve bunların

⁴⁸⁶ Kant, a.g.e., s. 17.

açıklanmasından, yani analitik *a priori* önermelerden ibaret değildir. Tam aksine, metafizik alanda biz, tecrübeye verilenlerin ötesine gitmek, böylelikle bilgimizi arttırmak ya da genişletmek isteriz. Öyleyse, metafiziğin yargıları sentetik olmalıdır. Bununla birlikte, metafizik, tecrübeye dayanmayan bir bilgi olduğuna göre, onun önermelerinin aynı zamanda *a priori* de olması gerekir. İşte, Kant'a göre, metafiziğin bir bilim olabilmesinin koşulu, onda sentetik *a priori* yargıların bulunmasıdır.

Şu hâlde, saf aklın eleştirisinin asıl meselesi, şu soruda ifadesini bulmaktadır: sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? Kant'a göre bu sorunun cevabı o kadar önemlidir ki, "metafiziğin ayakta kalması ya da düşmesi, dolayısıyla onun varlığı tam anlamıyla bu sorunun çözülmesine bağlıdır."⁴⁸⁷ Bu nedenle, "bütün metafizikçilere, 'sentetik *a priori* bilgiler nasıl mümkündür?' sorusunu yeterince yanıtlayınca kadar, resmen ve yasal olarak işten el çektiler."⁴⁸⁸

Kant, bütün filozoflar arasında bu problemi çözmeye en çok yaklaşan kişinin Hume olduğunu düşünür. Ancak Kant'a göre, "bu keskin görüşlü adam", probleme geniş bir açıdan bakmak yerine, yalnızca neden-etki ilişkisine takılıp kalmış, bu ilişkiyi *a priori* bir ilke üzerinde kurmanın tümüyle imkânsız olduğunu sanmıştır.⁴⁸⁹ Bu nedendir ki, o, metafiziğin, gerçekte tecrübe ile elde edilen ve zihnin alışkanlık yoluyla zorunluluk kılıfına büründürdüğü kuruntulardan başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Oysaki Kant'a göre, Hume bu metafizik problemi, sadece neden-etki ilişkisi bağlamında değil de daha geniş bir perspektiften ele almış olsaydı, metafiziği kökünden yıkan bu iddianın hiçbir şeyi çözmediğini görecekti ve onu asla öne sürmeyecekti. Çünkü Kant'a göre, saf matematikte de sentetik *a priori* yargıların bulunduğu hesaba katılırsa, Hume'un bu bilim dalının da mümkün olmadığını kabul etmesi ve onu da kuruntudan ibaret sayması gerekirdi. Kant'ın ifadesiyle:

HUME, bir filozofa lâayık çağırısı duyup, insanın anlama yetisinin bunca mülkiyet iddia ettiği tüm saf *a priori* bilgiler alanına bakışlarını çevirdiği zaman, farkına varmadan bu bilginin bütün bir bölgesini, hem de en önemlisini, yani Saf

⁴⁸⁷ Kant, *Prolegomena*, a.g.e., s. 25.

⁴⁸⁸ Kant, a.g.e., s. 27.

⁴⁸⁹ Kant, a.g.e., s. 8-9.

Matematiği ondan ayırdı; bunu, saf *a priori* bilginin yapısının, başka bir deyişle onun anayasasının bambaşka ilkelere, yani sadece çelişme ilkesine dayandığı kuruntusuyla yaptı. O her ne kadar önermelerin bölümlenmesini benim burada yaptığım gibi biçim bakımından ve genel bir şekilde, yani adlandırarak yapmadıysa da, "Saf Matematik sırf a n a l i t i k, oysa Metafizik sentetik *a priori* önermeler içerir" demiş kadar oldu. Ama burada büyük bir yanılığa düştü ve bu yanılığ, onun tüm anlayışı için önemli, sakıncalı sonuçlar yarattı. Eğer böyle yapmamış olsaydı, sentetik yargılarımızın kökenine ilişkin sorusunu nedenselliğin metafizik kavramının çok ötesine götürmüş ve onu *a priori* Matematiğin olanağına kadar genişletmiş olacaktı; çünkü bunu da aynı şekilde sentetik kabul etmesi gerekirdi. Bu böyle olunca, Metafizik önermelerini hiçbir şekilde sırf deney üzerine temellendiremeyecekti, çünkü aksi takdirde aynı şekilde Saf Matematiğin aksiyomlarını da deneye bağımlı kılacaktı ki, bunu yapamayacak kadar kavrayış sahibiydi. Böylece Metafiziğin eşlik ettiği bilgi, onu insafsız bir muamele görme tehlikesine karşı güvence altına almış olacaktı, çünkü Metafizik için düşünülen darbeler Matematiğe de isabet edecekti; oysa HUME'un niyeti bu değildi, olamazdı da: ve böylelikle bu keskin görüşlü adam bizim şimdi uğraştığımız gözlemlere yönelecekti, ama bu gözlemler onun öykünülmez güzellikteki sunuşuyla çok daha ilgi çekici olacaktı.⁴⁹⁰

O hâlde, Kant'a göre, "sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?" sorusunun yanıtı, aynı zamanda nesnelere *a priori* bilgisini ihtiva eden teorik bilimlerin, yani saf matematik ve saf doğa biliminin temellendirilmesi ve geliştirilmesinin olanağını ihtiva ettiğinden, "*saf matematik nasıl mümkündür?*", "*saf doğa bilimi nasıl mümkündür?*" sorularının yanıtlarını da ihtiva eder. Ancak bu husus, problemin sadece bir kısmı olup, sözü edilen bilimlerde sentetik *a priori* yargıların nasıl mümkün olduğunun saptanması Kant'ın probleminin bir diğer ve son derece temel bir yönüdür. Bu da metafiziğin bir bilim olup olamayacağı sorusuna, bir diğer deyişle metafizikte sentetik *a priori* yargıların bulunup bulunmadığı problemine bir yanıt arama girişimi olacaktır. Yani, kesin bilimlerden yola çıkarak ve bunları bir örnek olarak kullanmak suretiyle Kant, metafizikte de aynı kesinliğe, yani bir bilim idesine varmaya çalışır. Çünkü Kant'a göre, metafizik insan aklının sormaktan kaçamayacağı sorulardan oluştuğu için doğal bir yatkınlık olarak insan varlıklarına özgü bir problem alanı meydana getirir, adeta insanların doğal bir yazgısı olarak ortaya çıkar. Böylece Kant, doğal bir yatkınlık olarak metafizik ile bir bilim olarak metafizik arasında bir ayrım yapar. O, insan aklının doğası gereği, tecrübeyi aşan soruları cevaplama eğiliminde olduğuna inandığı için, metafiziğin

⁴⁹⁰ Kant, a.g.e., s. 19.

doğal bir yatkınlık olarak nasıl mümkün olduğunu da sorgulamaya tabi tutar. Bu durumda, Kant'ın sistemi içerisinde dört temel soru karşımıza çıkar. Ve *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Kant, bir bütün olarak bu dört soruya yanıt arar: İlki, saf matematik nasıl mümkündür? İkincisi, saf doğa bilimi ya da saf fizik nasıl mümkündür? Üçüncüsü, doğal bir yatkınlık olarak metafizik nasıl mümkündür? Sonuncusu ise bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?

Böylece Kant'a göre söz konusu edilen irdelemeler, saf aklın eleştirisi olarak adlandırılan "özel bir bilim idesini" ortaya çıkarır. Zira akıl, *a priori* bilginin ilkelerini temin eden yetidir. Saf akıl ise bir şeyi mutlak anlamda *a priori* bilmemizi sağlayan ilkeleri içerir.⁴⁹¹ Saf *a priori* bilgilerin elde edilmesini ve fiili/edimsel olarak ortaya çıkabilmelerini sağlayan ilkelerin tümü, saf aklın bir 'organon'unu oluşturur. Bu organonun kapsamlı bir şekilde uygulanması ise saf aklın sistemini meydana getirir.⁴⁹² Fakat Kant'ın amacı, henüz saf aklın sistemini ortaya koymak değildir.⁴⁹³ Zira bu çok kapsamlı bir iş olduğu kadar, bilgimizin genişlemesinin mümkün olup olmadığının, mümkünse nasıl mümkün olduğunun da belirlenmesini gerektirir. Bu nedenle Kant'a göre, saf aklın bilmeye yönelik faaliyetini, kaynağını ve sınırlarını belirleyecek "saf aklın eleştirisi" olarak adlandırılan özel bir bilime ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla böyle bir bilim, yani saf aklın eleştirisi yalnızca saf aklın sistemine bir hazırlık/mukaddime (*propaedeutic*) olarak kabul edilmelidir.⁴⁹⁴ Bu bilimin en önemli yararı, aklımızın genişletilmesini değil, fakat açıklanmasını ve yanlışlardan alıkonulmasını sağlamasıdır.

Kant, transandantal bilgiyi ise nesnelere ilgili bir bilgiden ziyade nesnelere *a priori* olarak bilmemizin biçimi/modu olarak tanımlayarak, bu bilginin tümünü kuşatan

⁴⁹¹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., A11.

⁴⁹² Kant, a.g.e., A11-B25.

⁴⁹³ Kant'ta saf aklın sisteminin ortaya konulabilmesi için, aklın teorik faaliyetinin olduğu kadar, pratik faaliyetinin de koşullarının ortaya konulması icap eder. Ayrıca, söz konusu sistemin tamamlanması, Kant'ın kendi felsefesinde, aklın teorik ve pratik kullanımları arasında gördüğü derin uçurumu aşmak, böylece felsefi sisteminin birliğini sağlamak amacıyla kaleme aldığı *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni de içermektedir. Bu bakımdan, Kant'ın saf aklın sistemi, ancak *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseriyle başlayıp, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile devam eden ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile tamamlan bir süreç neticesinde inşa edilebilecektir.

⁴⁹⁴ Kant, a.g.e., B25.

sisteme “transandantal felsefe” adını verir.⁴⁹⁵ Bir diğer deyişle, “transandantal bilgi”, bilginin nesnelere ziyade, nesnelere *a priori* bilmemizin tarzını/modunu konu edinir. Bu tarz bilgilerden meydana gelen felsefe ise “transandantal felsefe”dir. Kant, *Prolegomena* adlı eserinde transandantal felsefeyi, “her metafizikten zorunlu olarak önce gelen” ve sentetik *a priori* bilgilerin nasıl olanaklı olduğu sorusunun “sistematik bir düzen içinde ve ayrıntılı bir şekilde yapılan tam bir çözümlenmesi” şeklinde tarif eder.⁴⁹⁶ Bu bakımdan, transandantal felsefe aslında “metafiziğin bir bölümü”, ancak bir bölüm olarak “her şeyden önce metafiziğin olanaklılığını oluşturmak zorunda” olan, dolayısıyla “her metafizikten önce gelmesi gereken” bir bilimdir.⁴⁹⁷ Bununla birlikte Kant’a göre:

Yine bu bile başlangıç için fazlasıyla kapsamlıdır. Zira böyle bir bilim tamamen hem analitik hem de sentetik *a priori* bilgileri ihtiva ettiğinden amacımız bakımından çok geniş kapsamlıdır. Bu bakımdan, analize yalnızca tek ilgimiz olan *a priori* sentezin ilkelerine ışık tutmayı sağlaması bakımından kaçınılmazcasına zorunlu olduğu sürece ihtiyaç duyuyoruz. Bu soruşturma, bilgilerimizin genişletilmesini değil, fakat sadece bilgilerimizin düzeltilmesini amaçladığı ve tüm *a priori* bilgilerimizin değeri ya da değersizliği için bir mihenk taşı sağladığı için, burada ilgilendiğimiz asıl konu, tümüyle bir öğretisi olarak değil, fakat yalnızca transandantal eleştiri olarak adlandırılabilir.⁴⁹⁸

O hâlde, Kant’ın amacı transandantal felsefeyi bütünüyle ortaya koymak da değil, fakat transandantal bir eleştiri gerçekleştirmektir. Bu bağlamda saf aklın eleştirisi, transandantal felsefenin arkitektonik (mimari) planlarının tümünü ele alan bir soruşturma olmak durumundadır.⁴⁹⁹ Zira saf aklın eleştirisi, transandantal felsefeyi oluşturan her unsuru kendisinde ihtiva etmekte, ancak bu bilimin kendisini değil, onun eksiksiz bir idesini teşkil etmektedir.⁵⁰⁰

Kısaca toparlayacak olursak, Kant saf aklın eleştirisi ile saf aklın sistemini ya da transandantal felsefeyi tümüyle ortaya koymak gayesinde değildir. Daha ziyade saf aklın eleştirisi, saf aklın sistemine bir hazırlık/mukaddime ya da transandantal

⁴⁹⁵ Kant, a.g.e., B25.

⁴⁹⁶ Kant, *Prolegomena*, a.g.e., ss. 27-8.

⁴⁹⁷ Kant, a.g.e., s. 28.

⁴⁹⁸ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., B25/26.

⁴⁹⁹ Kant, a.g.e., B27.

⁵⁰⁰ Kant, a.g.e., B27.

felsefenin arkitektonik planının tümünü ortaya koyan bir araştırmadır. Çünkü Kant'a göre saf aklın eleştirisi, transandantal felsefenin esasını teşkil eden her unsuru içinde barındırır. Bu nedendir ki, saf aklın eleştirisi, transandantal felsefenin esasını oluşturan unsurları tespit etmek için kullanılır. İşte bunun için Kant, nesnelerin doğasının değil, fakat nesnelere idrak eden yetilerin ayrıntılı ve derinlikli bir analizine girer. Bu girişimin neticesinde karşımıza çıkan yetiler, hissetme yetisi, hayal gücü, anlama yetisi, yargı gücü ve akıldır. Kant'ın düşünme sisteminde insanın bilme faaliyeti, bu yetiler üzerinden inşa edilmeye çalışılır.

2. KANT'DA HAYAL GÜCÜ

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserine, bütün bilgimizin her ne kadar tecrübeden kaynaklansa da, bundan onun bütünüyle tecrübeden doğduğu sonucunun çıkmayacağını iddia ederek başlar.⁵⁰¹ Bu bağlamda onun amacı, insan bilgisinin sınırlarını mümkün tecrübeyi aşmayan zorunlu, kesin ve evrensel olan *a priori* bilgiye ve bilime imkân sağlayacak şekilde belirlemekten oluşur.⁵⁰² Felsefe tarihiyle ilgisinde değerlendirildiğinde, Kant, bütün bilgimizin her ne kadar tecrübeyle başladığı konusunda ampirist filozoflarla hemfikir de olsa, onların *a priori* bilgilerimizin imkânını reddetmelerine tümüyle karşı çıkmaktadır. Benzer bir biçimde, o, *a priori* bilgilerimiz olduğu konusunda rasyonalist filozoflarla uyuşur görünmekle birlikte, onların bu tür bilgilerimizin imkânını “akli görü” ile açıklamaya çalışmalarını tümüyle reddetmektedir. Dolayısıyla Kant’ın rasyonalizm ile ampirizmin kritiğini yapmak suretiyle, onları kendi düşünce sistemi içinde terkip eden yeni bir felsefe anlayışı ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰³ İşte, “Transandantal Felsefe” olarak adlandırılan bu yeni felsefe anlayışı, *a priori* olmasına rağmen tecrübenin sınırlarını aşmayan bilginin imkânını, “hissi fakat saf görü”de temellendirebilmek gayesi taşımaktadır.⁵⁰⁴ “Hissi fakat saf olan görü”nün temellendirilmesi ise Transandantal Felsefe’de bilginin tesisi için esas olduğu kadar, “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusuna bir yanıt verilebilmesi, bir başka deyişle matematiğin, doğa biliminin ve bir bilim olarak metafiziğin imkânının açıklanabilmesi için de büyük önem arz eder.

⁵⁰¹ Kant, a.g.e., B1/B2.

⁵⁰² Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ta Aklî Görünün İptâline Dair,” **Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 77.

⁵⁰³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Erhard Scheibe, **Between Rationalism and Empiricism**, Edited by Brigitte Falkenbug, Siproenger Science+Business Media, New York, 2001.

⁵⁰⁴ İnsani görünün akli ya da hissi olmasını belirleyen şey, temsillerin insana hangi vasıtayla veya ne aracılığıyla verildiğidir. Kant’ın düşünce sisteminin bütünü dikkate alındığında, temsiller insana yalnızca hissetme yetisi aracılığıyla verildiğinden, insani görü hissi olmak mecburiyetindedir. Buna mukabil, Descartes’ın düşünme sisteminde temsiller, yani bilinebilecek olan şeyler insana fitri olarak verildiğinden, insan akli ya da entelektüel bir görüye sahiptir. Bknz. “Descartes” başlıklı kısım.

İşte bu amaç doğrultusunda Kant, insanın bilmeye yönelik faaliyetini iki temel yetinin işlevleri üzerinden belirlemeye çalışır.⁵⁰⁵ Bunlardan ilki hissetme, diğeri ise düşünme yetisidir.⁵⁰⁶ Hissetme yetisi aracılığıyla bilinebilecek olan şeyler temin edilir; düşünme yetisi ile söz konusu şeyler bilinç faaliyetine dâhil edilir. Kant'ın düşünce sisteminde, hissetme ve düşünme birbirlerinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, iki yetinin işlevleri birbirlerine indirgenemediği gibi, biri olmadan diğerin tek başına bilgiyi tesis etmesi de mümkün olmaz.⁵⁰⁷ Düşünme yetisi

⁵⁰⁵ Kant'a göre, "insan bilgisinin, belki de ortak, ancak bizce bilinemez bir kökten meydana gelen iki gövdesi vardır; bunlar hissetme yetisi ile anlam yetisidir" Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A16/B30. Heidegger, Kant yorumunda, onun yukarıdaki sözlerine atıfla, hayal gücünün aslen hissetme yetisi ile anlama yetisinin ortak kökü olduğunu düşünür. Çıkarmanın ifade ettiği üzere, Heidegger'e göre "imgelem (hayal gücü) duyarlılık (hissetme yetisi) ve anlığın (anlama yetisinin) ortak kökü olarak kökensel zamandır; bir başka deyişle, imgelem (hayal gücü) zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek ekstazlarının birliğinin, yani zamansallığının köküdür. Heidegger'e göre Kant metafiziğin zemini sorunu çerçevesinde bu kökü, tüm bilinemezliğinde ve kökenselliğinde görmüş, ancak *Arı Usun Eleştirisi'nin (Saf Aklın Eleştirisi'nin) ikinci basımında (1787) metafiziği mümkün kılan bu uçurumun açıklığından geri çekilerek, imgelemi (hayal gücünü) arı anlağın (saf anlama yetisinin) bir işlevi olarak nitelendirmiş ve bilincin aşkınsal (transandantal) birliğini merkezi kılmaya çalışmıştır*" Elif Çırakman, "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", **Cogito, (Heidegger: Varlığın Çobanı)**, sayı: 64, YKY, İstanbul, Güz 2010, ss. 216-127. Alıntıda parantez içinde verilen ifadeler, çalışmamızda tutarlılık sağlanması amacıyla eklenmiştir.

⁵⁰⁶ Kant, düşünme yetisinin "anlama yetisi" ve "akıl" olmak üzere iki farklı veçhesinden söz eder. Düşünmenin kendiliğinden (*spontan*) faaliyet gösteren yanı "anlama yetisi"dir. Anlama yetisi, tecrübe nesnesini birlik vermeye yönelik faaliyet gösterdiğinden, onun saf kavramlarının yegâne meşru kullanımı tecrübe nesnelere yöneliktir. Buna karşılık, düşünmenin sevke tabi faaliyet gösteren yanı ise "akıl"dır. Kant'a göre, aklın tüm faaliyeti düşünmekten, tüm düşünceler de yargılara indirgenebileceğinden yargı vermekten ibarettir. Bu yüzden, aklın sevke tabi kullanımı doğrudan tecrübe nesnelere ve tecrübeye yönelik değildir. Bir başka deyişle Kant'a göre aklın işlevi, doğrudan nesne terkip etmeye değil, ancak tecrübenin bütünlüğünün sağlanması yoluyla, yargıların birleştirilmesine, onların birbirleriyle bağlanarak, akılcıkarımları aracılığıyla onlardan sonuç çıkarılmasına yönelik olmak durumundadır. Kant'ın düşünce sistemi içinde aklın faaliyeti için bkz. Bülent Gözkân, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", **Yeditepe'de Felsefe**, T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Sayı:7, İstanbul, 2002, ss. 21-79. Çalışmamızda Kant'ın söz konusu ayırımına dikkat edilmekle birlikte, sevke tabi düşünme, yani aklın faaliyeti kendiliğinden düşünmeye, yani anlama yetisine bağlı olarak mümkün olduğundan, düşünme faaliyetinden bahsederken esas itibarıyla "anlama yetisi"ni kastedeceğiz. Aynı gerekçeyle genel olarak ifade edilecek olursa, Kant'a göre bilgi de, hissetme yetisi ile anlama yetisinin, bir başka deyişle hissetme ve idrak etme faaliyetlerinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵⁰⁷ Hissetme ve düşünme yetilerinin birbirinden tamamen ayrı ve bağımsız faaliyetler olmaları, Kant'ın düşünme sistemini hem rasyonalizmden hem de ampirizmden farklı kılan en önemli özelliklerden biridir. Genel olarak ifade edildiğinde, her ne kadar his ve düşünce ayırımı, söz konusu düşünce sistemlerinde yapılmış olsa da, rasyonalistler, hissetme yetisini düşünme yetisinin bir biçimi ya da modu olarak temellendirmeye çalışırken, ampiristler ise düşünme yetisini tümüyle hissetme yetisine bağımlı kılarak, düşünceleri hislere indirgemişlerdir. İşte Kant'ın felsefe tarihine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri, rasyonalizm ve ampirizm arasındaki söz konusu karşıtlığı, bilgiyi

olmaksızın hissetme yetisi vasıtasıyla temin edilenlerin idrakına varmak mümkün olmadığı gibi, hissetme yetisi vasıtasıyla temin edilenler olmadan, tek başına düşünme yetisi de tümüyle boş bir faaliyet yerine getirmiş olacaktır. Kant'ın ünlü ifadesiyle: "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür." Bu nedenle, herhangi bir şeyi bilmek için hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen içeriğin ya da muhtevanın, bilginin düşünme yetisine bağlı unsurları olan kavramlarla terkip edilerek bilincine veyahut idrakine varılması gereklidir. Bir başka ifadeyle, hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen malzemenin düşünme faaliyetiyle kavranacak ya da idrak edilebilecek hale getirilmesi, kısaca içselleştirilerek "düşünselleştirilmesi" ve bu içselleştirilerek düşünselleştirilenlerin de görüde algılanır hale getirilmesi, kısaca "gör(ü)selleştirilmesi" zorunluluğu bulunmaktadır.⁵⁰⁸

Görüldüğü üzere, transandantal felsefe sisteminde, bir şeyin bilinebilmesi için ne tek başına hissetme ne de tek başına düşünme yetisinin faaliyeti yeterli olmaktadır. Üstelik hissetme ve düşünme yetileri birbirlerinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, onların birbirleriyle herhangi bir biçimde ilişki ya da bağlantı kurmaları da mümkün değildir.⁵⁰⁹ Bu nedenle, bu iki yetinin faaliyetlerini ilişkilendirebilecek, onların birbirlerine temas edebilmelerini sağlayacak üçüncü bir "aracı" yetiye ihtiyaç bulunmaktadır. İşte hissetme ve düşünme yetilerini ilişkilendiren bu yeti, Kant'ın terkip edici yeti olarak tanımladığı "hayal gücü"dür.⁵¹⁰ Bu bağlamda, hayal gücü, hissetme ve düşünme yetileri arasında "aracı" bir konuma sahiptir. O hâlde Kant'a göre bilgi, hissetme ve düşünme yetisinin faaliyetlerinin hayal gücünün terkip işlevi sayesinde bağlantılandırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla gerek *a priori* gerekse *a posteriori* olan bilginin tesisi, hayal gücünün terkip faaliyetini gerekli kılmaktadır. Bu

esas itibarıyla hem hissetme yetisinin hem de düşünme yetisinin ortak faaliyetlerinin bir ürünü haline getirerek çözmeyi denemesinde bulunmaktadır. Rasyonalist filozoflardan Descartes'in görüşleri için bkz. birinci ana bölüm "Descartes" başlıklı kısım ve ampirist filozoflardan Hume'un görüşleri için bkz. ikinci ana bölüm "Hume" başlıklı kısım.

⁵⁰⁸ Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik (Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi) Kitap I: Sayı ve Nesne**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 40.

⁵⁰⁹ Aliye Kovanlıkaya, "Kant'ta Aklî Görünün İptâline Dair," **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhanî, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 79.

⁵¹⁰ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A77/A78-B103/B104.

bağlamda, transandantal felsefede bilginin tesisine yönelik olarak, ruhun biri diğerine indirgenemeyen ya da bir diğerinden türetilemeyen “hissetme”, “hayal gücü” ve “ilk/asli bilinç/farkındalık” olmak üzere üç temel yetisi bulunmaktadır.⁵¹¹

Şu hâlde, tüm bilginin tecrübe ile başladığı transandantal düşünce sisteminde, tecrübenin sınırını aşmayan ancak yine de zorunlu, kesin, evrensel olan *a priori* bilgiye nasıl yer açılabilirdiğinin açıklanması gerekmektedir. Ayrıca bu bilginin insanın bilmeye yönelik faaliyetinin temel yetileriyle olan bağlantısının, bunlara ilaveten matematiğin, doğa biliminin ve bir bilim olarak metafiziğin imkânının sözü edilen sistem içerisinde temellendirilip temellendirilemediğinin açığa çıkartılması zarureti bulunmaktadır. Tüm bu irdellemeler ise esas itibarıyla hayal gücünün, hissetme yetisi ile düşünme yetisinin faaliyetlerini nasıl terkip ettiğinin, saf görünümün tesisinde nasıl bir rol oynadığının, anlama yetisinin saf kavramlarının, yani kategorilerin tecrübe nesnelere uygulanmasında nasıl bir işleve sahip olduğunun, kısaca gerek *a priori* gerekse *a posteriori* bilgiyi nasıl mümkün kıldığının sergilenmesi zemininde çözüme kavuşacaktır. Bu çerçevede, ilk olarak hissetme yetisi, ikinci olarak düşünme yetisi ve son olarak da hayal gücü ayrıntılarıyla ele alınıp, değerlendirmeye tabi tutulacak, bu sayede Kant’da bilginin tesisinde hayal gücüne neden ve hangi bağlamda ihtiyaç duyulduğu ve hayal gücünün bu ihtiyacı ne ölçüde giderebildiği belirlenmeye çalışılacaktır.

2.1. Transandantal Estetik: Hissetme Yetisi

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ilk bölümü olan “Transandantal Öğeler Öğretisi”nin birinci kısmına, “Transandantal Estetik” adını verir. En genel manada “Transandantal Estetik”te hissetme yetisi ile hissetme yetisinin iki koşulu olan uzay ve zaman konu edinilir. Bu bölümde Kant’ın amacı, nesnelere düşünülmesine önceliği olacak bir şekilde, onların edinilmesini/alınmasını mümkün kılan *a priori* koşulları açıklamak, bir başka ifadeyle uzay ve zamanın düşünme yetisinin değil de, bilgiye

⁵¹¹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., A94.

malzeme temin eden hissetme yetisinin koşulları olduklarını göstermek, ayrıca saf matematikte ve saf mekanikte sentetik *a priori* yargıların nasıl mümkün olduklarını temellendirmektir.

Kant'a göre, "bilgi nesnelere"⁵¹² hangi yolla ve hangi vasıtayla bağlanırsa bağlansın", onlarla ancak "görü" sayesinde "dolaysız/vasıtasız" olarak ilişki içinde olur.⁵¹³ Kısaca "görü", bilginin nesnesine doğrudan, yani vasıtasız olarak bağlanmasıdır. Bu nedendir ki "görü", tüm düşünmenin bir amaç olarak kendisine yöneldiği "temsil"dir. Bir başka ifadeyle, "bir şeyi düşünebilme edimine önceliği olan şey, görüdür."⁵¹⁴ Ancak Kant'a göre, insan öyle bir doğaya sahiptir ki, insani görü yalnızca hissi olanla sınırlı olmak mecburiyetindedir. Bir başka deyişle insan, akli ya da entelektüel bir görüye sahip değildir.⁵¹⁵

İşte bu nedendir ki, bize görülerin malzemesini temin edecek ya da onların verilebilmesini mümkün kılacak bir yetiye ihtiyaç duyulur. Sözü edilen malzemeyi sağlayan, yani temin eden yetiye ise "hissetme yetisi" adı verilir. Böylece görü, ancak nesnelere bize verildiği, yani hissetme yetisi malzeme temin ettiği zaman mümkün olur. Bunun için de nesnelere bizi belli bir şekilde etkilemesi, uyarması gerekmektedir. Dolayısıyla Kant, "hissetme yetisi"ni, nesnelere ruhsal yapıyı (*Gemüt'ü*) belli bir şekilde etkilemesi yoluyla temsil edinebilme yetisi olarak tanımlamaktadır.⁵¹⁶ Kısaca ifade etmek gerekirse, nesnelere bize yalnızca hissetme yetisi vasıtasıyla verilir ve yalnızca bu

⁵¹² Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, "*Objekt*" ve "*Gegenstand*" terimleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Çalışmamızda, Kant'ın yapmış olduğu bu ayrımı gözetenek, "*Objekt*" terimi için "obje", "*Gegenstand*" terimi için ise "nesne" karşılığı kullanılmaktadır.

⁵¹³ Kant, a.g.e., A19/B33.

⁵¹⁴ Kant, a.g.e., B67. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "temsil (*representation*)" kavramını oldukça geniş bir anlamda ve farklı bağlamlarda kullanmaktadır. Ancak ona göre, her temsil türüne karşılık gelecek uygun terimlerde bir eksiklik bulunmamaktadır. Bu bağlamda, "cins genelde temsildir (*repraesentatio*). Onun altında, bilinçle birlikte temsil, algı (*perceptio*) yer alır. Öznenin durumunda yalnızca bir değişmeye yol açan algı, his'dir (*sensatio*); nesnel algı ise bilgidir (*cognitio*). Nesnel algı ya görüdür ya da kavramdır (*intuitus vel conceptus*). Görü, nesneyle aracısız bağlantılıdır ve tekildir; kavram, birçok şeyde ortak olan vasıflar (*mark*) yoluyla, vasıtalı bir şekilde nesneyle bağlantılıdır. Kavram, ya ampirik bir kavram ya da saf bir kavramdır. Kaynağı yalnızca anlama yetisinde olan saf kavrama mefhum (*notio*) denir. Mefhumlardan oluşan ve tecrübenin olanağını aşan kavramlara, idea ya da akıl kavramı adı verilir" Kant, a.g.e., A320/B377.

⁵¹⁵ Kant, a.g.e., A51/B75.

⁵¹⁶ Kant, a.g.e., A19/B33.

yeti bizim malzeme temin etmemizi sağlar. Bu bakımdan da hissetme yetisi, nesnelere temsil edinen bir “kabul” ya da “alıcılık/alıcılık (*receptivity*)” faaliyetine sahiptir; zira malzemesi her zaman verili olmak mecburiyetindedir.

Kant, hissetme yetisini, ruhsal yapının belli bir şekilde etkilenmesi, uyarılması yoluyla temsil edinebilme yetisi olarak tanımladıktan sonra, bu yetinin yapı ve faaliyetine ilişkin derinlikli ve ayrıntılı bir analize girişir. Ona göre, bir nesnenin, temsil edinebilme yetisi olan hissetme yetisi üzerindeki etkisine “his (*sensation*)” adı verilir.⁵¹⁷ Görü, his yoluyla nesnesiyle ilişkili olduğu sürece, ampiriktir. Bir diğer deyişle, his yoluyla tesis edilen görü, “ampirik görü”dür.⁵¹⁸ Ampirik bir görünümün belirlenmemiş nesnesi ya da malzemesine ise “tezahür (*appearance*)” denir.⁵¹⁹ Kant, tezahürde, hisse karşılık gelen unsuru “tezahürün malzemesi”, fakat tezahür çeşitliliğini belli bağlantılar ya da ilişkiler içinde düzenlenebilir kılan şeyi ise “tezahürün formu” olarak nitelendirir.⁵²⁰ Bir başka deyişle, tezahür hissin malzemesi; tezahürün belli bir şekilde düzenlenmesini sağlayan şey de tezahürün formudur.

Gerçekten de Kant’a göre, tezahürlerin belli bir şekilde düzenlenmesini ya da bağlantılandırılmasını sağlayan formun kendisi bir his olamayacağı için onun tezahürlerin malzemesinden ayrı ve bağımsız olarak, ruhsal yapıda *a priori* bir şekilde hazır bulunması gerekir. Buna karşılık, tezahürlerin malzemesi ya da hissi malzeme ise ruhsal yapıya *a posteriori* olarak verilmek mecburiyetindedir. Görüleceği üzere, hissetme faaliyetinde, hissi malzemenin bize *a posteriori* olarak verilebilmesi, ancak hissetme yetisinin formunun bizde *a priori* bir biçimde öncelikle mevcut olmasıyla mümkün olmaktadır. Tezahürlerin formu, hisse, yani tezahürün malzemesine önceliği olacak bir biçimde bizde *a priori* olarak mevcut bulunduğu için tezahürlerin

⁵¹⁷ Kant, a.g.e., A20/B34.

⁵¹⁸ Kant, a.g.e., A20/B34.

⁵¹⁹ Kant, a.g.e., A20/B34. Çalışmamızda, *appearance* sözcüğünün, “görünüş” terimi yerine “tezahür” ya da “beliriş” sözcükleriyle karşılanması uygun görülmüştür. Zira felsefe tarihine Platon’dan itibaren yerleşmiş bulunan “gerçeklik/görünüş” karşıtlığının Kant felsefesi içinde herhangi bir karşılığı yoktur. Söz konusu nedenden dolayı, terimin “tezahür” ya da “beliriş” sözcükleriyle karşılanmasının kimi yanlış anlamalara mâni olacağı düşünülmektedir.

⁵²⁰ Kant, a.g.e., A20/B34.

malzemesinden ayrı ve bağımsız bir şekilde, yani onlardan soyutlanarak ele alınabilir. İşte bu sayede Kant, nesnelere düşünülmesine önceliği olacak bir şekilde, nesnelere alınmasını mümkün kılan *a priori* koşulları tespit etme ve saf matematik ile saf mekanikte sentetik *a priori* yargıların nasıl mümkün olduğunu açığa çıkarma amacını, tezahürlerin formunu onların malzemesinden ayırmak ya da soyutlamak suretiyle tezahürlerin formu üzerinden temellendirmeye çalışacaktır.

Bu doğrultuda o, hisse ait hiçbir şey ihtiva etmeyen temsillere "saf" adını vererek, tezahürlerin formunu, bu kez hislerden ayrı ve bağımsız, yani saf olması cihetinden irdelemeye tabi tutar. Buna göre, hissi görülerin saf formu, ruhsal yapıda *a priori* olarak verili bulunmakta ve burada tezahürlerin tüm çeşitliliği belirli ilişkiler çerçevesinde görülenmektedir. Kant, hissetme yetisinin saf formunun, "saf görü" olarak da adlandırılabilceğini ifade ederek, bu durumu açıklamak için şu örneği verir:

Eğer bir cisim temsilinden, cevher, güç, bölünebilirlik gibi anlama yetisine ait her şeyi ve yine nüfus edilemezlik, katılık, renk gibi hisse ait her şeyi çıkartırsam, bu ampirik görüden geriye hâlâ bir şey, yani yayılım (*extension*) ve şekil (*form*) kalır. Bunlar, hislerin fiili bir nesnesi olmaksızın, ruhsal yapıda *a priori* olarak bulunan hissetme yetisinin yalnızca saf bir formu olarak, saf görüye aittirler.⁵²¹

Netice itibarıyla, kısaca toparlayarak ifade edecek olursak, Kant'a göre, hissetme yetisinin *a priori* ilkelerinin ya da koşullarının bir bilimi olan "Transandantal Estetik", saf düşünmenin ilkelerini içeren "Transandantal Mantık"la karşılıklı içinde, "Transandantal Öğeler Öğretisi"nin ilk bölümünü teşkil eder.⁵²² Dolayısıyla hissetme yetisinin *a priori* ilkelerinin ya da koşullarının neler olduğunu tespit etmek için Kant, ilk olarak hissetme yetisinden anlama yetisinin kavramları vasıtasıyla düşündüğü her şeyi çıkartarak, hissetme yetisini yalıtıma, böylelikle de geriye ampirik görüden başka hiçbir şeyin kalmayacağını göstermeye çalışır. İkinci olarak da ampirik görüden hisse ait olan her şeyi ayırarak, bu durumda geriye sadece saf görü ve tezahürlerin formunun kalacağını gözler önüne serme çabası sergiler. İşte bütün bunların sonucunda ise Kant,

⁵²¹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A21/B35.

⁵²² Kant, a.g.e., B36.

hissetme yetisinin *a priori* koşullarının yalnızca bu formlardan ibaret olduğunu iddia edecektir. Ona göre, hissetme yetisinin iki saf formu vardır: Bunlardan ilki “dışsal form olarak uzay”, ikincisi ise “içsel form olan zaman”dır.⁵²³

2.1.1. Uzay ile Zamanın Metafiziksel ve Transandantal Bakımdan Serimlenmeleri

Hissetme yetisinin uzay ve zaman olmak üzere iki saf formu olduğunu iddia eden Kant, daha sonra uzay ve zamanın ne olduğunu, onların neden düşünme yetisinin değil de, bilgiye malzeme temin eden hissetme yetisinin *a priori* koşulları olduklarını ayrıntılarıyla belirlemeye ve temellendirmeye çalışır. Hiç kuşkusuz, söz konusu belirlemeler, Kant’ın, uzay ve zamana dair Leibnizci ve Newtoncu görüşler arasında süregelen tartışmalara karşı çıkışının gerekçelerini içermesi bakımından da büyük bir önem arz eder.

⁵²³ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin “*Transandantal Estetik*” bölümünde, uzay ile zamandan “tezahürlerin formu”, “hissi görünün saf formu”, “hissetme yetisinin saf formu” ve “saf görü” olarak söz eder. Ancak bu noktada şu ayrıma dikkat etmek gerekmektedir: Uzay ile zamanın “tezahürlerin formu”, “hissi görünün saf formu”, “hissetme yetisinin saf formu” olarak nitelendirilmesi, onların yalnızca hissetme yetisi itibarıyla kullanılmasına, yani hissetme yetisinin “formları” olduklarına vurgu yapmak içindir. Bununla birlikte, uzay ve zamanın “saf görü” olarak nitelendirilmeleri ise esas itibarıyla onların yalnızca hissetme yetisine özgü oluşlarına değil, bizatihi kendilerinin görü haline getirilmelerine, yani hayal gücünün terkip ve bilincin birliğine tabi olmaları neticesinde “formel görüler” olmalarına atıfla kullanılmaktadır. Çünkü Kant’a göre *a priori* olarak temsil edilen uzay ve zaman, sadece hissi “görü”lerin “form”undan ibaret olmayıp, kendileri de birer çeşitlilik içeren “saf görü”lerdir. Kant “görünün formu” ile “formel görü” arasında yapmış olduğu ayrımı şu dipnotta açıkça ifade etmektedir: “Uzay, bir nesne olarak temsil edildiğinde (geometride gereksinildiği gibi) salt görünün formundan daha fazlasını, yani, görüsel bir temilde hissetme yetisinin formuna uygun olarak verilen çeşitliliğin bir araya getirilmesini ihtiva eder. Öyle ki, görünün formu sadece çeşitliliği verirken, formel görü temsilin birliğini verir. Bu birliği Estetikte, yalnızca hissetme yetisine ait olarak ele almıştım, çünkü orada amacım yalnızca hislere ait olmayan, fakat yine de tüm uzay ve zaman kavramlarının ilk kez olanaklı hâle gelmesine imkân tanıyan bir terkinin birliğinin tüm kavramları öncelediğine dikkat çekmekti. Zira bu birlik vasıtasıyla (anlama yetisinin hissetme yetisini belirlemesinde olduğu gibi) uzay veya zaman ilk kez görüler olarak verildikleri için bu *a priori* görünün birliği uzay ve zamana aittir, anlama yetisinin kavramlarına değil” Kant, a.g.e., B160-161. Aynı şekilde, “dış his—iç his” veya “içsel form—dışsal form” ile “dışsal görü—içsel görü” arasında da benzer bir ayrımın bulunduğu dikkat edilmelidir.

Aslına bakılırsa “Transandantal Estetik”te Kant, uzay ve zamanın ne olduğunu şu üç soru ekseninde formüle ederek değerlendirmeye tabi tutar:⁵²⁴ İlk soru “uzay ve zaman fiilî varlıklar mıdır?” sorusudur. Bu soru, Kant tarafından aslen Newtoncuların uzay ve zamana dair görüşlerine karşı sorulmuştur. Çünkü onlar, uzay ve zamanın zihnimizden ve uzay ile zamanda yer işgal eden şeylerden bağımsız olarak mevcut, fiilî şeyler olduklarını iddia etmişlerdir.⁵²⁵ İkinci soru ise “uzay ve zaman, şeylerin görülenemedikleri zaman bile kendilerine ait belirlenimleri ya da ilişkileri midir?” sorusudur. Bu soru da Leibnizcilerin uzay ve zamana ilişkin görüşlerine atfen sorulmuştur. Çünkü onlar uzay ve zamanı, şeyler arasında algılanan ilişkileri bağlantılandırmanın bir yolu olarak zihnimizce yapılan kavramsal inşalar şeklinde değerlendirmişlerdir.⁵²⁶ Wood’un da vurguladığı üzere Kant, her iki görüşü de uzay ve zamana dair bilgimizi, bizden bağımsız olarak mevcut olan şeylerle ya da şeylerin özellikleriyle tanışıklığımıza dayandırdıkları, dolayısıyla da bu tanışıklığımızın sadece ampirik olacağı, *a priori* olmayacağı gerekçesiyle yetersiz bulmuştur. Buna bağlı olarak, Kant için her iki görüş de, hem uzayın bilgisini konu edinen geometrinin *a priori* olmasını açıklamada hem de aritmetikteki uzaysal ve zamansal büyüklüklerin *a priori* bilgisini ortaya koymada başarısız olmuşlardır.⁵²⁷ Kant, kendi uzay ve zaman anlayışını ifade eden soruyu ise şu şekilde formüle etmektedir: “Uzay ve zaman, yalnızca görümüzün formuna ve böylece ruhumuzun öznel koşuluna —ki bu öznel koşul olmaksızın bu yüklemeler hiçbir şeye yüklenemezler— mı bağlıdır?”

İşte, bu soru ekseninde Kant, uzay ve zamanın neden düşünme yetimizin değil de hissetme yetimizin iki formu olduklarını, uzay ile zaman kavramlarının “metafiziksel ve transandantal bakımdan serimlenmeleri/teşhirleri (*expositio*)” üzerinden temellendirilmeye çalışır. Genel olarak “serimleme”, “bir kavrama ait olanın (tümüyle olmasa da) ayrık/seçik bir temsili”; “metafiziksel serimleme” ise “bir kavramın *a priori*

⁵²⁴ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, A23/B37.

⁵²⁵ Wood, **Kant**, a.g.e., s. 60.

⁵²⁶ Wood, **Kant**, a.g.e., s. 60.

⁵²⁷ Wood, **Kant**, a.g.e., s. 60.

olarak verili olduğunun gösterilmesidir.”⁵²⁸ Bununla birlikte, “transandantal serim”, “bir kavramın, sentetik *a priori* bilgilerin imkânının anlaşılabilmesini sağlayan bir ilke ya da kaynak olarak” ele alınmasından meydana gelir.⁵²⁹ Şu hâlde, uzay ile zamanın metafiziksel bakımdan serimlenmeleri bu kavramların nasıl olup da *a priori* olarak verili olduklarının gösterilmesi, onların transandantal bakımdan serimlenmeleri ise bu kavramların sentetik *a priori* bilgileri mümkün kılan koşullar olduklarının gösterilmesi anlamına gelir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Kant’a göre, ilk olarak uzay, dışsal tecrübeden türetilmiş ampirik bir kavram değildir. Yani, uzay, tecrübe yoluyla dışsal tezahürlerin ilişkilerinden elde edilebilecek bir kavram olmayıp, tam aksine dışsal tecrübenin kendisini mümkün kılan bir temsildir. İkinci olarak uzay, bütün dışsal görülerin temelinde zorunlu olarak bulunan *a priori* bir temsildir. Bu nedendir ki uzay, tezahürlere bağlı bir belirlenim değil, fakat tezahürlerin imkânının *a priori* koşuludur. Üçüncü olarak uzay, şeylerin ilişkileriyle ilgili sevke tabi (*discursive*) ya da genel bir kavram değil, fakat saf bir görüdür. Son olarak da uzay, verili sonsuz bir büyüklük olarak temsil edilir. Dolayısıyla uzay bir kavram değil, yalnızca *a priori* bir görüdür. Yani, saf bir temsil olarak uzay, kavramlar aracılığıyla verilemez; zira kavramlar her ne kadar farklı temsillerde ortak olanı kendi altlarında kapsayan temsiller de olsalar, onları kendi içlerinde barındıramazlar. Oysaki uzay, kendi parçalarının tümünü kendi içinde barındırarak kuşatan *a priori* bir görüdür.⁵³⁰

Kant, uzay kavramının transandantal serimini, metafiziksel serimlemeye bağlı olarak ileri sürer. Transandantal serim, bir kavramın sentetik *a priori* bilgilerin elde edilebileceği bir ilke olarak ele alınması anlamına geldiğine göre, uzay kavramının transandantal serimlemesinin de, uzayın geometrinin önermelerini nasıl sentetik *a priori* olarak mümkün kılan bir koşul olma işlevine sahip olduğunu açığa çıkartması gereklidir. Bu doğrultuda olmak üzere Kant, geometriyi, uzayın özelliklerini sentetik

⁵²⁸ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A23/B38.

⁵²⁹ Kant, a.g.e., A25/B40.

⁵³⁰ Kant, a.g.e., A23/B37-A25/B40.

ama *a priori* bir biçimde belirleyen bir bilim olarak tanımlayarak, bu bilgiyi mümkün kılan uzay temsiline nasıl olması gerektiğini irdeler. Kısaca, Kant'a göre geometrinin sentetik *a priori* önermeleri, uzay temsili ancak görü olduğu takdirde mümkün olmaktadır. Çünkü yalın bir kavramdan o kavramın ötesine giden, yani kavrama dair bilginin genişlemesini veya artmasını sağlayan herhangi bir önermeye ulaşmak mümkün değildir. Oysaki geometride yapılan tam olarak budur. Bunun için ise görünün bir nesnenin tüm algısına öncelikli, yani *a priori* olması, üstelik tecrübeye dayanan ampirik bir görü değil, saf bir görü olması gereklidir.

Şimdi, uzam [uzay] ve zaman, Saf Matematiğin, aynı zamanda zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temelini koyduğu görülerdir. Çünkü Matematik bütün kavramlarını önce görüde ve Saf Matematik saf görüde serimlemek, yani onları kurmak zorundadır; bu görü olmadan (çünkü o, analitik olarak, yani kavramları öğelerine ayırarak değil, sadece sentetik [sentetik] yoldan ilerleyebilir), yani sentetik [sentetik] *a priori* yargılar için malzemenin verilebilmesini sağlayan saf görü eksik olduğu sürece, Matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır. Geometri uzamın saf görüsünü temel alır.⁵³¹

Kant, zaman kavramını uzay kavramında olduğu gibi, metafiziksel ve transandantal bakımdan serimlemeye çalışır. Kant'a göre, ilk olarak zaman, tecrübeden elde edilebilecek ampirik bir kavram değildir. İkinci olarak zaman, tüm görülerin temelinde bulunan zorunlu *a priori* bir temsildir. Uzay kavramının metafiziksel serimlemesinde bulunmayan, fakat zamanın metafiziksel serimlemesine eklenen üçüncü özelliğe göre ise zaman, zorunlu *a priori* bir temsil olması nedeniyle zamandaki

⁵³¹ Kant, **Prolegomena**, a.g.e., s. 32. Yukarıdaki alıntıda, matematiğin olduğu kadar geometrinin de saf görüde ancak sentetik *a priori* olabileceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte, matematiğin ve geometrinin nesnelere oluşumunda Yalçın'ın vurguladığı şu farklılığa dikkat edilmesi gerekmektedir: "Transandantal felsefede, saf mekanda oluşturulan geometrik *gegenstandlar*, bunların ampirik temsili olan fiziksel şekillerden farklıdır; ayrıca birincilerin ikincilere karşı ontolojik önceliği bulunmaktadır. Yani, Kant'a göre geometrik nesnelere, fiziksel dünyada gördüğümüz yahut tahtaya çizdiğimiz nesnelere değildir. İkinciler, birinciler olmadan olmazlar, çünkü ikinciler, birincilerin ampirik temsilleridir. Başka bir ifadeyle, zihnimizde eğer saf geometrik kavramlar ve nesnelere, örneğin üçgen kavramı olmasaydı, fiziksel dünyada üçgen kavramına ve dolayısıyla nesnesine sahip olamazdık. Kant, matematiksel yargıların ve nesnelere nasıl oluşturulduğunu anlatırken anlatımı kolaylaştırmak için zaman zaman metaforik olarak bu nesnelere temsillerine gönderme yapar. Örneğin sayının oluşumunda parmaklara veya noktalara ve üçgenin oluşumunda da kâğıt üzerindeki üçgenlere atıfta bulunur. (...) Bu atıflar, matematiksel nesnelere oluşumunda ampirik şekillerin rolü olduğunun kanıtı değildir Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı:37, Ankara, 2003/1, s. 137.

ilişkilere dair zorunlu ilkelerin ya da genel olarak zaman aksiyomlarının zemini teşkil eder. Dördüncü olarak zaman, diskürsif ya da genel bir kavram değil, hissi görünün saf formudur. Beşinci ve son olarak zaman, verili sonsuz bir nicelik veya büyüklük olarak temsil edilir. Zamanın sonlu olmaması, uzayla ilgili açıklamaya benzer olarak, saf bir temsil olarak zamanın, kavramlar aracılığıyla verilemeyeceği ve farklı zamanların yalnızca zamanın saf görüşünde içerilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁵³²

Zaman kavramının transandantal bakımdan serimlenmesi, esas itibarıyla zamanın metafiziksel serimlemesindeki üçüncü açıklamanın kısa bir özeti olup, yer değiştirme (*alteration*) ve hareket (*motion*) kavramlarının sadece zaman temsili aracılığıyla ve ancak zamanda mümkün olduğunu vurgulamaktan ibarettir. Kant'a göre, zaman *a priori* bir görü olmasaydı, hiçbir kavramımız yer değiştirmenin imkânını, yani birbirleriyle çelişen karşıt yüklemelerin –örneğin bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerdeki varlığı ya da yokluğunu– bir ve aynı objede kavranabilmesini mümkün kılamazdı. Zira birbiriyle çelişen karşıt belirlenimler yalnızca zamanda ardışık olarak temsil edilebile imkânına kavuşurlar. İşte bu nedenle Kant'a göre, sadece bu türdeki bir zaman temsili, genel bir hareket teorisinin zemini teşkil edebilir.⁵³³

Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir; ve özellikle Saf Mekanik hareket kavramlarını sadece zaman tasarımı sayesinde oluşturabilir. Ama her iki tasarım da sırf görüdürlər; çünkü eğer cisimlerin ve onların değişimlerinin (hareketlerinin) deneysel görülerinden tüm deneysel olan, yani duyumlamaya [hislere] ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde *a priori* olarak bulunan ve saf görüler olan, bu nedenle de kendileri hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzam [uzay] ve zaman kalır. İşte bunlar saf *a priori* görüler olmakla kanıtlarlar ki, sırf duyusallığımızın [hissetme yetimizin] tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridirler ve nesnelere *a priori* olarak bunlara göre —kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi— bilinebilirler.⁵³⁴

⁵³² Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A31/B46-A32/B48.

⁵³³ Kant, a.g.e., B48-49.

⁵³⁴ Kant, **Prolegomena**, a.g.e., ss. 32-3.

2.1.2. Uzayın ile Zamanın Ampirik Realitesi ve Transandantal İdealitesi

Yukarıda ayrıntılarıyla ele alındığı üzere, Kant'a göre, uzay ve zaman kavramlarının metafiziksel ve transandantal bakımdan serimlenmeleri şu iki temel hususu ortaya çıkarmaktadır: İlk olarak uzay ve zaman, kendinde şeylerin özelliklerini temsil etmedikleri gibi, onların birbirleriyle olan ilişkilerini de temsil etmezler. İkinci olarak uzay, dışsal histeki tezahürlerinin yalnızca formundan, yani dış görünün sadece kendisi altında mümkün olduğu hissetme yetisinin öznel koşulundan başka bir şey değildir.⁵³⁵ Bu yüzden dışsal görünün saf formu olarak uzay, sadece dışsal tezahürlerin *a priori* koşulu olmakla sınırlıdır. Buna karşın, zaman öncelikle "içsel hissin, yani kendimize dair görümüzün ve içsel halimizin", genel olarak da "tezahürlerin tümünün formu olmak bakımından onların *a priori* koşuludur."⁵³⁶ Bir başka deyişle, zaman, içsel hissin "dolaysız", dışsal hissin ise "dolaylı" şartıdır. Bu bağlam dikkate alındığında, dışsal his vasıtasıyla tezahür edinmenin, içsel hisse bir önceliği bulunduğu açıktır.

O hâlde, uzay ve zamanın görünün *a priori* formları olmak bakımından, bilen öznenin şeylerle ya da nesnelere bilgi teması kurabilmesinin zorunlu koşulları oldukları açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla uzay ve zamandan ancak insani bir bakış açısından söz edilebilir. Bu bakımdan eğer, dışsal görü edinebilmemizi sağlayan, yani nesnelere tarafından etkilenebilir olmaya sadece kendisiyle sahip olabileceğimiz bu öznel koşuldaki uzaklaşacak olursak, uzay temsili tüm anlamını yitirecek, hiçbir şey ifade etmeyecektir. Aynı şekilde, kendi içsel hallerimizin dolaysız, dışsal görülerimizin dolaylı koşulundan ayrı olarak, nesnelere kendileri itibarıyla ele alacak olursak, zaman temsili tümüyle bir hiçten ibaret olacaktır. Öyleyse Kant'a göre zaman, yalnızca bizim görümüzün öznel bir koşuludur ve dolayısıyla bizim dışımızda, kendisi itibarıyla hiçbir şeydir.⁵³⁷ Wood'un da vurguladığı üzere:

⁵³⁵ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A26/B42-A34/B51.

⁵³⁶ Kant, a.g.e., A37/B50.

⁵³⁷ Kant, a.g.e., A35/B52.

Uzay ve zaman tecrübede verili ve bağımsız olarak mevcut nesnelere arasında olmadıkları gibi, şeylerin uzaysal ve zamansal özellikleri de böyle nesnelere özellikleri değildir. Aksine, uzay ve zaman esasen, nesnelere görülemez bakımından onlarla bağ kurma yollarımızla ilgilidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, uzay ve zaman, kendimize has bilme açımıza dayanarak nesnelere dolaysız bir bilme teması kurmamızla ilgilidir.⁵³⁸

Uzay ve zamana dair bütün bu belirlemeler çerçevesinde Kant, bize dışsal bir nesne olarak verilebilecek tüm şeyler bakımından uzayın “real”, yani objektif geçerli olduğunu, fakat bununla birlikte, şeylerin hissetme yetisinin yapısı dikkate alınmaksızın akıl yoluyla kendileri cihetinden ele alınmaları durumunda “ideal” olduğu iddia eder. Bir başka deyişle, uzay, tüm olanaklı dışsal tecrübe açısından “ampirik olarak real”, fakat diğer yandan “transandantal olarak ideal”dir.⁵³⁹ Aynı şekilde, zaman da, hislerimize verilebilecek tüm nesnelere açısından —ki, zaman koşulu altında durmayan hiçbir nesne bize verilemez—“ampirik real,” yani objektif geçerli, ancak diğer yandan da “transandantal ideal”dir.⁵⁴⁰

Kant, uzayın ve zamanın hissetme yetisine ait formlar olmak bakımından “transandantal anlamda ideal” olduklarını önemle vurgular. Zira ona göre, uzay ve zaman bu şekilde anlaşılmaz ve öznenin bağımsız olarak kendinde şeylerin zemininde yer alan unsurlar olarak anlaşılacak olursa, bu onlara nesnellik atfetmek anlamına gelecek, bu nedenle de her şey yalnızca bir kurgu ya da yanılsamadan ibaret olacaktır. Söz konusu durumda Kant’a göre, uzay ve zamanı, kendileri ne cevher ne de bir cevherin ilineklere olan, fakat nesnelere zorunlu koşulu olmaya devam eden iki sonsuz şey olarak düşünmek kaçınılmaz olacağından, bu saçma düşünceden kurtulmak için Berkeley’in cisimleri yalnızca kurgu ya da yanılsamaya indirgemekten başka bir seçeneği kalmamıştır.⁵⁴¹

Üstelik Kant, uzay ve zamanın *a priori* görümlere olduklarını, yani kavramlara veyahut düşünme yetisinin belirlenimlerine indirgenemeyeceklerini, bu bakımdan kendinde şeylere bağlı gerçek niteliklermiş gibi düşünülmemeleri gerektiğini,

⁵³⁸ Wood, Kant, a.g.e., s. 61.

⁵³⁹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A28/B44.

⁵⁴⁰ Kant, a.g.e., A28/B44-A36/B52.

⁵⁴¹ Kant, a.g.e., B69-70.

Prolegomena adlı eserinde ayrıntılarıyla ele aldığı “örtüşmezlik”⁵⁴² argümanı üzerinden temellendirmeye çalışır:

Eğer iki şey, her birinde ayrı olarak bilinecek tüm parçaları bakımından (büyüklüğe ve niteliğe ait belirlenimleri bakımından) tamamen aynı iseler; bunlardan, her birinin her durum ve ilişkide diğerinin yerine —bu değiş tokuş görünebilir hiçbir fark yaratmadan— konabileceği sonucunun çıkması gerekir.⁵⁴³

Kant, Söz konusu metninde, “örtüşmezlik” argümanını açıklamak için sıradan hayattan alınan alışılmış kimi örnekler verir. Bu örneklerden biri de, sağ el ile sol elin örtüşmemesine ilişkindir. Sağ el ve sol elin, şekilleri, büyüklükleri tümüyle birbirine benzemekte, üstelik sağ elin aynadaki görüntüsü diğerine tümüyle aynıdır. Yani, sağ elin aynadaki görüntüsü sol el, sol elin aynadaki görüntüsü sağ eldir. Buna rağmen yine de bu iki eli birbiriyle örtüştürmek, birini diğerinin yerine koymak mümkün değildir.

İki elin eşitliği ve benzerliği bir kenara bırakılırsa, sol el sağ el ile aynı sınırlar içine alınamaz (örtüşmezler); bir elin eldiveni öbür el için kullanılamaz. (...) O hâlde çözüm nedir? Bu nesnelere, kendi başlarına şeylerin [kendinde şeylerin] nasıl olduklarına ve onları saf anlama yetisinin nasıl bileceğine ilişkin tasarımlar değildir; bunlar duyuşsal [hissi] görülerdir. (...) Uzam [uzay] bu duyuşsallığın [hissetme yetisinin] dış görüsünün biçimidir ve her uzamın [uzayın] iç belirlenmesi, ancak, bir parçasının oluşturduğu uzam [uzay] bütünüyle dış ilişkisinin (dış duyuşla [dış hisle] ilişkisinin) belirlenmesiyle, yani parça olarak bütünün aracılığıyla olanaklıdır (...). Bu nedenle biz, benzer veya aynı, ama yine de birbirleriyle örtüşmeyen şeyler arasındaki farkı hiçbir kavramla anlaşılır hale getiremeyiz, sadece sağ ve sol el arasındaki dolaysız görüye dayanan ilişki aracılığıyla anlaşılır kılabiliriz.⁵⁴⁴

Görüldüğü üzere Kant’a göre, iki elin birbirleriyle örtüşmemesi, iki el arasında kendisini yalnızca dış görünümün formu olan uzayda açığa çıkartan ve hiçbir anlama yetisi kavramının içten bir farklılık olduğunu söyleyemeyeceği bir farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, örtüşmeyen şeyler arasındaki farklılık, kavramlarla, yani düşünme yetisine ait belirlenimlerle değil, ancak görü sayesinde

⁵⁴² Kant’ın “örtüşmezlik” argümanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aliye Kovanlıkaya, *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, ss.23-24.

⁵⁴³ Kant, *Prolegomena*, a.g.e., s. 35.

⁵⁴⁴ Kant, a.g.e., ss. 35-6.

anlaşılabilir. Böylece Kant, “örtüşmezlik” argümanını, görü ile kavramın, bir başka deyişle hissetme yetisiyle düşünme yetisinin birbirine indirgenemeyeceklerini ve *a priori* bir görünün, ancak uzay ile zamanın hissetme yetisinin *a priori* koşulları olmaları itibarıyla mümkün olacağını temellendirmek amacıyla kullanmıştır.

Ayrıca Kant’ın uzay ve zamanı, düşünme yetisinin değil de hissetme yetisinin *a priori* koşulları olarak belirlemesi, metafizikte gerçekleştirmek istediği Kopernikçi hipotez değişikliği ile doğrudan ilintilidir. Uzay ve zamanın, hissetme yetisinin biri dışsal diğeri içsel formları oldukları, yani bilgiye malzeme temin eden hissetme yetisinin *a priori* koşulları oldukları göz önünde bulundurulduğunda, nesnelere, hissetme yetimizin koşullarından bağımsız olarak, kendileri itibarıyla tümüyle bilinmez kalacakları açıktır.

“Transandantal Estetik” ekseninde düşünüldüğünde, uzay ve zaman bilgiye malzeme temin eden hissetme yetisinin *a priori* koşulları oldukları için bilinecek olan malzemenin bu koşullara tabi olarak edinilmesi gereklidir.⁵⁴⁵ O hâlde, bizim bilebileceğimiz tüm şeyler, uzay ve zaman koşullarına tabi olan tezahürler ile bizzat uzay ve zamanla sınırlı olmak zorundadır. Dolayısıyla uzay ve zaman koşullarına tabi olanları biliyorsak, bilgimiz sentetik *a posteriori*; bizzat uzay ile zamanı, yani uzayın ve zamanın saf görüsünü biliyorsak bilgimiz sentetik *a priori* olacaktır.⁵⁴⁶ İşte böylece, Transandantal Felsefe’nin asli meselesi olan “sentetik *a priori* bilgiler nasıl

⁵⁴⁵ Kant’ın uzay ve zamanı hissetme yetisinin *a priori* formları olarak nitelendirmesi, onların tecrübeden hissetme yetisi yoluyla edinilemeyecekleri anlamına gelmektedir. Uzay ve zamanın, şeylerin kendilerine ait özellikler değil de hissetme yetisinin *a priori* formları olmaları, şeylerin, kendi oldukları halleriyle, yani kendinde şeyler olarak değil, sadece ruhsal yapımızın (*Gemüt*’ün) kendi yapısına uygun olarak temsilleri edinilebilen şeyler oldukları anlamına gelmektedir. Gözkan’ın da vurguladığı üzere “kendinde olan ‘şey’dir; ‘şey’ ise ne özne ne de nesne olarak bir var olandır. (...) Bu, insan varlığında, insanın bilmesine [*erkennen*] tabi olarak, yani onun formlarına, kategorilerine ve idealarına, özetle transandantal yetilerine tabi olarak tesis edilerek bilinmeyi ifade eden bir sınır kavramıdır. Yani, *kendinde-şey* kendisi olarak en genel anlamda deneyimin konusu ve muhatabı olan şey değildir, kendinde-şeye ilişkin, ‘öte’ye, aşkın olana ilişkin bir hakikat de yoktur; hakikat, insanın hakikati, ona açılan, onun ‘yaptığı’, tesis ettiği hakikattir ki, bu Tanrı meselesi açısından da böyledir. İnsan varlığında transandantal yetilere tabi şekilde temsil ve tesis edilerek fenomen olarak açığa çıkartılmış olanlar dışında bir gerçeklik yoktur. ‘Görünüş’ ve ‘gerçeklik’ ikiliğine Kant felsefesinde yer yoktur artık.” Bülent Gözkân, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, **Cogito, (Heidegger: Varlığın Çobanı)**, sayı: 64, YKY, İstanbul, Güz 2010, s. 140.

⁵⁴⁶ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 8. (Aliye Kovanlıkaya’nın yazdığı özsözden alınmıştır.)

mümkündür?” sorusu, uzay ve zamanın saf görümler olmaları zemininde yanıtlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Kant’ın düşünme sistemi içinde saf görünümün tesisi, yalnızca *a priori* bilgiyi mümkün kılması açısından değil, fakat saf geometrinin, aritmetiğin, mekaniğin ve saf matematiğin sentetik *a priori* önermelerini de mümkün kılan *a priori* bir koşul olması bakımından zorunludur. Çünkü geometri uzayın saf görüşünü temel almakta, aritmetik kendi sayı kavramını zaman içinde birbirini izleyen birimlerin birbirlerine eklenmesiyle meydana getirmekte, saf mekanik hareket kavramını zaman sayesinde oluşturmakta ve saf matematikteki kavramalarını saf görüde serimlemektedir.

Açıkça görüleceği üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transandantal Estetik” bölümünde Kant’ın amacı, nesnelerin düşünülmesine önceliği olacak bir şekilde, onların temin edilmesini mümkün kılan *a priori* koşulları tespit etmek, yani uzay ve zamanın düşünme yetisinin değil de, bilgiye malzeme temin eden hissetme yetisinin formları olduklarını temellendirmektir. Bu doğrultuda ise hissetme yetisi, düşünme yetisine ait tüm unsur ve koşullardan soyutlanmak suretiyle, bağımsız bir biçimde irdelemeye tabi tutulur. Söz konusu irdelemeler neticesinde, hissetme yetisinin yalnızca bilginin edinilmesi için malzeme temin eden pasif bir yeti olduğu ve tek başına bilgiyi tesis etmesinin mümkün olmadığı açığa çıkartıldığına göre, bilginin tesisinde düşünme yetisine bağlı unsur ya da koşulların neler olduğunun da tespit edilmesi gerekmektedir.

2.2. Transandantal Mantık: Düşünme Yetisi

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ilk bölümü olan “Transandantal Öğeler Öğretisi”nin ikinci kısmına, “Transandantal Mantık” adını verir. “Transandantal

Mantık”, hissetme yetisinin *a priori* koşullarını ihtiva eden “Transandantal Estetik”e karşıt olarak, düşünme yetisinin *a priori* koşullarını ihtiva etmektedir.⁵⁴⁷

Kant’a göre bilgimiz, temsillerin alırlığı, yani hissetme yetimiz ile bu temsiller yoluyla bir nesneyi idrak etmek için kavramların kendiliğindenliği (*spontaneity of concepts*), yani anlama yetimiz olmak üzere iki temel yetinin işbirliği sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁵⁴⁸ İlki yoluyla nesnelere bize verilir, diğeriyle ise nesnelere, temsillerle bağlantı içinde düşünülür. Bu bakımdan, “görüler” ve “kavramlar” tüm bilgimizin yapı taşıyı teşkil ederler. Öyle ki ne kendilerine tekabül eden görüler olmadan kavramlar, ne de kavramlar olmadan görüler tek başlarına bir bilgi vermeyi sağlayabilirler.⁵⁴⁹ Bununla birlikte, Kant’a göre, hem görüler hem de kavramlar “saf” ya da “ampirik” olabilirler. Daha önce “Transandantal Estetik” alt bölümünde iddia edildiği üzere, içlerinde hisse ait hiçbir şey barındırmayan temsillere “saf”, içlerinde hisse ait şeyler barındıran temsillere ise “ampirik” adı verilir. Bu bağlamda, “saf görü” yalnızca bir şeyin görülebilmemesinin, “saf kavram” ise bir nesnenin düşünülebilmesinin “formu”nu ihtiva eder. Bu nedendir ki, “saf görüler” ve “saf kavramlar” *a priori*, ampirik olan görüler ve kavramlar ise *a posteriori* olmak mecburiyetindedir.⁵⁵⁰

Şu hâlde, temsiller edinmemizi ya da almamızı (*receptivity*) sağlayan yetiye “hissetme yetisi”, temsilleri kendinden üretmeyi ya da kavramanın kendiliğindenliğini (*spontaneity*) sağlayan yetiye ise “anlama yetisi” denir.⁵⁵¹ Bir başka ifadeyle, düşünme yetisinin, hissi görülerin nesnelere tesis etmeye dönük kendiliğinden faaliyet gösteren yanı anlama yetisi olarak adlandırılabilir. Bilginin tesisi, her iki yetinin faaliyetinin birlikteliğini gerektirdiğinden, bize hissetme yetisi olmadan hiçbir nesne verilemez; anlama yetisi olmadan da hiçbir nesne düşünülemez. Bu nedenle kavramları içeriklendirmek, yani onlara görüde bir nesne tayin etmek kadar, hisleri de kavranabilir kılmak, yani onları kavramların altına taşımak gerekmektedir:

⁵⁴⁷ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A50/B74.

⁵⁴⁸ Kant, a.g.e., A50/B74.

⁵⁴⁹ Kant, a.g.e., A50/A51-B74/75.

⁵⁵⁰ Kant, a.g.e., A50/B74.

⁵⁵¹ Kant, a.g.e., A51/B75.

İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür. Bu yüzden kavramları hissi kılmak, yani onlara görüde bir nesne tayin etmek kadar, görüleri anlaşılabilir kılmak, yani onları kavramların altına getirmek de zorunludur. Üstelik bu iki yeti işlevlerini birbirleriyle değiştiremezler. Anlama yetisi hiçbir şey görüleyemez, hissetme yetisi de hiçbir şeyi düşünemez. Bilgi ancak onların birlikteliğinden doğar.⁵⁵²

Kant, hissetme yetisinin *a priori* koşullarını inceleyen bilime “Transandantal Estetik” adını verdiği gibi, anlama yetisinin *a priori* koşullarını inceleyen bilime de “Transandantal Mantık” adını verir. Ancak Kant’ın “Transandantal Mantık”ta sözünü ettiği mantık, sadece düşünmenin zorunlu kurallarıyla meşgul olan ve düşünceyi içeriğinden veya düşündüğümüz nesne türleri arasındaki farklılıklardan soyutlayarak ele alan genel ya da formel mantık değildir.⁵⁵³ Ona göre, nesnelere, yalnızca uzay ve zamanda onları görüleme biçimimize değil, anlama yetimizin onları düşünme şekline de bağlı olarak belirlendikleri için nesnelere yalnızca bu bakımdan ilgili olan mantık, “Transandantal Mantık” olarak adlandırılabilir. Bir başka deyişle, “Transandantal Mantık”, nesnelere yalnızca saf düşünmenin edimleri olarak *a priori* ilişkili olabilen ve böylece onları tümüyle *a priori* olarak düşünmemizi sağlayan saf anlama yetisi ve akıl bilgisinin bir bilimidir.⁵⁵⁴

“Transandantal Mantık”ın, saf anlama yetisinin öğelerini, onlar olmaksızın hiçbir nesnenin düşünülmemeyeceği ilkeleri ele alan bölümüne “Transandantal Analitik” denir.

⁵⁵² Kant, a.g.e., A51/B75.

⁵⁵³ Strawson’a göre, “Kant’ın adlandırmasıyla genel mantık, nesnelere onların formları arasındaki bağlantılarla değil, fakat formların kendileri arasında geçerli olan mantıksal ilişkilerle ilgilenir” F. P. Strawson, **The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason**, London, Methuen & Co. Ltd., 1966, p. 75. Kuçuradi de genel mantık ile ilgili olarak benzer görüştedir. Genel mantık, “yargıda bulunurken, bilginin formunu belirleyen kuralların bütünü, anayasasıdır. Bu kurallarla, bilgiler ancak form bakımından yoklanabilir, yani bu kurallar ancak form yoklaması için bir araç olabilirler; ortaya konan bilginin içeriğinin hakikatini yoklamada ise, bu kurallar işe yarayamazlar. Başka bir deyişle, doğru bilgilerin ortaya konulabilmesi için, bu bilgilerin formunu bu kuralların belirlemesi gerekliyse de, böyle bir belirleme yeterli değildir” Ioanna Kuçuradi, “Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş”, **Çağın Olayları Arasında**, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 103.

⁵⁵⁴ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A57/B81. Kant’ın düşünme sistemi içinde yapmış olduğu ayrımlardan biri de “*a priori*” ve “transandantal” ayrımıdır. Ona göre, her “*a priori*” bilgi “transandantal” değildir. Belli temsillerin, yani görülerin ya da kavramların, yalnızca kendisi aracılığıyla *a priori* olarak mümkün olduklarını bilmemizi sağlayan bilgi “transandantal”dır. Buna göre, ne uzay ne de uzayın herhangi bir *a priori* geometrik belirlenimi transandantal olabilir. Tam tersine yalnızca bu temsillerin ampirik kökenli olmadıklarını ve yine de bunların tecrübe nesnelere *a priori* olarak uygulanabildiklerini/bağlanabildiklerini bilmemiz “transandantal”dır.

“Transandantal Analitik” aslen tecrübenin mümkün olmasını sağlayan anlama yetisinin kavramları vasıtasıyla sentetik *a priori* bilgiye götüren koşullarla ilgilenmektedir. Bununla birlikte, “Transandantal Mantık”ın, saf anlama yetisinin öğelerinin ve ilkelerinin kendi başlarına ve tecrübenin sınırlarını aşacak bir şekilde kullanılmalarını, yani anlama yetisinin yalnızca saf ve formel kurallarının içeriksel olarak uygulanmaya başlaması ve bize görüde verilmeyen ya da verilemeyecek olan (Tanrı, ölümsüz ruh gibi) nesnelere hakkında yargı verilmesi neticesinde ortaya çıkan “yanılsama”ları ele alan kısmına ise “Transandantal Diyalektik” denir.⁵⁵⁵ Kant için “diyalektik” bir “yanılsama mantığı”dır, yani anlama yetisi ve aklın fizikötesi alan için kullanılmasına karşılık gelir. Dolayısıyla metafizikteki yanılsamaların nedenlerinin ortaya çıkarılması, bu yanılsamalara yol açan ilke ve koşulları kendi alanlarına ve işlevlerine uygun bir şekilde kullanmak ve hatalardan kaçınmak açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Kant, “Transandantal Mantık”ın “Transandantal Analitik” bölümünde, *a priori* bilginin bütünlük yönünden bir açıklamasını/teşrihini gerçekleştirecek şekilde, anlama yetisinin saf bilme edimlerini öğelerine ayırır. Bunun için ise anlama yetisinin kavramlarının ampirik değil, saf kavramlar olmaları; görüye ve hissetme yetisine değil de, düşünme ve anlama yetisine ait olmaları; türetilmiş ve bileşik olan kavramlardan açık ve seçik bir biçimde ayırt edilen temel kavramlar olmaları ve son olarak bu kavramların, anlama yetisinin alanını bütünüyle kapsamaları gerekmektedir.⁵⁵⁶

Bu çerçevede, “Transandantal Analitik” bölümü, anlama yetisinin saf kavramlarını içeren “Kavramların Analitiği” ve anlama yetisinin ilkelerini içeren “İlkelerin Analitiği” olmak üzere iki ana eksenle ele alınır. “Kavramların Analitiği” ile amaçlanan şey, kavramların analizini yapmak ya da onların içeriklerini serimlemekten ziyade, bu kavramların doğum yeri olan anlama yetisini ve bu yetinin saf kullanımını soruşturmadır.⁵⁵⁷ Bunun için de anlama yetisinin saf kavramlarının “metafiziksel” ve

⁵⁵⁵ Kant, a.g.e., A62/B84-A64/B88.

⁵⁵⁶ Kant, a.g.e., A65/B89.

⁵⁵⁷ Kant, a.g.e., A65-66/B90-91. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ilk basımına (1781) yazdığı “Önsöz”de, “anlama yetisi adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için *Transandantal Analitiğin* ikinci bölümündeki

“transandantal” bakımdan dedüksiyonuna ihtiyaç duyulur. “İlkelerin Analitiği” başlıklı bölümde ise Kant’ın hedefi, anlama yetisinin saf kavramlarının tezahürlere uygulanmasının koşul ve ilkelerini tespit etmektir. Bu doğrultuda sözü edilen bölümde, anlama yetisinin saf kavramlarının şematizmi ve anlama yetisinin tüm ilkelerinin sistemi üzerinden, matematik ve doğa biliminin sentetik *a priori* ilkeleri serimlenmeye çalışılır.

Kısaca toparlayarak ifade edecek olursak, “Transandantal Mantık”ın tecrübenin mümkün olmasının saf kavramlar vasıtasıyla sentetik *a priori* bilgiye götüren koşullarıyla ilgilenen “Transandantal Analitik” bölümünü Kant, dört temel aşamada ele almaktadır: “kategorilerin metafiziksel dedüksiyonu” olarak adlandırılan ilk aşamada, anlama yetisinin “kategoriler” olarak adlandırılan on iki temel kavramı tespit edilmeye çalışılır. “Kategorilerin transandantal dedüksiyonu” olarak adlandırılan ikinci aşamada, anlama yetisinin saf kavramlarının tecrübemizi nasıl mümkün kıldıkları, yani bu saf kavramların hissetme yetimize verilebilecek her nesneye neden zorunlu olarak uygulandıkları açıklanır. “Anlama yetisinin saf kavramlarının şematizmi” başlıklı üçüncü aşamada, anlama yetisinin saf kavramlarının hissi olanlara uygulanabilmesinin vasıtaları ele alınır. Son olarak, “saf anlama yetisinin tüm ilkelerinin sistemi” başlıklı bölümde ise anlama yetisinin saf kavramlarının tecrübeye zorunlu olarak uygulanmasının ilkeleri tespit edilir.

Görüldüğü üzere, Transandantal Felsefe’de, hissetme yetisinin *a priori* koşulları olan uzay ve zaman, öznede hisleri önceleyecek bir şekilde bulunurken, düşünme yetisinin *a priori* koşulları olan saf kavramlar, yani kategoriler ancak düşünme yetisinin faaliyeti üzerinden türetilmektedir. Bu nedenle, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin nasıl türetildiklerinin ve tecrübe nesnelere nasıl uygulandıklarının açığa çıkartılarak, düşünme yetisinin *a priori* koşul ve imkânlarının hangi bakımlardan hissetme yetisinin koşullarından ayrı ve farklı olduklarının gösterilmesi gerekmektedir.

Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum” demektedir. Kant, a.g.e., Axxvii.

2.2.1. Kategorilerin Metafiziksel Dedüksiyonu: Yargı Biçimleri

Kant'ın "metafiziksel dedüksiyon" ile gözettiği amaç, kategoriler olarak adlandırılan ve anlama yetisinin işleyişinden elde edildikleri için *a priori* olan on iki temel kavramı tespit etmektir. Bu doğrultuda, öncelikle mantıksal yargı biçimleri belirlenerek, bunlara göre anlama yetisinin *a priori* kavramları tespit edilmeye çalışılır. Bir başka deyişle, yargı biçimleri, saf kavramların türetilmeleri için bir "ipucu" ya da "kılavuz" olarak kullanılır.⁵⁵⁸ Zira Kant'a göre, anlama yetisinin tüm fiilleri/edimleri yargılara indirgenebilir. Bu bakımdan anlama yetisi aynı zamanda kavramlar aracılığıyla yargı verme yetisidir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, hissetme yetisinden bağımsız olarak muhteva edinmek mümkün olmadığı için anlama yetisi bir görüleme yetisi değildir. Ancak görü dışarıda tutulacak olursa, kavramlar vasıtasıyla elde edilenler dışında herhangi bir bilgi elde etmek de mümkün değildir. Bununla birlikte, tüm görüler hissi olmaları itibarıyla "etkilenimlere (*affections*)", kavramlar ise "fonksiyonlara/işlevlere (*function*)" dayanmaktadır. Kant, "fonksiyonu/işlevi", "çeşitli temsilleri tek bir temsil altına getirme ediminin/fiilinin birliği" olarak tanımlamaktadır.⁵⁵⁹ Dolayısıyla kavramlar düşünmenin kendiliğindenliğine (*spontaneity*), görüler ise temsillerin alıcılığına dayanır. Bu bakımdan, anlama yetisinin kavramlarının "yargı vermek" dışında başka herhangi bir amaçla kullanılmaları söz konusu değildir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, görü dışında hiçbir temsil nesnesiyle "doğrudan" bağlantılı olmadığı için kavramların nesnelereyle bağlantıları ancak görüyle "dolaylı" olmak zorundadır. Bir başka deyişle, kavram nesnesiyle görüyle bağlantılı olduğu için "dolaylı"dır. İşte bu nedendir ki, kavramla nesnenin dolaylı bağlantısını sağlayan temsil görüdür. Şimdi, Kant, kavramların görü üzerinden nesnesiyle bağlantılandırılma işlevini yargı vermek olarak adlandırır. Bu yüzden Kant "yargıyı", "bir nesnenin dolaylı bilgisi, onun temsilinin bir

⁵⁵⁸ Kant, a.g.e., A77/B102.

⁵⁵⁹ Kant, a.g.e., A68/B93.

temsili” olarak nitelendirir.⁵⁶⁰ O hâlde, her bir yargıda, pek çok temsili kavrayan bir kavram ve bu pek çok temsil arasında da ayrıca nesneyle doğrudan ilişkili olan verili bir temsil bulunmaktadır. Kant, söz konusu durumu şu örnek üzerinden açıklamaya çalışır: “Tüm cisimler bölünebilir” önermesindeki “bölünebilirlik kavramı”, pek çok başka kavram ile ilişki içinde olmakla birlikte, bu yargıda özellikle “cisim kavramı”yla bağlantılıdır. Bununla birlikte, “cisim kavramı” da, yine bize daha önce görüde verilen belirli tezahürlerle ilişki içerisinde bulunur. Böylece bize önceden görüde verilen belli tezahürler, “bölünebilirlik kavramı” yoluyla “dolaylı” bir biçimde de olsa temsil edilebilme imkânına kavuşurlar. İşte bu nedendir ki, tüm yargılarımız, esas itibarıyla temsillerimiz arasındaki birlik verme fonksiyonlarından başka bir şey değildir. Çünkü yargılar, doğrudan bir temsil yerine, bu ve diğer temsilleri kendi altında kapsayan daha yüksek bir temsili nesnenin bilgisi için kullanarak, pek çok mümkün bilginin tek bir bilgide kapsanmasını ya da birlik altına alınmasını sağlar. Kısacası, yargı vermek, çeşitli temsilleri tek bir temsil altında toplamak, onlara birlik vermek anlamına gelmektedir:

Böylece anlama yetisinin tüm edimlerini yargılara indirgeyebiliriz; öyle ki anlama yetisi bütünüyle yargı verme yetisi olarak temsil edilebilir. Yukarıda söylendiği üzere, anlama yetisi düşünmek için bir yetidir. Düşünmek ise kavramlar aracılığıyla gerçekleşen bir bilgidir. Bununla birlikte kavramlar, mümkün yargıların yüklemeleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin temsilleriyle bağlantılıdır. Böylece, cisim kavramı bu kavram yoluyla idrak edilebilen, örneğin metal olan bir şeye işaret eder. Öyleyse cisim, ancak nesnelere bağlantı kurulabilmesini sağlayan başka temsillerin kapsamına alması sayesinde bir kavram olur. Böylece o, “her metal bir cisimdir” gibi mümkün bir yargı için bir yüklemdir.⁵⁶¹

İşte bu nedenle, Kant’a göre, yargılardaki birlik veren işlevlerin neler oldukları bütünüyle serimlenecek olursa, anlama yetisinin işlevlerinin de neler olduğunu belirlemek son derece kolay hale gelir. Bir başka deyişle Kant, anlama yetisinin saf kavramlarını, yargıda bulunmanın mümkün koşullarını, yani yargıların mantıksal

⁵⁶⁰ Kant, a.g.e., A68/B93. Smith’e göre, görünün nesneye “doğrudan” bağlanmasına karşın, anlama yetisinin saf kavramlarının, yani kategorilerin nesneye “dolaylı” olarak bağlanmaları, “görü” ile “kavramlar” arasındaki farkın en önemli göstergelerinden biridir. Norman Kemp Smith, **A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason**, Macmillan, London, 2003, pp. 78-79.

⁵⁶¹ Kant, a.g.e., A69/B94. Yukarıdaki alıntıdan açıkça anlaşılacağı üzere, kavram “genel” bir temsil, görü ise “tekil” bir temsildir.

biçimlerini ya da formlarını tespit etmek suretiyle türetmeyi amaçlamaktadır. Şimdi, Kant'ın yargı biçimleri tablosuna geçmeden önce,⁵⁶² Wood'un açıklamalarından yararlanarak geleneksel yargı biçimlerinin detaylarına baktığımızda şu belirlemeleri yapmak mümkün görünmektedir:

Kant'ın hareket noktası geleneksel (skolastik-Aristotelesçi) mantıktaki hüküm anlayışıdır. Bu gelenekte genel hüküm biçimleri şöyledir: Ö Y'dir.

Burada özne terim yüklem terime "dir" kopulası aracılığıyla bağlanır. Buna göre farklı mümkün hüküm türleri, özne terim, yüklem terim ve kopula türlerinin çözümlenmesiyle gösterilebilir. Sözelimi, tüm özne terimler üç türdür: Tümel: Tüm Ö'ler;Tikel: Bazı Ö'ler;Tekil: Ö

Benzer şekilde yüklem de üçe ayrılır: Olumlu: Y (olumlu özellik); Olumsuz: değil-Y (olumlu özelliğin olumsuzlanması); Sonsuz: gayrı-Y.

Benzer şekilde, bir hükmün modal durumuna tekabül eden üç kopula türü vardır: Problematik: Ö imkânen Y'dir. Asertorik: Ö (fiilen) Y'dir. Zorunlu: Ö mecburen Y'dir.

Ayrıca geleneksel mantıkta kıyasa dayanan çıkarımlarda, hükümlerin birbiriyle üç şekilde bağlantılandırılmasına dayanan dördüncü bir üçlü de vardır: Kategorik: Tüm Ö'ler Y'dir (ve Tüm Y'ler B'dir; o halde Ö B'dir). Hipotetik: Eğer Ö Y ise, Y B'dir (ve Ö Y'dir; o halde Ö B'dir). Ayrık: Ö ya Y ya da B'dir (ve Ö B değildir; o halde Ö Y'dir).⁵⁶³

Yukarıda ele alındığı şekliyle, yargı vermemizin biçimlerinden yararlanmak suretiyle Kant, aşağıdaki gibi düzenlediği "yargılar tablosu"nu ortaya koyar. Bu tabloya göre yargılar:

Niceliği (*Quantity*) bakımından Tümel (*Universal*), Tikel (*Particular*) ve Tekil (*Singular*),

Niteliği (*Quality*) bakımından Olumlu (*Affirmative*), Olumsuz (*Negative*) ve Sonsuz (*Infinite*),

Bağıntı (*Relations*) açısından Kategorik (*Categorical*), Hipotetik (*Hypothetical*) ve Ayrık (*Disjunctive*),

⁵⁶² Bu ve takip edilen sayfalarda görüleceği üzere Kant'ın "yargı" ve "kategoriler" tablosundaki terimlerinin Türkçeleştirilmesi konusunda Kovalıkaya'nın Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009 çevirisindeki Türkçe karşılıklardan yararlanılmıştır. Bununla birlikte, bazı terimlerin Türkçeleştirilmesi konusunda değişikliğe gidilmiştir.

⁵⁶³ Wood, a.g.e., s. 67-68.

Modalite (*Modality*) açısından Problematik (*Problematic*), Asertorik (*Assertoric*) ve Zorunlu (*Apodictic*) şeklinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁶⁴

Daha önce de bahsi geçtiği üzere, yargı biçimlerini, anlama yetisinin saf kavramlarını türetmek için bir “ipucu” olarak kullanan Kant, bir yargıda çeşitli temsillere birlik veren işlevin aynı zamanda bir görüde çeşitli temsillerin terkbine de birlik verdiğini belirleyerek, anlama yetisinin saf kavramlarını, yani kategorileri yargıların tasnifine uygun bir biçimde sınıflandırmaya çalışır.

Bununla birlikte, anlama yetisinin saf kavramlarının tümüyle içerikten yoksun, boş birer düşünme biçimleri olarak kalmayıp, saf bir muhtevaya sahip olabilmeleri, ancak *a priori* bir çeşitlilik ile mümkün olabilir. Bu *a priori* çeşitliliğe kaynak olabilecek tek şey ise esas itibarıyla saf *a priori* bir görü çeşitliliğine sahip olan uzay ve zamandır. Ancak her ne kadar uzay ve zaman, nesnelerin temsillerinin edinilmesini sağlayan saf *a priori* bir görü çeşitliliğine (*manifold*) sahip olsa da, söz konusu çeşitlilikten bir birliğin ortaya çıkabilmesi için düşünmenin kendiliğindenliğinin bu çeşitliliği baştan aşağı katetmesi, bir araya getirmesi ve birleştirmesi gerekmektedir. Kant bu faaliyete “terkip/sentez (*Synthesis*)” adını verir.⁵⁶⁵

En genel manada “terkip”, “çeşitli temsilleri bir arada tutma ve onları tek bir bilme ediminde kuşatmak” demektir. Bununla birlikte, uzay ve zaman temsillerinde olduğu gibi eğer çeşitlilik ampirik değil de *a priori* olarak verilmişse, bu tür bir terkip “saf” olarak nitelendirilir. Kant’a göre terkip, “ruhun (*Seele*) kör fakat vazgeçilmez bir kuvveti olan hayal gücünün işlevi neticesinde gerçekleşir.”⁵⁶⁶ Dolayısıyla hayal gücünün terkip işlevi olmaksızın, herhangi bir bilgiden söz etme imkânı bulunmaz:

En genel anlamda terkip ile farklı temsilleri bir araya getirme ve onların çeşitliliğini tek bir bilme fiilinde yakalamayı anlıyorum. (...) Genel olarak terkip, bundan sonra göreceğimiz gibi ruhun kör fakat vazgeçilmez bir fonksiyonu olan hayal gücü yetisinin bir neticesidir. Hayal gücü olmaksızın hiçbir bilgiye sahip olamayız, fakat onun bilincine nadiren ve güçlkle varabiliriz.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A70/B95.

⁵⁶⁵ Kant, a.g.e., A77/B103.

⁵⁶⁶ Kant, a.g.e., A78/B103.

⁵⁶⁷ Kant, a.g.e., A78/B103.

Hayal gücü, iki yetinin faaliyetlerini hissetme yetisiyle düşünme yetisi arasında bir konumda bulunması itibarıyla adeta bir “köprü” vazifesi görerek, birbiriyle ilişkilendirmeyi sağlamaktadır. Üstelik anlama yetisinin saf kavramları, hissetme yetisi vasıtasıyla sunulan *a priori* çeşitliliğin hayal gücü tarafından terkip edilmesi sayesinde, boş birer düşünme biçimi olmaktan kurtularak, saf bir muhtevaya kavuşurlar. Bir başka ifadeyle, hayal gücünün saf terkip faaliyetinin, genel olarak temsil edilmesi neticesinde, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler açığa çıkmaktadır:

İşte saf terkip, genel olarak temsil edildiğinde, anlama yetisinin saf kavramını temin etmektedir. Ancak bu terkip ile *a priori* olarak sentetik bir birlik zeminine dayanan bir terkipi anlıyorum; böylece sayı sayma (özellikle büyük sayılarda daha fark edilebilir olduğu gibi) kavramlara uygun olarak yerine getirilen bir terkiptir. Çünkü bu, ortak bir birlik zeminine uygun olarak (örneğin ondalık) gerçekleşmektedir. Öyleyse söz konusu kavram yoluyla, çeşitliliğin terkipi zorunlu hâle gelmektedir.⁵⁶⁸

Kısaca toparlayarak ifade edilecek olursa, nesnelere bilgisinin edinilmesi için bize *a priori* olarak verilmesi gereken ilk şey “saf görü çeşitliliği”dir. İkincisi bu saf çeşitliliğin hayal gücü vasıtasıyla terkip edilmesi gerekliliğidir. Bu saf terkibe birlik veren ve yalnızca bu zorunlu terkipin birliğinin temsilinden oluşan kavramlar ise gerekli olan üçüncü koşulu oluştururlar.⁵⁶⁹ Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, “saf görü çeşitliliği”nin anlama yetisinin saf kavramları için bir muhteva ya da malzeme teşkil etmesidir. Çünkü anlama yetisinin saf kavramları, ancak saf görü çeşitliliğinin hayal gücü vasıtasıyla terkip edilmesi ve bu terkibe de düşünme ediminin birlik vermesi neticesinde türetilmektedirler. Böylece bizzat düşünme faaliyetinin kendisinden üretilen saf kavramlar, ancak bu sayede görüde ortaya çıkan nesnelere *a priori* olarak uygulanabilmektedirler:

Bir yargıda çeşitli temsillere birlik veren fonksiyonun aynısı bir görüde yalnızca çeşitli temsillerin terkipine de birlik verir. Ve en genel ifadesiyle bu birlik anlama yetisinin saf kavramı olarak adlandırılır. Bu nedenle, aynı anlama yetisi, analitik bir birlik vasıtasıyla bir yargının mantıksal formunu kavramlara taşımayı temin eden aynı işlemler yoluyla, genel olarak görüdeki çeşitliliğin terkipi birliği

⁵⁶⁸ Kant, a.g.e., A78/B104.

⁵⁶⁹ Kant, a.g.e., A78-79/B104.

vasıtasıyla temsillere transandantal bir muhteva da kazandırır. Böylece *a priori* olarak objelerle ilgili olan anlama yetisinin saf kavramları açığa çıkar.⁵⁷⁰

İşte bu nedenden dolayı Kant, saf kavramlar olan kategorilerin, anlama yetisinde *a priori* olarak bulunan “asli saf terkip kavramları” olduğunu vurgulayarak, görü çeşitliliğinde bulunan bir şeyin sadece bu kavramlar vasıtasıyla idrak edilebileceğini, yani bir obje olarak düşünebileceğini iddia eder.⁵⁷¹ Dolayısıyla anlama yetisinin yargılardaki mantıksal işlevi ile görü çeşitliliğinin terkibi birliğini temin eden işlevi aynı faaliyetin iki farklı veçhesine karşılık gelmektedir. Bu yüzden Kant’a göre, genel olarak görü nesnelere *a priori* olarak uygulanan anlama yetisinin saf kavramlarının sayısı –ki Kant bu kavramlardan kategoriler olarak da söz eder– yargılardaki mantıksal işlevler tablosunda bulunanlar ile tam olarak aynı sayıdadır. Buna göre kategoriler:

Nicelik (*Quantity*) bakımından: Birlik (*Unity*), Çokluk (*Plurality*), Bütünlük (*Totality*),

Nitelik (*Quality*) açısından: Realite/Gerçeklik (*Reality*), Yokluk/Olumsuzluk (*Negation*), Sınırlama (*Limitation*),

Bağıntı (*Relation*) açısından: Birşeydelik ve Kendindelik (*Inherence and Subsistence*) [cevher ve ilinek (*substantia et accident*)], Nedensellik ve Bağımlılık (*Causality and Dependence*) [neden ve etki (*cause and effect*)], Beraberlik (*Community*) [etken ve edilgen arasındaki karşılıklık (*Reciprocity between agent and patient*)],

Modalite (*Modality*) bakımından: İmkân-İmkânsızlık (*Possibility-Impossibility*), Varolma-Varolmama (*Existence-Non-existence*), Zorunluluk-Muhtemellik (*Necessity-Contingency*) olmak üzere toplam on iki *a priori* kavramdan oluşur.⁵⁷²

Kategoriler tablosunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra Kant’ın hedefi, yaptığı işi meşrulaştırmak, yani anlama yetisinin söz konusu *a priori* kavramlarının veya kategorilerin mümkün tecrübe nesnelere nasıl *a priori* olarak uygulanabildiklerini

⁵⁷⁰ Kant, a.g.e., A79/B105.

⁵⁷¹ Kant, a.g.e., A80/B106.

⁵⁷² Kant, a.g.e., A80/B106.

açıklamaktır. Bu nedenle Kant, kategorilerin metafiziksel dedüksiyonuyla yetinmeyerek, onları transandantal bir dedüksiyona tabi tutar.

2.2.2. Kategorilerin Transandantal Dedüksiyonu

Yukarıdaki bölümde ayrıntılarıyla değerlendirmeye tabi tutulduğu üzere Kant, kategorilerin metafiziksel dedüksiyonu ile anlama yetisinin on iki saf kavramı olduğunu açığa çıkarmıştır. Bununla birlikte, söz konusu kavramların tecrübe nesnelere nasıl olup da *a priori* olarak uygulanabildiklerinin de açıklanması gerekmektedir. İşte Kant'ın "kategorilerin transandantal dedüksiyonu" ile gözettiği amaç, anlama yetisinin saf kavramlarının aslen tecrübenin mümkün olmasının zorunlu koşulları olduklarını gözler önüne sermek, yani onların kullanımlarını haklılandırmaktır. Bir başka ifadeyle, "transandantal dedüksiyon", saf kavramlar olmaları itibarıyla kategorilerin, düşünmenin öznel işlevlerinden ziyade, bizzat tecrübe nesnelere mümkün kılan nesnel fonksiyonlar olduklarını sergilemeye yönelik bir kanıtlamadır.

Bu noktada Kant gayesini, savcılarının bir davada yetkilerini ortaya koyarken yasal olanın ne olduğu sorusunu (*quid juris*) olayın ne olduğu sorusundan (*quid facti*) ayırt ederek, ikisini de kanıtlamaya çalışmalarıyla karşılaştırır.⁵⁷³ Bir davada yasal olanın ne olduğunun belirlenmesi, davaya konu olan suçlamaların yasal dayanaklarının gösterilmesini, buna karşın olayın ne olduğunun belirlenmesi ise suç teşkil eden olayın delillerle ispat edilmesini içerir. Dolayısıyla davanın kazanılması, her iki hususun da ispat edilmesine bağlıdır. Bununla birlikte, hukukta, yasal olanın ne olduğunu belirlemeye yönelik argüman için "dedüksiyon" terimi kullanılır.⁵⁷⁴

İşte Kant, "dedüksiyon" terimini, hukuktaki anlama benzer bir biçimde, kategorilerin kullanımlarının meşruluğunu göstermek için kullanır. "Transandantal" terimi ise tecrübenin mümkün koşullarının araştırılması anlamına gelmektedir. Böylece

⁵⁷³ Kant, a.g.e., A84/B117.

⁵⁷⁴ Kant, a.g.e., A84/B117.

“kategorilerin transandantal dedüksiyonu”, kategorilerin tecrübe nesnelere uygulanabilmelerinin, onların ancak tecrübenin mümkün olmasını sağlayan zorunlu koşullar olduklarının gösterilmesinden hareketle haklı çıkarılabileceği anlamına gelmektedir. Hiç kuşkusuz, Kant’ın felsefe tarihindeki en önemli düşünürlerinden biri olarak anılması, “Transandantal Dedüksiyon”da “*quid juris*” sorusuna, yani tecrübeden türetilmeyen saf *a priori* kavramlar olarak kategorilerin, ne hakla ya da hangi meşru zemine dayanarak tecrübe nesnelere uygulanabildikleri ve bu sayede onları tesis edebildikleri sorusuna verdiği yanıtta gizlidir. Çağdaş Kant yorumcularından biri olan Ameriks’in de dikkat çektiği üzere, Kant’ın zihin teorisinin iki temel öğretisinden ilkini, onun “transandantal dedüksiyona” dair görüşleri oluşturmaktadır:

Genel olarak Kant’ın felsefesinde zihin teorisinin önemi, bu felsefenin iki temel öğretisi, yani transandantal dedüksiyon ve transandantal idealizm açık bir biçimde ortaya konup incelendiğinde yeterince kolay biçimde anlaşılabilir. Transandantal dedüksiyon, tecrübemizin tümünü tesis eden belli *a priori* ilkelerimiz bulunduğunu göstermektedir. Transandantal idealizm öğretisi ise bir anlamda bu ilkelerin ve böylece tüm nesnel bilgimizin yalnızca bizim için geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁵

Daha önce de vurgulandığı üzere, birbirlerinden tümüyle ayrı olmalarına rağmen, yine de nesnelere *a priori* bağlantılı olmada birbirleriyle uyum içinde bulunan, hissetme yetisinin formları olan uzay ve zaman ile anlama yetisinin saf kavramlarını oluşturan kategoriler olmak üzere iki farklı tür kavram bulunmaktadır. Söz konusu kavramlar, nesnelere temsilleri için tecrübeden herhangi bir şey ödünç almaksızın, nesnelere *a priori* olarak bağlantılı olabildiklerinden, onların ampirik bir dedüksiyona tabi tutulmalarına ihtiyaç yoktur.⁵⁷⁶ Bu nedenle, söz konusu kavramların dedüksiyonunun yalnızca ve zorunlulukla “transandantal” olması gerekir.

Bununla birlikte Kant’a göre, tecrübeden bağımsız, yani *a priori* olan kavramların tecrübe nesnelere nasıl uygulanabildiklerinin gösterilmesi, hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zaman kavramlarıyla ilgili bir problem değildir.

⁵⁷⁵ Karl Ameriks, *Kant’s Theory of Mind: An Analysis of Paralogisms of Pure Reason*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 5.

⁵⁷⁶ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., A85/B177.

Çünkü “Transandantal Estetik” bölümünde ifade edildiği üzere, hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zaman, ruhsal yapıda *a priori* olarak hazır buldukları için onlar olmaksızın hiçbir nesnenin alınması söz konusu olmaz. O hâlde, hissetme yetisinin formlarının tecrübe nesnelere *a priori* olarak nasıl uygulanabildiklerini sorgulamaya gerek yoktur. İşte bu yüzden, uzay ve zaman kavramlarının transandantal dedüksiyonlarından değil, fakat metafiziksel ve transandantal bakımdan serimlenmelerinden söz edilebilir.⁵⁷⁷ Buna mukabil, anlama yetisinin saf kavramları söz konusu olduğunda ise bu kavramların düşünme faaliyetinin kendiliğindenliği içinde türetilmeleri gerekmektedir. Çünkü düşünme faaliyetinin koşulları olan kavramlar, hissetme yetisinin formları gibi ruhsal yapıya hazır olarak verili kavramlar değildirler. Bundan dolayı, kategorilerin metafiziksel dedüksiyonuna ihtiyaç duyulmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Kant, anlama yetisinin kavramlarının tecrübenin mümkün olmasının zorunlu koşulları olduklarının gösterilmesinden hareketle türetilebileceklerini düşündüğünden, kategorilerin tecrübe nesnelere uygulanmalarını temellendirmek için kategorileri transandantal bir dedüksiyona tabi tutmaktadır.⁵⁷⁸

O hâlde, anlama yetisinin saf kavramlarının nasıl mümkün olduklarının gösterilmesi için tezahürlerde ampirik olan her şey soyutlandığı zaman bile, tecrübenin olanağına dayanak olan ve tecrübeyi mümkün kılan *a priori* koşullarının neler olduğunun açığa çıkartılması gerekmektedir. İşte ancak bu sayede açığa çıkan ve tecrübenin formel ve nesnel koşulunu evrensel ve yeterli bir şekilde ifade eden bir kavram, Kant’a göre “anlama yetisinin saf bir kavramı” olarak adlandırılabilir.⁵⁷⁹ Dolayısıyla saf kavramların, tecrübeden türetilmiş olmamalarına rağmen, tecrübe nesnelere düşünülebilmesinin saf *a priori* koşulları oldukları ispatlandığı takdirde ancak nesnel geçerlilikleri haklı çıkartılabilir ve böylelikle yeterli bir dedüksiyonları yapılmış olur.⁵⁸⁰ Ancak Kant’ın düşünce sisteminde, hissetme yetisi ve düşünme yetisinin birbirlerinden ayrı ve bağımsız yetiler oldukları dikkate alındığında, anlama

⁵⁷⁷ Kant, a.g.e., A23/A32-B37/B49.

⁵⁷⁸ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, A85/A86-B117/B118.

⁵⁷⁹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, A96.

⁵⁸⁰ Kant, a.g.e, A97.

yetisinin saf kavramlarının doğrudan doğruya hissetme yetisiyle alınan muhtevaya veya malzemeye uygulanabilmeleri söz konusu olmaz. Bunun için aracı bir yeti olan hayal gücüne gereksinim duyulur. Anlama yetisinin saf kavramlarının tecrübe nesnelere uygulanabilmeleri, ancak hayal gücünün terkip faaliyeti vasıtasıyla mümkün olduğundan, Transandantal Felsefede hayal gücünün nasıl bir işlev yerine getirdiğinin detaylı bir biçimde analiz edilmesi icap eder.

2.3. Transandantal Felsefede Hayal Gücü

Gerek “Transandantal Estetik: Hissetme Yetisi” gerekse “Transandantal Mantık: Düşünme Yetisi” başlıklı alt bölümlerde de ayrıntılarıyla incelendiği üzere, Kant, insanın bilmeye yönelik faaliyeti itibarıyla iki temel yetisinden söz eder. Bunlardan ilki bilinecek olan şeyleri temin etmeyi sağlayan “hissetme yetisi”, ikincisi ise temin edilen şeyleri bilinç faaliyetine dâhil etmeyi mümkün kılan “düşünme yetisi”dir. Hissetme ile düşünme birbirlerinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, bu iki yetinin faaliyetleri birbirlerine indirgenemedikleri gibi, birinin faaliyeti olmaksızın diğerrinin tek başına bilgi tesis etmesi de mümkün değildir. Bu nedenle, herhangi bir şeyi bilmek için hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen içeriğin ya da muhtevanın, bilginin düşünmeye bağlı unsuru olan kavramlarla birleştirilerek bilincine ya da idrakına varılması gereklidir.

Bir kez daha vurgulanırsa, transandantal felsefede, bir şeyin bilinebilmesi için ne tek başına hissetme yetisinin faaliyeti ne de tek başına düşünme yetisinin faaliyeti yeterli değildir. Üstelik hissetme ve düşünme yetileri birbirlerinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, onların birbirleriyle herhangi bir biçimde ilişki ya da bağlantı kurmaları söz konusu olmaz. Bu nedenle, bu iki yetinin faaliyetlerini ilişkilendirebilecek, onların birbirlerine temas edebilmelerini sağlayacak üçüncü bir “aracı” yetiye ihtiyaç bulunmaktadır. Bir başka deyişle, genel olarak düşünme yetisinin hissetme yetisiyle bağlantısı, özel olarak da anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin, tezahürlere uygulanabilmesi için düşünme yetisini hissetme yetisine

bağlayan “aracı” bir yetiye gerek duyulur. İşte hissetme ve düşünme yetilerini ilişkilendiren bu yeti, Kant’ın terkip edici bir yeti veya meleke olarak tanımladığı “hayal gücü”dür. Bu bakımdan, hayal gücü, hissetme ve düşünme yetileri arasında “aracı” bir konuma sahiptir. Dolayısıyla hayal gücünün terkip faaliyeti, bir yönüyle hissetme yetisiyle, diğer yönüyle de düşünme yetisiyle ilişkili olmak zorundadır. Bu nedenledir ki bilgi, hissetme ve düşünme yetilerinin faaliyetlerinin, ancak hayal gücünün terkip faaliyeti sayesinde bağlantılandırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte, hayal gücünün asli işlevi olan terkip faaliyeti, terkip edilecek olan muhtevanın mahiyetine bağlı olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, hayal gücünün yöneldiği muhtevanın mahiyetinin “ampirik” olması cihetindedir ki, bu terkip faaliyeti, hissetme itibarıyla uzay ve zaman formlarına alınan tezahürlerin canlandırılmasına, yani bir kavramla yakalanarak bilince ait hale getirilmesi ve görüde temsil edilmesine yöneliktir. Dolayısıyla hayal gücü, hissetme yetisi yoluyla edinilen temsillerin birbirlerine bağlanması ve onların anlama yetisinin saf kavramları altına getirilerek yargıda nesne olarak tutulmalarını sağlayan bir işleve sahip olması bakımından, hissetme yetisi ile düşünme yetisi arasında ilişki kurulmasını temin eden bir konumda bulunur. İkincisi ise hayal gücünün yöneldiği muhtevanın “saf” olması cihetindedir ki, bu terkip faaliyeti bizzat saf uzay ve zaman temsillerindeki *a priori* çeşitliliğe yöneliktir. Kant, söz konusu terkip faaliyetinden, hayal gücünün “transandantal terkibi” olarak da bahsetmektedir. Bu bağlamda hayal gücü, zaman temsilerindeki *a priori* çeşitliliği terkip etmek suretiyle, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin tezahürlere uygulanmasını mümkün kılan “şemaları” üretmektedir.

İşte bu nedenledir ki Kant’a göre, “bilgimizin asli kaynağının belirlenmesinde ilk dikkat edilmesi gereken” şey terkip faaliyettir.⁵⁸¹ Çünkü hayal gücü terkip faaliyeti ile bilginin tesisi açısından öylesine merkezi ve önemli bir işlev yerine getirmektedir ki, “ruhun, kör ama vazgeçilmez bir faaliyeti olan hayal gücü olmaksızın hiçbir şekilde bilgiye sahip olmazdık.”⁵⁸² Kant, terkip faaliyetini şu şekilde tanımlamaktadır:

⁵⁸¹ Kant, a.g.e, A78/B103.

⁵⁸² Kant, a.g.e., B103.

En genel anlamda terkip ile farklı temsilleri bir araya getirme ve onların çeşitliliğini tek bir bilme fiilinde yakalamayı anlıyorum. Böyle bir terkip, eğer çeşitlilik ampirik değil, ama uzay ve zamanın çeşitliliğinde olduğu gibi *a priori* olarak verilmişse, bu tür bir terkip saf olarak adlandırılır. (...) Bununla birlikte, çeşitliliğin terkibi (ister ampirik ister *a priori* olarak verilsin) ilk defa bir bilginin mümkün olmasına imkân verir (...). Yalnızca terkip, bilme için gerekli öğeleri toplar ve onları belirli bir içerikte birleştirir. Bu nedendir ki terkip, bilgimizin aslı kaynağının belirlenmesinde ilk dikkat edilmesi gereken şeydir.⁵⁸³

Açıkça görüleceği üzere, bir şeyin bilinebilmesi, ancak hayal gücünün terkip faaliyeti üzerinden mümkün olmaktadır. Bununla birlikte, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin tezahürlere uygulanabilmesi için Kant'ın "şema" adını verdiği düzenleyici ve tertip edici formlara ihtiyaç duyulur. Transandantal felsefede, söz konusu şemaları üretmeyi sağlayan yeti, hayal gücüdür. Makkreel'in *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* adlı eserinin ilk cümlesinde vurguladığı üzere,

Kant'ın, hayal gücü teorisine dair en önemli katkısı, tecrübenin tesisinde hayal gücünün epistemolojik rolünü göstermesinden oluşmaktadır. Onun, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, hayal gücünün, anlama yetisinin kavramlarını şematize eden ve hislerin görüsel muhtevasını terkip eden transandantal bir görev yerine getirdiğine dair görüşleri, hayal gücüne daha önce hiç sahip olmadığı kadar itibar kazandırmıştır.⁵⁸⁴

O hâlde, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin düzenine uygun bir biçimde, ilk olarak hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik terkip faaliyetinin açıklanması gerekmektedir. Ancak söz konusu eserin, hayal gücünün transandantal düzlemdeki faaliyetini açıklayan kısımları, Kant tarafından her iki basımında da değiştirilerek anlatıldığı için bu faaliyetin eserin farklı basımları dikkate alınarak, ayrı ayrı ve

⁵⁸³ Kant, a.g.e., A 78/B 103

⁵⁸⁴ Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, p. 9. Makkreel, Kant'ın hayal gücü üzerine eleştiri öncesi dönemdeki görüşlerinin, Wolff'un ve özellikle de Baumgarten'in etkisini taşıdığını iddia etmektedir. Ona göre, "Wolff, hayal gücünü 'meydana getirme ya da icat etme yetisi' olarak Alfred Baeumler'in görüşü çerçevesinde tanımlamakta ve aynı zamanda o, hayal gücüne yeni şekiller icat etme ve matematiksel yapılar oluşturma imkânı vererek, Kant'ın üretici hayal gücünü incelemektedir. Bununla birlikte Wolff, hayal gücünün renklerden ziyade soyut biçimlerin ve şekillerin yeniden üretilmesinin daha kolay olduğuna işaret etmiştir. Bu, hayal gücüne, Kant'ın daha sonra geliştireceği biçimlendirme anlamını vermektir" Makkreel, a.g.e., p. 10. Ayrıca Kant'ın eleştiri öncesi bazı çalışmaları ve notlarında hayal gücüne dair görüşleri için bkz. Makkreel, a.g.e., pp. 9-19.

sistematik bir tarzda irdelenmesi icap etmektedir. Son olarak ise bütün bu araştırmayı tamamlamamak için anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin tecrübe nesnelere uygulanmasında hayal gücünün yerine getirmiş olduğu “şematizm” faaliyetine değinilmesi uygun olacaktır. Böylelikle, Kant’ın düşünme sistemi içinde hayal gücünün yeri ve işlevleri ayrıntılarıyla gösterilmiş olacaktır.

2.3.1. Hayal Gücünün Ampirik Terkip Faaliyeti

Saf Aklın Eleştirisi’nin ilk baskısında (1781) ifade edildiği şekliyle, tecrübenin imkânının şartlarını taşıyan ve ruhsal kuvvetin (*Gemüt’ün*) biri diğerine indirgenemeyecek olan üç temel kabiliyeti ya da yetisi bulunmaktadır: His (*Sinn*), hayal gücü (*Einbildungskraft*) ve asli/ilk bilinç (*Apperzeption*). His vasıtasıyla *a priori* olarak çeşitliliğin icmal edilmesi, hayal gücü vasıtasıyla bu çeşitliliğin terkip edilmesi ve asli/ilk bilinç vasıtasıyla da bu terkibe birlik verilmesi faaliyeti yerine getirilir. Kant’a göre, bu üç kuvvetin ya da yetinin ampirik olduğu kadar yalnızca formu ilgilendiren ve *a priori* olarak mümkün olan transandantal bir kullanımları da bulunmaktadır.⁵⁸⁵

Söz konusu kuvvetlere ya da yetilere paralel olarak Kant, hisse, temin ettiği görüde bir çeşitlilik sunduğu için bir “icmal (*Synopsis*)” faaliyeti yüklemekte ancak bu icmale daima bir terkinin karşılık gelmesi gerektiğini iddia ederek, alırlığın yalnızca kendiliğindenlik ile bağlantılandırıldığı takdirde bilginin temin edebileceğini vurgulamaktadır.⁵⁸⁶ Kant’a göre, alırlığın kendiliğindenlik ile bağlantılandırılması ise temsillerin “edinilmesi/yakalanması (*apprehension*)”, bunların hayal gücünde “yeniden üretilmesi (*reproduction*)” ve bir “kavramda tanıma (*recognition*)” olmak üzere, tüm

⁵⁸⁵ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., A94.

⁵⁸⁶ Kant, a.g.e., A97. “İcmal etme”, bir araya getirme, bir arada tutma, bir araya toplama anlamına gelmektedir.

bilgilerde zorunlu olarak bulunması gereken üç katlı bir terkinin zeminini teşkil etmektedir.⁵⁸⁷

Açıkça görüleceği üzere, temsillerin edinilmesi, bunların hayal gücünde yeniden üretilmesi ve bir kavramda tanınmasından oluşan üç katlı terkip faaliyeti, üç öznel bilgi kaynağıyla uyumlu olacak bir şekilde, aralarında bir tür paralellik tesis edilerek verilmiştir. Ancak burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, Dicker'ın da vurguladığı üzere, terkinin üç farklı faaliyetten ziyade, bir ve aynı faaliyetin üç farklı veçhesi olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira Kant, terkinin her üç veçhesini, bir diğeriyle ilişki kuracak şekilde tasvir eder.⁵⁸⁸ Ayrıca üç katlı terkip faaliyeti her ne kadar ampirik olan muhteva üzerinden açıklanmaya çalışılmış da olsa, saf muhtevaya yönelik olan terkip faaliyeti için de aynı aşamaların gerekli olduğu özellikle göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte, Kant, üç katlı terkip faaliyetinin esas itibarıyla kategorilerin dedüksiyonu için bir hazırlık mahiyetinde olduğunu önemle vurgular.⁵⁸⁹

2.3.1.1. Edinme Terkibi

Kant'a göre temsillerimizin kaynağı her ne olursa olsun, ister dışsal şeylerin etkileri yoluyla ya da içsel nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmış olsunlar, isterse *a priori* ya da ampirik kaynaklı olsunlar, onlar tümüyle içsel hisse ait olmak zorundadırlar. Bu yüzdendir ki, tüm bilgilerimiz, nihayetinde içsel hissin formu olan "zaman"a tabi olmak mecburiyetindedir.⁵⁹⁰ Çünkü Kant'ın düşünce sistemi içerisinde zamanın, içsel histeki temsillerin "doğrudan", dışsal histeki temsillerin ise "dolaylı" koşulu olduğu unutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle, zaman, öncelikle içsel hissin, yani kendimize dair

⁵⁸⁷ Kant, a.g.e., A97.

⁵⁸⁸ George Dicker, **Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction**, Oxford University Press, New York, 2004, p. 106.

⁵⁸⁹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A98. Kant'ın üç katlı terkip faaliyetini, zamanın üç kipiyle ilişkilendiren Heidegger'e göre, genel olarak, edinme terkihi, "şimdi"ye; yeniden üretme terkihi, geçmişin tekrar üretilmesi olarak "geçmişe"; kavramda tanıma terkihi ise geleceğin öncel kavranışı olarak, "geleceğe" karşılık gelmektedir Zehragül Aşkın, "Aşkınsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu", **Özne**, Heidegger 16. Kitap, Bahar 2012, s. 135.

⁵⁹⁰ Kant, a.g.e., A99.

görümüzün ile içsel halimizin ve her ne olursa olsun tüm tezahürlerin formu olmak bakımından *a priori* şarttır. Bu nedenle, tüm temsillerimizin zaman içerisinde düzenlenmeleri, birbirleriyle bağlanmaları ve bir ilişki içine taşınmaları gerekmektedir.⁵⁹¹

Daha önce vurgulandığı üzere, hissetme yetisi temsilleri bir araya toplayan ve bir arada tutan icmal etme işlevine sahiptir. Ancak bu icmale her zaman bir terkinin tekabül etmesi lazımdır. Bununla birlikte, tüm temsillerimiz, içsel hissin formu olan zamana zorunlulukla tabi olduklarına göre, dışsal hissin formuna, yani uzaya tabi olarak edinilen temsiller, ancak içsel hissin formu olan zamanda bıraktıkları tablolar ya da izler vasıtasıyla idrak faaliyetine dâhil edilebilirler. O hâlde, hissetme yetisi itibarıyla bir arada toplanan ve bir arada tutulanın muhtevasını oluşturan, ancak henüz belirlenmemiş ve tefrik edilmemiş bir çeşitlilikten (*manifold*) söz etmek mümkündür. Ancak bu çeşitlilik, tek bir lahzada tutulduğu mühletçe, onun birbirinden ayrılarak, tefrik edilmiş bir çeşitlilik haline gelebilmesi söz konusu değildir. Zira Kant'a göre, "tek bir lahza, mutlak olarak parçalanamaz bir bütündür."⁵⁹² Dolayısıyla dışsal his vasıtasıyla edinilen temsillerin, içsel hisse bıraktıkları tabloların zamanın an'ları vasıtasıyla birbirlerinden ayırt edilerek bir çeşitlilik haline getirilmesi gerekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, "edinme (*apprehension*)", uzay ve zamanda belirenin,⁵⁹³ tefrik edilerek çeşitlilik haline gelebilmesini sağlamaya yönelik bir terkip faaliyetidir. Bu yüzden, hayal gücünün edinme terkihi, ampirik olan muhtevanın (çeşitliliğin) ayrılarak çeşitlendirilmesini sağlayan bir işlev icra etmektedir.

Her görü, kendisinde, bir çeşitlilik barındırır, ancak ruhsal yapı (*Gemüt*) bir tabın/izin bir diğerinin üstüne geldiği sırada zamanı ayırt edemezse, bunlar çeşitlilik olarak temsil edilemezler. Çünkü her temsil tek bir lahzada ihtiva edildiği sürece mutlak bir birlikten başka birşey olamaz. Bu çeşitlilikten (uzay temsili için gerekli olduğu gibi), görünün birliğinin ortaya çıkabilmesi için ilk

⁵⁹¹ Kant, a.g.e., A 98-99

⁵⁹² Kant, a.g.e., A 99.

⁵⁹³ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, a.g.e., s. 41.

olarak söz konusu çeşitlilik işlenerek katedilmeli ve sonra da bir arada tutulmalıdır. Bu edime ben, edinme terkihi adını veriyorum (...).⁵⁹⁴

Açıkça görüleceği üzere Kant, edinme terkihini ampirik muhteva üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, o, edinme terkihinin aynı zamanda ampirik olmayan, yani *a priori* temsiller için de gerekli olduğunu iddia eder.⁵⁹⁵ Çünkü böyle bir terkihi olmaksızın, ne uzay ne de zaman temsiline *a priori* olarak sahip olabilmemiz mümkün olmaktadır. Bir başka deyişle, uzay ve zaman temsilleri, yalnızca hissetme yetisinin temin ettiği asli alırlıktan kaynaklanan çeşitliliğin terkihi vasıtasıyla üretilebilirler. Dolayısıyla bu tarz bir çeşitlendirme, edinmenin saf terkihine karşılık gelmektedir. Edinme terkihinin *a priori* temsillere yönelik kullanılması ile Kant, uzay ve zamanda belirenin ayrılarak çeşitlendirilmesine karşıt olarak, bizzat uzay ve zaman saf çeşitliliğinin kendisinin terkihi edilerek çeşitlendirilmesini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Kant, uzay ve zamanın ampirik muhtevadan bağımsız, yani *a priori* olarak nasıl çeşitlendirilebildiğine ilişkin olarak herhangi bir açıklamada bulunmaz. O, daha ziyade uzay ve zamanın çeşitlendirilmesini, ampirik olanın terkihi üzerinden serimlemeye çalışmaktadır.

2.3.1.2. Yeniden Üretme Terkihi

Edinme terkihi, dışsal his üzerinden verilen ve içsel hisse tab edilen ayrışmamış çeşitliliğin, iç görü olan zamanda ayrışmış çeşitlilik olarak temsil edilebilmesine, bir başka ifadeyle, ayrışmamış çeşitliliğin zamanın an'ları vasıtasıyla ayrıştırılarak çeşitlenmesine imkân sağlar. Bununla birlikte, sürekli olarak birbirlerini takip eden ya da birbirlerine eşlik eden temsillerin nihayetinde birbirleriyle belli bir kurala göre ilişkilendirilmesi ya da bağlantılandırılması, kısaca birbirlerini çağrıştırması gereklidir.⁵⁹⁶ Gerçi Kant'a göre, söz konusu kural her ne kadar ampirik kaynaklı bir yeniden üretme

⁵⁹⁴ Kant, a.g.e., A99.

⁵⁹⁵ Kant, a.g.e., A99-100.

⁵⁹⁶ Kant, a.g.e., A121.

yasası da olsa bile, yine de tezahürlerin böyle bir yasa altında durduklarını ve temsillerinin çokluğunun belli kurallara uygun olarak birbirlerine eşlik ettiklerini ve birbirlerini izlediklerini varsaymaktadır:

Eğer kehribar bazen kırmızı, bazen siyah, bazen hafif, bazen ağır olsaydı, eğer insan kimi zaman şu kimi zaman bu hayvan sıfatında belirseydi, eğer en uzun günde bir ülke kimi zaman meyvelerle kaplı, kimi zaman buzlu ve karlı olsaydı, o zaman benim empirik hayal gücüm kırmızı renginin temsilinin söz konusu olduğu bir durumda ağır kehribarı düşünme fırsatını asla elde edemeyecekti ya da belirli bir kelime kimi zaman şu şeye, kimi zaman bu şeye yüklenseydi veya bir ve aynı şey kimi zaman böyle kimi zaman şöyle adlandırılırdı, bu durumda tezahürlerin kendilerinin bağlı bulunduğu belirli kuralları olmayacak, bu yüzden de hiçbir yeniden üretici ampirik terkip meydana gelmeyecekti.⁵⁹⁷

O hâlde Kant'a göre, hayal gücünün yeniden üretme faaliyeti, sadece öznel ve ampirik bir temele bağlı olan ilişkilendirmeye/çağrışıma (*association*) dayandığı takdirde nesnel bir geçerliliğe sahip olamaz. İşte bu nedenle, söz konusu terkip temelinde, terkip edilecek tezahürlerin belli bir ilişki ve bağlantı içinde olmalarını sağlayacak *a priori* bir zeminin bulunması gereklidir. Kant, tezahürleri ilişkilendirmenin nesnel zeminini, onların "akrabalığı (*affinity*)" olarak adlandırarak, bu akrabalığın temelinde ise aslen asli/ilk bilincin bulunduğunu belirtir.⁵⁹⁸

Ayrıca saf *a priori* görüler bile, çeşitliliğin eksiksiz bir yeniden üretici terkipini mümkün kılacak türde bir birleşimi kapsıyor olduklarından, hayal gücünün tüm tecrübeyi önceleyecek bir biçimde *a priori* ilkeler üzerine dayanması ve böylece tüm tecrübenin imkânına zemin hazırlayan "saf transandantal bir terkip"inin olması gerekmektedir.⁵⁹⁹ Kant'a göre, "düşüncede bir çizgi çizmeyi" ya da "bir öğle vaktinden bir başkasına geçen zamanı", hatta "belirli bir sayıyı" temsil etmek istediğimizde, öncelikli olarak bu temsillerden birinin diğerinden sonra olacak şekilde olduğunu bilmek gerekmektedir. Ancak önceki temsilin düşüncesini unutacak ve bir sonrakine ilerlerken yeniden üretemeyecek

⁵⁹⁷ Kant, a.g.e, A100-101.

⁵⁹⁸ Kant, a.g.e., A122.

⁵⁹⁹ Kant, a.g.e, A101. Daha sonra ele alınacağı üzere Kant, söz konusu saf ve transandantal olan terkipten üretici (*productive*) terkip olarak bahseder. Saf görünün *a priori* bir çeşitlilik olarak terkip edilmesi, hayal gücünün üretici terkibi üzerinden tesis edilmeye çalışılır.

olsaydık, o zaman ne tam bir temsil ne de daha önce sözü edilen düşünceleri ortaya çıkarmamız mümkün olmazdı.⁶⁰⁰

Şu hâlde, hayal gücünün terkip faaliyetinin ilk katı olan “edinme”, içsel his üzerindeki tablalarının, zaman içerisinde düzenlenmesi ve bağlantılandırılması için icmal edilerek tek bir lahzada tutulan muhtevanın, katedilerek an’lar itibarıyla birbirlerinden ayrıştırılmalarını ve bir arada tutulmalarını sağlamaya yönelik bir işleve sahiptir. Hayal gücünün terkip faaliyetinin ikinci katı olan “yeniden üretme” ise tek bir an’da tutulmanın bir sonraki an’a taşınarak, yani o an’da yeniden üretilerek, o an’da, o an’ın muhtevasıyla birlikte tutulmasını temin etmeye yönelik bir fonksiyon icra eder.⁶⁰¹ Bu yüzden, edinme terkibi ile yeniden üretici terkip arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Bir başka deyişle, terkibin her iki veçhesi birbirlerine ayrılmazcasına bağlı olmak mecburiyetindedir. Şimdi, edinme terkibi sadece ampirik olan değil, fakat saf *a priori* olan tüm bilgilerin imkânının transandantal zeminini teşkil ettiği için hayal gücünün yeniden üretici terkibi ruhsal yapının (*Gemüt’ün*) transandantal edimlerine ait olmak zorundadır. İşte tam da bu nedenle, söz konusu yetiye “transandantal hayal gücü” adı verilmektedir.⁶⁰²

2.3.1.3. Kavramda Tanıma Terkibi

Kant, hayal gücünün terkip faaliyetinin üçüncü katını “kavramda tanıma (*recognition*) terkibi” olarak adlandırır. Ona göre, belli bir anda düşündüğümüzün bir önceki an’da düşündüğümüz ile aynı olduğunun bilincine sahip olmasaydık, temsiller

⁶⁰⁰ Kant, a.g.e., A102.

⁶⁰¹ Hissetme yetisi vasıtasıyla icmal edilenin bir çeşitlilik haline gelebilmesi, dışsal his yoluyla edinilen temsillerin içsel histe bıraktıkları tablaların zamanın anları vasıtasıyla ayrıştırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, Kovanlıkaya’nın da vurguladığı üzere, içsel hissin muhtevasının, idrak faaliyetine ya da kavramda tanınacak hale gelmesi için muhafaza edilmesi gereklidir. Zira ancak bu şekilde içsel hisse tab edilenlerin ardışıklık ilişkisine göre ayrıştırılması söz konusu olabilir. Ancak, muhafaza etme edimini hayal gücünün gerçekleştirmesi mümkün değildir. O hâlde, transandantal felsefede hem *a priori* hem de hissi görü için hafıza yetisine ihtiyaç vardır Aliye Kovanlıkaya, *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, ss. 232-233.

⁶⁰² Kant, a.g.e., A102.

dizisindeki yeniden üretme terkihi hiçbir işe yaramazdı. Çünkü bu durumda, belli bir an'da düşündüğümüz bir temsil, bir sonraki an'da yeni bir temsil olarak karşımıza çıkar ve bu yüzden temsilin ayrılmış çeşitliliği hiçbir zaman bir birlik oluşturamazdı. Örneğin sayı sayarken, birbirine ardışık olarak eklenen birimleri unutacak olsaydık, o zaman bir birimin bir diğerine ardışık eklenişi yoluyla bir miktarı üretmez, dolayısıyla da sayıyı idrak etmemiz mümkün olmazdı. Çünkü sayı kavramı, yalnızca bir birimin bir diğerine eklenmesinin veya terkihinin birliğinin bilincini ihtiva eder.⁶⁰³

İşte bu nedendir ki, Kant'a göre, ardışık olan çeşitliliği, tek bir temsilde birleştirmeyi ve sonra yeniden üretmeyi sağlayan tek şey "bilincin" faaliyetinin neticesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, birlik vermeyi sağlayan bir kuvvet olması bakımından bilinç, söz konusu türden bir faaliyeti, ancak kavramlar üzerinden yerine getirebilmektedir. O hâlde, bir "kavram", hayal gücünün terkip ettiği çeşitliliğin birliğinin bilincinden başka bir şey değildir. Bilincin birlik verme fonksiyonu olmaksızın ne kavramlar ne de onlarla birlikte nesnelere bilgisini edinmek söz konusu olabilir.⁶⁰⁴

Ancak açıktır ki, bilgimizin tümüyle kavramlara gereksinimi olsa da, bilginin formu söz konusu olduğu sürece, kavramlar daima genel temsiller olmaları bakımından kurallar olarak iş görmektedirler. Mesela, cisim kavramı, kendisi yoluyla düşünülen çeşitliliğin birliği vasıtasıyla, dışsal tezahürlere dair bilgimize bir kural olarak hizmet etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu kavram, ancak verili görüler çeşitliliğinin zorunlu yeniden üretici terkihini, dolayısıyla görülerin çeşitliliğine ilişkin bilinçteki sentetik birliği temsil etmekle, sadece görüler için bir kural olmaktadır. Böylece cisim kavramı, dışsal bir nesnenin algısı söz konusu olduğunda, uzam temsili olduğunu kadar, bu temsildeki içine-girilemezlik, biçim vb. temsillerini de zorunlu kılmaktadır.⁶⁰⁵

Bununla birlikte Kant'a göre, her zorunluluk transandantal bir koşulla temellendirilmektedir.⁶⁰⁶ Dolayısıyla bu transandantal koşul, bilincin tüm görü

⁶⁰³ Kant, a.g.e., A103.

⁶⁰⁴ Kant, a.g.e., A103/A104.

⁶⁰⁵ Kant, a.g.e., A106.

⁶⁰⁶ Kant, a.g.e., A106.

çeşitliliğinin terkipteki birliğinin aynı zamanda genel olarak objelerin kavramlarının ve netice itibarıyla kendisi olmaksızın görülerimizde herhangi bir nesnenin düşünülmesinin imkânsız olacağı bir koşul olmalıdır.⁶⁰⁷ İşte bu asli ve transandantal koşula Kant, “transandantal bilinç/farkındalık (*Apperzeption*)” adını verir. Ona göre, içsel algıdaki durumların belirlenimine göre, kendi bilincinde olma yalnızca ampirik olup, sürekli değişkenlik arz eder. Çünkü içsel tezahürlerin akışı içerisinde sürekli ve daimi bir “kendi” bulunmaz. Bu nedenle, sözü edilen bilinç Kant’a göre, transandantal bilinçten farklı olarak, “içsel his” ya da “ampirik bilinç” şeklinde adlandırılabilir. Üstelik bu tür bir ampirik bilinç yoluyla, zorunlu olarak sayısal bir aynılık (*numerical identical*) halinde temsil edilmesi gereken şey düşünülemediğinden, sözü edilen türden transandantal bir varsayımı geçerli kılan ve tüm tecrübeyi önceleyen bir koşulun olması gerekmektedir:

Görülerin tüm verilerini önceleyen ve tüm nesnelerin temsillerini olanaklı kılan bilincin birliği olmaksızın, bizde hiçbir bilgi, hatta bilgiler arasında hiçbir bağlantı ve birlik olamaz. Bu saf, asli ve değişmez bilince transandantal bilinç adını vereceğim. Bu adı hak ettiği, en saf objektif birliğin, yani *a priori* kavramların (uzay ve zamanın) birliği bile, ancak onun görülerle ilişkileri yoluyla mümkün olmasından bellidir. Öyleyse, bu bilincin sayısal birliği tüm kavramların *a priori* zemindir, tıpkı uzay ve zaman çeşitliliğinin hissetme yetisinin görülerinin zemini olması gibi.⁶⁰⁸

Buna göre, bilincin söz konusu transandantal birliği, bir tecrübeye bir araya getirilebilen olanaklı tüm tezahürlerin, kavramlara uygun olarak terkip edilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Zira çeşitliliğin kavranmasında eğer ruhsal yapı (*Gemüt*), bu çeşitliliği kendisi aracılığıyla sentetik olarak tek bir idrakte bir araya getirilen işlevin aynılığının (*identity*) bilincine varamasaydı, bilincin bu birliği mümkün olamazdı. İşte bu yüzen, Kant’a göre, “kendi aynılığının asli ve zorunlu bilinci, aynı zamanda tüm tezahürlerin kavramlara, yani kurallara göre terkip edilmesinin aynı derecede zorunlu birliğinin bilincidir.”⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Kant, a.g.e., A106.

⁶⁰⁸ Kant, a.g.e., A107.

⁶⁰⁹ Kant, a.g.e., A108.

Gelinen bu noktada Kant, mümkün bir tecrübenin *a priori* koşullarının aynı zamanda tecrübe nesnelere olanağının da koşulları olduğunu iddia eder. Böylece tıpkı uzay ve zamanın mümkün bir tecrübedeki görünümünün *a priori* koşulları olmaları gibi, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler de, mümkün bir tecrübedeki düşünmenin *a priori* koşulları olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu nedenle Kant'a göre, "kategoriler, tezahür için bir obje düşünülmesini sağlayan temel kavramlardır; ve *a priori* nesnel geçerliliğe sahiptirler."⁶¹⁰

Yapılan belirlemeler çerçevesinde, kategorilerin, tüm olanaklı tezahürlerin zorunlu koşulu olan kendi bilincinin birliğiyle uyum içinde olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Öyleyse, bir yandan uzay ve zamana nesnel birliğini vererek, uzay ve zaman formlarına tabi olan tezahürlerin birbirleriyle bağlantı içinde olmalarını sağlayan, diğer yandan hayal gücünün gerçekleştirdiği (edinme, yeniden üretme ve kavramda tanıma) terkiplere birliğini veren *a priori* koşul ya da zemin, kendi ayrılığının bilincinin birliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla tüm mümkün tezahürler, sadece asli bilince ait olmaları itibarıyla temsil edilebilme imkânına kavuşmaktadırlar. Kısaca ifade etmek gerekirse, asli bilinç olmaksızın hiçbir şeyi bilmek mümkün değildir. Her temsil, bir bilinç verme ya da bilince getirme faaliyeti neticesinde ortaya çıktığına göre, bir şeyin temsil olabilmesi ancak bilince ait olmasıyla mümkün olmaktadır.

2.3.2. Hayal Gücünün Transandantal Terkip Faaliyeti

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımına (1781) yazdığı "Önsöz"de, "anlama yetisi adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için *Transandantal Analitiğin* ikinci bölümündeki *Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu* başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum" demektedir. Bu açıdan, Kant'a göre söz konusu

⁶¹⁰ Kant, a.g.e., A111. Kant'ın anlam yetisinin *a priori* kavramları olan kategorilere dair yapmış olduğu söz konusu belirlemeler, özellikle Hume'un nedensellik görüşleriyle ilgisinde değerlendirilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Hume" başlıklı kısım.

araştırma iki kısımda ele alınmaktadır: İlk kısım, saf anlama yetisinin nesnelileriyle ilgilidir ve onun *a priori* kavramlarının nesnel geçerliliğini göstermeyi amaçlamaktadır. İkinci kısım ise saf anlama yetisinin kendisiyle ilgilidir ve onun imkânı ile üzerine dayandığı bilme güçlerinin soruşturulmasını içermektedir. Kant, ilk türden soruşturmayı “objektif dedüksiyon,” ikincisini ise “subjektif dedüksiyon” olarak adlandırarak, “subjektif dedüksiyon”un her ne kadar kendi amacı için son derece önemli de olsa, incelenen meselenin esasına yönelik olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Zira Kant, asıl meselesinin “düşünme yetisi nasıl mümkündür?” sorusundan ziyade “anlama yetisi ve akıl tecrübeden bağımsız olarak neyi, ne kadar bilebilir?” sorusuna yanıt vermek olduğunu iddia eder.⁶¹¹

Gardner’ın da dikkat çektiği üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk basımında Kant, transandantal “dedüksiyon” adını verdiği bölümde, bilme kuvvetlerini ve onların işlevlerini incelemektedir. Bu inceleme, Gardner’ın sözleriyle iki yönden gerçekleştirilmekte, yani bir “hazırlık” (A98-114) ve “sistemik bir açıklama”dan (A111-130) oluşmaktadır.⁶¹² Bu çerçevede Kant’ın tecrübenin imkân ve şartlarını ihtiva eden üç öznel kuvvet ya da yetiye ve onların işlevlerine dair görüşleri, bir “hazırlık” mahiyetinde olup, transandantal dedüksiyonun “subjektif” yönünü açığa çıkarmaktadır. Buna karşılık, transandantal dedüksiyonun “objektif” yönü ise bir “hazırlık”tan ziyade anlama yetisinin saf kavramlarının nesnel geçerliliklerinin “sistemik” bir biçimde serimlenmesini içermektedir.⁶¹³

Ancak Kant’ın transandantal dedüksiyonda ileri sürdüğü görüşleri, eleştirmenler tarafından anlaşılmaz ve karanlık bulunmuş, özellikle “içsel his” ve “hayal gücüne” dair yapmış olduğu değerlendirmeler, felsefi olmaktan çok psikolojik bir temele dayandığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Hiç kuşkusuz Kant’a yöneltilen eleştiriler, yalnızca transandantal dedüksiyonda ileri sürdüğü görüşlerle sınırlı değildir. Wood’un aktardığına göre, “Locke’a sempati duyan, ne şekilde olursa olsun metafiziğe hemen

⁶¹¹ Kant, a.g.e., Axvii.

⁶¹² Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge, USA, 1999, p. 138.

⁶¹³ Sebastian Gardner, a.g.e., p. 139.

hemen hiç tahammül edemeyen, Kant'ın giriştiği çetrefilli projeye hiç sempati duymayan popüler bir Aydınlanma fikir adamı" olan "J. G. Feder",⁶¹⁴ Kant'ın transandantal idealizminin, Berkeley'in idealizminin başka bir versiyonundan öte hiçbir şey olmadığını ileri sürmüştür.

Saf Aklın Eleştirisi yayımlandığında, kitaptaki düşüncelerinin aşikâr özgünlüğü ve bu düşüncelere ulaşma mücadelesinin zorluğu nedeniyle en azından filozofların dikkatini hemen çekeceğini düşünen Kant ise eserinin anlaşılmasız karşılanması nedeniyle hayal kırıklığına uğramıştır.⁶¹⁵ Söz konusu eleştiriler karşısında o, eserinin yayınlamasından iki yıl sonra, 1783 tarihinde, görüşlerini daha açık bir şekilde sunduğu *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* adlı eseri yayınlamıştır. Bu eserinde, düşüncelerini anlaşılmasız ve karanlık bulanlara karşı "bu *Prolegomena*, çıraklar için değil, geleceğin öğretmenleri için yazılmıştır" şeklinde ironik bir ifade kullanan Kant, görüşlerinin, psikolojik temelli bir öğreti olduğunu, dolayısıyla Hume'un alışkanlık ve çağrışıma dayalı felsefesinden bir farkı olmadığını iddia edenlere karşı ise kendisini "dogmatik uyuklamasından uyandırması" konusunda Hume'a borçlu da olsa, ondan tümüyle farklı düşündüğünü kitap boyunca iddia etmiştir.

Üstelik o, kendisine sunulan eleştirilere yeni bir karşılık olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımındaki, kategorilerin transandantal dedüksiyonunda ileri sürdüğü görüşlerini, 1787 tarihli ikinci basımda tümüyle değiştirerek, sözü edilen bölümü yeniden kaleme almıştır. Bu eserin önsözünde, Kant, kitapta yapmış olduğu birtakım değişikliklerin sadece yanlış anlamaya neden olabilecek bazı güçlüklerin ve örtülü kalan kimi hususların açıklanmasından ibaret olduğunu, dolayısıyla kitabın bütününde değiştirilebilecek hiçbir şey bulamadığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, ona göre yapılan değişiklikler, yalnızca kitabın "Estetik" bölümünde zaman kavramından doğan kimi yanlış anlamaları ve "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu" bölümünde örtülü kalan kimi hususları gidermeye çalışmaktan ibarettir.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Wood, *Kant*, a.g.e., s. 31.

⁶¹⁵ Wood, a.g.e., s. 31.

⁶¹⁶ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., BXXVIII.

Her ne kadar Kant, kitabının tamamında değiştirilecek hiçbir şey bulamadığını iddia da etse, bu yeniden yazılan bölümdeki değerlendirmeler doğrudan doğruya hayal gücünün terkip faaliyetini de ilgilendirdiğinden, bu bölüm çalışmamızda ayrıca ve ayrıntılarıyla irdelemeye tabi tutulacaktır. Çünkü ana hatlarıyla ifade edildiğinde Kant, ilk basımında (1781) terkip faaliyetiyle ilgili görüşlerini, kitabın ikinci baskısında (1787) kısmen değiştirerek, söz konusu faaliyeti âdeta hayal gücünün bir işlevi olmaktan çıkartıp, anlama yetisine yükleyen ifadeler kullanmaktadır.⁶¹⁷ Bu nedendir ki, Kant'ın terkip faaliyetine dair görüşleri, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her iki basımı ayrı ayrı dikkate alınarak değerlendirmeye tabi tutulacak ve bu faaliyette bulunan yetiye ilişkin her hangi bir farklılık olup olmadığı sorgulanacaktır.⁶¹⁸

⁶¹⁷ Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında yapmış olduğu değişiklikler, ona yönelik eleştirileri azaltmak şöyle dursun, giderek arttırmış, bu kez transandantal dedüksiyonu anlamada hangi basımın önemli olduğu, ilk ve ikinci basım arasındaki farklılıklar, bu iki basımın birbiriyle ilişkisi gibi pek çok problem gündeme gelmiştir. Hiç kuşkusuz, bu problemlerin başında, Kant'ın hayal gücü ve onun işlevlerine ilişkin her hangi bir değişiklik yapıp yapmadığı meselesi gelir. Mesela, Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1781 yılındaki ilk basımında hayal gücünü tasdik eden yaklaşımından, kitabın ikinci baskısında vazgeçtiğini düşünmekte ve bu durumdan duyduğu derin üzüntüyü, *Kant and the Problem of Metaphysics* adlı eserinde şu şekilde dile getirmektedir: “Giriştiği radikal sorgulamayla Kant, bu uçurumun önünde metafiziğin ‘imkânını’ göstermişti. Kant, meçhulü/bilinmeyi görmüştü; o yüzden kendisini geri dönmek zorunda hissetmişti. Hayal gücü, yalnızca onun alarm zillerinin çalmasına neden olmakla kalmamış, aynı zamanda (kitabın birinci ve ikinci baskısı arasında) her geçen gün daha fazla saf aklın etkisi altına girmeye başlamıştı” Martin Heidegger, **Kant and the Problem of Metaphysics**, trans. by James S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, 1962, p. 173. Gözkan'a göre, Heidegger, Kant'ın özellikle, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımda “hayal gücünü öne çıkartmasını Batı metafiziğinde Tin, Logos, Akıl temelinin tahrip edilmesi olarak” yorumlamaktadır. “Kant'ın insan varlığının felsefe üzerinden kurduğu dünya tasavvurunun zemini olarak düşünülen akıl yerine, hem bu tasavvurun, hem de insan varlığının kendisinin başka bir yeti aracılığıyla kurulduğunu düşündüğünü, bunun hayal gücü, sonluluk bilinci, dolayısıyla da zamansallık olduğuna önce adım attığını, ama sonra bundan geri çekildiğini, B basımında (ikinci basımda) yeniden kavram yetisi (anlama yetisi) eksenli bir duruş noktasına geçtiğini ifade eder” Bülent Gözkan, “Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi”, **Cogito, (Heidegger: Varlığın Çobanı, özel sayı)**, sayı: 64, YKY, İstanbul, Güz 2010, s. 152. Benzer bir biçimde, Rundell da, Kant'ın (ilk basımda) hayal gücüne dair yapmış olduğu belirlemelerden geri dönüş yaptığını düşünür: “Kant bir uçurumla karşı karşıya gelmiştir, yuvarlanmak üzere olduğu bu uçurumda onu kaos ve belirsizlik beklemektedir. Hemen sağlam bir toprağa, kesinlik zeminine çekilir. Böylece tahayyül gücünün (hayal gücünün), özellikle de onun sentezleme gücünün doğa ve rolünü –onu anlayış gücüne bağlayarak– güvenlik altına almıştır John. Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü üzerine Kant”, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık**, G. Robinson & J. Roundal, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 139. Alıntılarda parantez içinde verilen kavram ve ifadeler, kavramsal bir tutarlılık sağlamak için çalışmamıza eklenmiştir.

⁶¹⁸ Çalışmamızın “Hayal gücünün Transandantal Terkip Faaliyeti” başlıklı kısmı, her ne kadar, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk ve ikinci basımları üzerinden ayrı ayrı ele alınmış olsa da, esas itibarıyla “Hayal gücünün Ampirik Terkip Faaliyeti” başlıklı kısımda hayal gücüne dair ele alınan görüşlerin de kitabın

2.3.2.1. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İlk Basımı (1781)

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında (1781), üç katlı terkip faaliyeti üzerinden okuyucuya bir "hazırlık" mahiyetinde sunduğu kategorilerin transandantal dedüksiyonunu,⁶¹⁹ "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu" bölümünün "*Anlama Yetisinin Genel Olarak Nesnelere İlişkisi ve Nesnelere A priori Olarak Bilinmesinin İmkânı Üzerine*" başlıklı kesiminde, üç öznel bilgi kuvvetiyle ilişkisinde bütünlüklü ve sistematik bir şekilde irdelemeye tabi tutmaktadır. Bu bölümde, üç öznel bilgi kaynağı, ampirik olduğu kadar, ampirik kullanımlarının kendisini mümkün kılan *a priori* kullanımları cihetinden de ele alınmakta, bu bağlamda, hayal gücünün "üretici terkip (*productive*)" adı altında transandantal işlevinden söz edilmektedir.

Şimdi, Kant'a göre, genel olarak tecrübenin imkânı ve tecrübe nesnelere bilgisini temin eden üç öznel bilgi kuvveti ya da kaynağı bulunmaktadır. Bunlar, his, yani hissetme yetisi, hayal gücü ve bilinçtir. Daha önce de ele alındığı üzere, bu yetilerden hissetme yetisi tezahürleri icmal etme, hayal gücü icmal edilenleri terkip etme ve asli bilinç ise hayal gücü vasıtasıyla terkip edilmiş olanlara birlik verme fonksiyonuna sahiptir. Bununla birlikte Kant'a göre, tecrübenin imkânı ve tecrübe nesnelere bilgisini temin eden söz konusu üç öznel yetinin, ampirik kullanımları, yani verili tezahürlere uygulanmalarının yanında, ampirik kullanımlarının zeminini teşkil eden ve onları mümkün kılan *a priori* bir kullanımları daha bulunmaktadır.

Ampirik açıdan bakıldığında, hissetme yetisi tezahürleri "algı"da ampirik olarak, hayal gücü "ilişkilendirme (*association*)"de ve "yeniden üretme"de, bilinç (*apperception*) ise yeniden üretilmiş temsillerin kendileri yoluyla verildiği tezahürlerle

ilk basımında yer aldığı, ikinci basımda tümüyle değiştirildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Amacımız, hayal gücünün "ampirik" ve "transandantal" faaliyetlerini ayrı ele almak olduğundan, bu şekilde bir düzenlemeye gidilmiştir.

⁶¹⁹ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., A98.

aynılığının “ampirik bilinç”inde, böylece “tanıma (*recognition*)”da temsil eder.⁶²⁰ A *priori* açıdan bakıldığında ise saf görü, yani iç görünün formu olan zaman algıların tümünün *a priori* zeminini, hayal gücünün saf terkibi ilişkilendirmenin *a priori* zeminini ve son olarak da saf bilinç (*pure apperception*), yani kendinin tüm olanaklı temsillerde eksiksiz/tam aynılığı, ampirik bilincin *a priori* zeminini oluşturur.⁶²¹

Görüleceği üzere genel olarak tecrübenin imkânının ve tecrübe nesnelere bilgisi için üç öznel kaynağı aynı zamanda farklı düzeylerde temsil etme faaliyetlerine karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, temsillerimiz arasındaki ilişkinin ya da bağlantının nasıl kurulduğunu ve mümkün bir tecrübeye bilginin birliğinin nasıl tesis edildiğini araştırmak için ilkin en içte bulunan zemininden, yani saf bilinçten başlamak gerekmektedir. Zira tüm görülerin, bilince taşınmadıkları ya da onlara bilinç ile eşlik edilmediği takdirde bizim için birer hiç oldukları gözden kaçırılmamalıdır.⁶²² Bu nedenle, bilgimize dâhil olabilecek tüm temsiller bakımından, onların imkânının zorunlu bir koşulu olarak, kendimizin eksiksiz/tam aynılığının *a priori* bilincine sahip olmamız gerekir. Bir başla deyişle kendimizin aynılığı, bir şeyin bizde temsil edilebilmesinin zeminini oluşturur. Kant, *a priori* olarak geçerli olan bu ilkeyi, “tüm temsillerimizdeki (ve sonuç olarak da görüdeki) çeşitliliğin birliğinin transandantal bir ilkesi” olarak adlandırarak, bir öznedeki çeşitliliğin birliği sentetik olduğundan, saf bilincin bütün görü çeşitliliğine sentetik bir birlik ilkesi sağladığını iddia eder:

Biz, bilgimize dâhil olabilecek tüm temsiller bakımından, kendimizin eksiksiz/tam aynılığının, tüm temsillerin imkânının zorunlu bir koşulu olarak *a priori* bilincine sahibiz. (Çünkü temsiller ancak diğerleriyle birlikte tek bir bilince ait oldukları ve böylece en azından bu şekilde bağlantılandırılabilme imkânına sahip oldukları sürece bende bir şeyi temsil edebilirler.) Bu ilke *a priori* olarak geçerlidir ve tüm temsillerimizdeki (ve sonuç olarak görüdeki) çeşitliliğin birliğinin transandantal ilkesi olarak adlandırılabilir.⁶²³

Ancak söz konusu sentetik birlik, bir terkibi gerektirdiğinden, sentetik birliğin zorunlu olarak *a priori* olması, terkibin de zorunlu olarak *a priori* olmasını

⁶²⁰ Kant, a.g.e., A115.

⁶²¹ Kant, a.g.e., A115/A116.

⁶²² Kant, a.g.e., A116.

⁶²³ Kant, a.g.e., A116/A117.

gerektirmektedir. İşte bu nedendir ki, Kant'a göre, bilincin transandantal birliği, bir bilgideki çeşitliliğin terkinin imkânının *a priori* bir koşulu olarak, hayal gücünün "saf terki" ile bağlantılı olmak zorundadır.⁶²⁴ Bu terki ise aslen hayal gücünün tecrübenin koşullarına dayanan "yeniden üretici (*reproductive*) terki" değil, fakat yalnızca onun "üretici (*productive*) terkiyle" mümkün olmaktadır. Dolayısıyla hayal gücünün "saf (üretici)" terkinin zorunlu birliğinin ilkesi, bilince öncel olarak, bütün bilginin özellikle de tecrübenin imkânının zemindir.⁶²⁵

Şimdi, hayal gücünün çeşitliliği terki, görüler arasında herhangi bir ayırım olmadan, sadece *a priori* olarak çeşitliliğin terki ile ilgiliyse, Kant'a göre hayal gücünün söz konusu terkinine aynı zamanda "transandantal" adı verilmelidir. Benzer bir biçimde, hayal gücünün terkinin birliği de bilincin asli birliğiyle ilişkili olacak bir şekilde zorunlu olarak *a priori* bir tarzda temsil ediliyorsa, bu terkinin birliği de "transandantal" olarak nitelendirilmesi gerekir. Buna göre bilincin asli transandantal birliği, bütün bilgilerin imkânının zemini oluşturduğundan, hayal gücünün terkinin transandantal birliği de bütün mümkün bilgilerin saf formunu teşkil eder ve böylece mümkün tecrübenin bütün nesnelere *a priori* olarak temsil edilebilir.⁶²⁶

Sonuç olarak Kant'a göre, hayal gücünün terki bakımından bilincin birliği "anlama yetisi", aynı birliğin hayal gücünün transandantal terkiyle ilişkisi ise "saf anlama yetisi"dir.⁶²⁷ Bu bakımdan, anlama yetisinde, bütün olanaklı tezahürler açısından hayal gücünün saf terkinin zorunlu birliğini kapsayan saf *a priori* bilgiler bulunur. İşte Kant, söz konusu saf *a priori* bilgilere "kategoriler", yani anlama yetisinin

⁶²⁴ Kant, a.g.e., A118.

⁶²⁵ Kant, a.g.e., A118.

⁶²⁶ Kant, a.g.e., A118.

⁶²⁷ "Hayal gücünün terkiyle bağlantılı olarak bilincin birliği, anlama yetisidir; ve bu aynı birlik hayal gücünün transandantal terkinine dayanarak, saf anlama yetisidir" Kant, a.g.e., A119. Kant, genel olarak hayal gücünü, hissetme yetisiyle bilinci ilişkilendirebilen terki edici bir yeti olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte, hayal gücünün saf muhtevaya yönelik terki faaliyeti, "üretici" ya da "transandantal" olarak adlandırılmaktadır. Çünkü hayal gücünün saf terki, hissetme yetisinin saf formu olan zamanı bilinç faaliyetiyle ilişkilendirmekte, böylece zamanın saf bir görü olarak terki edilmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla hayal gücü söz konusu terki faaliyetiyle, anlama yetisinin kategorilerini boş düşünme biçimleri olmaktan kurtararak, onlara saf bir muhteva temin etmektedir. Bu nedendir ki, Kant, tüm düşünme faaliyetinin zemini olan bilince hayal gücünün terki bakımından "anlama yetisi" adını vermektedir.

saf kavramları adını verir.⁶²⁸ Bu bağlamda, kategoriler, hayal gücünün saf terkinin zorunlu birliğini içeren saf kavrama biçimlerinden başka bir şey değildirler.

Yukarıda yapılan belirlemeler, temsiller arasındaki bağlantının en içte bulunan zeminden, yani bilinçten başlayarak açıklanmaya çalışılmasıydı. Kant, anlama yetisinin kategoriler vasıtasıyla tezahürlerle zorunlu bağlantısını bu kez, ampirik olan üzerinden irdelemeyi sürdürür. Ampirik açıdan yaklaşıldığında, bize verilmesi gereken ilk şey “tezahür”dür. Bilinç ile ilişkilendirilen tezahür, “algı” olarak adlandırılır. Her tezahür, bir çeşitlilik içerdiği ve farklı algılar ruhsal yapıda (*Gemüt'de*) dağınık ve birbirlerinden ayrı olarak buldukları için algıların birbirleriyle bağlantısının kurularak, bir araya getirilmeleri gerekmektedir. İşte Kant'a göre, söz konusu çeşitliliğin terkip edilerek, bir araya getirilmelerini sağlayan “aktif yeti” hayal gücüdür. Daha önceki bölümde ayrıntılarıyla ele alındığı gibi, hayal gücünün algılar üzerinde doğrudan uygulanan faaliyetine, “edinme terkihi” adı verilir. Bu şekilde hayal gücü, görü çeşitliliğine bir “resim” tayin etmek için onu kendi faaliyetine dahil etmesi gerekir. Kant'a göre;

Hayal gücü görünümün çeşitliliğini bir resim (*bild*) şekline getirmek mecburiyetinde olduğu için onun öncelikle tablaları kendi faaliyetine almış olması, yani onları edinmiş olması gerekir.⁶²⁹

Bununla birlikte, ruhsal yapının bir algıdan bir diğerine geçtiği sırada, ilk algıyı ikincisinde “yeniden üretici” kuvveti olmasaydı, algıların belirli bir düzen içinde birleşmeleri değil, yalnızca kurlsız yığılıları söz konusu olur ve bilgi edinmek mümkün olmazdı. İşte bu nedenle, hayal gücünün yeniden üretici terkinin, edinme terkinde bir arada tutulan temsilleri belli bir şekilde bağlantılandırmasına, bunun için de belli bir kurala göre yeniden terkip etmesine ihtiyaç duyulur. Kant'a göre, temsillerin yeniden üretilmesini sağlayan öznel ve ampirik zemin, temsillerin “ilişkilendirilmesi/çağrışımı (*association*)”dir.⁶³⁰ Ancak hayal gücünün yeniden üretme faaliyeti, sadece öznel ve ampirik bir zemine bağlı olan ilişkilendirmeye dayanmış olsaydı, temsillerin birbirleriyle bağlantılandırılması yalnızca olumsal olur, nesnel bir zemine dayanmazdı. İşte Kant,

⁶²⁸ Kant, a.g.e., A119.

⁶²⁹ Kant, a.g.e., A120.

⁶³⁰ Kant, a.g.e., A121.

tezahürleri ilişkilendirmenin nesnel zeminine, onların “akrabalığı (*affinity*)” adını vererek, söz konusu akrabalığın temelinde tüm bilme edimlerinin bir “ben”e ait olmasını temin eden asli bilincin bulunduğunu iddia eder.⁶³¹ Bir başka ifadeyle söz konusu “akrabalık”, yalnızca tüm bilme edimlerinin bir “ben”e ait olmasını temin eden bilincin birliği ilkesinden başka bir yerde bulunmamaktadır. Bu ilkeye göre, tüm tezahürler, bilincin birliği ile uyumlu olacak şekilde bilinç faaliyetine dâhil olmaktadır:

Tüm (ampirik) bilincin tek bir bilinçteki nesnel birliği (asli bilincin birliği), öyleyse mümkün olan bütün algıların zorunlu koşuludur; ve (yakın ya da uzak) bütün tezahürlerin akrabalığı, hayal gücünde kurallar üzerine *a priori* olarak temellenmiş bir terkinin zorunlu sonucudur.⁶³²

Dolayısıyla Kant’a göre hayal gücü, *a priori* bir terkip işlevine sahip bir yeti olması bakımından, “üretici hayal gücü” adını almaktadır. Bununla birlikte, hayal gücü, tezahür çeşitliliğiyle ilgisinde, onların terkindeki zorunlu birlikten başka bir şeyi amaçlamadığı için onun bu işlevi de “transandantal terkip” olarak nitelendirir. Dolayısıyla hayal gücünün transandantal terkibi, tezahürlerin akrabalığını, bu akrabalık ile birlikte tezahürlerin birbirleriyle ilişkilendirilmesini ve bu sayede tezahürlerin kavramlara göre yeniden üretimini, kısaca tecrübenin kendisini mümkün hale getirmektedir. Bir başka deyişle, hayal gücünün söz konusu faaliyeti olmaksızın, nesnel kavramlarının bir tecrübe oluşturacak şekilde bir araya gelmeleri mümkün olmaz.⁶³³ O hâlde, Makkreel’in ifadesiyle, “hayal gücü, görü ve kavramlar için işlevsel bir birlik sağlamaktadır.”⁶³⁴

Ancak değişmeksizin kalıcı olan “Ben (kendi ayrınlığının bilinci)” tüm temsillerimiz arasında bir bağlantı kurulmasını sağladığından, tıpkı temsiller olarak tüm hissi görülerin saf bir görüye, yani zamana ait olması gibi tüm bilinç verme edimleri de her şeyi sararak kuşatan saf bilince ait olmak mecburiyetindedir. Bununla birlikte, bu

⁶³¹ Kant, a.g.e., A122.

⁶³² Kant, a.g.e., A123.

⁶³³ Kant, a.g.e., A124.

⁶³⁴ Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation In Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, p. 21.

noktada dikkat edilmesi gereken husus, saf bilincin hayal gücünün transandantal terkiibini akli kılması için bu faaliyete dâhil edilmesi ya da ona eşlik etmesi gerektiğidir. Çünkü hayal gücünün terkiibi, her ne kadar *a priori* bir uygulama da olsa, çeşitliği yalnızca görüde tezahür ettiği şekilde ilişkilendirdiği için daima hissi olmak zorundadır. Yani, hissi olan ve çeşitliliği tezahür ettiği şekilde terkip eden hayal gücünün faaliyetinin, akli kılması için bilincin bu faaliyete katılması ya da onun zemine alınması gerekmektedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, anlama yetisine ait saf kavramlar, çeşitliliğin bilincin birliğiyle olan ilişkisinden dolayı, yalnızca hayal gücünün hissi görülerle bağlantısı vasıtasıyla meydana gelebilmektedirler.⁶³⁵

Öyleyse, tüm bilgiye *a priori* bir zemin olan, insan ruhunun temel bir yetisi olarak saf hayal gücüne sahibiz. Hayal gücü aracılığıyla, bir yandaki görü çeşitliliğini, diğer yandaki saf bilincin zorunlu birliğinin koşulları ile bağlantı içine getiririz. Her iki uç, yani hissetme yetisi ve anlama yetisi, hayal gücünün bu transandantal fonksiyonu aracılığıyla zorunlu olarak bağlantılandırılmalıdır.⁶³⁶

Netice itibarıyla, Kant'ın düşünme sistemi içinde tüm bilgiye *a priori* bir zemin sağlayan saf hayal gücü, insanın ruhunun temel bir yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayal gücü, görü çeşitliliği ile bilincin zorunlu birliği arasında bağlantı kurulmasını mümkün kılan tek yetidir. Böylece edinmeden, ilişkilendirmeden (ve yeniden üretmeden) ve tezahürlerin tanınmasından oluşan fiili tecrübe, tecrübenin formel birliğini sağlayan ve böylelikle ampirik bilginin nesnel geçerliliğine imkân veren en son ve en üst kavramları içerir. Çeşitliliğin tanınmasını (*regognition*) sağlayan bu kavramlar ise yalnızca tecrübenin formuyla ilgili oldukları sürece "kategoriler" biçiminde karşımıza çıkmaktadır.⁶³⁷ Dolayısıyla hayal gücünün terkiibindeki bütün formel birlik ve onun tezahürlere kadar uzanan ampirik kullanımı da (yani tanımada, yeniden üretmede, ilişkilendirmede ve edinmedeki) kategorilere dayanmaktadır. Çünkü tezahürler ancak söz konusu temel öğeler aracılığıyla bilincimize ve bize ait olabilirler. O hâlde, bir kez daha vurgulamak gerekirse, transandantal düşünme sistemi içinde hayal gücünü, insan

⁶³⁵ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A124.

⁶³⁶ Kant, a.g.e., A124.

⁶³⁷ Kant, a.g.e., A125.

ruhunun asli kuvvet ya da yetilerinden biri haline getiren şey, onun transandantal terkip faaliyetinin kurucu ya da tesis edici gücünde karşımıza çıkmaktadır.

İşte bu nedendir ki, Kant'a göre, doğa denilen düzen ve yasalılığı tezahürlere ancak kendimiz getirebiliriz. Bir diğer ifadeyle, eğer kendimiz ya da ruhsal yapımızın doğası, düzen ve yasalılığı tezahürlere yerleştirmiş olmasaydı, bunları tezahürlerde bulmamız hiçbir zaman mümkün olmayacaktı. Çünkü doğanın bu birliği için tezahürlerin bağlantılandırılmasının belli bir zorunlu, yani *a priori* birliğinin olması gerekmektedir. Benzer gerekçeyle, Kant'a göre, ruhsal yapının asli bilgi kaynakları arasında böyle birliğin öznel kaynakları *a priori* olarak bulunmasaydı ve bu öznel kaynaklar tecrübede genel olarak bir objeyi bilme imkânının zeminleri olmakla aynı zamanda nesnel olarak da geçerli olmasalardı, söz konusu sentetik bir birliği *a priori* olarak tesis etmemiz asla mümkün olamazdı. Daha önce, hissetme yetisinin alırlığına karşıt bir biçimde bilginin "kendiliğindenliği" olarak ya da bir "düşünme yetisi" veya "kavrama yetisi" veyahut da "yargı yetisi" şeklinde farklı bağlamlarda tanımlanan yeti, esas itibariyle "anlama yetisi"nden başka bir şey değildir. Şimdi, yapılan tüm bu belirlemeler ekseninde ise anlama yetisi karşımıza aynı zamanda "kurallar yetisi" olarak çıkmaktadır.⁶³⁸ Anlama yetisi kurallarını tecrübeden değil, doğrudan doğruya kendisinden almakta ve bu sayede tezahürlere kurallarını vererek, tecrübeyi mümkün kılmaktadır. İşte söz konusu nedenden dolayıdır ki, Kant'ın düşünme sistemi içinde insan (özne), doğanın yasa koyucusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3.2.2. Saf Aklın Eleştirisi'nin İkinci Basımı (1787)

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ilk basımında "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu" başlıklı kısımda, bir "hazırlık" ve "sistematik bir açıklama"dan oluşmak üzere iki yönden ele aldığı kategorilerin transandantal dedüksiyonunu, eserin 1787 tarihli ikinci basımda tümüyle değiştirmiştir. Söz konusu

⁶³⁸ Kant, a.g.e., A126.

basımda Kant, hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen muhtevanın düşünme ya da bilinç faaliyetleriyle ilişkilendirilmesini sağlayan terkip etme faaliyetini hayal gücünden alarak anlama yetisine vermiş, hayal gücünün faaliyetini ise “figüratif terkip” olarak adlandırarak, anlama yetisinin saf kavramlarının dedüksiyonunu “birleşim/bir araya getirme (*combination*)”, “düşünüyorum (*I think*)” edimleri üzerinden yeniden değerlendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu bölümde, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin ikinci basımı dikkate alınarak, terkip faaliyetini icra eden yetide hangi bağlamda ve neden bir değişiklik yapıldığı ve söz konusu değişikliğin Kant’ın düşünme sistemi içerisinde bir tezatlık barındırıp barındırmadığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Şimdi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımının girişinde Kant, temsiller çeşitliliğinin yalnızca hissi olan, yani alıcılıktan başka bir şey olmayan bir görüde verilebileceğini ve görünün formunun da temsil yetisinde *a priori* olarak bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak genel olarak çeşitliliğin “birleşimi/bir araya getirilmesi/beraber bağlanması” hiçbir zaman hisler vasıtasıyla sağlanamadığı için hissi görünün saf formu tarafından gerçekleştirilemez. Dolayısıyla böyle bir edim yalnızca temsil gücünün kendiliğindenliğine aittir ve bu nedenle de kendiliğindenliği, hissetme yetisinden ayırt edilmek için ona “anlama yetisi” adı verilir.⁶³⁹ O hâlde, beraber bağlantı faaliyeti, ister bilincinde olalım ister olmayalım, ister görü (hissi ya da hissi olmayan) çeşitliliğinin ister birkaç kavramın bağlantılandırılması olsun, anlama yetisinin bir edimi olmak zorundadır. Bununla birlikte Kant, bu faaliyetin, öznenin kendi aktivitesinin bir edimi olduğu için genel olarak “terkip” olarak da adlandırılabilirliğini ifade eder.⁶⁴⁰ Bunun anlamı, bağlantılandırmanın nesnelere yoluyla edinilemeyecek, fakat yalnızca bizim tarafından yerine getirilebilecek bir edim olması bakımından, daha önce kendimizde bağlantılandırmadığımız hiçbir şeyi nesnelere bağlantılandırmış olarak temsil edemeyeceğimizdir. Açıkça görüleceği üzere, analiz edilebilecek her şey, ancak anlama yetisi vasıtasıyla bağlantılandırılır temsil yetisine verilebildiğinden, anlama yetisinin daha önce bağlantılandırmadığı bir temsilin analizi yapılamaz.

⁶³⁹ Kant, a.g.e., B129.

⁶⁴⁰ Kant, a.g.e., B130.

Bununla birlikte, Kant'a göre, beraber bağlama kavramının, çeşitlilik kavramını ve onun terkiğini olduğu kadar, çeşitliliğin birliği kavramını da kendisinde barındırdığını ileri sürer. Böylece beraber bağlama aynı zamanda çeşitliliğin sentetik birliğinin temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak söz konusu birliğin temsili, birleşim kavramından doğmamakta, bilakis çeşitliliğin temsiline eklenerek, beraber bağlama kavramını mümkün kılmaktadır. O hâlde bu birlik, *a priori* olarak bütün beraber bağlama kavramlarını öncelemekte, bu bakımdan da kategoriler ya da saf kavramların zeminini teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle bu birlik, bir yargıdaki farklı kavramların beraberliğinin zemini olması nedeniyle anlama yetisini, hatta onun mantıksal kullanımını bile mümkün kılmaktadır.⁶⁴¹ Kısaca ifade etmek gerekirse, Kant'a göre, bu birlik "kendi bilincinin sentetik birliği"nden başkası değildir. Dolayısıyla anlama yetisi, "a priori olarak bağlantılandırma" ve "verili temsiller çeşitliliğini bilincin birliği altına getirme yetisi" olarak tanımlanabilir.⁶⁴²

Daha önce ele alındığı üzere, bir şeyin temsil olabilmesi, ancak ona tecrübe edinene ait bir temsilin eşlik etmesiyle mümkündür. Bir başka ifadeyle, tüm görüş çeşitliliğin, bu çeşitliliğin bulunduğu öznedeki "düşünüyorum" temsiliyle zorunlu olarak bir bağlantı içinde olması icap eder. Aksi takdirde bizde hiçbir zaman düşünemeyeceğimiz bir şey temsil ediliyor olacaktır ki, bu temsilin ya olanaksız ya da bizim için bir hiç olduğu anlamına gelir.⁶⁴³ Ancak Kant'a göre, tüm temsillerimize eşlik eden "düşünüyorum" temsili, yalnızca kendiliğindenliğin bir edimi olup, hissetme yetisine ait değildir. Bununla birlikte, o, kendiliğindenliğin söz konusu temel edimini, ampirik olandan ayırt etmek için "saf bilinç" şeklinde, fakat "düşünüyorum" temsili

⁶⁴¹ Kant, a.g.e, B131.

⁶⁴² Kant, a.g.e., B135.

⁶⁴³ "Düşünüyorum'un temsillerimin tümüne eşlik edebilmesi gereklidir. Aksi takdirde, hiç düşünülmeleyen bir şey bende temsil edilmiş olurdu ki, bu temsilin ya imkansız olması ya da en azından benim için hiç olmasıyla aynı şey olurdu" Kant, a.g.e., B132. Bu noktada Kant'ın görüşleri Descartes'inkilerle karşılaştırılabilir. Yalçın'ın dikkat çektiği gibi, "Descartes'in aksine Kant, düşünen benliğin, değişmez, yalın, immateryal bir töz olduğu iddiasını reddeder. Kant'a göre, bizim düşünen benliğin Descartes'in iddia ettiği gibi değişmeden kalan bir töz olduğunu söyleyebilmemiz için onun hakkında entelektüel sezgiye (görüyeye) sahip olmamız gerekir, ki böylece onun hakkında bilgi sahibi olabilelim. Fakat (...) Kant, insanda entelektüel sezginin (görünün) olmadığını birçok kez dile getirir" Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", **Felsefe Dünyası**, sayı 39, Ankara, 2004/1 s. 63.

üretmesi nedeniyle de “asli bilinç” olarak adlandırır. Bu bilincin birliğine ise kendisinden doğan *a priori* bilgilerin imkânını belirtmek için “kendi bilincinin transandantal birliği” adı verilir. Çünkü Kant’a göre, belli bir görüde verilen temsiller çeşitliliği, eğer tümüyle tecrübe edenin bilincine ait olmasalardı, bunların bir bütün olarak tecrübe edinenin temsilleri olabilmeleri mümkün olmazdı.⁶⁴⁴

Şu hâlde, bir görüde verilen çeşitliliğe dair bilincin eksiksiz aynılığı, temsillerin terkiibini içermekte ve yalnızca bu terkiibin bilinci vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Çünkü farklı temsillere eşlik eden ampirik bilinç kendisinde kalıcılık ve aynılık içermediği için öznenin aynılığıyla bağlantıdan yoksundur. Bu nedenle, söz konusu bağlantı, her temsile bilinç ile eşlik edilmesi neticesinde değil, ancak bir temsilin diğeriyle terkiip edilmesi ve bu terkiibin bilincinde olmakla mümkündür. Bunun anlamı, yalnızca verili temsiller çeşitliliğini tek bir bilinçte birleştirmek yoluyla bilincin bu temsillerdeki aynılığını kendimize temsil edebileceğimizdir. Bir başka ifadeyle, bilincin analitik birliği, yalnızca sentetik birlik zemininde mümkün olur. Böylece Kant’a göre, *a priori* olarak verili olan görü çeşitliliğinin sentetik birliği, belli düşünme edimlerini *a priori* olarak önceleyen kendi bilincinin aynılığının zeminini teşkil etmektedir.⁶⁴⁵

Bununla birlikte, birleşim, nesnelere bulunmaz ve algı yoluyla nesnelere temin edilmek suretiyle anlama yetisine de getirilemez; tam aksine birleşim, *a priori* olarak birleştirme yetisi olan ve verili temsiller çeşitliliğini bütün insan bilgisinin en yüksek ilkesi olan bilincin birliği altına taşıma işleve sahip anlama yetisinin bir edimidir.⁶⁴⁶

Söz konusu belirlemeler ekseninde, anlama yetisi *a priori* olarak bağlantılandırma ve verili temsiller çeşitliliğini bilincin birliği altına taşıma yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴⁷ Dolayısıyla Kant’a göre, nasıl hissetme yetisiyle ilişkisinde tüm

⁶⁴⁴ Kant, a.g.e., B132.

⁶⁴⁵ Kant, a.g.e., B134.

⁶⁴⁶ Kant, a.g.e., B135.

⁶⁴⁷ Kant, a.g.e., B135. Kant’ın anlama yetisine dair yapmış olduğu söz konusu nitelendirmeler, şu ifadeleriyle ilişkisinde değerlendirilmelidir: “Genel olarak terkiip, bundan sonra göreceğimiz gibi ruhun kör, fakat vazgeçilmez bir fonksiyonu olan hayal gücü yetisinin bir neticesidir. Hayal gücü olmaksızın hiçbir bilgiye sahip olamayız, fakat onun bilincine nadiren ve güçlkle varabiliriz. Bununla birlikte, bu terkiibi kavramlara getirmek anlama yetisinin bir fonksiyonu olup, ancak onun vasıtasıyla hakiki anlamda bilgi temin edilmektedir” Kant, a.g.e., A78/B104.

görülerin imkânının en üst ilkesi, görü çeşitliliğın uzay ve zaman koşulları altında durması ise, anlama yetisiyle ilişkisi bakımından tüm görülerin imkânının en üst ilkesi de görü çeşitliliğının bilincin asli sentetik birliğı altında durmasıdır. Bu nedenle, görü çeşitliliğı bize verilmesi bakımından ilk koşul, tek bir bilinçte birleştirilmesi bakımından ikinci koşul altında bulunur.⁶⁴⁸

Kant, anlama yetisini en genel anlamda, bilme ya da bilme edimleri üreten bir yeti olarak tanımlamaktadır.⁶⁴⁹ Bu bilgi ise verili temsillerin bir obje ile belirli bağlantılarından oluşmaktadır. Bu nedenledir ki, bir “obje (*Objekt*), verili bir görü çeşitliliğının kavramında birleştirildiğı şey” anlamına gelmektedir.⁶⁵⁰ Bununla birlikte, temsillerin terkibi bilincin birliğini gerektirdiğinden, temsillerin bir nesneye atfedilmesi yalnızca bilincin birliğı vasıtasıyla sağlanabilir. Böylece bilincin birliğı, temsillerin nesnel geçerliliğini ve onların idrak edilmesini temin etmesi bakımından, anlama yetisini mümkün kılan zemini oluşturur. O hâlde, bilincin terkibi birliğı, bir objeyi bilmek için yalnızca öznenin kendisinin gereksinim duyduğu bir koşul değil, ama her görünün bir öznenin objesi olabilmek için altında durmak zorunda olduğu nesnel bir koşuldur.⁶⁵¹

Böylece Kant’ın da vurguladığı üzere, tüm hissi görü çeşitliliğı zorunlu olarak bilincin asli sentetik birliğinin koşulu altında idrak edilir, çünkü ancak bu şekilde görünün birliğı mümkün hale gelir. Dolayısıyla anlama yetisinin verili temsiller çeşitliliğini, bilincin koşulu altına getiren edimi, yargıların mantıksal işlevi olarak karşımıza çıkar. Öyleyse, ampirik bir görüde verili olan tüm çeşitlilik, yargıların mantıksal işlevleri itibariyle belirlenim altına alınarak, bilincin koşulu altına taşınır. İşte böylece Kant’a göre, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, görüde verilen

⁶⁴⁸ Kant, a.g.e., B137. *Saf Akın Eleştirisi*’nin ikinci basımında Kant, ilk basımda olduğu gibi nesnelere ilişkin bilgisinin edinilmesi için görü çeşitliliğın verilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu çeşitliliğın, anlama yetisi vasıtasıyla bir araya getirilerek, bilincin sentetik birliğı altına taşınması, kısaca onlara birlik verilmesi lâzımdır. Anlama yetisi aynı zamanda bir yargı/hüküm verme yetisi olduğuna göre, verili temsil çeşitliliğının bilincin birliğine nasıl getirildiğinin yargılarla ilişkisinde de açıklanması icap eder. Kant, bilincin sentetik birliğinin anlam yetisinin bütün kullanımlarının en üst ilkesi olduğunu vurgulamak suretiyle, anlam yetisinin temsiller çeşitliliğini bilincin birliğine taşımaktan oluşan işlevini yargılarla ilişkisinde açıklamaya çalışır.

⁶⁴⁹ Kant, a.g.e., B137.

⁶⁵⁰ Kant, a.g.e., B137.

⁶⁵¹ Kant, a.g.e., B138.

çeşitliliğin belirleyicileri olmak bakımından, yargı verme işlevleri kapsamında faaliyet gösterirler. Bu nedenle, verili görüdeki çeşitliliğin zorunlu olarak kategorilerin, yani yargı verme işlevlerinin birliğine tabi olarak bir araya getirilmesi gerekmektedir.⁶⁵²

Ancak bu noktada, kategorilerin tecrübe nesnelere dışında herhangi bir uygulamaya sahip olmadıklarına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla bu husus, Kant'ın düşünme sisteminin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, "düşünmek" ile "bilmek ya da idrak etmek" arasındaki asli bir ayrıma denk düşmektedir. Kant'a göre, "bir nesneyi düşünmek ile bir nesneyi idrak etmek hiçbir şekilde aynı değildir."⁶⁵³ "Bir nesneyi ancak kategoriler aracılığıyla düşünebiliriz; bu şekilde düşündüğümüz bir nesneyi ise ancak bu kavramlara karşılık gelen görüşler aracılığıyla idrak edebiliriz."⁶⁵⁴ Bu bakımdan, nesnenin idraki için iki temel bileşen vardır: nesnenin düşünülmesini sağlayan kavram ve nesnenin verilmesini sağlayan görüş.

Kant'ın vurguladığı üzere, anlama yetisinin saf kavramları genel olarak görünüm nesnelereyle yalnızca anlama yetisi vasıtasıyla ilişkili olabilirler. Ancak bu kavramlar, bilincin birliğiyle bağlantılandırılmadıkları takdirde, kendileri vasıtasıyla hiçbir nesnenin bilinemeyeceği, yalın düşünme formları olmaktan başka bir şey ifade etmezler. Dolayısıyla çeşitliliğin bu formlar içinde terkibi ya da birleşimi, sadece bilincin birliğiyle ilişkili olduğu sürece bilginin imkânın *a priori* zemini teşkil eder. Bu yüzden de, söz konusu terkip ya da birleştirme faaliyeti yalnızca "transandantal" değil, aynı zamanda "saf akli (*pure intellectual*)" dir.⁶⁵⁵

⁶⁵² Kant, a.g.e., B143. Daha önce, "Kategorilerin Metafiziksel Dedüksiyonu: Yargı Biçimleri" başlıklı bölümde irdelendiği üzere, Kant, anlama yetisinin tüm edim ya da fiillerinin yargılara indirgenebileceğini, bu bakımdan anlam yetisinin aynı zamanda yargıda bulunma yetisi olarak adlandırılabilceğini ileri sürer: "Böylece anlama yetisinin tüm edimlerini yargılara indirgeyebiliriz; öyle ki anlama yetisi bütünüyle yargı/hüküm verme yetisi olarak temsil edilebilir. Yukarıda söylendiği üzere, anlama yetisi düşünmek için bir yetidir. Düşünmek ise kavramlar aracılığıyla bir bilgidir. Bununla birlikte kavramlar, mümkün yargıların yüklemeleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin temsilleriyle bağlantılıdır" Kant, a.g.e., A69/B94. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkzn. "Kategorilerin Metafiziksel Dedüksiyonu: Yargı Biçimleri" başlıklı kısım.

⁶⁵³ Kant, a.g.e., B 146.

⁶⁵⁴ Kant, a.g.e., B165.

⁶⁵⁵ Kant, a.g.e., B150.

Ancak bizde hissi görünün, temsil yetisinin alıcılığına (yani hissetme yetisine) dayanan belirli bir *a priori* formu, yani içsel his olan zaman, zeminde bulunduğu için kendiliğindenlik olarak anlama yetisi, iç hisse verili temsiller çeşitliliğini bilincin terkibi birliğine bağlı olarak belirleyebilir ve böylece hissi görü çeşitliliğinin bilincin terkibi birliği altında zorunlu olarak durması gerektiğini *a priori* düşünebilir. İşte Kant'a göre, kategoriler, tüm nesnelere zorunlu olarak altlarında durması gereken koşullar olarak, bu sayede nesnel geçerliliğe sahip olurlar.⁶⁵⁶

Kant, hissi görü çeşitliliğinin *a priori* olarak mümkün ve zorunlu olan terkibine “şekillendirici/figüratif (*figurative*) terkip”, yani “*synthesis speciosa*” adını vererek, bu terkinin, genel olarak bir görü çeşitliliği açısından yalnızca kategoride düşünülen ve anlama yetisinin beraber bağlaması, yani “*synthesis intellectualis*” olarak adlandırılan terkipten ayırt edilmesi gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte, ona göre, her iki terkip faaliyeti de sadece *a priori* bir tarzda gerçekleştirildiği için değil, fakat diğer bilgilerin imkânını *a priori* temellendirdiği için “transandantal”dir.⁶⁵⁷ Ancak figüratif terkip, yalnızca bilincin asli terkibi birliğiyle, yani kategoride düşünülen transandantal birliğiyle ilgili olduğu sürece, salt akli (*intellectual*) birleşimden farklı olarak “hayal gücünün transandantal terkibi” olarak adlandırılır. İşte bu yüzden hayal gücü, “bir nesneyi görüde mevcudiyeti olmadan temsil etme yetisi” olarak tanımlanabilir.⁶⁵⁸

Şimdi, Kant'a göre, görülerimizin tümü hissi olduğu için hayal gücü, anlama yetisi kavramlarına karşılık gelecek bir görü verilmesini mümkün kılan öznel koşuldan dolayı, hissetme yetisiyle ilişkilidir. Ancak hayal gücünün terkibi, hissin formunu bilincin birliğine uygun olarak *a priori* belirleyebilen bir kendiliğindenlik faaliyeti ile bağlantılıdır. Bu bakımdan da, o, hissetme yetisinin *a priori* olarak belirlenmesini mümkün kılan bir kuvvet olarak ortaya çıkmaktadır. O hâlde, hayal gücünün görüleri

⁶⁵⁶ Kant, a.g.e., B150. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, kategorilerin sadece verebileceğimiz tüm yargıların biçimlerine tekabül etmeleri değil, bize hissi görüde verilebilecek her mümkün nesneye de zorunlu olarak uygulanmalarıdır. İşte Kant'a göre, bu durum, uzay ve zamanın sadece görünün formları olarak değil, kendilerinde birer birlik olan *a priori* görüler olarak da verili olmalarıyla mümkündür.

⁶⁵⁷ Kant, a.g.e., B151.

⁶⁵⁸ Kant, a.g.e, B151.

kategorilere uygun olarak terkip etmesi, onun “transandantal terkip” faaliyeti olarak adlandırılabilir. Hayal gücünün transandantal terkibi, anlama yetisinin hissetme yetisi üzerindeki bir etkisi ve bizim açımızdan mümkün görü nesnelere üzerine ilk uygulanışıdır. Hayal gücünün transandantal terkibinin figüratif olması, onu yalnızca anlama yetisi tarafından yerine getirilen akli terkipten ayırmaktadır. Buna ek olarak Kant, hayal gücünün kendiliğindenlik olarak göz önünde bulundurulduğu sürece, “üretici (*productive*) hayal gücü” olarak da adlandırılabilceğini ifade etmektedir. Bu sayede üretici hayal gücü, yalnızca ampirik yasaların, yani çağrışımların konusu olan ve bu nedenle de *a priori* bilginin imkânının açıklanmasına hiçbir katkısı olmayan “yeniden üretici (*reproductive*)” hayal gücünden ayrılır. Dolayısıyla Kant’a göre, yeniden üretici hayal gücü, transandantal felsefenin değil, ancak psikolojinin konusu olabilir.

Açıkça görüleceği üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci baskısı itibarıyla Kant, asli yetilerden biri olan hayal gücünü, kendisi bizzat mevcut olmayan bir nesneyi, görüde temsil etme yetisi olarak tanımlamaktadır. Kant’a göre, uzay ve zaman yalnızca hissi görünümün formları olarak değil, fakat kendileri de çeşitlilik içeren görüler olarak *a priori* temsil edilir. “Tüm terkip etme faaliyeti, algıyı mümkün kılanlar bile kategorilere tabi” oldukları için hayal gücü, görüyle bağlantılı olması bakımından aynı zamanda anlama yetisiyle de bağlantı olmak zorundadır.⁶⁵⁹ Dolayısıyla hissi görü çeşitliliğini bir arada tutan hayal gücü, akli terkip için anlama yetisine bağlıyken, edinmenin (*apprehension*) çeşitliliğiyle ilgisinde hissetme yetisine bağlıdır.⁶⁶⁰

Gelinen bu aşamada *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk basımı ile ikinci basımı arasında terkip etme faaliyetini yerine getiren yetiye dair bir farklılık olup olmadığı hususunun açığa çıkartılması gerekmektedir. Bu problemin çözümü ekseninde, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin her iki basımında (yani birinci ve ikinci basımlarında) da yer alan “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Metafiziksel Dedüksiyonu” ve “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Şematizmi” başlıklı kısımların birbirleriyle ilişkisinde değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bununla birlikte, sözü edilen bölümlerde sıklıkla bahsi

⁶⁵⁹ Kant, a.g.e., B161.

⁶⁶⁰ Kant, a.g.e., B164.

geçen “çeşitlilik (*manifold*)” kavramının hangi anlamda ve nasıl bir bağlamda kullanıldığına dikkat edilmesi problemin çözümü açısından ufuk açıcı olacaktır.⁶⁶¹

Daha önce de çeşitli şekillerde irdelendiği üzere, Kant’a göre her görü bir çeşitlilik içerir. Söz konusu çeşitlilikten bir birliğin ortaya çıkabilmesi için, bu çeşitliliğin baştan aşağı katedilmesi, bir araya getirilmesi ve birleştirilmesi, kısaca terkip edilmesi gerekir. Bununla birlikte, hem ampirik çeşitlilik hem de saf görü çeşitliliği bulunduğu için terkip faaliyeti de ampirik ve saf (*a priori*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kant’a göre terkip etme, hayal gücünün faaliyeti neticesinde gerçekleşmektedir.⁶⁶²

Hayal gücünün ampirik çeşitliliğe yönelik terkip faaliyetini Kant, terkip faaliyetinin üç katı ya da veçhesi üzerinden ele almaktadır. Buna göre, ampirik terkinin ilk iki katı, “edinme” ve “yeniden üretme” terkinine, üçüncüsü ise “kavramda tanıma” terkinine karşılık gelmektedir. His görüsünde çeşitlilik ihtiva ettiği için onun çeşitliliği icmal etme işlevi bulunmaktadır. Bu bağlamda ruhun (*Seele*) his kuvveti “çeşitliliği” icmal etme işlevi üzerinden ruhsal kuvvete (*Gemüt’e*) takdim eder. Hissin icmal işlevi itibarıyla bir arada toplanan ve bir arada tutulan çeşitlilikten, ancak belirlenmemiş ve ayrışmamış bir çeşitlilik olarak söz etmek mümkündür. Zira çeşitlilik, tek bir lahzada tutulduğu mühletçe, onun birbirinden ayrışarak, ayrışmış bir çeşitlilik haline gelebilmesi söz konusu olmaz. Kant’a göre, “tek bir lahzada” tutulmanın “mutlak olarak parçalanamaz bir bütün” olduğu unutulmamalıdır.⁶⁶³ Bir başka deyişle, hissın icmal etme işleviyle tek bir lahzada tutulan çeşitlilikten yalnızca mutlak olarak parçalanamaz bir bütün olarak söz edilebilir. Bu nedenle, tek bir lahzada ruhsal yapıya takdim edilen çeşitliliğin, zamanın an’ları üzerinden ayrıştırılarak, ayrıştırılmış bir çeşitlilik haline getirilmesi, böylece mutlak bir birlik olmaktan kurtarılması gerekmektedir. Bunun için ise hem tek bir lahzada tutulan görü çeşitliliğinin işlenerek katedilmesi (edinme terkibi)

⁶⁶¹ “Çeşitlik” kavramında olduğu gibi, çalışmamızdaki kimi meseleler üzerine sık sık tartışma yapma imkânı bulduğumuz Sayın Ümit Öztürk’e özellikle teşekkür etmeyi bir borç bilmekteyiz. Ayrıca Kant’ın teorik ve pratik akla ilişkin görüşleri için bkz. Ümit Öztürk, “Kant’ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme” (Yayınlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 2013.

⁶⁶² Kant, a.g.e., A77/A78-B102/104.

⁶⁶³ Kant, a.g.e., A99.

hem de tek bir zaman an'ında tutulmanın bir sonraki an'a taşınarak, yani o an'da yeniden üretilmek suretiyle (yeniden üretici terkip), o an'da, o an'ın muhtevasıyla birlikte tutulması gerekmektedir. Bu yüzdendir ki, edinme terkipi ile yeniden üretme terkipi birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. "Ayrılmamış bir çeşitlilik" olarak icmal edilerek ruhsal yapıya takdim edilen "çeşitlilik", hayal gücünün terkip faaliyetinin iki katı sayesinde "ayrışmış bir çeşitlilik" haline getirilerek bir "kavramda tanımayla" hazırlanmış olmaktadır. "Kavram", bir nesnenin yargı içerisinde yakalanış ciheti olduğuna ve anlama yetisinin asli işlevi de yargı vermekten ibaret olduğuna göre, hayal gücünün terkip ettiği "ayrışmış çeşitliliğin" anlama yetisinin kavramları vasıtasıyla bir birliğe tabi olarak tutulması neticesinde, terkip faaliyeti eksiksiz bir biçimde tamamlanmaktadır.

Yapılan tespitler ışığında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımında, hayal gücünün terkip faaliyetinin üç katının, çeşitlilik kavramının ikili anlamına (yani "ayrılmamış bir çeşitlilik" ve "ayrışmış bir çeşitlilik") paralel bir biçimde verildiği görülmektedir. Yani, "edinme ve yeniden üretici terkip" faaliyeti çeşitliliğin, ayrışmış bir çeşitlilik haline getirilmesine, "kavramda tanıma terkipi" de ayrışmış çeşitliliğe birlik verilmesine denk düşecek şekilde ele alınmaktadır. Buna karşılık, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında ise hayal gücünün terkip etme işlevinin, çeşitliliği, ayrışmış bir çeşitlilik haline getiren "edinme ve yeniden üretici terkip" faaliyetlerine doğrudan değinilmeden, terkip faaliyetinin üçüncü katı, yani "kavramda tanıma" terkipi üzerinden çeşitliliğe birlik verilmesi anlatılmaktadır. Anlama yetisi itibarıyla yalnızca ayrışmış bir çeşitliliğe birlik verilebileceği göz önünde bulundurulduğunda, anlama yetisi yargı verme fonksiyonu sayesinde çeşitlilik (nesne) ile kavramın birliğini tesis etmektedir. Deleuze'un de işaret ettiği üzere, terkipin kuralı veya ilkesi "kavramda tanımadır" ve bu bakımdan "kavram", terkipini yaptığımız çeşitliliğin içerildiği biçim ya da formdan başka bir şey değildir.⁶⁶⁴ Bu bakımdan, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında birlik verme işleviyle ilgisinde sunulan terkip faaliyetinin, anlama yetisine bağlı olarak ve onun işlevi üzerinden anlatılması, kitabın ilk basımındaki terkip faaliyetinin hayal gücü üzerinden

⁶⁶⁴ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 107.

anlatılmasıyla herhangi bir tezat oluşturmaz. Dolayısıyla terkip faaliyetinin çeşitlilik kavramının hangi anlamıyla ve nasıl bir bağlantıda kullanıldığına dikkat edilmesi ve çeşitliliğin bu iki ciheti üzerinden düşünerek değerlendirilmesi gerekmektedir.⁶⁶⁵

2.3.3. Hayal Gücünün Şematizm Faaliyeti

Kant, şematizm ile görüde verili olan nesnelere, anlama yetisi kavramlarının altına nasıl getirileceği, yani anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin tezahürlere nasıl uygulanabileceği problemiyle ilgilenir. Bir başka ifadeyle, Gardner'ın da dikkat çektiği üzere, şematizmde Kant, hissi olanların kavramsal olanlara nasıl bağlandığı sorusuna cevap vermeye çalışır.⁶⁶⁶ Zira transandantal felsefede hissetme ve düşünme birbirinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, hissetme yetisiyle edinilen muhtevanın düşünsel belirlenimlerle nasıl ve ne şekilde birleştirilip bağlantılandırılacağına kısacası, nesnenin nasıl tesis edilebileceğinin açıklanması gerekmektedir. Kant'a göre, bir nesnenin bir kavram altına alındığı tüm durumlarda, nesnenin temsili ile kavram aynı türden (*homogeneous*) olmalı, yani kavram kendi altına alınan nesnede temsil edileni tümüyle kapsamalıdır. Söz konusu durumu açıklamak için Kant, şu örneği verir: bir tabağın ampirik kavramı ile bir çemberin saf geometrik kavramı aynı türdendir. Çünkü ilk durumda düşünülen yuvarlaklık, ikinci durumda görülür.⁶⁶⁷ Ancak anlama yetisinin saf kavramları, ampirik görümlerle karşılaştırıldıklarında, bunlar ampirik olanlardan bütünüyle ayrı ve farklı türden temsiller olduklarından, bu kavramlara herhangi bir görüde rastlanması mümkün

⁶⁶⁵ Bennett'e göre, Kant hayal gücünü, yalnızca çeşitliliği terkip edici bir yeti olarak tanımlamamakta, bununla birlikte kimi zaman ise anlama yetisi ile hayal gücünü aynılaştırmaktadır. Her ne kadar ona göre Kant, aslen bu niyette olmasa da, transandantal dedüksiyonda, yalnızca hayal gücün işlevi olarak öne sürüleni, anlama yetisi ve hayal gücünün işbirliğinde, anlama yetisine verme eğilimi göstermektedir Jonathan Bennett, **Kant's Analytic**, Cambridge University Press, Cambridge, London, 1966, p. 135.

⁶⁶⁶ Sebastian Gardner, **Kant and the Critique of Pure Reason**, Routledge, London and New York, 1999, p. 166.

⁶⁶⁷ Kant, a.g.e., A137/B176.

değildir. O hâlde, görülerin saf kavramlar altına alınmalarının ve böylelikle kategorilerin tezahürlere uygulanmalarının nasıl mümkün olduğunun açıklanmasında yarar vardır.

Şimdi, anlama yetisinin saf kavramları ile tezahürler tümüyle ayrı şeyler olduklarına göre, bir yandan kategoriler ve diğer yandan tezahürler ile aynı türde olan ve ilkinin ikincisine uygulanmasını olanaklı kılan üçüncü bir aracı temsilin olması gerekir. Dolayısıyla bu aracı üçüncü temsilin bir yandan “saf ve akli” diğer yandan da “hissi” olması icap eder. İşte Kant’a göre, böyle bir temsil, “transandantal şema (*transcendental schema*)” olarak adlandırılır.⁶⁶⁸ Bir başka deyişle, “transandantal şema” bir yandan akli, diğer yandan hissi olan, aracı bir saf temsildir.

Daha önce de çeşitli bağlamlarda da açıklandığı üzere, bir saf anlama yetisi kavramı, çeşitliliğin saf terkibi birliğini ihtiva etmektedir. Diğer yandan, içsel histeki çeşitliliğinin ve dolayısıyla tüm temsillerin bağlantılandırılmasının formel koşulu olarak zaman, saf görüde *a priori* bir çeşitlilik içermektedir. Şu hâlde, transandantal bir zaman belirlenimi, bir yandan genel ve *a priori* bir kurala dayanması ölçüsünde birliğini tesis eden kategoriyle, diğer yandan çeşitliliğin her ampirik temsilde zaman ihtiva edildiği sürece de tezahürle aynı türdendir. Böylece Kant’a göre, “bir kategorinin tezahürlere uygulanması, tezahürlerin kategorilerin altına alınmasına aracılık eden, transandantal zaman belirlenimi yoluyla, yani anlama yetisinin bir kavramının şemasıyla mümkün olmaktadır.”⁶⁶⁹ Gardner’a göre, transandantal bir şema, zamanın transandantal bir belirleniminden, yani zamanı kavramsallaştırmanın bir yolundan meydana gelir. Bu nedenle de kategoriler, ancak zamanla ilgili düşüncelerde hayata geçirilmek suretiyle uygulama imkânı bulurlar.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Kant, a.g.e, A138/B177. Makkreel’e göre, “şemalar, hayal gücünün kavramlar ve ampirik tezahürler arasında aracılık eden *a priori* ürünleridir. (...) Hayal gücü, kategorilerdeki örtük kuralları, nesnel olarak belirlenimli bir doğanın inşasında kullanılacak –zamansal olarak düzenlenmiş– talimatlara dönüştürmek suretiyle şematize etmektedir” Rudolf A. Makkreel, **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, p. 30.

⁶⁶⁹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A139/B178.

⁶⁷⁰ Gardner, **Kant and the Critique of Pure Reason**, a.g.e., p. 168.

Kategorilerin transandantal dedüksiyonu neticesinde, kategorilerin transandantal kullanımlarının değil de, yalnızca ampirik kullanımlarının mümkün olduğu, bir başka ifadeyle onların kendinde şeylerin değil de, tezahürlerin koşulu oldukları açığa çıkarıldığına göre, anlama yetisi kavramlarına hissetme yetisi vasıtasıyla malzeme temin edilmediği takdirde, onların herhangi bir anlama sahip olabilmelerinin söz konusu olmadığı görülecektir. Bir başka ifadeyle, biz nesnelere yalnızca hissetme yetimizdeki etkilenimlerin neticesinde edinebildiğimizden, bir kategorinin bir nesne tesis eden kullanımı da hissetme yetisinin koşullarına bağlı olmak zorundadır. İşte Kant, anlama yetisinin bir kavramının kullanımını sınırlandıran bu formel koşuluna, söz konusu kavramın “şeması/kalıbı (*schema*)” adını vermekte ve anlama yetisinin bu şemalara uygun olarak işlem görme yolunu ise “şematizmi (*schematism*)” olarak adlandırmaktadır.⁶⁷¹ Bununla birlikte, Kant’a göre:

Şema kendisinde her zaman yalnızca hayal gücünün bir ürünüdür; ancak hayal gücünün terkinin amaçladığı şey herhangi bir tekil görüye yönelik olmayıp daha ziyade hissetme yetisinin belirlenişindeki birlik olduğundan, şema suretten/resimden ayırt edilmelidir (...). O hâlde, hayal gücünün bir kavrama suretini temin eden bu genel prosedürünün temsilini, söz konusu kavramın şeması olarak adlandıracağım.⁶⁷²

Kant’ın da ifade ettiği üzere, şema, her zaman hayal gücünün terkinin bir ürünüdür. Bununla birlikte, hayal gücünün terkinin tek tek görümlere yönelik değil de, daha ziyade hissetme yetisinin belirlenişindeki birliğe yönelik olduğu için şemanın resimden/suretten (*Bild*) ayırt edilmesi zorunludur. Kant, şema ile resim/suret arasındaki farkı şu örnek üzerinden açıklamaya çalışır: Mesela, birbiri ardına beş nokta koyacak olursak, yani ••••• biçiminde olduğu gibi, bu beş sayısının bir resmi/suretidir. Buna karşılık, bin sayısını düşünecek olursak, bu düşünce bir çokluğu, yani bin tane noktayı belli bir kavrama uygun olarak bir resimde/surette temsil etmek için bir yöntem ya da genel bir prosedür sunmaktadır. İşte Kant, hayal gücünün bir kavrama

⁶⁷¹ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A140/B179.

⁶⁷² Kant, a.g.e., A140/B180.

suretini temin etmeye yönelik bu genel işleminin temsilini, söz konusu kavramın şeması olarak adlandırmaktadır.⁶⁷³

O hâlde, saf kavramların temelinde nesnelere suretleri değil de şemaları bulunmaktadır. Örneğin bir üçgenin hiçbir sureti, o üçgenin kavramını kâfi derecede temsil etmeye yetmemekte ve ona uygun düşmemektedir. Zira hiçbir suret, üçgen kavramının –ister dik açılı ister dar açılı olsun tüm üçgenler için geçerli olan–genelliğine hiçbir zaman ulaşmamaktadır. Bu nedenle, bir üçgenin şeması, düşüncededir. Üstelik böyle bir şema, uzaydaki saf şekiller bakımından hayal gücünün terkinin bir kuralına işaret etmektedir. Kant, ampirik kavramlar için de aynı durumun söz konusu olduğunu ileri sürer. Örneğin köpek kavramı, hayal gücünün, tecrübede sunulan herhangi bir tikel şekille ya da olanaklı bir suretle sınırlı olmaksızın, dört ayaklı bir hayvan şeklini ayrıntılarıyla belirleyebileceği bir kurala delalet etmektedir. Dolayısıyla köpek kavramı, tecrübede sunulan belli bir biçimle ya da somut bir şekille tasarımlanabilecek olanaklı herhangi bir suretle sınırlı değildir. Yani, köpek kavramını, bir köpeğin suretiyle sınırlandırmak mümkün olmaz. Bu bağlamda, ampirik kavramlar da dahil olmak üzere, tüm kavramların tezahürlere uygulanması, şemalar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁶⁷⁴

Bununla birlikte, Kant'a göre, "anlama yetimizin tezahürler ve onların salt formları bakımından söz konusu şematizmi, insan ruhunun derinliğinde yatan gizli bir sanattır."⁶⁷⁵ İşte bu nedenle, şematizm faaliyetiyle ilgili söylenebilecek olanlar son derece sınırlıdır. Ancak şu tespitleri yapmak mümkündür: Suretler, yalnızca hayal gücünün ampirik işlevinin bir ürünüdür. Hissi kavramların şeması ise ilk kez suretlerin

⁶⁷³ Kant, a.g.e., A141/B180. Deleuze'ün işaret ettiği gibi, "şema, her yerde ve her zaman kategoriye bizzat karşılık gelen mekânsal-zamansal bir belirlenimdir: şema, bir imgeden (suretten) oluşmaz, fakat gerçekte kavramsal olan bağlantıları cisimleştiren ya da gerçekleştiren mekânsal-zamansal bağlantılardan oluşur. Hayal gücünün şeması, altında, yasakoyucu anlama yetisinin kavramları ile yargı verdiği koşuldur; bu yargılar, çokçeşitliliğin tüm bilgisi için ilkeler olarak iş görür. (...) Şematizm hayal gücünün özgün bir edimidir: yalnızca hayal gücü şematize eder. Fakat hayal gücü, ancak anlama yetisi yönetimi elinde bulundurduğu veya yasakoyma gücünü elinde bulundurduğu zamanın şematize eder" Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 56-57.

⁶⁷⁴ Gardner, **Kant and the Critique of Pure Reason**, a.g.e., p. 168.

⁶⁷⁵ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, a.g.e., A141/B180.

mümkün olmasına imkân tanıyan hayal gücünün saf *a priori* işlevinin bir ürünü, deyim yerinde ise onun bir “monogramı (*Monogramm*)”dır.⁶⁷⁶ Bir diğer ifadeyle, ampirik kavramların sureti, ampirik ya da *a posteriori* malzemenin hayal gücünün yeniden üretici terkihiyle; saf kavramların şeması ise hissetme yetisindeki *a priori* malzemenin hayal gücünün saf terkihiyle (ya da üretici terkihiyle) elde edilebilmektedir.⁶⁷⁷ Öte yandan, Kant’a göre, saf bir anlama yetisi kavramının şemasının herhangi bir şekilde suretini çıkarmak mümkün değildir. Zira şema, genel olarak kavramlarla bağlantı içinde bir birlik kuralını ifade eden kategoriye uygun saf bir terkiptir. Bu nedenle, anlama yetisinin saf bir kavramının şeması, bilincin birliğine uygun olarak, bir kavramda *a priori* olarak bir araya getirilebilen tüm temsilleri, iç hissin formu olan zamanın koşullarına göre belirlemeyi mümkün kılan, hayal gücünün “transandantal bir işlevinin” ürünüdür.⁶⁷⁸ Kısaca tekrar vurgulamak gerekirse, her şema, içsel hissin formu olan zamanın bir belirlenimidir ve anlama yetisinin tek tek her bir kategorisine tekabül eden ayrı bir şema mevcuttur.

Kant, her bir kategoriye tekabül edecek şekilde, on iki tane transandantal şema belirler. Kant nicelik kategorilerin şematizmi ile ilgili olarak şu açıklamayı yapar:

Tüm büyüklüklerin (quantorum), dışsal his söz konusu olduğunda saf sureti uzay, genel olarak tüm hissi nesnelere saf sureti ise zamandır. Bununla birlikte, anlama yetisinin bir kavramı olarak büyüklüğün (quantitatis) saf şeması, bir birimin (aynı türden) bir başka birime ardışık olarak eklenmesinin özet bir temsili olan sayıdır. Dolayısıyla sayı, genel olarak, aynı türden bir görüş çeşitliliğinin terkihi birliğinden başka bir şey değildir, çünkü zamanın kendisini, görüde edinme terkihiinde meydana getiririm.

Nitelik kategorilerinin şematizmi ile ilgili olarak ise şu açıklamada bulur:

Realite/Gerçeklik, bir hissin genel olarak tekabül ettiği anlama yetisi kavramıdır, dolayısıyla, kavramı kendi içinde (zamanda olan) bir varlığa işaret eden şeydir. Yokluk (*Negation*), kavramı (zamanda) olmamayı temsil eder.

⁶⁷⁶ Kant, a.g.e., A142/B181.

⁶⁷⁷ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına, Kant’ın şu sözlerine dikkat edilmesi uygun olacaktır: “Transandantal mantık önünde transandantal estetik tarafından sunulan hissetme yetisinin *a priori* bir çeşitliliğini bulur. Bu anlama yetisinin saf kavramları için bir malzeme teşkil eder; bu malzeme olmaksızın saf kavramlar içeriksiz, tümüyle boş olacaktırlar” Kant, a.g.e., A77/B102.

⁶⁷⁸ Kant, a.g.e., A142/B181.

Böylece, her ikisinin karşıtlığı, bir ve aynı zamanın ya dolu ya da boş bir zaman olarak ayırımından meydana gelir. Zaman yalnızca görünün, böylece de tezahürler olarak nesnelere formu olduğundan, tezahürlerde hisse tekabül eden, kendinde şeyler (şey'lik ya da realite) olarak tüm nesnelere transandantal maddesidir. Şimdi, her hissin yok olana kadar (=0=yokluk [*negatio*]) bir derecesi ya da büyüklüğü bulunmaktadır ki, bu sayede aynı zamanı, yani iç hissi bir nesnenin aynı temsili bakımından az ya da çok doldurabilir. Bu nedenle, realite ve yokluk arasında, her bir realiteyi bir büyüklük (*Quantum*) olarak temsil edilebilir kılan, bir ilişki ve bağlantı ya da daha doğrusu realiteden yokluğa bir geçiş bulunmaktadır. Dolayısıyla zamanı doldurduğu sürece bir şeyin niceliği olarak realitenin şeması, söz konusu şeyin niceliğinin sürekli ve bir örnek biçimde zamanda meydana getirilmesidir.(...)

Bağıntı kategorileriyle ilgili olan açıklaması ise şu şekildedir:

Cevher şeması, gerçek olanın (*real*) zamandaki kalıcılığı, yani her şey değişirken kendisi kalıcı olanın, ampirik zaman belirleniminin bir dayanağı [*Substratum*] olarak temsil edilmesidir.

Bir şeyin nedeni ve nedenselliğiyle ilgili şema, genel olarak ortaya konulduğu her seferinde, bir başka şeyin hep kendisini takip ettiği gerçek olandır.

Berberliğin (karşılıkla) ya da cevherlerin ilineklere yönünden karşılıklı nedenselliğiyle ilgili şema, genel bir kural uyarınca, bunlardan birinin belirlenmesinin diğerinin belirlenimleriyle, genel kurala göre eş-zamanlılığıdır.

Buna mukabil modalite kategorilerinin şematizmiyle ilgili olarak açıklaması şöyledir:

İmkânın şeması, çeşitli temsillerin terkinin genel olarak zamanın koşullarıyla (yani karşıtlar bir şeyde aynı zamanda var olamayacakları ancak birbiri ardı sıra var olabilecekleri için), dolayısıyla da bir şeyin temsiliyle ilgili belirleniminin bir zamanla uyumasıdır.

Edimselliğin (*actuality*) şeması, belirli bir zamandaki varoluştur.

Zorunluluğun (*necessity*) şeması, bir nesnenin tüm zamanlardaki varoluşudur.⁶⁷⁹

İşte bütün bu söylenenlerden, Kant' göre, her bir kategorinin şemasının şunları kapsadığı ve temsil edilebilir kıldığı açıkça görülmektedir: Niceliğin şeması, bir nesnenin ardışık olarak edinilmesinde, zamanın kendisinin meydana getirilmesini; niteliğin şeması, zamanın temsiliyle ya da zamanı doldurmasıyla birlikte hissin, yani algının terkinin; bağıntının şeması, tüm zamanlar için algıların kendi aralarındaki bağlantısını

⁶⁷⁹ Kant, a.g.e., A142/B182-A144/B185.

ve son olarak modalitenin şeması, bir nesnenin zamana ait olup olmadığını ve aitse nasıl ait olduğunu belirlemenin karşılığı olarak, zamanın kendisini temsil edilebilir kılmaktadır.⁶⁸⁰ Dolayısıyla şemalar, Kant için kurallara uygun olarak gerçekleşen *a priori* zaman belirlenimlerinden başka bir şey değildir. Bu kurallar, kategorilerin düzenine göre, tüm mümkün nesnelere açısından zaman-dizisi (*time-series*) zaman-içeriği (*content of time*), zaman-düzeni (*order of time*) ve son olarak da zaman-bütünlüğü (*sum total of time*) ile ilgilidirler.⁶⁸¹

Netice itibarıyla, hayal gücünün transandantal terkip faaliyeti (yani üretici terkip faaliyeti) aracılığıyla gerçekleşen şematizm, görünün içsel histeki tüm çeşitliliğinin birliğinden ve böylece iç hisse (alıcılığa) karşılık düşünen bilincin birliğinin dolaylı bir işlevinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla anlama yetisinin saf kavramlarının şemaları, bu saf kavramların objelerle bir ilişki kurabilmelerini ve bu sayede bir anlam kazanabilmelerini sağlayan yegâne koşullarıdır. Özetle, şemalaştırılmamış, yani zamanın belirlenimlerine tabi olmayan hiçbir düşünme faaliyeti, bir bilgi temin edemez. Bir başka deyişle, transandantal hayal gücünün ürünü olan şematizm faaliyeti, nesnenin ve bilginin tesisinde, zamana tabi olmayan kavramların zamandaki sürekliliğini sağlar. Bu nedenle, Kant'a göre kategorilerin ampirik muhtevaya yönelik kullanımları dışında herhangi bir kullanımları yoktur.

Yukarıdaki bölümlerde ayrıntılarıyla irdelendiği üzere, transandantal felsefede neden hayal gücüne ihtiyaç duyulduğu, kendiliğinden açık hale gelmektedir. Hayal gücünün terkip etme ve şematizm faaliyetleri olmadan, “kör görüler” ile “boş kavramlar” arasında herhangi bir köprü ya da bağlantı kurulması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla hissetme ve düşünme faaliyetleri arasındaki bu “köprü” ancak hayal gücünün terkip faaliyeti üzerinden kurulabilmektedir. Bu nedendir ki Kant'ın transandantal felsefesinde hayal gücü, bilme faaliyetinin asli ve vazgeçilmez kuvvetlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶⁸⁰ Kant, a.g.e., A146/B185.

⁶⁸¹ Kant, a.g.e., A145/B184-185

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DESCARTES, HUME VE KANT'TA HAYAL GÜCÜNÜN İŞLEVLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Felsefenin en temel disiplinlerinden ya da alanlarından biri, hiç kuşkusuz epistemolojidir. Genel bir perspektiften ele alınacak olursa, epistemoloji, felsefenin bilgiyi, bilginin imkânını, kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını konu edinen ve inceleyen dalını teşkil etmektedir. Sözü edinen konular çerçevesinde, felsefe tarihi boyunca birbirine taban tabana zıt görüşler ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, genel olarak ifade edilecek olursa, modern dönem epistemolojisi, bilginin “dışsal” ve “içsel”, bir başka deyişle “his” ve “düşünce” olmak üzere iki farklı kaynaktan geldiği anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Bir bilgi kaynağı olarak, Descartes düşünceyi, Hume hissi, Kant ise hem hissi hem düşünceyi *episteme* anlayışının temeline koymuştur. Bu bağlamda Descartes hisleri bir düşünme türüne indirgemiş, Hume ideleri hislere (izlenimlere) tabi kılmış, Kant her iki kaynağı da gözetmeye çalışmıştır.⁶⁸²

Ancak çalışmamız göstermiştir ki, Descartes'ta içsel olanların dışsallaştırılması, Hume'da dışsal olanların içselleştirilmesi, Kant'ta ise dışsal olanların içselleştirilerek, içselleştirilenlerin de dışsallaştırılması sistemlerinin temel dayanaklarına binaen, çözüme kavuşturulması gereken temel bir problemdir. İşte, her üç filozof da bilginin kaynağına atfedilen işlevlerde ve bir bilgi kaynağı olarak hangisinin ne kadar temel olduğu konusunda farklı düşüncelere sahip olsalar da, söz konusu problemi çözmek için hayal gücünden yararlanmışlardır. Bu bağlamda, ilk olarak Descartes, Hume ve Kant'ın düşünce sistemleri ana hatlarıyla, ikinci olarak her üç filozofun hayal gücünün

⁶⁸² Wood, *Kant*, a.g.e., s. 54.

işlevlerine dair yapmış oldukları belirlemeler iki ana başlık altında karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

1. DESCARTES, HUME VE KANT'IN DÜŞÜNCE SİSTEMLERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ

Modern felsefe, genel olarak Rönesans'la başlayan yepyeni bir çağın İngiltere'de Francis Bacon'la, Fransa'da ise Rene Descartes ile temsil edildiğine inanılan felsefe anlayışıdır. Bununla birlikte, modern felsefe her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesiyle göstermeye başlasa da, esas olarak Batı'da on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren zamana zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir.⁶⁸³

Modern felsefe de *epistemenin* kaynağı ve sınırları problemine yönelik olarak, klâsik bir sınıflandırma üzerinden ele alındığında, üç temel anlayış ve yaklaşım bulunmaktadır. Genel olarak ifade edilirse, rasyonalizm, insan zihninin doğası ve evren hakkında tecrübeden bağımsız olarak aklın ışığıyla, içerikli ve sağlam doğrulara ulaşılacağı anlayışı üzerine inşa edilmiştir.⁶⁸⁴ Söz konusu yaklaşım Descartes üzerinden örneklenirse, onun düşünce sistemiyle gerçekleştirmek istediği temel amaç, insanın kesin ve şüphesiz bir şekilde neleri nasıl bilebileceğini sorgulamak suretiyle, tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği ilk ilkeleri ya da nedenleri tespit etmektir. Bu maksatla, ona göre, öncelikle yapması gereken şey, bilindiği zannedilen her şeyden, bütün kanılardan şüphe etmektir. Çünkü hakikati arayan bir kişinin, hayatında bir kez olsun bildiğini sandığı her şeyden gücü yettiği kadar şüphe etmesi, şüpheden uzak bir başlangıç noktasına erişerek, her şeye yeniden ve temelden başlaması için kaçınılmaz olarak izlemesi gereken bir yöntemdir.

Modern felsefedeki ikinci temel yaklaşım ampirizm olup, ampirizm ise, tüm bilginin ve bilgiyi oluşturan kavramsal yapıların esasen hissi tecrübeye dayandığı ve

⁶⁸³ Cevizci, **On yedinci Yüzyıl Felsefesi** Tarihi, a.g.e., s. 9.

⁶⁸⁴ Cottingham, **Akılçılık**, a.g.e., 15.

dayanmak zorunda olduğu düşüncesi üzerine kuruludur.⁶⁸⁵ Bu yaklaşım en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Hume üzerinden örneklenirse, onun amacı, bilgi edinmeyi muğlak sorunların yarattığı spekülasyonlar ve ihtilaflardan kurtarmak, bunun için de insanın bilme faaliyetini ciddi bir biçimde sorgulayarak, zihnin güç ve yetilerinin kesin bir analizi ile bu tür belirsiz ve kesin olmayan konular için hiçbir uygun aracı olmadığını göstermektir.⁶⁸⁶ *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme ve İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserleriyle “zihin coğrafyasının (*mental geography*) sınırlarını yeniden belirlemek/çizmek” isteyen Hume, bu doğrultuda, tecrübeyi temel alan bir akıl yürütme yöntemi izlemiştir.

Son olarak modern felsefede kendi başına bağımsız bir anlayış olan eleştirel felsefe ise, rasyonalizm ile ampirizmin bir sentezi olup, temsilcisini Kant'da bulur.⁶⁸⁷ Kant ise kendi felsefe anlayışını, insan aklının bilmeye yönelik faaliyetinin neyi, nasıl ve ne kadar bilebileceğini tespit etmek ve bu sınırlar dışındaki kullanımlarının geçersizliğini göstermek, yani akli kritik etmek üzerine inşa etmiştir. Bu amaçla o, bilmeye konu olan nesnelere doğasını değil, fakat onları idrak eden ve onlar hakkında yargıda bulunan yetilerin ayrıntılı bir analizini yapmıştır.

A açıkça görüleceği üzere, gerek Descartes gerek Hume gerekse Kant her ne kadar birbirlerinden farklı felsefe yapma tarzlarına sahip olsalar da, aslen insanın bilmeye yönelik faaliyetini problem edinmeleri bakımından ortak bir zeminde birleşmektedirler. Şüphesiz, onların modern düşüncenin en önemli filozofları olarak adlandırılmaları da, söz konusu zeminde ortaya koydukları görüşlerden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, her üç filozof ortak bir temelde birleşseler de, bilgi anlayışlarının ayrıntılarına yönelindiğinde, onların birbirlerinden tümüyle farklı görüşlere sahip oldukları görülür. Bu ekseninde, onların görüşleri bilgi kavrayışlarının ışığında ayrıntılarıyla karşılaştırıldığında, şu belirlemeleri yapmak mümkün görünmektedir.

⁶⁸⁵ Peter Markie, "Rationalism vs. Empiricism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/rationalism-empiricism>, (24.12.2012).

⁶⁸⁶ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 9.

⁶⁸⁷ Michelle Grier, "Kant's Critique of Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-metaphysics>, (24.12.2012).

İlk olarak, Descartes, Hume ve Kant'ı metafiziğe dair görüşleri ekseninde değerlendirmek mümkündür. Descartes, meşhur "ağaç benzetmesi"nde dile getirdiği üzere, metafiziği insan bilgisinin tüm ilkelerini barındırması nedeniyle "ilk felsefe" olarak kabul etmiş, diğer tüm bilgi ya da bilimleri de metafiziğin temelleri üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Descartes'ın aksine Hume ise metafiziği spekülasyon ve ihtilafların kaynağı olarak görmüş, kendi ifadesiyle, "zihin coğrafyasının sınırlarının çizilmesi" ile metafiziğe sınır çekmeye çalışmıştır. İnsan aklının doğası gereği sormaktan kaçınamayacağı, fakat tüm kapasitesini aştığı için de cevaplayamayacağı sorular tarafından rahatsız edilmek gibi, kendine özgü bir yazgısı bulunduğunu düşünen Kant ise metafiziği, mümkün hiçbir tecrübeye verilemeyecek dolayısıyla nesnel gerçekliklerini hiçbir tecrübenin doğrulayamayacağı kavramlarla, doğruluklarına ya da yanlışlıklarına tecrübeyle karar verilemeyecek savlarla ilgili olması nedeniyle eleştirmiştir. Bununla mukabil, o, insan aklının doğasına yönelik bir araştırma ile metafiziği sağlam bir bilim haline getirmeyi amaçlayarak, yeni bir metafizik anlayışı geliştirmek çabası içinde olmuştur.

İkinci olarak, Descartes, Hume ve Kant'ın "temsil" kavrayışları üzerinden, onların bilginin tesisine dönük fikirleri genel bir düzlemde ele alınabilir. Descartes'ın sisteminde, daha önce irdelendiği üzere, temsiller üç ana kategoriye ayrılır: dışsal bir kaynaktan ve iradeden (yani yargı vermeden) kaynaklanmayan "fitri" olarak "ben"de mevcut olan temsiller; deniz kızı, kanatlı at gibi, tümüyle fantazyanın ürünü olan "uydurulmuş" temsiller; son olarak da, dışsal bir kaynaktan, ampirik etkilenme tarzıyla edinildiği düşünülerek tesis edilen ve cisme bağlanan "dışsal" temsiller. Buna karşılık Hume'un sisteminde ise zihnin tüm muhtevasını oluşturan temsiller, aslen ampirik etkilenmeye bağlı olarak meydana gelirler ve Hume da bu temsilleri, "izlenim" ve "ide" olarak ikiye ayırır. Her ne kadar "ide" adı verilen temsiller, onun düşünce sistemi bakımından doğrudan dışsal etkilenme üzerinden zihinde doğmasalar da, izlenimlere indirgenebilmek bakımından, izlenimlerden kaynaklanırlar. Son olarak, gerek Descartes gerekse de Hume'dan daha kapsamlı bir temsil sınıflamasına sahip olan Kant'a göre temsiller, alıcılık ve kendiliğindenlik kuvvetlerinin belirlenimleri olarak farklı bir

sınıflandırmaya tabi tutulabilirler. Buna göre, alıcılık kuvvetinden kaynaklanan tüm temsiller Kant'ta en genel adlandırmayla "ampirik" sıfatını alırlar ve onun sistemi bakımından bu tür temsillerin idrak edilebilmesi için alırlığın saf ciheti olan uzay ve zaman temsilleri ile kendiliğindenlik kaynaklı saf kavramlara gereksinim duyulur.

Üçüncü olarak, her üç filozofun düşünce sistemleri, onların temsil sınıflandırmasıyla birlikte, bilginin tesisine yönelik temel düşünceleri bakımından ele alınabilir. Descartes düşünce sistemini, dışsal bir kaynaktan gelmeyen, bir diğer deyişle tecrübe ya da hissetme yoluyla elde edilemeyen ve iradeden de kaynaklanmayan fitri ideler üzerine inşa etmiştir. Hume ve Kant ise bilebileceğimiz şeylerin tüm içeriğinin hissetmeden başka bir yolla edinilemeyeceğini düşündüklerinden, Descartes'ın fitri ideler anlayışına tümüyle karşı çıkmışlardır. Herhangi bir tutkuyu hissettiğimiz veya hissetme yetimiz tarafından nakledilmiş nesnelere sahip olduğumuz zaman, bu algılara "izlenim"; mevcut olmayan bir tutku ya da bir nesne üzerine düşündüğümüz ve akıl yürüttüğümüz zaman ise bu algılara "ide" adını veren Hume, zihnin tüm içeriğinin, hisler ve tecrübe yoluyla edinilen malzemeden meydana geldiğini ya da en azından onlara indirgenebileceğini ileri sürmüştür. Tüm bilgimizin tecrübeyle başladığı konusunda Hume ile benzer bir biçimde düşünen Kant ise, ondan farklı olarak, tüm bilgimizin tecrübe ile başlamasından, bilginin bütünüyle tecrübeden doğduğu sonucunun çıkmayacağını iddia etmiştir. Bu bağlamda Kant, insan bilgisinin sınırlarını tecrübeyi aşmayan zorunlu, kesin ve evrensel olan *a priori* bilgiye ve bilime imkân sağlayacak şekilde belirlemek istemiştir. Kant'a göre, insan bilgisinin muhtemelen ortak, ancak bizim için bilinemez olan bir kökten çıkan iki temel kaynağı vardır. Bunlar, hissetme yetisi ile düşünme yetisidir. Hissetme yetisi aracılığıyla nesnelere bize verilir; düşünme yetisiyle nesnelere bilinç faaliyetine dâhil edilir.⁶⁸⁸ Kant'ın düşünce sisteminin ayırt edici özelliği, hissetme ile düşünmenin birbirlerinden ayrı ve bağımsız, yani heterojen yetiler olmalarıdır. Çünkü her iki yetinin faaliyetlerinin imkân ve koşulları birbirinden tümüyle ayrıdır. Hissetme yetisinin koşulları olan uzay ve zaman formları bizde verili olarak bulunurken, düşünme yetisinin koşulları olan saf kavramlar bize verili

⁶⁸⁸ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, A16/B30.

değildir, onlar düşünme faaliyetinin içinde üretilir. İşte, Kant ile Descartes'ın görüşleri arasındaki temel fark, Kant'da düşünmenin koşullarının bize verili olmaması, onları düşünme faaliyeti içinde kendimizin üretmemiz gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. Çünkü Descartes, Kant'ın aksine, bizde fitratımız gereği kimi idelerin bulunduğunu iddia eder. Şu hâlde, Kant'a göre herhangi bir şeyi bilmek için hissetme vasıtasıyla edinilen muhtevanın, bilginin düşünmeye bağlı unsuru olan kavramlarla birleştirilerek bilincine varılması gerektiği açıktır. Çünkü düşünme yetisi olmaksızın hissetme yetisi vasıtasıyla temin edilenlerin idrakına varmak mümkün olmadığı gibi, hissetme yetisi vasıtasıyla temin edilenler olmaksızın da tek başına düşünme yetisinin bilgi tesis etmesi mümkün değildir.

Son olarak her üç filozofa da, bilmeye zemin teşkil eden faaliyet açısından yaklaşmak mümkündür. Descartes'a göre hissetme yetimizle edindiklerimize bağlı olmaksızın, düşünme yetimizin (anlama yetimizin) şeylerin kesin ve şüphesiz bilgisine erişebilmemizi sağlayan iki temel edimi/fiili bulunur. Bunlardan ilki "görü", ikincisi ise "dedüksiyon/türetme" faaliyetidir. Görü, saf ve dakik bir zihnin, anladığımız şeyde şüpheye yer bırakmayan kolay ve seçik kavrayışlıdır. Bir benzetme üzerinden ifade edilecek olursa, görü, "akıl gözüyle görmek" demektir. Görünün yanı sıra dedüksiyona ihtiyaç duyulmasının nedeni ise kendi başlarına aşikâr olamayan şeylerin de, sürekli ve kesintisiz bir biçimde düşünölmek suretiyle, şüphesiz bir biçimde bilinebilir olmalarından kaynaklanır. Kesin olarak bilinen/idrak edilen şeylerden zorunlu olarak çıkan şeylerin ortaya çıkartılmasını sağlayan idrak faaliyeti olarak "dedüksiyon", ancak görü ile yakalanıp, kavranan, idrak edilenler üzerinden iradeye bağlı olarak gerçekleştirilen bir faaliyettir. Görü, dışsal bir kaynaktan edinilmeyen ve iradeden kaynaklanmayan fitri idelerin idrakı olduğundan, görü tümüyle saf ve akli bir faaliyettir. Bir başka deyişle, görölenecek muhteva bizzat göröleyende bulunduğundan, görü hissi değil, fakat tümüyle aklidir. Hume ise felsefe tarihinde "Hume Çatalı" olarak anılan, "ide ilişkileri" ve "olgu sorunları" olarak adlandırdığı bir ayrım üzerinden iki bilgi türünü birbirinden ayırmaktadır. Hume'un söz konusu çatalına göre, "ide ilişkileri" değişmez ve kesin bilgiye, "olgu sorunları" ise mümkün ya da olası bilgiye karşılık gelir. Buna göre,

cebir, aritmetik bilimleri ve görüyle idrak edilen ya da kanıtlama yoluyla kesin olan her ifade, “ide ilişkileri” kapsamına girer. Bir başka ifadeyle, ide ilişkileriyle ilgili bilginin doğruluğu ya da yanlışlığına ampirik gözlemlere hiç başvurulmaksızın karar verilebilir. Bu çeşit bilgiler, evrende gerçekten varolan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece ideler arası ilişkilerin saptanması ya da karşılaştırılmasıyla bilinirler. Dünyaya dair bilgimizi arttırmayan, ancak ideler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesiyle ortaya çıkan bu bilgi, *a priori*dir. Olgu sorunları ise dünyaya ait bilgimizi arttırmakla birlikte, kesinlikten ve açıklıktan yoksun bir bilgi türü olarak, ancak bir “olasılık” değeri taşımaktadır. Bu tür bilgilerin doğruluk ya da yanlışlığına ampirik yollarla karar verildiğinden, bunlar *a posteriori* bilgiye karşılık gelir. Son olarak, Descartes’ın insani görünümün akli ya da entelektüel olduğunu iddia etmesinin aksine, Kant ise insani görünümün sadece hissi olabileceğini kabul eder. Çünkü Kant’a göre insan, bilebileceği şeyleri yalnızca hissetme yetisi vasıtasıyla edinebilir. Hissetme yetimizle edinebileceklerimizin dışında bilebileceğimiz herhangi bir şey bulunmaz. İnsanın akli değil, hissi bir görüye sahip olması nedeniyle, Descartes’ın fitri idelerine ve cevherlerine Kant’ın düşünce sisteminde yer yoktur. Çünkü bunlar, tümüyle tecrübenin imkânının dışında ve ötesinde şeyler olarak kabul edilir. Bu bağlamda, bilgiye kaynak teşkil eden ilke ekseninde konu derinleştirildiğinde, tüm bilginin kendisinden türetilebileceği ya da kendisine dayandırılabilmesi bir başlangıç noktası ya da zemin arama amacıyla olan Descartes, aradığı ilkeyi, “Düşünüyorum, o hâlde varım” düşüncesinde dile getirilen “ben bilinci”nde bulmuştur. Tüm bilgilerimizin tecrübeyle başladığını kabul eden ve bu bakımdan ampirist bir felsefe anlayışını benimseyen Hume ise kendi felsefe anlayışıyla tutarlı olarak, Descartes’ın aksine, ben bilincinin ya da kendimize dair herhangi bir bilgimizin olamayacağını iddia etmiştir. İzlenimi olmayan bir şeyin idesinin de olamayacağını düşünen Hume, ben bilincine tekabül eden ya da onu doğuran herhangi bir izlenimin bulunmadığını ileri sürerek, “ben” denilen şeyin, sadece “çeşitli izlenim ve idelerimizin onunla ilişkisi olduğunu sandığımız şey” olduğunu ve bu bakımdan onun yalnızca “algılar demeti ya da bohçası”na benzetilebileceğini ileri sürmüştür. Kant, Descartes’ın “düşünüyorum, o hâlde varım”

savını, “düşünüyorum”dan “varım” düşüncesinin çıkarımı olarak ele almış, bu nedenle de Descartes’ın düşüncesini rasyonel psikolojinin geçersiz çıkarımlarından biri olarak değerlendirmiştir.

Şimdi, çalışmanın önceki ana bölümlerinde ayrıntılı olarak tartışıldığı üzere, gerek Descartes gerek Hume gerekse de Kant’ın düşünce sistemlerinde, bilginin tesisi bakımından hayal gücünün çeşitli işlevlerine ihtiyaç duydukları görülmektedir. Her ne kadar her üç filozof da kullandıkları kendi terminolojileri bağlamında hayal gücünün işlevlerini farklı şekillerde adlandırmış olsalar da, yapılan irdelemeler göstermektedir ki, söz konusu yetinin adı geçen filozofların düşünce sistemlerinde gördükleri işlevleri iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Buna göre, her üç filozof da, ampirik bilginin tesisi bakımından hayal gücünün yerine getirdiği temel bir faaliyete, deyim yerindeyse, ampirik düzlemde etkilenmeye bağlı olarak alınanların hayal gücü üzerinden düşünce kuvvetine taşınmasının gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Buna rağmen, her ne kadar Hume bir yönüyle dışarıda tutulabilse de, Descartes ve Kant’da, hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik faaliyetinin yanında, ampirik olmayan özel türde bir işlevi bulunmaktadır. Descartes açısından bakıldığında ilgili konu, hayal gücünün “uzam” üzerinde bir işlem yapmasına binaen, “düşünen ben”de, mutlak ve sınırsız bir bütünlük halinde fitri bir ide olarak mevcut olan “uzam”ın, parçalanarak, sınırlandırılmasıdır. Kant söz konusu olduğunda ise hayal gücünün işlevi, ampirik bilgiye zemin teşkil etme bakımından ortaya çıkmakta ve “transandantal” olarak adlandırılmaktadır.

2. HAYAL GÜCÜNÜN AMPİRİK İŞLEVİ BAKIMINDAN DESCARTES, HUME VE KANT

Hayal gücünün ampirik işlevinden, en genel anlamda, dışsal bir kaynaktan etkilenmeye bağlı olarak alınan muhtevanın düşünme düzlemine taşınması faaliyeti olarak söz etmek mümkündür. Bu bağlamda, gerek Descartes gerek Hume gerekse Kant hayal gücünün söz konusu türde bir faaliyet yerine getirdiği hususunda birleşmektedir. Ancak Descartes ve Hume'dan farklı olarak Kant'da, hayal gücünün, ampirik muhtevaya dönük faaliyetini mümkün kılan transandantal bir faaliyeti daha bulunmaktadır. Şu hâlde, yapılan bu kısa belirleme ışığında, daha önceki tartışmalardan genel bir düzlemde yararlanarak söz konusu filozoflarda hayal gücünün yerine getirdiği ampirik işleve ayrıntılı olarak değinmek mümkündür.

İlk olarak Descartes'ın sistemine bakıldığında, hayal gücünün ampirik faaliyetinin aslen *Aklın İdaresi İçin Kurallar* eserinde en açık formülasyonuna kavuştuğu görülecektir. Hatırlatılırsa, yirmi bir kuraldan oluşan sözü edilen eserin on ikinci kuralında Descartes, bilgi edinmenin/düşünme faaliyetinin hiçbir kaynağını göz ardı etmemek maksadıyla, insanın sahip olduğu dört temel yetiden ve onların işlevlerinden ayrıntılı olarak bahseder. Bunlar, anlama yetisi, hayal gücü, hafıza ve hissetme yetisidir. Ona göre, bu yetilerden sadece anlama yetisi —ki aslen bu yetinin temel bir fiili olan görü faaliyeti— hakikati tek başına kavramaya yeterliyken, bir diğer deyişle metafizik bilginin imkânına zemin oluştururken; yine de yöneldiği muhtevaya binaen çeşitlenen bilme faaliyetlerini göz ardı etmemek için hissetme, hayal gücü ve hafızanın işlevlerinin de ayrıntılarıyla ele alınması gerekir. Bu ekseninde, Descartes'ın sözü edilen dört yetiyi, insanın ruh ile bedeninin (cismin) birliği olması bakımından, insan fizyolojisine uygun bir tarzda ele aldığı hususuna özellikle dikkat edilmelidir. Descartes'a göre, bütün hisler insan bedenine, aynen bir balmumuna bir mührün basılmasında olduğu gibi etki ederler ve bu bakımdan dışsal his edinme kapasitesi tamamen edilgin bir yapıya

sahiptirler.⁶⁸⁹ Bununla birlikte, söz konusu betimleme yalnızca bir analogi olarak telakki edilmemeli, tam aksine bir balmumuna basılan bir mührün o balmumunda kendi izini bırakmasında olduğu gibi, dışsal hisse etki eden şeylerin de insan bedeninde aynı türden bir iz meydana getirdiğine dikkat edilmelidir. Bu “iz”e, çok genel bir manada, “his” veya “duyum” adını vermek mümkün görünmektedir. Descartes’ın kavrayışına göre söz konusu his veya iz, kaynak olan şeyin doğrudan doğruya bir tür şekli/figürünü kendisinde barındırmaktadır. Ancak şekillerin edinilmesi yalnızca dokunma duyusu için değil, fakat tüm duyu organları için geçerli kabul edilir. Söz gelimi, gözün opak parçası herhangi bir renkteki ışığın kendi üzerine iz cihetinden bıraktığı şekli, kulaklar zarı da aynı minvalde sesin şekli almaktadır. Dolayısıyla şekil, ilgili kural ışığında bakıldığında son derece basit ve tüm hissedilebilir şeylerde ortak bir özellik olmak durumundadır. Bu nedenle de hislere verilen her tür şey, şekil üzerinden idrak edilmek vasfına sahiptir. Şimdi, hissin etkilenmesi sonucunda edinilen şekiller, etkinin gerçekleştiği aynı anda, bedenin bir kısmı olan ve Descartes tarafından “hiss-i müşterek” olarak adlandırılan bölüme aktarılır.⁶⁹⁰ Örneğin, yazı yazarken kalemin yalnızca alt bölümü hareket etmez, kalemin bütünü hareket eder ve kalemin bütünü hareketi kalemin alt bölümünün hareketi ile eşzamanlı olarak (bir ve aynı anda) tüm kaleme geçmeden gerçekleşmezse, benzer bir biçimde his üzerindeki etkiler de eşzamanlı olarak “hiss-i müşterek”e aktarılır. İlgili aktarım, aslen herhangi bir şeyin bir yerden bir başka yere geçişi değildir. Açılırsa, bir kalemin bir bütün olarak hareketinde esasen bir uçtan diğer uca gerçekte herhangi bir şey iletilmese bile, yine de kalemin üst ucunun, alt ucundan farklı olarak hareket ettiği gözlemlenir. Bu işlem, kalemin tüm parçaları arasında bulunan bir ilişki/bağıntı sayesinde gerçekleşir. Böylece hisler vasıtasıyla gelen şekiller, örneğin bir şeyin rengine ve sertliğine dair şekiller, “hiss-i müşterek” sayesinde bir arada tutulur. “Hiss-i müşterek”, bir mühür gibi fonksiyon icra ederek, histen saf olarak gelen şekilleri, sanki bir balmumuma basar gibi, hayal gücüne ya da fantazyaya darp eder.⁶⁹¹ “Fantazya”nın mekânı, hareket gücünün,

⁶⁸⁹ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 56.

⁶⁹⁰ Descartes, a.g.e., s. 58.

⁶⁹¹ Descartes, a.g.e., s. 59.

yani sınırların de mekânı olan beyindir.⁶⁹² Şu hâlde, “hiss-i müşterek”in dış his yoluyla etki altına alınmasında olduğu gibi, fantazyaya da sınırları çeşitli biçimlerde harekete geçirme imkânına haizdir.⁶⁹³ Yine bir örnekle somutlaştırılırsa, nasıl bir bütün olarak kalem, tam anlamıyla alt kısmında olduğu gibi hareket etmez, tam tersine kalemin üst kısmı alt kısmından oldukça farklı ve karşıt bir şekilde hareket ederse, fantazyaya da beyinde bulunan sınırları, bilincin herhangi bir dâhli olmaksızın etkileyerek, bedeninin bilinç dışı kimi hareketlerine vesile olur. Bu durumda, “hiss-i müşterek” tarafından fantazyaya sevk edilen saf şekillerin muhafazasının sağlanması gereklidir. Descartes söz konusu fonksiyonu yerine getirecek yetiye “hafıza” adını verir.⁶⁹⁴ Bu noktada, daha fazla ilerlemeden, tekrar vurgulamakta fayda görülmektedir ki, söz konusu yetiler, aslında bir ve aynı düşünme gücü veya kuvveti”nin, etkilenimlere bağlı olarak yerine getirdiği farklı fonksiyonlardan ibarettir. Yine hatırlatılırsa, sözü edilen kuvvet tamamen “ruhsal” bir yapıdadır ve “bedenin bütününden, kanın kemiklerden ayrı olduğundan” daha ayrı değildir.⁶⁹⁵ Bu ekseninde tasnif edilirse, düşünme gücünün, hayal gücü ile birlikte “hiss-i müşterek”e uygulanması “hissetme”; kendisini yalnızca hayal gücüne yönelterek, onda yeni figürler oluşturması “hatırlama”; yeni figürler/şekiller tesis etmek için hayal gücüne yönelmesi “hayal etme”; yalnızca kendisine dönük faaliyet göstermesi “anlama/idrak etme” olarak adlandırılır. Bununla birlikte, söz konusu bilme kuvveti, fantazyada yeni ideler tesis etmesi ya da daha önce tesis edilmiş yönelmesi yönünden de akıl/zeka adını almaktadır. O hâlde, Descartes sistemi çerçevesinde hayal gücünün (ve/veya fantazyanın) yerine getirdiği işlev, etkilenme yoluyla alınan figür veya şekilleri, kendi imkân dairesinde terkip etmek suretiyle seçik bir biçimde canlandırmayı, bir başka deyişle de temsil olarak resmetmeyi sağlamaktır. Bu çerçevede genel bir değerlendirme yapıldığında, insanın bilme faaliyeti içerisinde hayal gücünün yerine getirdiği temel rol, Sepper’in de ifade ettiği gibi, şu şekilde maddeler halinde verilebilir: İlk olarak, hayal gücü, daha çok fizyolojik bir teoriye uygun bir tarzda

⁶⁹² Descartes, a.g.e., s. 59.

⁶⁹³ Descartes, a.g.e., s. 60.

⁶⁹⁴ Descartes, a.g.e., s. 59.

⁶⁹⁵ Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, a.g.e., s. 60.

ele alınmıştır. Bir anlamda hayal gücü, beyinde bulunan ve fantazyaya terimiyle adlandırılmaktan daha özel bir anlama sahip olmayan fiziksel bir organ, diğer yandan da bilme kuvvetinin kendisini bu organa uygulamasının bir ürünü olarak düşünülebilir. İkinci olarak, düşünme gücünün kendisine dönük iş gördüğünde, anlama yetisi olarak adlandırılırken, onun diğer bütün faaliyetleri tamamen hayal gücü üzerinden ya da onun faaliyeti aracılığıyla gerçekleştirilir.⁶⁹⁶

Descartes'tan sonra, hayal gücünün ampirik işlevi bağlamında Hume'a bakıldığında ise, onun bilginin tecrübe ile başladığı konusunda ampirist filozoflarla hemfikir olduğu, bu ekseninde Descartes'dan farklı olarak da düşünce sisteminin bütünü, zihnin tüm içeriğinin, hisler ve tecrübe yoluyla edinilen malzemedan meydana geldiği ya da en azından onlara indirgenebileceği anlayışı üzerine inşa ettiği görülmektedir. Hume'a göre düşünmenin tüm malzemesini teşkil eden "algılar", "izlenim" ve "ide" olmak üzere iki ayrı türe ayrılır. Herhangi bir tutkuyu hissettiğimiz veya duyularımız tarafından nakledilmiş nesnelere sahip olduğumuz zaman bu algılara "izlenim"; mevcut olmayan bir tutku ya da bir nesne üzerine düşündüğümüz ve akıl yürüttüğümüz zaman ise bu temsillere "ide" adı verilir. Şimdi, Hume sistemi bakımından hayal gücünün yerine getirdiği faaliyet, söz konusu ayırım ekseninde değerlendirilmek durumundadır. Gerçekten de ona göre, zihinde birer temsil olarak idelerin ortaya çıkabilmesi için izlenimlerin suretlerinin çıkartılması veya kopyalanması zorunludur.⁶⁹⁷ Şu hâlde, bahsi geçen imge ya da sureti teşkil etmeyi imkân dâhiline sokan yeti, hayal gücü olmak mecburiyetindedir. Bir izlenimin, bir ide olarak zihinde temsil edilebilmesi için hayal gücünün, "izlenim"i bir "ide"ye tahvil etmesi, yani onu yeni bir temsil olarak dönüştürmesi gerekir. Hayal gücünün söz konusu işlevine binaen, "izlenim" kaybolduktan sonra, onun idesini tekrar canlandırmak suretiyle, ide üzerinden akıl yürütmemize imkân tanıyan başka bir işlevi daha bulunmaktadır. Bu faaliyeti itibarıyla hayal gücü, ilgili bir "an"da edinilen

⁶⁹⁶ Dennis L. Sepper, **Descartes's Imagination: Proportion, Images, and The Activity of Thinking**, University of California Press, 1996, pp.30-1.

⁶⁹⁷ Harold W. Noonan, **Routledge Philosophy GuideBook to Hume on Knowledge**, Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London and New York, 1999, pp. 6-7.

izlenimin, söz konusu “an” geçip gittikten sonra bile “ide” olmak bakımından zihinde yeniden canlandırılabilmesini sağlamakta, bu sayede de, aslen mevcut olmayan bir izlenimin idesi üzerinden akıl yürütebilmek ve düşünebilmek mümkün olmaktadır. İzlenimin idesi üzerinden bir tür yeniden canlandırılmasını sağlaması bakımından hayal gücünün bu işlevi, “yeniden üretme” olarak adlandırılabilir.

O hâlde, Hume’da, hayal gücünün birbirleriyle bağlantılı iki farklı işlevinden söz etmek mümkündür: İlk olarak hayal gücü, izlenimlerin idelere dönüştürülmesini, kopyalanmasını sağlamakta; ikinci olarak da mevcut bir izlenim kaybolduktan sonra, yani bir izlenimin yokluğunda, söz konusu izlenimin idesini yeniden üreterek, onu tekrar canlandırmaktadır. Söz konusu ikinci faaliyeti itibarıyla hayal gücünün, akıl yürütebilmemiz ve düşünebilmemizi için ideler terkip eden bir yeti olduğu söylenebilir. Hayal gücüne dair yapılan irdelemeler, ideler üzerinden sürdürüldüğünde ise, hayal gücünün yeniden üretme faaliyetiyle de bağlantılı olan bir başka işlevinden daha söz etmek gerekir. Söz konusu işlevin zemininde ise idelerin “basit” ve “bileşik” olmak üzere ikiye ayrılmaları bulunur. Bu ayrıma göre, “basit ideler”, parçalara ayrılamayan ya da bölünme kabul etmeyen algılara “basit ideler”, buna mukabil “bileşik ideler” ise basit olanlardan terkip edilen, bu nedenle de parçalara ayrılabilen ya da bölünme kabul eden algılara karşılık gelir.⁶⁹⁸ Şu hâlde, hayal gücünün ideler üzerindeki işlevini, söz konusu ayırım ekseninde değerlendirmek mümkündür. Bileşik idelerin basit olanların terkipinden meydana geldiği göz önünde bulundurulduğunda, basit ideleri birbirleriyle ilişkilendirecek ya da terkip edecek bir faaliyete ihtiyaç duyulduğu açıktır.

İşte, Hume’un düşünce sisteminde, basit idelerin bileşik ideler olarak terkip edilmelerini ve yine bileşik idelerin basit idelere ayrılabilmelerini sağlayan yeti, hayal gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hayal gücü tümüyle özgür bir yeti olduğu için, ideleri tümüyle keyfi bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirebilmekte ya da birbirlerinden ayırabilmektedir. Bir başka açıdan ifade edilecek olursa, hayal gücü, izlenimleri aslına uygun olmayı gözeterek değil de, bir manada kaynağından kopararak, bu itibarla da

⁶⁹⁸ Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, a.g.e., s.17.

daha soluk ve cansız ideler olarak kopyaladığı gibi, ideleri de istediği gibi terkip ederek tekrar canlandırabilir. Örneğin, kanatlı atlar, deniz kızları hayal gücünün terkip faaliyetinin ürünüdür. Şu hâlde, hayal gücünün, tüm basit ideleri birbirinden ayırıp, istediği biçimde terkip edebilme özgürlüğüne sahip olduğu dikkate alındığında, onun bazı genel ilkeler tarafından yönlendirilmesi gerekmektedir ki, bu genel ilkeler sayesinde hayal gücü ideleri, tüm zamanlar ve uzamlar için aynı şekilde terkip ederek, tekrar canlandırabilsin. Aksi takdirde, birleşik idelerimizin oluşumu tamamen rastlantısal olur, dolayısıyla akıl yürütmelerimizin tümü de olasılığa dayandırdı.

İşte Hume'un, "idelerin çağrışımları ya da bağlantıları" olarak adlandırdığı, ideler arasında irtibat ya da bağlantı kurulmasını mümkün kılıp bu sayede basit idelerin düzenli bir şekilde bileşik ideler hâline gelmesini sağlayan, "benzerlik", "zamanda ya da uzamda bitişiklik", "neden-etki" olmak üzere üç özellik bulunmaktadır. Hatırlatılacak olursa, "olgu sorunları" ile ilgili tüm akıl yürütmeler neden-etki bağlantısında temellenmekte, bununla birlikte bir etkinin bir nedenin zorunlu bir sonucu olup olmadığı hususu, Hume'un sisteminin asli inceleme konusunu teşkil etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, birbirlerine "bitişik" ve "ardışık" oldukların birçok kez tecrübe ettiğimiz iki şey arasında, aslında zorunlu bir ilişki olmamasına rağmen, biz sanki onlar arasında zorunlu bir ilişkin varmış gibi düşünmeye, bir diğer ifadeyle şeylerden önce olanın ikincisinin nedeni olduğunu düşünmeye sevk ederiz. Ancak Hume'un işaret ettiği gibi, nedenleri etkilerin takip ettiğini gösteren pek çok örneğin tecrübe edilmesi, muhtemel bir bitişiklikten fazlasını tesis etmek için yeterli olmamaktadır. Bunun anlamı, neden denilen bir ideden etki olarak adlandırılan ideye yaptığımız geçişin ya da bir ideden başka bir ideyi çıkarsamamızın, yalnızca bu ideleri çağrıştıran ve onları hayal gücünde yeniden üretmemizi sağlayan benzerlik, bitişiklik ve neden-etki ilişkilerine dayalı olarak gerçekleştiğidir. Bir başka açıdan dile getirilecek olursa, mevcut anda hissettiğimiz ya da gördüğümüz bir şey, bir başka anda gördüğümüzden tamamen farklı bir şey olduğundan, mevcut anda ya da geçmişte görünmüş olandan, gelecek anlarda ne olacağını çıkartmamız mümkün değildir. Ancak hayal gücünün yeniden üretme kabiliyeti, bitişiklik ve ardışıklık ilişkilerine bağlı olarak, bir manada geçmişte olan ile

gelecekte olan arasında bir tür bağlantı kurmamıza imkân tanır. Söz konusu bağlantı ise aslen sık sık ve ardışık olarak tekrarlanan şeyler aslında bir nevi kendiliğinden ve istem dışı bir olarak beklenti duyulmasına, alışkanlık kazanılmasına neden olur. Bu nedendir ki, Hume'a göre, gelecek olgulara, nedensel veya zorunlu bağlantılara ilişkin iddialarımızın akli temelleri tümüyle şüphelidir.

Descartes ve Hume'dan sonra, hayal gücünün ampirik işlevi bağlamında Kant'a bakıldığında ise, onun hayal gücünün söz konusu işlevini Descartes ve Hume'dan çok daha kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Hatırlanacak olursa, Kant, insanın bilmeye yönelik faaliyeti itibarıyla, bilinebilecek şeyleri temin etmesini sağlayan hissetme yetisi ile bunların idrak edilmelerini sağlayan düşünme yetisini kendiliklerinden birbirlerine temas edemeyecek şekilde birbirinden kesin bir biçimde ayırır. İşte, hissetme ve düşünmeyi birbirleriyle ilişkilendiren, onlar arasında adeta bir köprü vazifesi gören yeti hayal gücüdür. Dolayısıyla ister ampirik ister saf olsun herhangi bir şeyin bilinmesi, hissetme ve düşünme faaliyetlerinin hayal gücünün terkip faaliyeti sayesinde birbirleriyle ilişkilendirilmesine neticesinde mümkün olur. Yapılan bu kısa hatırlatmadan sonra, hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik terkip faaliyetinin ayrıntılarına baktığımızda, sözü edilen faaliyetin, bir yanıyla hissetme diğer yanıyla da düşünme faaliyetiyle ilişkili olacak şekilde üç aşamada gerçekleştiği görülür. Fakat burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, hayal gücünün terkinin üç farklı faaliyetten ziyade, bir ve aynı faaliyetin üç farklı veçhesine karşılık geldiğidir. Ampirik muhtevaya yönelik terkip faaliyetinin ilk aşaması, "edinme" terkidir. Kant sistemi gereği, tüm temsillerimiz, içsel hissin formu olan zamana zorunlulukla tabidir. Bu nedenle, onların zaman içinde düzenlenmesi, birbirleriyle bağlantılandırılması ve ilişkilendirilmesi gerekir. İşte hayal gücünün terkip faaliyetinin ilk aşaması olan "edinme terki", esasen zamanda, ayrışmamış bir çeşitlilik olarak bulunan ampirik muhtevanın, ayrıştırılarak açılması, yani çeşitlilik haline getirilerek bir arada tutulmasıdır.

Bir başka deyişle, edinme terki, dışsal his üzerinden içsel hisse verilen ayrışmamış çeşitliliğin, zaman anları itibarıyla ayrıştırılarak, ayrışmış bir çeşitlilik haline gelebilmesine yönelik bir faaliyettir. Bu sayede, içsel hissin formu olan zamana alınmış

olan ampirik verilerin, hissi görüde temsiline, bir başka ifadeyle *a posteriori* bir nesne olarak temsil edilmesine bir hazırlık yapılmış olur. Hayal gücünün terkip faaliyetinin ikinci katı olan “yeniden üretme” ise, tek bir an’da tutulan muhtevanın bir sonraki an’a taşınmasıdır. Edinme terkibi ile ayrıştırılan çeşitliliğin, sıralı bir biçimde yeniden üretilmesiyle salt bir yığından ibaret olmaları, bir bütün olmaları sağlanmaktadır. Bu yüzden de, edinme terkibi ile yeniden üretici terkip arasında ayrılmaz bir bağ bulunur. Yeniden üretici terkibi, Wood’un verdiği bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür: “nisan en zalim aydır” dizesini düşündüğümüz zaman aralığının sonunda, “ay” kelimesi bizim için adeta hazırdır. Ancak bu kelimeyi, artık hazır olmayan üç kelime tarafından ardi ardına öncelenmiş olarak ediniriz. Bu üç kelime, yani “nisan”, “en”, “zalim”, seride başta yer olan üç farklı zamanda ortaya çıkmış, ayrıca zamandaki bu dördüncü anda, söz konusu üç kelimeyi, aynı sırayı koruyarak ve birbirlerini takip edecek bir şekilde temsil edebilmemiz gerekir. Bu durum ise, zaman aralığının sonunda hatırladığımız muhtevaları, hemen önceki zaman aralığında ortaya çıkmış şeyler olarak yeniden üretebilmiş olmamız gerektiği anlamına gelir.⁶⁹⁹

Terkip faaliyetinin üçüncü katı ise “kavramda tanıma terkibi”dir. Kant’a göre, belli bir anda düşündüğümüzün bir önceki anda düşündüğümüz ile aynı olduğunun *bilincine* sahip olmasaydık, temsiller dizisindeki yeniden üretmenin hiçbir anlamı olmazdı. Bu durumda, belli bir anda düşündüğümüz bir temsil, bir sonraki anda tümüyle yeni bir temsil olarak karşımıza çıkar, dolayısıyla temsilin ayrılmış çeşitliliği hiçbir zaman bir birlik oluşturamazdı. Mesela, sayı sayarken, birbirine ardışık olarak eklediğimiz birimleri unutacak olsaydık, o zaman bir birimin bir diğerine ardışık eklenişi yoluyla bir miktarı üretemez, sayıyı da idrak edemezdik. Dolayısıyla hem muhtevayı hem de yeniden üretileni ortak bir “kavram” altına getirerek, onlara birlik vermek gerekmektedir. İşte bu nedenledir ki, Kant’a göre, ardışık olan çeşitliliği, tek bir temsilde birleştirmeyi ve sonra yeniden üretmeyi sağlayan tek şey asli bilinçtir. Bununla birlikte, birlik vermeyi sağlayan bir kuvvet olması bakımından bilinç, söz konusu türden bir faaliyeti, ancak yargıda kavramlar üzerinden yerine getirebilmektedir. O hâlde, bir

⁶⁹⁹ Wood, *Kant*, a.g.e, s. 75.

“kavram”, hayal gücünün terkip ettiği çeşitliliğin birliğinin bilincinden başka bir şey değildir. Bilincin birlik verme fonksiyonu olmaksızın ne kavramların ne de onlarla birlikte nesnelere bilgisini edinmek söz konusu olabilir. Dolayısıyla Kant’ın düşünce sisteminde bilince tabi olmayan herhangi bir bilme faaliyetinden söz edilemez.

Yapılan belirlemeler ekseninde, denilebilir ki, Kant’ta hayal gücü ampirik muhtevaya yönelik terkip etme faaliyetiyle, ampirik çeşitliliğin katedilerek ayrıştırılmasını, bir yakınlığa ve alakaya sahip olacak şekilde bir arada tutulmasını ve anlama yetisinin saf kavramları altına getirerek yargıda obje olarak tutulmalarını sağlayan bir işlev yerine getirmektedir. Görüleceği üzere, hissetme yetisi ile düşünme faaliyetini ilişkilendiren aracı bir yeti olarak hayal gücü, hissetme yetisiyle edinilen ampirik muhtevanın düşünme faaliyetiyle kavranabilecek ya da idrak edilebilecek hale getirilmesinde asli bir rol oynamaktadır. Böylece sözü edilen muhtevanın, “düşünselleştirilmesi” ve bu düşünselleştirilenlerin de görüde algılanır hale getirilmesi, kısaca dışsallaştırarak “gör(ü)selleştirilmesi” sağlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, düşünme faaliyeti içeriklendirilirken (zira içeriksiz düşünceler boştur), içeriklendirilenler de gör(ü)selleştirilir (zira kavramsız görümler kördür). Hayal gücü gör(ü)selleştirme işlevini, düşünme yetisi vasıtasıyla idrak edilen objeye, görüde bir suret/resim tayin ederek gerçekleştirir. Suretler/resimler yalnızca hayal gücünün ampirik işlevinin bir ürünüdür. Ancak bu suretler, yine hayal gücünün saf *a priori* muhtevaya yönelik terkip faaliyeti neticesinde anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin tezahürlere uygulanmasını mümkün kılan “şemaları” üretmesi ve bu şemalara dayanmak suretiyle mümkün olmaktadır. Kant’ın düşünce sisteminde ampirik olanlar, transandantal bir zemine dayanmak zorunda olduğundan, hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik terkip faaliyetini mümkün kılan transandantal bir terkip faaliyeti daha bulunmaktadır.

Her üç filozofta hayal gücünün ampirik işlevine dair yapılan incelemeler göstermiştir ki, Descartes hayal gücünün söz konusu işlevini, fizyolojik bir açıklamaya uygun olarak ele almakta, genel olarak ifade edilecek olursa, insanın kendi dışındaki bir şeyi, yani cisimlere yönelik bilme faaliyeti itibarıyla diğer yetilere, özellikle de hayal gücüne ihtiyaç duyduğunun altını çizmektedir. Hume ise kendi sistemiyle tutarlı olarak,

hayal gücünün izlenimlerin idelere dönüştürülmesinde, idelerin canlandırılmasında, bir başka deyişle onları belirli kurallar dâhilinde terkip ederek yeniden üretilmelerini sağlamada temel bir işlevleri bulunduğuna dikkat çekmektedir. Kant'a gelindiğinde, o, hissetmeyle edinilen ampirik muhtevanın, hayal gücünün edinme, yeniden üretme ve kavramda tanıma olmak üzere üç katlı bir terkip faaliyeti üzerinden *a posteriori* bir nesne olarak tesisinde gördüğü işlev bakımından önemini açığa çıkarmaktadır. Ayrıca söz konusu inceleme neticesinde, Descartes ve Hume'dan farklı olarak Kant'ın, hayal gücünün ampirik işlevini daha ayrıntılı ve derinlemesine bir biçimde ele aldığı ve yine yapmış olduğu belirli kavramsallaştırmalar üzerinden mevzuyu daha net bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Her üç filozof, her ne kadar hayal gücünün ampirik muhtevaya dönük faaliyetini, sistemlerinin bir gereği olarak, farklı bir ihtiyacı gidermek için ele almış olsa da, esas itibarıyla bu ihtiyacı hayal gücünün faaliyeti üzerinden gidermeye çalışmıştır.

3. HAYAL GÜCÜNÜN SAF VE/VEYA TRANSANDANTAL İŞLEVİ BAKIMINDAN DESCARTES, HUME VE KANT

Descartes, Hume ve Kant, düşünce sistemlerin dayanaklarına binaen, hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik faaliyeti konusunda farklı düşünceler ileri sürmüşler, ancak ana hatları itibarıyla değerlendirildiğinde, her üç filozof da hayal gücünün söz konusu muhtevayı terkip etmesi, yeniden üretilerek canlandırması konusunda ortak bir duruş sergilemişlerdir. Bununla birlikte, Hume'dan farklı olarak, Descartes ve Kant'ta, hayal gücünün ampirik muhtevaya yönelik faaliyetinin yanı sıra *a priori* ve saf muhtevaya dönük olarak gerçekleştirdiği bir başka faaliyeti daha bulunmaktadır.

Genel olarak ifade edilecek olursa, Descartes'ta hayal gücü, bizde mevcut olan fitri basit ideleri kalıplar olarak kullanmak suretiyle homojen olan uzamı heterojen, yani parçaları cihetinden düşünmeye imkân tanıyarak, akli veya düşüncesel olanları, dışsallaştırmamızda temel bir rol oynamaktadır. Bu işlevi itibarıyla hayal gücü, kurucu ya da tesis edici olmaktan ziyade, uzam idesini çeşitlendirmesi bakımından "saf" bir faaliyet yerine getirmektedir. Kant'ta ise hayal gücü, yalnızca hissetme yetisi vasıtasıyla edinilen ampirik muhtevaya yönelik olarak değil, fakat hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zamanın birer görü olabilmelerini mümkün kılacak şekilde faaliyet göstermektedir. Hayal gücünün söz konusu faaliyeti *a priori* uzay ve zaman çeşitliliğine yönelik olduğu için tümüyle "saf"tır ve aynı zamanda ampirik muhtevaya yönelik terkip faaliyetinin zeminini teşkil etmesi bakımından "transandantal"dir. O hâlde, yapılan bu kısa belirlemeler çerçevesinde, daha önceki bölümlerde yapılan değerlendirmelerden genel bir düzlemde yararlanarak, söz konusu filozoflarda hayal gücünün yerine getirdiği "saf" ve/veya "transandantal" işlevi ayrıntılı olarak ele almak mümkündür.

İlk olarak Descartes'ın düşünce sisteminin temellerine bakıldığında, onun sistemini en genel manada, "ben", "Tanrı" ve "uzam" olmak üzere üç fitri ide üzerine

inşa ettiği görülür. Bununla birlikte, söz konusu sistemde, hayal gücünün esasen “düşünen ben” açısından sınırları belirsiz ve bir fitri ide olması bakımından da metafiziksel bilginin konusu olan “uzam”ı, saf matematiğin konusunu oluşturacak bir biçimde sınırlandırmak suretiyle, parçaları cihetinden düşünülmesini, bir başka ifadeyle adeta homojen olan uzamın ayrılarak çeşitlendirmesi itibarıyla idrak edilmesini mümkün kılması bakımından asli bir rol oynadığı söylenebilir. Hayal gücünün böyle bir faaliyete ihtiyaç duyulmasının temel nedeni, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, sınırsız ve ayrılmamış bir bütün uzamı, ancak parçaları cihetinden sınırlandırmak suretiyle bilebilecek olmasından kaynaklanır. Bu şekilde bir bilmeye imkân sağlayan temel yeti olarak hayal gücü, uzamı sınırlandırarak, modları ya da tarzları itibarıyla ayrılmış bir çeşitlilik haline getirmektedir. Bir başka deyişle, uzam ile sayıyı, uzam ile şekli, uzam ile süreyi ilişkilendirmeyi sağlayan hayal gücü, böylece sınırları belirsiz uzamı sayı, şekil, süre gibi modlar/tarzlar cihetinden sınırlandırarak, farklı tarzlarda parçalara ayırmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Descartes’ın farklı eserlerinde, daha seçik şeylere indirgenemedikleri için basit ideler olarak bahsettiği “sayı”, “şekil”, “süre”, “cevher”in idrak edilmesinde hayal gücünün herhangi bir işlevinin bulunmadığıdır. Hayal gücü, sözü edilen basit ideleri adeta kalıplar/şemalar olarak kullanmak suretiyle uzama uygulamaktadır. Dolayısıyla Descartes tarafından açıkça ifade edilmiş olmasa da, tüm basit ideler uzama uygulanmaları bakımından uzamsal çeşitliliğin şemaları olarak işlev görmektedirler. İşte, basit ideleri şemalar olarak kullanarak, onların uzama uygulanmalarını ya da uzam ile ilişkilendirilmelerini sağlayan hayal gücünün bu faaliyeti, tesis edici ya da kurucu olmadığı için “transandantal” değil de, tümüyle “saf” ve çeşitlendirici olarak adlandırılmaktadır. O hâlde, hayal gücünün saf ve çeşitlendirici faaliyetinin birkaç yönden değerlendirmek mümkün görünmektedir. İlk olarak, hayal gücü, basit ideleri uzamla ilişkilendirerek, bir manada uzamın sayı, şekil gibi kalıplara dökülmek suretiyle dışta canlandırılmasının sağlamaktadır. Bu faaliyeti bakımından hayal gücü, aslen içsel olanların, yani akli olanların dışsallaştırılmasında temel bir fonksiyon icra etmektedir. Ayrıca Descartes’ın düşünce sisteminde, cisimlerin bilinebilmesinin, ancak saf matematiğin konusu

olabildikleri sürece mümkün olduğu dikkate alındığında, hayal gücünün uzamı, sayı, şekil, hareket gibi parçaları, modları cihetinden düşünebilmemize imkân sağlamak suretiyle, geometrinin ve aritmetiğin de yolunu açtığı da söylenebilir. Kartezyen felsefede geometri ve analitiğin tümüyle fitri idelerden kaynaklanan, analitik bilimler olmalarının nedeni budur. Ancak Descartes'ın hayal gücü vasıtasıyla doğrudan çeşitlendirmeye çalıştığı uzamın kendisinden ziyade uzam idesi olduğu hususuna dikkat edilmesi gerekmektedir.

Descartes'tan sonra Kant'da, hayal gücünün "saf" ve "transandantal" işlevi ele alınacak olursa, söz konusu faaliyet yöneldiği malzemeye bakımından "saf", bununla birlikte ampirik malzemeye yönelik faaliyeti mümkün kılması açısından da "transandantal"dir. Hatırlanacak olursa, Kant sistemi içinde hayal gücünün asli faaliyeti terkip etmektir. Terkip faaliyetinin ise terkip edilecek olan muhtevanın mahiyetine bağlı olarak, yani yöneldiği malzeme itibarıyla iki veçhesi bulunmaktadır. İlki yöneldiği muhtevanın mahiyetinin "ampirik" olması cihetindedir ki, bu terkip faaliyeti, hissetme itibarıyla uzay ve zaman formlarına alınanların canlandırılmasına, yani bir kavramla yakalanarak bilince ait hale getirilmesi ve görüde temsil edilmesine yöneliktir. İkincisi ise yöneldiği muhtevanın "saf" olması cihetindedir ki, bu terkip faaliyeti ise bizzat uzay ve zamanın birer görü olabilmelerini mümkün kılacak şekilde, uzay ve zaman temsilindeki saf *a priori* çeşitliliğe yöneliktir. Söz konusu faaliyet sayesinde, saf bilinç fiili içeriklendirilerek saf ve *a priori* bir muhtevaya sahip hale getirilirken, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler de bu fiilin saf ve *a priori* muhtevayı kavrama cihetleri olarak tesis edilir. Kant'ın eleştirel düşünce sisteminde, uzay ve zamanın, transandantal anlamda ideal formlar oldukları ve ampirik gerçekliklerini ancak tezahürlerin belirlenmesi yoluyla kazandıkları göz önünde bulundurulduğunda, tezahürler olmaksızın transandantal anlamda ideal olanlar üzerinden hayal gücünün saf bir terkip yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü tüm bilginin tecrübeyle başladığı bir sistemde, ampirik tecrübe olmaksızın terkip edilebilecek saf *a priori* bir çeşitlilik mevcut değildir.

Bu bağlamda, söz konusu çeşitliliğin terkipi ile içsel histe hissetme neticesinden mevcut bulunan çeşitliliğin terkip edilmesi, hayal gücünün terkip faaliyetinin iki farklı veçhesine karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, içsel histe mevcut olan izlerin, yani bir yandan uzayın saf çeşitliliğinin diğer yandan da bu çeşitliliğe binaen var olan ampirik çeşitliliğin, içsel hissin formu olan zamana tabi olmasının zorunlu olduğu hususuna dikkat edilmesi gerekir. Buna bağlı olarak, Kant'ın düşüncesinde zaman, dışsal ve içsel tüm hislerimizin formunu teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle, uzayın sadece dışsal histeki tezahürlerin “doğrudan”, zamanın ise içsel histeki tezahürlerin “doğrudan”, dışsal histekilerin ise “dolaylı” koşulu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, zamanın muhtevasını, hem dışsal histeki tezahürlerin içsel histeki etkileri ya da izleri hem de içsel hisler oluşturmaktadır. İşte bu nedenledir ki, zamanın söz konusu muhtevası, dışsal histeki etkilenimlere bağlı olarak edinilmek zorunda olduğu için tümüyle ampirik olmak mecburiyetindedir. Ancak Kant, tezahürlerin belli bir şekilde düzenlenmesini ya da bağlantılandırılmasını sağlayan uzay ve zaman formlarının kendisinin bir his olamayacağı için onların tezahürlerin malzemesinden ayrı ve bağımsız olarak, ruhsal yapıda *a priori* olarak hazır bulunması gerektiğini iddia eder.⁷⁰⁰

O hâlde, zamanın ampirik muhtevadan tümüyle ayrı ve bağımsız olmasından, ancak bir form olması ve bu formun da tümüyle “boş” olması bakımından söz edilebilir. Bu durumda ise, *a priori* olan “boş” zaman formunun hayal gücü vasıtasıyla ampirik muhtevadan tümüyle ayrı ve *a priori* bir çeşitlilik ihtiva edecek şekilde işlenerek çeşitlendirilmesi ve bu çeşitliliğin de ilişkilendirmesi zorunludur.⁷⁰¹ Bir başka deyişle, hayal gücünün saf terkipine muhteva olabilecek tek şey boş bir form olarak zamandır. Ancak ampirik muhtevadan bağımsız olarak terkip edilebilecek saf bir muhtevadan söz edilemeyeceğine göre, zamanın boş bir form olarak kendi içinde herhangi bir çeşitlilik ihtiva etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Kant'ın düşünce sisteminde, dışsal his vasıtasıyla, uzay formuna tabi olarak edinilen tezahürlerin ancak içsel hissin zaman formuna bıraktıkları izler vasıtasıyla idrak faaliyetine dahil olabilecekleri göz önünde

⁷⁰⁰ Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, A20/B34.

⁷⁰¹ Aliye Kovanlıkaya, “Kant'ta Aklî Görünün İptâlîne Dair,” **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhanî, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, ss.77-83.

bulundurulduğunda, ampirik hiçbir şey ihtiva etmeyen “boş” bir form olarak uzayın kendi içinde bir çeşitlilik ihtiva etmesi, yine benzer bir biçimde, ampirik olmak zorunda olan muhtevadan bağımsız boş bir form olarak zamanın, kendi içinde bir çeşitlilik ya da çeşitliliğe kaynak teşkil edebilecek herhangi bir çeşitlilik içermesi de söz konusu değildir. Üstelik boş bir form olarak uzayın saf *a priori* bir çeşitlilik ihtiva ettiği kabul edilse dahi, söz konusu çeşitliliğin boş bir form olarak zamana bir bütün olarak izini bırakması gerekeceğinden, boş form olarak zamanın çeşitliliğinin zemini, boş uzay formunun bizzat kendisinde içerilen çeşitliliğin oluşturduğunu iddia etmekte mümkün değildir. Netice itibarıyla, Kant sisteminde zamanın bir bütün olarak, ancak anları itibarıyla ardışık ve eşzamanlılık bağlantılarını sağlayacak bir şekilde ayrıştırılarak çeşitlendirilmesi ve bu çeşitliliğin de bilinç faaliyetinin birliğine uygun bir biçimde alınabilmesine imkân tanıyacak şekilde düzenlenmesi mümkün olmadığından, saf bilincin saf *apriori* bir muhtevaya, bir başka deyişle saf kavramlara sahip olabilmesinin zemini bulunmamaktadır.⁷⁰² Bu bağlamda temel sorun, Kant’ın uzay ve zamanın saf *a priori* bir çeşitliliğe sahip olduklarını, onların hissetme yetisinin formlarına binaen tesis edilmeye çalışılmasında bulunur.

Descartes ve Kant’ta hayal gücünün saf ve/veya transandantal faaliyetine dair yapılan belirlemeler neticesinde, Descartes’ın sınırsız olan uzamı sınırlandırmak, böylece sayı, şekil, hareket gibi modları cihetinden temsil edilebilmesini mümkün kılmak için hayal gücünün saf faaliyetine ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Söz konusu temsillerin ise aslen matematiksel cisimler olduğuna özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir.

Kant’ın düşünce sisteminde saf ve transandantal hayal gücüne ihtiyaç duyulmasının temel nedeni, sistemin temel dayanaklarına bağlı olarak, uzay ve zamanın hissetme yetisinin bilinebilecek malzeme temin eden formundan ibaret

⁷⁰² Kant’ta uzay ve zamanın tesisi sorunu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Aliye Kovanlıkaya, *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002. Ayrıca bkz. Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ta Aklî Görünün İptâline Dair,” **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhanî, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

olmayıp, saf görümler olarak da temellendirilmeleri gereğinden kaynaklanmaktadır. İster hissetme yetisinin formları olan uzay ve zamana tabi olarak edinilenlerin isterse bizzat uzay ve zamanın *a priori* çeşitliliğinin, hayal gücünün terkip faaliyeti olmaksızın düşünme ya da bilinç faaliyetiyle ilişkilendirilmeleri mümkün değildir. İşte, gerek ampirik gerekse saf çeşitliliğe dönük faaliyet gösteren temel ve aracı yeti olarak hayal gücüne ihtiyaç duyulmasının temel nedeni, onun söz konusu ilişkilendirmeyi yapabilecek yegane yeti olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte, hayal gücünün saf çeşitliliğe yönelik terkip faaliyetinin, ampirik muhtevaya yönelik faaliyetine zemin olmak bakımından önceliği bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, modern felsefenin üç önemli filozofu Descartes, Hume ve Kant'tan yola çıkarak, bilginin tesisinde hayal gücünün yerini, önemini ve işlevlerini, her üç filozofun düşünce sistemlerinin bütünlüğü, kaynağı ve zemini bakımından irdeleyerek değerlendirmeye tabi tutma amacı güdülmüştür. Bu amaç doğrultusunda, her üç filozofun da bilginin tesisinde karşı karşıya kaldıkları temsil krizini hayal gücünün faaliyetleri ekseninde aşip aşamadığı sorununa bir yanıt aranmıştır. Zira modern felsefede, ya his ya da düşünme bir bilgi kaynağı olarak görülmüş, bu iki kaynaktan edinilen hissi ve akli temsiller arasındaki ikiliği aşmak için de kaynak olarak kabul edilene bağlı olarak, biri diğerine indirgenmeye çalışılmıştır. Rasyonalist geleneğe bağlı olarak Descartes, bilginin kaynağını düşünme olarak belirlemiş, bu nedenle de hissi düşünmeye/akli olana indirgeyerek, hisleri bir düşünce türü olarak görmüştür. Descartes'ın aksine, ampirist geleneğin takipçisi olan Hume ise hissi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, bu nedenle düşünceleri hislere indirgemek suretiyle, düşünceleri hislerin daha silik ve soluk kopyaları olarak ele almıştır. Nihayet rasyonalizm ile ampirizmin sentezini yapmaya çalışan Kant hem hisleri bir düşünce türüne hem de düşünceyi hisse indirgemeye karşı çıkarak, sözü edilen temsillerin birbirinden farklı kaynaklardan elde edildiğini ileri sürmüştür.

Çalışmanın birinci bölümünde Descartes sistemi içerisinde hayal gücüne bilginin tesisi bağlamında hangi koşullar çerçevesinde ve nasıl ihtiyaç duyulduğu konusu eleştirel bir tarzda tartışılmıştır. Bu tartışmaya hazırlık olarak, ilkin Descartes sistemi bütüncül yapısı gözler önüne serilmek suretiyle ele alınmış; böylece de hayal gücünün faaliyetine hem bir ön hazırlık hem de bir zemin teşkil etmesi bakımından onun felsefi

düşüncesi derinlemesine incelenmiştir. Buna göre, insanın kesin ve şüphesiz bir şekilde bilgi edinebilmesinin imkân ve koşulları sorgulayarak tüm bilgilerin kendisinden türetilbileceği ana bir ilkeye varmayı amaçlayan Descartes, aradığı bu ilkeyi, “Düşünüyorum, o hâlde varım” savıyla dile getirilen “ben bilinci”nde ya da “düşünen ben”de bulmuştur. Böylece, Kartezyen metafiziğin temeline “ben bilinci” yerleştirilmekte, bu bilincin yol göstericiliğinde Tanrı ve cisimlere yönelik bilgi de tesis edilmektedir. “Düşünen ben” sadece düşünerek kendisinin, var olduğunun bilincine ya da bilgisine ulaşabildiğinden, diğer bir deyişle de fitratı gereği kendisinde bulunan “ben” idesinin idrakına varabildiğinden, görü yoluyla varılan bu bilince, hem cisimlerle ilgili şeylerin hem de başka şeylerle ilgili düşüncelerin dâhli söz konusu olmamaktadır. Bu saptamalardan hareketle, çalışmanın Descartes başlığını taşıyan bölümünde ikinci olarak hayal gücünün bilginin tesisi açısından yerine getirdiği faaliyetler incelenmiştir. İncelemeye zemin teşkil eden hareket noktası, Kartezyen felsefede insanın, ruh ile beden/cismin birliğinden müteşekkil bir varlık olduğu gerçeğidir. Diğer bir deyişle, insan sadece düşünen değil, aynı zamanda uzamlı olan bir varlıktır. Ruhun mevcut olduğunu düşünmek için ne uzama, ne harekete, ne de cisme/bedene ihtiyaç olmadığına ve ruhun tek faaliyeti de düşünmek olduğuna göre, hayal etmek ve hissetmek olarak adlandırılan faaliyetler de aslen ruh ile bedenin birliği olan insana ait düşünme tazlarından ibarettir. Descartes’a göre hayal gücü, (benzer biçimde hissetme yetisi) “ben”e ruhsal/zihinsel bir cevher olması itibariyle değil, “bedenleşmiş bir varlık, yani bir insan olması itibariyle” ait olan bir yetidir. Bu durumda, çalışma içerisinden gösterilmeye çalışılmıştır ki, Descartes sisteminde hayal gücü, üçlü bir fonksiyon yerine getirmektedir. İlk olarak bu yeti, metafiziksel değil, ampirik bilgi söz konusu olduğunda dış histen edinilenleri düşünme faaliyetine tanıtmayı sağlayan bir işlev icra etmektedir. Bu çerçevede, Descartes hayal gücünü aslen bağımsız bir yeti olarak değil, “saf düşünme yetisi”nin, yani “*res cogitans*”ın yöneldiği malzeme bakımından bir kipi/modu olarak alma yoluna gitmiştir.

İkinci olarak hayal gücü onun sisteminde, görü zemininde türetilen önermelere dair, bu önermelerin sürekli ve kesintisiz bir zincirde temsil edilebilmesine olanak

vererek, düşünme yetisine “görüş keskinliği” temin eden ve adeta aklın kuşatıcı bir *bakışına* imkân tanıyan yardımcı bir yeti rolü oynamaktadır. Son olarak hayal gücü Descartes sisteminde, her ne kadar kendisi doğrudan doğruya ele almamış olsa da, ilk iki fonksiyondan farklı bir işlev yerine getirmek durumundadır. Bu işleve çalışma içerisinde hayal gücünün “saf” işlevi adı verilmiştir. Bu işlevi itibarıyla hayal gücüne, esasen, “düşünen ben” dışındaki bir şeyin, yani uzamlı olanın bilinmesi söz konusu olduğunda ihtiyaç duyulmaktadır. Açılırsa, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, homojen uzamı, ancak parçaları cihetinden sınırlandırmak suretiyle bilmesi mümkün olduğundan, hayal gücü uzamı sınırlandırarak, uzamı modları ya da tarzları itibarıyla çeşitlilik haline getirmeyi sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle de hayal gücü uzam ile sayıyı, uzam ile şekli, uzam ile süreyi ilişkilendirmeyi mümkün kılmakta, böylece sınırları belirsiz uzamı, sayı, şekil, süre gibi basit ideleri kalıplar/şemalar olarak kullanmak suretiyle, modlar/tarzlar cihetinden sınırlandırarak, farklı tarzlarda parçalara ayırma işlevi görmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ilk bölüme paralel olacak şekilde, Hume sistemi içerisinde hayal gücünün yerine getirdiği fonksiyonlar irdelenmiştir. Yine ilk bölümde olduğu gibi, ikinci bölümde de filozofun sistemi bütünü yönünden derinlemesine değerlendirilmiş, bu değerlendirmeye eşlik edecek şekilde hayal gücünün Hume’un felsefesi bakımından işlevleri tartışılmıştır. Buna göre, bilgi edinmeyi metafizik kuruntulardan kaynaklanan belirsiz sorunların yarattığı spekülasyonlardan kurtarma amacıyla olan Hume, insan doğasını yetileri cihetinden eleştirel bir tarzda sorgulayarak, zihin güçlerinin analitik bir çözümlenmesini gerçekleştirme amacıyla olmuştur. Bu doğrultuda o, sistemini, zihnin tüm içeriğini veya malzemesini oluşturan temsillerin kaynak bakımından ampirik etkilenmeye bağlı olarak meydana gelen “izlenim”lerden oluştuğu anlayışı üzerine inşa etmiştir. İyi bilindiği gibi Hume’a göre zihinde bulunan tüm “ide”ler kaynak bakımından “izlenim”lerden gelmekte; bu durumda da herhangi bir “izlenim”e indirgenemeyen bir “ide” bilgisel olarak anlamsız ve boş olmaktadır. Bu temel üzerinde, çalışmanın Hume’a ayrılan ikinci bölümünün

hayal gücü ile ilgili olan kısmı, onun “izlenim”ler ve “ide”ler arasında tesis etmeye çalıştığı farklı veçhelerdeki bağlantıların derinleştirilmesi üzerine kurulmuştur.

Hume’un tartıştığı üzere, mevcut olmayan bir izlenim üzerine düşünmek ve akıl yürütmek ancak izlenimden veya izlenimlerden türeyen/türetilen ide veya ideler vasıtasıyla mümkündür. Hal böyle olunca, söz konusu sistemde hayal gücüne, bilginin kuruluşu bakımından, temelde, izlenimlerin idelere dönüştürülmesi sürecinde, yani izlenimlerin idelere çevrilerek ya da zihinde kopyalanarak temsil edilmesini temin etmesi açısından gereksinim duyulmaktadır. Bu şekilde anlaşıldığında, onun sistemi içerisinde, hem idelerin neden izlenimlerden elde edildiği hem idelerin izlenimlerin neden soluk kopyaları olduğu hem de bilgi probleminin nihai bir çözüme kavuşabilmesi için neden her idenin aslen izlenimlere dayandırılmak zorunda olduğu netlik kazanmaktadır. Gösterilmeye çalışılmıştır ki, başlıca fonksiyonu hissi temsilleri düşünsel temsillere döndürmek olan hayal gücü, aynı zamanda, yerine getirdiği kopyalama işlevine binaen, bir “izlenim” kaybolduktan sonra, onun idesini tekrar canlandırmayı sağlayarak, idesi üzerinden düşünebilmemizi ve akıl yürütebilmemizi mümkün kılmaktadır. Bir başka deyişle, hayal gücü, ilgili bir “an”da edinilen izleniminin, söz konusu “an” geçip gittikten sonra bile “ide” olmak bakımından zihinde yeniden üretilerek tekrar canlandırılabilmesini sağlamakta ve böylelikle de aslen mevcut olmayan bir izlenimin idesi üzerinden akıl yürütülebilmemizde rol oynamaktadır.

Nihayet hayal gücü, tartışılan bu işlevlerin yanında, çok daha önemli bir rol oynayarak, ideler üzerinde faaliyet göstermekte, yani basit ideleri terkip ederek bileşik ideler oluşturabilmekte, aynı şekilde bileşik ideleri birbirinden ayırarak basit ideler elde edebilmeyi sağlamaktadır. Söz konusu işlevi bakımından hayal gücü, Hume’un sisteminde tümüyle özgür bir yeti olarak karşımıza çıkarken, aynı zamanda onun basit idelerimizin düzenli bir biçimde bir araya gelmelerini mümkün kılan çağrışım ilkeleriyle yönlendirilerek, adeta mevcut olmayan, geçmiş bir izlenim ile gelecekte ortaya çıkabilecek olan izlenim arasında bir tür bağlantı tesis etmeyi mümkün kıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda, nedenden etki idesini çıkarsamamız, yani iki ide arasında geçiş yapılabilmemiz de hayal gücünün terkip etme faaliyeti ekseninde

değerlendirilmek durumundadır. Yine benzer bir tarzda, Hume sisteminde bu yeti, izlenimlerin “sabitliği” ve “tutarlılığı” üzerinden, sanki insanın dışında bağımsız bir biçimde var olmayı sürdüren şeylerin/cisimlerin mevcudiyetine dair bir inanç üretilmesine kaynaklık eder. Bu husus aynı zamanda, “ben”in aynılığına ve cevher oluşuna dair benzer tarzdaki gündelik inancında kökenidir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ilk iki bölüme uygun olarak, Kant’ta bilginin tesisinde hayal gücüne neden ihtiyaç duyulduğu konusu sorgulanmaya çalışılmıştır. Bu sorgulamaya dayanak olarak, ilkin Kant sistemini asli unsurları ele alınmıştır. Buna göre, Kant düşünce sistemini insan aklını kritik etmek gayesi üzerine inşa etmiş, bu nedenle de bilmeye konu olan nesnelere doğasını değil de, onları idrak eden ve onlar hakkında yargıda bulunan yetilerin ayrıntılı bir analizini yapmıştır. Dolayısıyla Kant’a göre, insan bilgisinin muhtemelen ortak, ancak bizim için bilinemez olan bir kökten çıkan iki temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan ilki bilinecek olan şeyleri temin etmeyi sağlayan “hissetme yetisi”, ikincisi ise temin edilen şeylere birlik veren “düşünme yetisi”dir. Hissetme ile düşünme birbirlerinden tümüyle ayrı ve bağımsız yetiler olduklarından, bu iki yetinin faaliyetleri birbirlerine indirgenememekte, bir yeti olmaksızın diğer yeti tek başına bilgi tesis edememektedir. Bu nedenle, hissetme ve düşünme yetilerinin temin ettiklerini birbiriyle ilişkilendirebilecek, onların birbirlerine temas edebilmelerini sağlayacak üçüncü ve “aracı” bir yetiye ihtiyaç bulunmaktadır. İşte, hissetme ve düşünme yetilerini ilişkilendiren bu yeti, Kant’ın terkip edici bir kuvvet veya meleke olarak tanımladığı “hayal gücü”dür.

Çalışma içerisinden gösterilmeye çalışılmıştır ki, Kant sisteminde hayal gücü, aslen hissetme üzerinden edinilen malzemenin mahiyetine bağlı olarak iki temel fonksiyon icra etmektedir. Bunlardan ilki, hissetme yetisiyle edinilen ampirik malzemenin ayrıştırılarak çeşitlendirilmesi ve yeniden üretilerek bir kavramda tanımaya uygun hale getirilmesine yöneliktir. İkinci olarak ise hayal gücü, ampirik malzemenin arî bir biçimde hissetme yetisinin saf formları olan uzay ve zaman çeşitliliğine yönelik olarak faaliyet göstermekte, bu faaliyeti itibarıyla ise hayal gücü uzay ve zamanın kendilerinin sadece birer “form” değil, birer “saf görü” olabilmelerini

sağlamak üzere transandantal bir terkip faaliyeti icra etmektedir. Diğer bir deyişle, Kant sistemi açısından hissetme ve düşünme yetileri birbirinden temelde ayrı melekeler olduklarından, doğrudan doğruya hissetme üzerinden özneye verilenlerin zorunlu olarak bilincine varılması, yani hissi malzemenin “görü” haline getirilerek “ben”de temsil edilmesi gerekmektedir. Bu durumda hayal gücünün yerine getirdiği transandantal terkip faaliyeti, uzay ve zaman “form”larını uzay ve zaman “görü”leri halinde temsil edilmesini mümkün kılmak suretiyle, bilginin tesisinin vazgeçilmez bir koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Son olarak çalışmanın dördüncü bölümünde, Descartes, Hume ve Kant’ın düşünce sistemleri, hayal gücü ekseninde olmak üzere birbirleriyle eleştirel bir tarzda ve temel bir dizi kavramsal örgüye atıfla karşılaştırılmıştır. Yine, ilk üç bölümdeki irdeleme düzenini takip edecek şekilde, bu bölümün ilk kısmı, çalışma konusu olan üç filozofun felsefe anlayışlarını bilginin tesisi zemininde değerlendirmekten müteşekkildir. Bu sorgulama her üç filozofun da bilginin mahiyetine dair sundukları ana dayanakların kısa ama özlü bir biçimde kıyaslanmasından oluşmuştur. Bu kıyaslamaya binaen, adı geçen filozofların hayal gücüne dair kavrayışları, iki başlık altında, hayal gücünün ampirik ve saf/transandantal faaliyetlerine ilişkin bir sınıflama üzerinden değerlendirilmiştir.

Nihayet, yapılan tüm bu incelemeler neticesinde, elde edilen sonuçlar her ne kadar çalışmanın dördüncü bölümünde ayrıntılı olarak tartışılmış olsa da, burada, ana hatlarıyla temel öneme sahip bazı saptamaların tekraren sunulması bir gerekliliktir. Çalışma sonuçları göstermektedir ki, modern felsefede hayal gücünün bilginin tesisinde gördüğü işlevlere dair rasyonalist ekolde Descartes, ampirist ekolde ise Hume ilk öncü araştırmaları yapmıştır. Bununla birlikte hayal gücünün, her iki ekolün kazanımlarını da değerlendirecek, ancak çok daha geniş ve kapsamlı bir perspektifte ele alınıp değerlendirilmesi Kant’ın bir başarısı olarak kabul edilmek durumundadır. Kant bilginin tesisinde hayal gücünün rol ve işlevlerini, Descartes ve Hume’dan daha ayrıntılı ve derinlemesine bir biçimde ele almış ve yapmış olduğu kavramsallaştırmalar ile söz

konusu yetinin işlevlerini, felsefe tarihinin sonraki dönemlerini belirleyecek şekilde saptamıştır.

Şimdi, kuşatıcı ve eleştirel bir tarzda elde edilen sonuçlar değerlendirildiğinde, modern felsefede bilgiye, bir başka deyişle de epistemolojiye yönelik araştırmaların, esas olarak insanda bulunduğu düşünülen ruhsal/zihinsel yetiler veya kuvvetler üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. En genel manada, modern felsefedeki epistemoloji tartışmaları, ruhsal/zihinsel yetiler ve bu yetilerin yerine getirdiği işlevlerin tartışmasından ibarettir. Bu husus, modern felsefede yetilerin irdelenmesine odaklanmış irdemelerin, ilk başta, sanki sadece teorik bir düzlemde insanın ruhsal/zihinsel kuvvetlerinin birbirinden tefrik edilmesiymiş gibi görünür. Ancak çalışma göstermiştir ki, özellikle Descartes, Hume ve Kant örnekleri bağlamında değerlendirildiğinde, yetilere dair yapılan araştırma, aslen, yetilerin dair oldukları düşünülen nesne/konu alanı üzerinden gerçekleşmektedir. Daha açıkçası, her üç filozof da, analizlerini temelde, ister Descartes'da olduğu gibi fitrî (ve kısmen ampirik), ister Hume'da olduğu gibi ampirik, istenirse de Kant'ta olduğu gibi saf ve ampirik muhtevanın nasıl işlendiği üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu durumda, filozofların bilginin tesisine kaynak olarak aldıkları muhteva ne kadar çeşitli ve farklıysa, yetilere dair yaptıkları sınıflama da o kadar çeşitli ve farklıdır.

Şu hâlde, sunulan bu zemin ekseninde bakıldığında, hayal gücü ile ilgili olarak Descartes'ın başarısı, bu yetinin, özellikle matematiksel bir düzlemde ifadeye imkân tanıdığı ölçüde, "uzam"lı cevherin bilinebilmesindeki yerini anlamaya kapı aralamasından oluşur. Hume'un hayal gücü tartışmalarına katkısı, sistemiyle uyumlu olacak şekilde, hayal gücünün, histen edinilen malzemenin düşünme kuvveti açısından nasıl temsil edildiğini tartışmaktan müteşekkildir. Kant'a gelindiğinde ise, değinildiği üzere, hayal gücü kavramsal düzlemde derinlemesine irdelenmiş ve tartışılmış, böylece, rasyonalist ve ampirist eğilimli filozofların bilginin tesisine yönelik önceki vukufaları son derece sistematik bir perspektifte değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, çalışmamız, modern felsefede bilginin tesisi her ne kadar yetilerin analizine dayalı bir eksen de, yetilerin faaliyet gösterdikleri muhtevanın muhafaza edilmesini

sağlayacak temel bir yetiden aslen bahsedilmediği hususunu açığa çıkarmaktadır. Descartes'ta insan, fitratı gereği idelere sahip olduğu ve bu ideler de vasitasız bir biçimde görü ile bilindiğinden, idelerin nasıl muhafaza edildikleri probleminin açıklanması gerekmektedir. Hume ise "ben" in aynılığı sadece alışkanlığa dayalı olarak açıklamakta, bu nedenle de "ben" in aynılığına zemin olarak tesis edilebilecek hafızaya sisteminde yer vermemektedir. Yine, Kant sisteminde, hissetme yetisiyle edinilen malzemenin, hayal gücünün terkip faaliyetine dâhil edilebilmesi için hissetme yetisinin şartlarından bağımsız olacak şekilde bir birlik içerisinde tutularak muhafaza edilmesine, bu sayede de hayal gücünün bu malzemeyi düşünme yetisinin belirlenimlerine tabi olacak şekilde terkip etmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak Kant, söz konusu muhafazayı sağlayacak transandantal bir hafızadan söz etmemekte, daha ziyade hissetme yetisinin icmal ve hayal gücünün edinme tekibi üzerinden bu durumu açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁰³ Netice itibarıyla, modern felsefede bilginin tesisinde hafızanın yerine getirdiği işlevlerin açığa çıkartılması, ileride yapılacak çalışmalara yol gösterici olacaktır.

⁷⁰³ Bknz. 601 nolu dipnot. Ayrıca bkzz. Aliye Kovanlıkaya, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

KAYNAKLAR

- ACZEL D. Amir, **Descartes' Secret Notebook: A True Tale of Mathematics, Mysticism, and the Quest to Understand the Universe**, Broadway Books, New York, 2005.
- AMERIKS Karl, **Kant's Theory of Mind: An Analysis of Paralogisms of Pure Reason**, Clarendon Press, Oxford, 2000.
- ARISTOTLE, **On The Soul (De Anima)**, Greek text and English translation, trans. by W. S. Hett, Loeb Classical Library, Harward, 1957.
- AŞKIN Zehragül, "Aşkînsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu", **Özne**, Heidegger sayısı, 16. Kitap, Bahar 2012, ss. 120-143.
- AYER A. J., **Hume**, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- BAÇ Murat, "Hume, Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genel Geçer Yorumların Bir Eleştirisi", **Felsefe Tartışmaları**, sayı 22, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 1-13.
- BANWART Mary, **Hume' Imagination**, Peter Lang Publishing, New York, 1994.
- BAUM Manfred, "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", , **Cogito, (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, özel sayı)**, çev. Nafer Ermiş, sayı: 41-42, YKY, İstanbul, Kış 2005, ss. 31-54.
- BEAUCHAMP Tom L., "Introduction: History of the *Enquiry Concerning Human Understanding*", **An Enquiry Concerning Human Understanding**, edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. xi-civ.
- BELLMAN Hal, **Büyük Çekişmeler**, çev. Füsün Baytok, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2003.
- BENNETT Jonathan, **Kant's Analytic**, Cambridge University Press, Cambridge, London, 1966.

- BOUTROUX Emile, **Leibniz: Hayatı ve Felsefesi**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- BUMİN Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- CAPRA Fritjof, **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası**, çev. Mustafa Arağan, İnsan yayınları, İstanbul, 2009.
- CASSIRER Ernst, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1996,
- CASTON Victor, "Intentionality in Ancient Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Fall 2008 Edition, ed. by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>>, 23.12.2013.
- CEVİZCİ Ahmet, **Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa, 2001.
- CEVİZCİ Ahmet, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- CEVİZCİ Ahmet, "Descartes Maddesi", **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- CEVİZCİ Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2006.
- CEVİZCİ Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2008.
- COPLESTON Frederick, **Kant**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul, 2004.
- COTTINGHAM John, "Introduction", **Descartes**, ed. by. John Cottingham, Oxford University Press, 1998, pp. 1-27.
- COTTINGHAM John, **Descartes Sözlüğü**, çev. Bülent Gözkân, Necati Ilgıcioğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- COTTINGHAM John, **Akılcılık**, çev. Bülent Gözkân, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2003.
- ÇOTUKSÖKEN Betül-BABÜR Saffet, **Ortaçağda Felsefe**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1993.
- ÇIRAKMAN Elif, "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", **Cogito, (Heidegger: Varlığın Çobanı, özel sayı)**, sayı: 64, YKY, İstanbul, Güz 2010, ss. 214-234.

- ÇİTİL Ahmet Ayhan, **Matematik ve Metafizik (Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi) Kitap I: Sayı ve Nesne**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.
- ÇÜÇEN Kadir, "Modern Epistemolojinin İki Geleneği", **Çağdaş Epistemolojiye Giriş**, der. Nebi Mehdiyev, İnsan yayınları, İstanbul, 2011.
- ÇÜÇEN Kadir-ERKIZAN Hatice Nur, "Ortaçağ Felsefesi Tarihi", **Felsefe Tarihi I—Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, Sentez, Ankara, 2013.
- DAMASIO R. Antonio, **Descartes'ın Yanılgısı**, çev. Bahar Atlamaz, Varlık Bilim, İstanbul, 2006.
- DANCY Jonathan-SOSA Ernest, **A Companion to Epistemology**, Blackwell Publishers Ltd., UK, 1992.
- DELEUZE Gilles, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995.
- DELEUZE Gilles, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- DELEUZE Gilles, **Ampirizm ve Öznellik**, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, 2008.
- DENKEL Arda, **Anlam ve Nedensellik**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.
- DESCARTES Rene, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume II, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1984.
- DESCARTES Rene, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1985.
- DESCARTES Rene, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989.
- DESCARTES Rene, **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume III, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, USA, 1991.
- DESCARTES Rene, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.
- DESCARTES Rene, **Ruhun İhtirasları**, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.

- DESCARTES Rene, **Tanrı'nın Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar: Pierre Gassandi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı**, çev. İsmet Birkan, BilgeSu yayıncılık, Ankara, 2007.
- DESCARTES Rene, **Aklını İyi Sevk etmek ve Bilimlerde Hakikati Araştırmak İçin Metot Üzerine Konuşma**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma, İstanbul, 2010.
- DEVELLİOĞLU Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.
- DICKER George, **Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction**, Oxford University Press, New York, 2004.
- DİNÇER Kurtuluş, "İnsan Doğasının Bilimi Ya Da Tarih Bilgisinin Olanağı: Locke İle Hume", **Felsefe Tartışmaları**, 30. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 93-108.
- DİREK Zeynep, **Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- DUCASSE C. J., "Critique of Hume's Conception of Causality", **The Journal of Philosophy**, vol. LWIII, 1966, pp. 141-148.
- FERRARIS Maurizio, **İmgelem**, çev. Fırat Genç, Dost kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.
- FOUILLEE Alfred, **Descartes**, çev. Atakan Altınörs, Eflatun Yayınevi, Ankara, 2009.
- FURLONG E. J., "İmagination in Hume's 'Treatise' and 'Enquiry Concerning the Human Understanding'", **Philosophy**, Cambridge University Press, Vol.36. No.136, 1961, pp. 62-70.
- GARDET L., "Hayūlā", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs Brill Online, 2014, http://www.pauyonline.brill.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hayula-SIM_2840 (first appeared online: 2012. First Print Edition: isbn: 9789004161214, 1960-2007.
- GARDNER Sebastian, **Kant and the Critique of Pure Reason**, Routledge, London and New York, 1999.
- GAUKROGER Stephen, **Descartes. An Intellectual Biography**, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- GÖZKÂN Bülent, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine", **Yeditepe'de Felsefe**, T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Sayı: 7, İstanbul, 2002, ss. 21-79.

- GÖZKÂN Bülent, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", **Cogito, (Heidegger: Varlığın Çobanı)**, sayı: 64, YKY, İstanbul, Güz 2010, ss. 133-152.
- GRIER Michelle, "Kant's Critique of Metaphysics", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-metaphysics>, (24.12.2012).
- HATFIELD Gary, **Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations**, Routledge, 2003.
- HEIDEGGER Martin, **Kant and the Problem of Metaphysics**, trans. by James S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, 1962
- HEINEMANN Fritz, "Metafizik", **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.
- HOFFMAN Paul, "Descartes's Theory of Distinction", **Philosophy and Phenomenological Research**, International Phenomenological Society, Vol. 64, No. 1, 2002, p. 57-78.
- HUME David, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- HUME David, "Dinin Doğal Tarihi", **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 1995.
- HUME David, **A Treatise of Human Nature**, edited by. David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford University Press, New York, 2000.
- HUME David, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, edited by. Tom L. Beauchamp, Oxford, 2000.
- HUME David, "İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Ece Aydoğdu-Uğur Erken, Sayı:10, İstanbul, 2006, ss. 195-207.
- HUME David, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, BilgeSu, Ankara, 2009.
- HUME David, **My Own Life**, The University of Adelaide Library, web edition, Rendered into HTML by Steve Thomas, 2012, <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92my/>, 30.01.2013.
- HÜNLER Solmaz Zelyut, **Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Paradigma, İstanbul, 2003.

- IVRY Alfred, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2012 Edition, ed. by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>>, 23.12.2013.
- KANT Immanuel, **Logic**, trans. by John Richardson, W. Simpkin, R. Marshall, Stationers Court, 1819.
- KANT Immanuel, **Philosophical Correspondence**, edited and translated by Arnulf Zweig, The University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- KANT Immanuel, " Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt," **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 211-221.
- KANT Immanuel, **Critique of Pure Reason**, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, USA, 1999.
- KANT Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- KANT Immanuel, **Critique of the Power of Judgement**, trans. by Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, 2000.
- KANT Immanuel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002.
- KNELLER Jane, **Kant and the Power of Imagination**, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2007.
- KOÇ Yalçın, **Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- KOVANLIKAYA Aliye, A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.
- KOVANLIKAYA Aliye, "Kant'ta Aklî Görünün İptâline Dair," **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhanî, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, ss.77-83.
- KOVANLIKAYA Aliye, "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Küre Yayınları, 2012, ss. 11-45.
- KOVANLIKAYA Aliye, "Hâlâ Düşünüyorum", **Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı**, sayı: 20, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 2013, ss. 28.

- KUÇURADI Ioanna, "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş," **Çağın Olayları Arasında**, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, ss. 91-140.
- LIDDELL Henry George-SCOTT Robert, "A Greek-English Lexicon", revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- LOCKE John, **An Essay Concerning Human Understanding**, edited and an Introduction by Peter H. Nidditch, Clarendon Press Oxford, 1975.
- MAGEE Bryan, "Bernard Williams ile Descartes Üzerine Konuşma", **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınevi, 2000.
- MAGEE Bryan, "John Passmore'la Hume Üzerine Konuşma", **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2000.
- MAKKREEL Rudolf A., **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.
- MARKIE Peter, "Descartes's Concepts of Substance", **Reason, Will and Sensation Studies in Descartes's Metaphysics**, edited by John Cottingham, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 63-87.
- MARKIE Peter, "Cogito ve Önemi", **Cogito (Cogito, Öyleyse Descartes)**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:10, İstanbul, 1997, ss. 213-237.
- MARKIE Peter, "Rationalism vs. Empiricism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2013, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/rationalism-empiricism>, (24.12.2012).
- MERRILL Kenneth R., **Historical Dictionary of Hume's Philosophy**, The Scarecrow Press, UK, 2008.
- MORRIS John, "Descartes' Natural Light", **Journal of the History of Philosophy**, 11, 1973.
- MURDOCH Dugald, "Rules for the Direction of the Mind – Translator's Preface", **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, 1985, pp. 7-8.
- MURRAY Edward L., **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, çev. Yusuf Kaplan, Açılımkitap, İstanbul, 2008.

- NOONAN Harold W., **Routledge Philosophy GuideBook to Hume on Knowledge**, Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London and New York, 1999.
- NORTON David Fate, "Editor's Introduction", **A Treatise of Human Nature**, Oxford University Press, New York, 2009, pp. 9-105.
- NORTON David Fate-NORTON Mary J., "Editors' Annotations", **A Treatise of Human Nature**, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 421-569.
- O'NEIL Brain E., "Cartesian Simple Natures", **Rene Descartes, Critical Assessments**, Volume I, Edited by Georges J. D. Mayal, Routledge Critical Assessments of Leading Philosophers, Routledge, 1991, pp. 118-137.
- ÖZCAN Muttalip, **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, BilgeSu, Ankara, 2011.
- ÖZTÜRK Ümit, "Carnap'ın Metafizik Eleştirisi," **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı. 16, Bursa, 2011, ss. 143-160.
- ÖZTÜRK Ümit, Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme, (Yanılanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- PETERSON James B, "The Empirical Theory of Causation", **The Philosophical Review**, vol. 7, Is. 1, 1898.
- REICHENBACH Hans, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- RUNDELL John, "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü üzerine Kant", **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık**, G. Robinson & J. Roundal, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- SARKAR Husian, **Descartes's Cogito. Saved from the Great Shipwreck**, Cambridge University Press, New York, 2003.
- SCHEIBE Erhard, **Between Rationalism and Empiricism**, edited by Brigitte Falkenbug, Siperenger Science&Business Media, New York, 2001.
- SCHOLL Ann, **Descartes's Dreams - Imagination in The Meditations-**, Peter Lang Publishing, New York, 2005.
- SEPPER Dennis L., **Descartes's Imagination: Proportion, Images, and The Activity of Thinking**, University of California Press, 1996.

- KEMP SMITH Norman, **A Commentary to Kant's *Critique of Pure Reason***, Macmillan, London, 2003.
- STRAWSON F. P., **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason***, Methuen & Co. Ltd., London, 1966.
- STREMMINGER Gerhard, "Hume's Theory of Imagination", **Hume Studies**, Volume VI, Number 2, 1980, pp. 91-118.
- STROUD Barry, **Hume**, Roudledge & Kegan Paul plc, London, 1977.
- TOPDEMİR Hüseyin Gazi-UNAT Yavuz, **Bilim Tarihi**, Pegem Akademi, Ankara 2008.
- WARNOCK Mary, **Imagination**, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1976.
- WILLIAMS Bernard, **Descartes: The Project of Pure Enquiry**, Routledge, London and New York, 2005.
- WOOD Allen W., **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.
- YALÇIN Şahabettin, "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayını, sayı: 37, Ankara, 2003/1, ss. 128-143.
- YALÇIN Şahabettin, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", **Felsefe Dünyası**, Türk Felsefe Derneği Yayını, sayı: 39, Ankara, 2004/1, ss. 55-72.
- YALÇIN Şahabettin, **Modern Felsefede Benlik**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.
- YALDIR Hülya-KİRAZ Sibel, "Nedensellik, Bilim ve Metafizik", **Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi Kaygı**, Güz 2008, Sayı 11, Bursa, ss. 147-164.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	AYŞE GÜL		ÇIVGIN
Doğum Yeri ve Yılı	Kastamonu		16.08.1977
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
ve Düzeyi	ÜDS: 65		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1991	1994	Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi.
Lisans	1995	1999	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
Yüksek Lisans	1999	2003	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
Doktora	2008	2014	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2004	...	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Türk Felsefe Derneği, Uludağ Felsefe Derneği.		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<p>* KUAP(F)-2012/62: "Türkiye'de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması."</p> <p>* UAP(F)-2010/30: "Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma."</p> <p>* CSD-03-71/2008-2009, "Network for Intercultural Dialogue and Education: Turkey-Bulgaria."</p>		
(Seçilmiş) Yayınlar:	<p>* "Aslında Kimdir Kadın?", Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 12/2009: 101-107.</p> <p>* "Descartes'ta Görü ve Muhakeme Faaliyetlerinin Metot ile İlişkisi: <i>Akılın İdaresi İçin Kurallar</i> Metni Ekseninde Bir Çözümleme", UÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24(24)/2013: 187-200.</p>		
Diğer:	*" <i>Eros ve Sophos</i> 'unu Yitirmiş Felsefe", <i>Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri</i> , ed. Yavuz Kılıç, DoğuBatı Yayınları, Ankara, ss. 462-470, 2011.		
İletişim (e-posta):	ag.civgin@gmail.com		
	Tarih	03/03/2014	
	İmza		
	Adı Soyadı	Ayşe Gül ÇIVGIN	