

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

AKLA ZARAR SERİSİ



Epistemoloji

DER. STEPHEN HETHERINGTON



EPİSTEMOLOJİ

FOL 81

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 78
AKLA ZARAR SERİSİ 06

EPISTEMOLOJİ
DERLEYEN: STEPHEN HETHERINGTON

ÇEVİREN: BURAK ÇAKIR, CENGİZ ÇAKMAK, ENGİN DELİCE, FİLİZ
DİDEM ÇOBAN, HALİL RAHMAN AÇAR, HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN,
İSMAIL SERİN, KAMURAN ELBEYOĞLU, M. NAZLI İNÖNÜ, NEBİ
MEHDİYEV, ÖMER OSMAN SARI, ŞAHABETTİN YALÇIN, Umut Morkoç

ÖZGÜN ADI: *EPISTEMOLOGY –THE KEY THINKERS–*
EDİSYON: BLOOMSBURY 2019

YAYINA HAZIRLAYAN: NEBİ MEHDİYEV
REDAKSİYON: EBUBEKİR DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-605-70014-4-3

BASKI: VADİ GRAFİK - SERTİFİKA NO: 47479

I. BASKI: KASIM 2020

İLETİŞİM ADRESLERİ
CINNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

EPİSTEMOLOJİ

DERLEYEN
STEPHEN HETHERINGTON

TÜRKÇE BASKIYA ÖZEL ÖNSÖZ



ALAN CODE

Felsefe profesörü, Stanford Üniversitesi, ABD.

CHARLES BOLYARD

Felsefe profesörü, James Madison Üniversitesi, ABD.

CHRISTOPHER HOOKWAY

Felsefe profesörü (Emeritus), Sheffield Üniversitesi, Birleşik Krallık.

DESMOND M. CLARKE

Felsefe profesörü (Emeritus), University College, Cork, İrlanda.
Royal Irish Academy üyesi.

GISELA STRIKER

Emekli felsefe ve Antik felsefe profesörü, Harvard Üniversitesi, ABD.

JOHN TURRI

Felsefe ve bilişsel bilim profesörü, Waterloo Üniversitesi, Kanada.

MARKOS VALARIS

Kıdemli öğretim üyesi, New South Wales Üniversitesi, Avustralya.

MELISSA MCBAY MERRITT

Kıdemli öğretim üyesi, New South Wales Üniversitesi, Avustralya.

NICHOLAS D. SMITH

Beşerî Bilimler profesörü, Lewis & Clark College, ABD.

P. J. E. KAIL

Felsefe doçenti, St. Peter's College, Oxford Üniversitesi, Birleşik Krallık.

PAUL SNOWDON

Zihin ve Mantık felsefesi profesörü (Emeritus), University College London, Birleşik Krallık.

RAM NETA

Felsefe profesörü, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD.

ROBERT BOLTON

Felsefe profesörü, Rutgers Üniversitesi, ABD.

STEPHEN HETHERINGTON

Felsefe profesörü, New South Wales Üniversitesi, Avustralya.

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ	13
1 EPISTEMOLOJİNİN GEÇMİŞİ STEPHEN HETHERINGTON	15
2 PLATON'UN EPISTEMOLOJİSİ NICHOLAS D. SMITH	52
3 ARİSTOTELES: BİLGİ ÜZERİNE ROBERT BOLTON - ALAN CODE	77
4 ESKİ ÇAĞ KUŞKUCULUĞU GISELA STRIKER	106
5 ORTAÇAĞ EPISTEMOLOJİSİ: AUGUSTINUS, AQUINAS VE OCKHAM CHARLES BOLYARD	128
6 DESCARTES'İN EPISTEMOLOJİSİ DESMOND M. CLARKE	156
7 LOCKE, BERKELEY, HUME: EPISTEMOLOJİ P. J. E. KAIL	181
8 KANT VE KANTÇI EPISTEMOLOJİ MELLISA MCBAY MERRITT - MARKOS VALARIS	208

9	235
AMERİKAN PRAGMATİZMİ: YANILABİLİRCİLİK VE BİLİŞSEL, İLERLEME CHRISTOPHER HOOKWAY	
10	259
WITTGENSTEIN: BİLGİ ÜZERİNE PAUL SNOWDON	
11	285
QUINE VE GOLDMAN: EPISTEMOLOJİYİ DOĞALLAŞTIRMANIN İKİ YOLU RAM NETA	
12	311
GETTIER'DEN SONRA JOHN TURRI	
13	334
EPISTEMOLOJİNİN GELECEĞİ STEPHEN HETHERINGTON	
DİZİN	345

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

STEPHEN HETHERINGTON

Bu kitabın ikinci baskısının Türkçeye çevrilmiş olmasından büyük bir memnuniyet duydum. Kitabın geniş okuyucu kitlesine ulaşmış olması son derece sevindirici, umarım değerli ve zevkli bulmanızı umuyorum.

Bu kelimeleri gelişigüzel kullanmıyorum. Zira benim için epistemoloji, hem değerli hem de zevklidir. Zevk en azından entelektüel bir şey, değer ise bundan daha öte bir şeydir. Bilgi, köprüler inşa eder, gökdelenlerin ayakta durmasını sağlar; hastalıkları iyileştirir ve acıları dindirir; insanların kan dökmeden bir arada yaşamasını sağlar ve binbir meşakkatle büyüdüklerinde çocukların yararlı yetişkinler olması için yol gösterir. Diğer yandan, kötüye de kullanılabilir, malum kırılganlıkları haksızlık ve güvensizliğe dönüştürmek suretiyle insanları savaşa ve hoşgörüsüzlüğe itebilir.

Felsefe, kendini tanıma ve tanımlama imkânı sunması bakımından, insanlığın en önemli kazanımlarından birisidir; epistemoloji de gerek tarihsel gerekse düşünsel anlamda felsefenin en önemli parçalarından birisidir. Epistemoloji, felsefenin tarihi kadar kadim bir tarihi haizdir. Bu kitap içerisinde bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Burada, Antikçağdan Ortaçağa, erken modern dönemden günümüze dek pek çok filozofun şahsında hayat bulmuş epistemolojiler, yani bilgi ve rasyonel inanç teorileriyle tanışacaksınız. Kitap, bir bütün olarak epistemoloji üzerine bazı mülahazalarla başlayıp bilme ve türevlerini sorgulamaya devam eden çağdaş epistemologlara katılmayı arzu edeceğimiz takdirde hâlihazırdaki gidişatımıza ilişkin bazı ipuçlarının sunumuyla son bulmaktadır.

Bu kitabın, epistemolojinin geçmişi, bugünü ve geleceği içinde var olan birikim ve derinliğe dair hissiyatıma tercüman olmasını diliyorum. Sözgelimi, çağdaş felsefeciler öğrencilerine çoğunlukla, Fransız filozof René Descartes'ı, karmaşık epistemolojik düşüncesinin aşağı yukarı bir karikatürü şeklinde takdim ederler: o, sadece *Meditasyonlar*'ın yazarı değildi; sadece bir metafizikçi değil, aynı zamanda bir bilim insanıydı da. Bu nedenle, kitabın içindeki Descartes kısmı, onun bu epistemolojik karmaşıklığının çok daha dolgun ve titiz bir gerçekliğini yansıtmaktadır. Çağdaş epistemologlar arasında, en azından çok yakın bir zamana kadar, Ortaçağdaki seleflerini görmezden gelmek gibi yaygın bir alışkanlık söz konusuydu. Kitabın bu ikinci baskısı, felsefenin geçirmiş olduğu evrime ilişkin ilgili çekici bir kısmın eklenmesiyle daha da zenginleştirilmiş oldu.

Gerek epistemoloji gerekse de bu kitabın kısımlarına ilişkin coşkumu gösterebilecek daha pek çok şey söyleyebilirim. Ancak bunun yerine, sizi bu kitabı sadece kendiniz için okumaya ve epistemoloji tarihini, bu alana dair bilgi ve saygılarıyla kitaba katkıda bulunan pek çok iyi felsefeciden öğrenmeye davet ediyorum.

STEPHEN HETHERINGTON
SYDNEY 2020

I EPISTEMOLOJİNİN GEÇMİŞİ

STEPHEN HETHERINGTON

ÇEVİREN: HALİL RAHMAN AÇAR

1. Ana Bileşenler

Epistemoloji tarihi nelere ilişkindir? Düşünörlere mi? Evet, en azından bu kitabın başlığına göre böyle. Bu düşünörlere vasıtasıyla epistemolojinin geçmişini diğer hangi anahtarlar ortaya çıkaracak? Bu tarihi; önemli fikirlerin ve kavramların olası bir ilerlemesi, bir sonucu olarak mı düşünmeliyiz? Çok önemli tezler ve kuramlar nelerdir? Kanıtlar ve karşı çıkışlar nelerdir? Önemli sorunlar ve meydan okuyuşlar, epistemolojiyi bir dönemden diğerine yöneltmiş olabilir mi? Genel gelenekler ve düşüncenin kapsayıcı yolları burada anılmalı mıdır? Muhtemelen bunların hepsi değerlidir. Fakat hangi düşünörlere –hangi fikirler, kavramlar, tezler vs.– en değerlidir? Kimler ve neler epistemolojinin en etkili gücü olmuştur? Bu kitap, bu soruyu aydınlatmaya ve cevaplamaya yardımcı olacaktır.

2. Bilgi: Epistemolojinin Konusu

Bu düşünceler, tezler ve buna benzer şeyler –epistemolojinin önemli düşünörlerce kullanılan araçlar– neye ilişkindi? Epistemolojinin konusu neydi? Asırlar boyunca sabit mi kaldı? Veya vurgulanan hususlar ve yoğunlaşılan konular üzerinde değişiklikler var mıydı?

En azından iddia edilen bir süreklilik olmuştur. Galiba başlangıcından şimdiye kadar epistemoloji içinde en çok sürekli tartışılan konunun *bilgi* olduğu söylenir. Etimolojik olarak *epistemoloji* [*epistemology*] terimi tamamen uygun bir şekilde, eski Grekçe kelimeler *episteme* (*bilgi*) ve [*açıklamasını yapma* anlamına gelen] *logostan* oluşmuştur. Bilginin –bir kuramın, anlamının, kavramının– izahı, felsefecilerin *en* merkezî olarak epistemoloji içinde uzun süre araştırdıkları şeydir.

Genelde böyle oldu. Çoğu zaman hâlâ böyledir. Burada bile ihtiyat göstermeye ihtiyaç duyulur. Birçok epistemoloji, bilhassa toplumun bilgiye sahip olma şansları hakkında, *epistemolojik düşünmenin kuşkulu* sonuçlara yol açabileceği ihtimaline açık olmuştur. Dünyaya ilişkin çok şey bildiğinize inandığınızı varsayın. Sonra bu bilginin hepsine gerçekten sahip olup olmadığınızı sorgulamaya başladığınızı düşünün: “Gerçekten biliyorum... *değil mi?*” Bu konu hakkında kafa yormaya başlıyorsunuz. *Daha sonra* size sahip olmuş olduğunuz çok bilgisel görülmüş olanın gerçekten asla bilgi olmadığı sonucunu kafanızda canlandırın. Bu sonuçla birlikte, bir bilen olarak kendinizin (gönülsüzce) kuşkucu bir değerlendirmesini kabul ediyor olacaksınız. Bu kendinizi nasıl görmek *istediğiniz* hakkında ciddi bir problem oluşturur. Kuşkucu hükümler, insanı bir bilen olarak gören rahatlatıcı varsayımlar gibi, başlangıçta tercih edilen fikirlere ve tezlere meydan okur.

Gerçekten de böylesi karşı çıkışlar daha kapsamlı olabilir. Epistemoloji içindeki kuşkucu yargılar, sadece talihsiz bazı bireyler için değil, bir bütün olarak insanlar hakkında, yani genel olarak konuşur. Mesela kuşkucu bir kanı; *hiçbir* bilgi olmadığını (hatta *olamayacağını*) iddia ederek amacında evrensel olabilir. Ya da evrensel olandan daha az da olsa, dünyanın, bilginin oldukça önemli bazı *türlerini* içerdiğini (veya içerebileceğini) inkâr ederek yine de tedirgin edici olabilir.

Bir epistemolojik anlatı bir kez kuşkucu hâle dönüşmesi, bir anlamda, epistemolojinin kendisinin her zamanki gibi, bilgiye ilişkin olarak dikkate alınmaması gerektiği ortaya

çıklar. Bu türden herhangi bir bilgiyi tanımamasından dolayı, gerçek-dünya-içindeki-gerçek-fenomen-bilgisi hakkında bir şey iddia edemeyecektir. Aksine bu anlatı, sanki-gerçek-mişçesine-bilginin uydurulmuş bir hikâyesi görülmüştür. Böylece epistemoloji *bilgi-hakikati* [knowledge-actually] hakkında olmayıp, *bilgi-varsayımsalına* [knowledge-hypothetically] ilişkindir.

Bu ayrım önemlidir. Çünkü epistemolojik anlatının sadece bilgi-varsayımsalı hakkında, bir *bilgi fikri* veya *kavramı* hakkında olduğunu anlıyoruz. *Olması gerekenin* anlatısı için herhangi bir bilgi mevcudiyetini inkâr etmek doğru değilse, bilgi bahsi, bilgi hakkında değildir. Anlatı, bilgi hakkında olur; şayet sahip olmayı isteyebileceğimiz bir şey olarak veya kendimizin sahip olduğuna –anlatı değilse– inanıyor olabileceğimiz bir şey (birazcık kötü cadıların büyüleri anlatı tarzındaki bilgi hakkında) olacaktır.

Epistemoloji tarihinin bir kısmını araştırdığımızda, akılda tutulması gereken bu hususun potansiyel olarak rahatsız edici bir görüş olmasıdır. Epistemolojik anlatıların bilgi hakkında olması gerektiği görünse bile gerçekten böyle midirler? Bizler en azından epistemoloji tarihinden kuşkucu tezlerin doğru olma ihtimaliyle karşılaşırız. *Eğer* onlar kuşkucu tezlerse, epistemoloji anlatıları gerçekten daima (sadece böyle görünmelerine kıyasla) bilgi hakkında olurlar mı? Alternatif görüş, epistemolojinin daima yalnızca bilgi –bilgi-varsayımsalı– kavramları veya fikirleri hakkında olacağıdır; sanki gerçekmişçesine sahip olduğumuz yegâne bilgi hakkında. Bu kitap, birçok epistemolojik düşünceyi, kuramı, tartışmayı ve buna benzer epistemolojik anlatıların parça veya bütünlerini içerecektir. Bu konularla uğraşmadan önce, bilginin var olduğunu doğru buluyorsak, bilginin bizzat kendisi üzerine yoğunlaşacağı güvencesiyle kitabı okuyabiliriz.¹ Mesela bir bilgi kavramını oluşturduğumuzda

¹ Veya ilgili fenomenler üzerine, dünyanın mesela rasyonel düşünme türlerini içine aldığı düşünülür (Bkz. 5. Bölüm). Değişik bölümler böylesi çeşitli fenomenlere değinecek; şayet fenomenler mevcutsa.

bu kavramın zaten dünyada ‘oralarda’ olanın gerçekte neye benzediğinin gerçekliğine cevap olabilir.

Daha ileri seviyede epistemoloji yapmada gerçekten daha fazla şey biliyor muyuz? Açık değil, bu sebeple epistemoloji *hakkında* bir epistemolojik meydan okumaya sahibiz. Kısmen bilgiye sahip olup olmadığımızı keşfetmek için bizler epistemoloji yapıyoruz. Bizim epistemoloji yapmamız, bilginin varlığının garantisi değildir. Epistemoloji tarihi, çok kez sanki bizlere bilgi hakkında biraz doğrudan ve problemsizce anlatan insanların yazılarını içermektedir. Her zaman olmasa bile, yine de daha temkinli olarak bazı epistemologlar kendi yazılarının bilgi fenomeni hakkında doğrudan olmaktan ziyade öncelikle bilgiye ilişkin bir fikir veya bir kavram olduğunu itiraf ederler.² Bu, epistemoloji tarihi boyunca fikir akışının olduğu hassas bir konudur. Şayet varsa, bilginin ne olduğu konusunda fikirlere sahibiz. Fikirlerden *fazlasını* mı istiyoruz? Evet, aynı zamanda bu fikirlerin bilgi hakkında söylüyor olduklarının *doğru* ve fikirlerinin *hatasız* olmasını arzuluyoruz. Bu istek; sadece bilgi kavramları veya fikirlerimize ilişkin değil, bilgi fenomeni hakkındaki bir şeyi ortaya çıkarmak için epistemolojiye ait umudumuzdur. (İsterse bu konular bilgi hakkında olması gerekenler olsun). Epistemoloji bunu nasıl başaracak?

Görünüşte, bu kitapta tartışılan birçok epistemolog sadece bilgi kavramını veya fikrini değil bilginin bizzat kendisini (veya ilgili bir hususunu) tartışıyor olmayı *amaçladılar*. Bunlar, bilgi veya ilgili bir şeyin kendi konuları olduğunu *söylüyorlar*. Görünürde, bilgiye ilişkin konuşacaklar. Fakat epistemolojinin pratikleri veya yöntemleri gidimlidir; tartışma, öneride bulunma, derin düşünmedir. Bunların önceden doğru olması garantilenemez. Bu epistemologlar gerçekten bilgi hakkında (en azından bir veya daha fazla) kavram

² Bir *bilgi kavramını* tartışma ile *bilgiyi tartışma* arasındaki epistemolojik seçim hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kornblith (2006).

oluşturur veya geliştirirler. Bununla birlikte bu kavramların ince eleyip sık dokunmasına ve eleştirisine yol açan tartışma sürer. Bütün bunlarda amaç *doğruluk* [accuracy] olarak kalır. Bu sonuç, pratikte nasıl araştırılır? Kavramlar, sıkı ve keskin felsefi teste tabi tutulurlar. Defalarca epistemologlar, belli bir kuramcının bilgi kavramının uygun ve tutarlı, açıklayıcı ve aydınlatıcı olup olmadığını sormuşlardır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde tarihin bazı sıra dışı epistemolojik düşünürlerinin standardı karşılama çabalarını –kavramların bilgi ve ilgili fenomenleri hakkında bizleri gerçekten bilgilendirmesini ümit ederek– değerlendireceğiz.

3. Problemler ve İlerleme

Şayet böylesi epistemolojik bilgilendirme gerçekleştiyse, her zaman sorunsuz olmasa da, zamanla yapıldı. Problemler aralıksız ortaya çıktı. Bu nasıl gerçekleşti? Kavramlar sorunlara yol açar mı? Veya kavramlar problemlerden mi ortaya çıkarlar? Anlaşılan her ikisi de epistemolojide gerçekleşti. Elinizdeki kitap bu çift taraflı verimliliğin birçok örneğini gösterecek. Kalıcı arzu, tabii ki problemlerin aynı zamanda çözümlere yol açması. Ancak epistemologlar uzun süredir, bizlerin *asla* çözüme ulaşamayacağımız ihtimalinin farkındaydılar.³ Bu yolla epistemoloji içindeki problemler, epistemoloji *için* bir problem olabilirdi; zira bir fenomen olarak bilgi hakkındaki kavramları vasıtasıyla epistemolojinin nihai kapasitesi bilgilendirici olmak durumundadır.

Elbette bizler epistemolojinin problemleri çözme çabalarını araştırıncaya kadar, epistemolojinin kendisi için bir problem teşkil edip edemediğini bilemeyecektik. En azından problemlerden bahsetmenin, bir yenilgi kabulü olmayı ge-

³ Kekes (1980:42) karşı bir ihtimali ortaya atar, ki felsefi konular ebedi olduğu sürece, felsefeciler; tekrar ve tekrar çözülmesi gereken problemlerle uğraşırlar.

rektirmediğini aklımızda tutmalıyız.⁴ Epistemologlar sıkça bilginin problemlerinden (mesela kuşkuculukla ilgili problemlerden) bahsederler.⁵ Bu genelde felsefi bakımdan yeterli bir bilgi kavramını elde etmemiz ve bilgiyi *anlamamız* için problemler kümesini belirlemek anlamına gelir. Ancak bu problemlerle karşılaşmada bir epistemolojik *meziyet* de söz konusudur. Bunlar, epistemoloji araştırmasından önce asla düşünmediğimiz problemlerdir. Bilgi üzerine felsefi tefekkür; önceden kuşkulanılmayan problemleri, bizlerin uyumlu, tutarlı ve bilgiye ilişkin *ön* felsefi kavramlarının ne olabileceğine dair açıklama gücünü açığa çıkarır. Öyle ki bu problemler; henüz çözülmemiş bir problem olsa bile, felsefeci olmayanlar bilgi kavramlarındaki yanlışları fark etmeseler de farklı problemler söz konusudur. Bir problem çözümü olmasa bile, ilerlemenin bir parçası olabilir. Bu ilerleme; ilk planda problemlerin farkında olmayanlar, felsefeci olmayanlarca yapılmamıştır. Epistemoloji mücadeleleri, epistemolojinin kendisi için bir problemdir. Gerçi tüm atılımları araştırmamak bile, problem ilerletici olabilir.

Şayet varsa, epistemolojik ilerleme ne kadar garantilenebilir? Veya epistemologlarca fark edilmiş problemleri asla tamamen çözemez miyiz? Galiba bilgi, bizim gibilerce nasılsa bütün yönleriyle anlaşılamaz. Bunun bizim bilgimiz olmasının bir önemi yok. Bizim en iyi epistemolojik düşünürlerimiz; bu problemleri çözemeseler de, bilgi kavramlarımız içindeki felsefi *problemleri* fark etmede zeki ve yeterince kavrayışlı kimseler olabilirler.

İşte burada dikkatli olmalıyız: gerekmeyen yerde problemleri ‘görme’, bizleri yanlış yönlendirebilme olasılığı söz konusudur. Basitçe kavramları yaratmanın parçası olarak, problem olarak düşündüklerimizin *yaratıcısı* olacağız. Bizim-

⁴ Mesela, bilim içindeki ilerlemenin, bilim olmayanla birlikte nasıl problemlere ve araştırma geleneklerine bağlı olduğu konusunda Laudan (1977)’a bakınız.

⁵ Örnek olarak Ayer’in etkili eseri (1956)’ne bakınız ve Williams (2001)’a bakınız. Ayer’in kitabı ve başlığı burada anılmadı.

için-epistemolojik bir problem, kaçınılmaz-bir-epistemolojik-problem olmayabilir. Bizde bir epistemolojik problem hissi uyandıracak şey, sadece oluşturduğumuz bir *kavram* şeklinde ortaya çıkabilir; aslında, kavramı bizim şekillendirmemizle biçimlenen bir problem. Kısacası buradaki sorun şudur: Bilgiyi anlamaya çalışırken bu problemler bizim kendi oluşturuyor olduğumuz epistemolojimizin problemleri midir? Diğer bir ifadeyle, problem, bilgiye ilişkin fenomen yoluyla dünya içinde oluşturulmuş olan gerçekliğin bir parçası, bir 'orada duran' [out there] olmayabilir. Hususi bir problem, kavramın bir özelliği olabilir, ki yanlış şekilde, bilgiyi olduğu gibi tasvir ederken kendimize inanıyoruz. Bilgi hakkındaki açık bir problemin gerçekten bilgi hakkında olup olmadığını nasıl biliriz?

Bunlar kafa karıştırıcı sorular. Fakat bilgiyi anlamaya yönelik önümüzde duran felsefenin çağlar boyunca görünüşte en güçlü ve etkili çabalarına sahip olan bizler, epistemolojik *örnekleri* dikkate alarak sorunları en iyi şekilde cevaplayacağız. Tamamlanmış bir bütün olarak bu çabalar, felsefe tarihi kısmında –az da olsa– bazı örnekler önerir. Epistemoloji zamanla düzensiz bir şekilde gelişti; Başlangıçlar ve duraklar, başlangıçlar ve duraklar... Özgünlük ve disiplin oluştu. Felsefi açıdan düşünmeye adanmış hayatlar olabildiğince riskli şekilde gözler önüne serildiğinde, bunlar gerçek zamanda gerçekleşir. Epistemoloji insan yapımıdır (ve eğer dikkatsiz olursak, insan-yıkımı da olabilir). Epistemoloji başlangıcından günümüze kadar canlıdır ve canlı kalmıştır. Bunların hepsini belirtiyorum. Çünkü epistemologlar bazen kendilerini *zaman üstü* felsefi problemlerle uğraşıyormuş gibi yaparlar; oysa bazı problemlerin, bir kez fark edildi mi çözülmüceye kadar, daimî felsefi ilgiyi haiz olması gerekir. Aksine, *şayet* epistemolojik problemler anlama yollarını yansıtıyorsa, zorunlu olmasa da bilginin bağımsız gerçek bir fenomenine umutla bakılabilir. Böylesi problemlerin, hak ettiği daimî felsefi ilgi *olmasa da* olur. Süregelen ilgiyi hak etmediğini söylemek istemiyorum. Bu eserde vurgulanan problemlerin birçoğu, epistemologlarca *uzun süre* göz

önünde tutulmuştur. Bilgiyi anlamaya yönelik daha *önceki* çabalara dayalı olarak oldukça problemlili felsefi girişimleri bile bir ihtimal olarak kaydediyorum.

İşte bir uyarı notu: Bazen öyle görünen, aynı zamanda yaygın olan husus şudur: Bugün bizim karşılaştığımız epistemolojik problemlerin, daha önceki epistemolojik nesillerin karşılaşmış olduğundan felsefi bakımdan *daha ileri* olduğumuz ve epistemolojik atalarımızdan ihtiyaç duyulan her şeyi sanki öğrenmişiz de, sadece bizler hususi epistemolojik problemler ile karşılaşmıştık fikri. Bu düşünme tarzına göre; bugün bir düşünür tarafından, diğer *güncel düşünürlere* ilişkin ortaya konan bir epistemolojik gelişme, otomatik olarak epistemolojik gelişme de tüm *önceki* düşünürlerin ötesindedir. Eğer böyleyse, epistemolojik kafaların yoğunlaştığı güncel fikirler düşünüldüğünde, epistemoloji tarihini dikkate almakta bizlere daha düşük bir baskı olacaktır. Önceki epistemolojik odaklanmaların *sadece rasyonel olarak* yerini terk ettiğine inanma, güven verici olabilir. İyimserciliğin bu türüne göre, epistemoloji bir bütün olarak, asla birden en iyi düşünmeden köklüce geri çekilemez.

Bu tablo kesinlikle *oldukça* iyimserdir. Burada mütevazılık gerekir. Bizleri kuşatan bir ormanda, epistemoloji grupları olarak bile bir süre sonra mahsur bırakacak patikalar boyunca yürüyebiliriz. Bir başlangıç için, epistemolojik atalarımızdan yapmamız gereken her şeyi öğrenmemiş olabiliriz. Onları yanlış anlayabiliriz. Onların düşüncelerinde neyin en önemli olduğunu görmezden gelebiliriz. Bu nedenle bu kitap şüphesiz değerlidir. Felsefi açıdan ilgi çekici olan önceki epistemolojik girişimleri bize anlatır. Bilgi ve benzeri konular üzerinde derinlemesine düşünmeyi *şimdi* aradığımızda bile, bu durum aynı şekilde bizim çağdaş epistemolojiyi zenginleştirmemize yardımcı olur. Epistemolojinin geçmişinden ne öğrenmemiz gerekiyordu; hâlâ ne öğrenmemiz gerekiyor? Bizim önceki epistemolojik kuşaklarca yapılmayan, eğer varsa, hangi hataları bugün yapabiliriz?

4. Kuramlaştırma ve Bilim

Epistemoloji düşünürleri, savlar ve karşı savlar, sorgulama ve cevaplama yoluyla epistemoloji yapmaktadırlar. Bütün mesele kuramlaştırma, en azından biraz veya kuramları eleştirerek, biçimlendirerek ve yerine yenisini koyarak karşılık vermedir. Bu tökezleyerek, geçici tereddütlerle, yarım yamalak tamamlanmadan, bazen yaratıcı ilhamlarla ve ustalıklı bir şekilde yapılabilir. Yine de kuram ortaya çıkar, bir epistemolog böylesi uygun çabaları olmaksızın bir hiçtir. Epistemolojik etki (bir kişinin gücü yoluyla artar olmasına rağmen) en iyi ihtimalle ancak bu çabaların sonuçlarında ısrarcı olmaktır; soruların entelektüel gücü, cevaplar, kuramlar ve iyi felsefe yapmak için gereken başka her ne varsa.

Başka neye ihtiyaç duyulur? Bu kitaptaki makaleler, bu soruyu cevaplama konusunda bize yardımcı olur. Zaman zaman (diğer felsefi düşünceler gibi) epistemolojik düşünme *bilimsel* düşünme ile karşılaştırılır. Birçok epistemolog, daha az bilimsellik yerine bilgi hakkında ne söylemeye çalıştıkları ve bilgiye ilişkin nasıl kuramlaştırma yapacakları açısından daha fazla bilimsel olmak isteyebilir.

Sonuçta bilgiyi anlamaya çalışırken bilim, akıldaki bilgi örneklerini muhafaza eder. Apaçık örneklerin bir kısmı bilimden gelir. Bilimsel ilerleme oldu mu? Zaman üstü insan bilgisinin gelişimi hakkında konuşuyorsak, görünen o ki, bilimsel ilerlemenin bize sunduklarını göz ardı edemeyiz. Bilimsel düşünme, bizlere hayli bilimsel bilgi bağışlamıştır.

Üstelik bazı epistemologlar, mümkün olduğu kadar bilimsel kuramsallaştırma *yoluyla* felsefe yapmak istediler. Bu onların, günün biliminin yansıtan bilimsel gözlemlere ve deneylere başvurmaları anlamına gelir.

Aynı zamanda daha genel bilimsel bir etki de, metodolojik olabilir. Bilimsel sorgulama nasıl başlar? Felsefi soruşturma, benzer bir şekilde mi ortaya çıkar? Dolayısıyla epistemolojik kuramlar (içerikte bilimsel olmasalar bile) önerilmelidir ve sonra test edilmelidir, belki de arıtılmalı,

yeniden biçimlendirilmeli veya yeni biriyle denenmelidir vs. Bu anlamda, *bilimsel yöntem* bilginin doğası ve geçerliliğini anlamaya çalışırken felsefecileri cezbetmiş görünür.

Epistemoloji bu nedenle bilimin *bir parçası* olmalı mı? Bizim bilgiyi anlamamızı garantiye alır mı? Epistemologların çoğu, epistemolojiyi bilimin içine alınmasını istemezler.⁶ Bunun nedeni, birçok epistemoloğun bilgiye ilişkin sordukları sorulara bilim insanlarının önem vermemesidir: Bilim insanları genelde bilgiye ilişkin fikirler veya fenomenler üzerine felsefi olarak kafa yormadılar. Bilgiyi aramak ve elde etmek ayrı bir şey, felsefi olarak kişinin araştırdığı ve elde ettiği –bilim insanları başarmak şöyle dursun çabalamayan– başka bir şey olabilir. Epistemologlar uzun süre bilginin ne olduğu hakkındaki kuramları için *bilimi* merkezî emsal olarak düşündüler. Ancak epistemologlar çoğu zaman kuramlaştırmalarını bilime *bırakmadılar*. Bu konu kitabın bazı bölümlerinde sunulacaktır.

5. Bilginin Ötesine

Bilgi, epistemologların hakkında düşünmeyi araştırdıkları yegane fenomen midir? Bu kitabın göstereceği gibi, hiç de değil.

Akıl yürütme, kanıt, doğruluk ve temsil ve daha fazlası, farklı epistemolojik deliller ve kuramlar içinde büyük ölçüde önem taşımaktadır. Bazen bunlar bilginin kısımları olarak düşünülür, bazen değil.

Mesela, bilgi sıklıkla kavramsal analizin bir türünü onaylama sayılmıştır: değişik fenomenlerle ilgili bir kavramı oluşturmakla bilgi fenomenini anlayabiliriz. Fikir şudur: Bir kez dünyanın bir bilgi örneğinde nasıl ‘bir araya getirildiği’ üzerine derinlemesine düşünersek, kendimizi kanaatler

⁶ Yine de bazıları yapar. Son zamanlarda böyle hareket etmek isteyenler, mesela Kornblith (2002) bilhassa kendilerine ilham verici olarak Quine (1969)’ı alıntılamaya yönelir. 10. Bölüm bunu ele alır (ve 14. Kısma bakınız). Kuşkuyla nasıl etkili bir kapsayıcı olabileceği konusunda Stroud (1984: 6. Bölümüne bakınız).

veya inanışlar, hakikat veya doğruluk, kanıt, algı ve akıl vs. hakkında konuşuyor bulacağız. Bunun sonucu olarak, ayrıca zaman zaman bunları ‘bir araya getirmekle’ bilginin elde edilip edilemeyeceğine bir *giriş* olmak üzere bu kavramların kendilerini anlamaya çalışacağız.

(Daha önce üzerinde düşünülmüş olarak) bilgiyi oluşturmada hiçbir şeyin bir araya getirilemeyeceğine karar versek bile, bu durumda hiçbir bilgi söz konusu olamayacağından fenomenlere *benzer* bilginin olabileceği sonucunu hâlâ çıkarabiliriz. Tam bilgi olmamasına rağmen, mevcut olan ve bilgi olmaktan çok da uzak olmayan başka bir şey olabilir. Ona sahip olmak daima bizleri bilgiye daha yakın olmaya ulaştırabilir ve memnuniyetle karşılanabilir de. Böyle bir kazanım ne olabilir? Sorunun bu çeşidi kitabın bazı bölümlerinin temelini oluşturacaktır. Bu fikirleri veya bilgidен başka fenomenleri tartışma, sorunu cevaplamamıza yardımcı olacaktır.

6. Platon

Sistematik –kapsamlı, iddialı ve yazılı– Batı felsefesi MÖ. 4. yüzyılda Platon’un oldukça etkili diyalogların da başladı. Bu aynı zamanda sistematik Batı epistemolojisinin başlangıcıdır.⁷ Nicholas Smith ikinci bölümde belirgin kıldığı gibi, bu diyalogların birkaçı kendine özgü tamamlayıcı bileşenlere sahiptir.

Epistemolojik problemler ve zorlukları Atinalı dinleyicilere sunuldu ve şimdi sorunlar önümüzde sergilenmektedir. Platon’un bilgi hakkındaki bazı soruları, hâlâ felsefenin merkezî epistemolojik zorlukları arasındadır. Bu diyalogların çoğunda Platon’un hocası Sokrates konuşur. Bazen

⁷ Burada anahtar sözcük ‘sistematik’ tir. Bizlerin aynı zamanda Sokrates öncesi felsefe diye adlandırdığımız geride kalan, tam olmayan bölümlerin bir kısmı veya en azından aralıklarla epistemolojiktir. (bu konuda Gerson 2009; 2. bölüm).

kendi görüşlerini anlatır, diğer zamanlarda Platon konuşur. Sonuçlar her zaman akıl çelicidir.

Mesela “Bilgi *nedir?*” sorusu soruldu, cevaplar önerildi; deliller süslenmiş; bilinmezler açılmış. Birçok cevap ve soru; hayli bilinmez. Herkesçe bilindiği gibi, Sokrates sadece bilginin ne olduğunu değil aynı zamanda bilip bilemeyeceğimizi de merak etti. Algı ve akıl yoluyla bilgiye varma gibi, bilginin farklı türlerinin imkân dâhilinde olduğunun farkına vardı. Bu epistemolojik konular –bilginin doğası, varlığı ve (varsa) elde etme yolları– sonraki asırlarda tekrar hatırlanacaktı.

Platon’un epistemolojik düşünmesinde dikkate değer olan yön, bu soruların muhtemel cevapları dikkatlice okunduğunda hızlıca *metafizik*e dönüşmesidir. Bilgi hakkındaki düşünmesinde dünyanın altında yatan doğasına ilişkin tezler ileri sürdü. Bu ihtiyaç şaşırtıcı değildir. Kitapta göreceğimiz gibi, epistemologlar sıkça bu tür şeyleri uygun bir şekilde yaptılar. Çünkü dünyanın parçalarını biliyor olduğumuzu bildiğimiz zaman, dünyanın parçalarını oluşturuyoruz. Platon’un mağarasında sürpriz olan, onun *kendine özgü* metafizik sonuçlarıdır. Platon şimdi ne biliyor olduğumuzu daha önceki bir yaşamımızda ne bildiğimizle ilişkilendirici olarak Sokrates’i resmetti. Şayet tüm bilgi (onun iddia ettiği gibi) bir *hatırlama* ise, en azından bilginin bir kısmı bu yaşamda elde edilmemişti: daha önceki bir dönemde kazanılmıştı, şimdi bile *bilme*, anımsamayı ve böylece bilinmeyi gerektirir. Peki, daha önceki yaşamlara sahip *olduk* mu? Eğer Platon’un bilgiye ilişkin epistemolojik anlatısı doğruysa, sahip olmuş olabiliriz, ki bu durumda epistemolojiden *daha büyük* bir uğraşı –bizlerin bir metafizik olarak anlaşılması bile– epistemolojiye bağlı olabilir.

Büyük ihtimalle en meşhur Platoncu epistemoloji ve metafizik karışımı, bir şekilde *formlarla* ilgili daha sonraki dönem bilgi tartışmalarıydı. Çünkü çok çelişkili metafizik bir fikir olmasına rağmen, Form kavramının kendisi, Platon’un en meşhur düşüncesi olmuştur. Formlar –eğer mevcut iseler– soyut ve genel özelliklerdir, mükemmel ‘örnekler’ olarak bir

şekilde hiçbir yerde ve aynı zamanda daima her yerde mevcuttur. –Burada ve şu an mevcut olan– kırmızı bir nesneyi kendi özel mekân ve zamanı içinde gözlemlediğinizi varsayın. Onu kırmızı yapan nedir? Platon’un cevabı: Bir kırmızılık *formunun*, kırmızılığın genel özelliğinin var olmasıdır ve özel/tekil nesne ancak bu genel kırmızılık *formundan* pay alarak veya *taklit* yoluyla kırmızıdır. Formun mevcut olduğunu (gözlemle olmadığı hâlde) *akıl* yoluyla mı biliyoruz? Bizler tekil/belirli kırmızılığı gözlemleyebiliyoruz, bu nedenle de onu biliyoruz. Gözlemleme yoluyla olmasa bile, Kırmızılık *formunu* da aynı şekilde biliyor muyuz? *Nasıl?*

Bu metafizik düşünceler oldukça dramatiktir. Galiba Platon’un en kalıcı epistemolojik düşüncesi, daha az metafiziksel bir şey olmuştur: –çağdaş epistemologların adlandırdığı şekliyle– onun bilgi ile *doğru kanaat* (doğru inanç) arasındaki ayrımı. Doğru olmaktan öte, daha fazla bilme var mı? Platon’a bu ayrımın ilk felsefi formülasyoncusu olma hakkını teslim ederken epistemoloji, hâlâ daha fazla ihtiyaç duyduğumuz şeyi açıkça söylemeye çalışıyor.⁸

7. Aristoteles

Platon ve çırağı Aristoteles gibi dinamik ve etkili bir hoca-öğrenci çifti ne kadar sıklıkla var olabilir? Belki bir yaşam süresince sadece bir defaya mahsus ve bunu sadece epistemolojiyi değil, genel felsefeyi de düşünerek söylüyorum. Platon gibi Aristoteles’in de felsefeye etkisi derin, geniş ve yaygındır; bu, epistemolojiyi de içerir. Epistemologlarca bugün doğru varsayılan birçok fikir, sistemleştirilmeden önce ilk kez ve en güçlü şekilde Aristoteles tarafından kavranmıştı. Onun epistemolojik katkısı, kavrayışı güçlü bir çözümleyici ve düzenleyici olmasıdır. Fiziksel ve kavramsal kuşatmalar

⁸ Bu konunun güncel tartışması, doğru olmada içerilmeyen hangi *değerin* bilmede mevcut olduğunu sormaktır. Örnek olarak Kvanvig (2003)’e ve yine “Bilgi nedir?” sorusuna çağdaş cevaplar için 11. Bölüme bakınız.

içinde sonuçta oluşan tanımlarda kendini kaybetmeden karmaşıklıkları keşfetti. Robert Bolton ve Alan Code 3. Bölümde bunu aktarırlar.

Platon gibi Aristoteles de sadece gözlemlenebilir dünyayı değil, aynı zamanda böylesi anlayışı elde etme sürecini de anlamayı araştırdı. Dünya neye benziyordu? Onun neye benzediğini nasıl biliyoruz? Son soru, daima epistemolojinin merkezinde yer aldı. Dünyanın gözlemlenebilir hususiyetlerinin doğasını neyin nihai olarak açıklıyor olması konusunda Platon'un düşüncesinin aksine Aristoteles'in cevabı aşkın *formlardan* bahsetmeyi içermedi. Aristoteles açıklamalarını gözlemlenebilir dünya *içinde* araştırdı, ötesinde değil. Bunlar, gözlemlenebilir dünyanın zorunlu özellikleri olması açısından formüle edilmeliydiler. Dünya açıklayıcı, düzenleyici ilkeler yoluyla anlatılmalıydı. Bir şeyin bilgisinin öyle, böyle olabilirken Aristoteles bunun ötesinde onun *niçin* öyle olduğunun bilgisinin de olabileceğini anladı. Fakat o, öteyi 'gözlemlenebilir dünyanın ötesi' olarak kabul etmedi. Hedefi, yaklaşık olarak bizim bugün açıklayıcı *bilim* diye düşündüğümüz şeydi.

Tabii ki bilimsel açıklamalar sadece gözlemleri gerektirmiyor; akıl yürütme de hayatidir ve Aristoteles'i akıl yürütmenin çeşitli biçimlerini anlama çabalarında, epistemolojinin süregelen itibarını başlatan olarak görebiliriz. O hem tüm-dengelimi hem tümevarımı ve kategorilerin kendi içsel karmaşıklıklarını kavradı. Mesela, tüm-dengelimsel akıl yürütme; bilgi-olmayandan üretilir miydi? Bilgi çıkarımsal olduğunda her zaman bilgiden çıkmalı mıydı? Çıkarımsal olmayan bilgi ihtimali nedir? Yeterli bilgi miktarına ulaşılmamışken bazı ifadelerin diğerlerinden çıkarılıp çıkarılamayacağını sorguladı. Tüm diğer bilgilere kanıtsal destek ve açıklama düzeyinde öncel, temel ve doğrudan/aracsız bilgi var mıdır? Bu, bilgi kümesinin nasıl –ister tüm bilgi isterse tüm bilim veya bilimin daha dar alanına ait olsun– çıkarımsal olarak yapılandırılması gerektiğine ilişkin bir sorudur. Bu, hâlâ standart epistemolojik karışıklık kısmına ait bir sorudur. Aristoteles

bunun ilk versiyonuna sahip olmuş gözüküyor. Sorun; bilmenin *temellerinin* var olup olmadığına ilişkindir. Şayet varsa, bu temellerin kesin bir şekilde kurabilmekte veya ispatlayabilmekte gerçekten güvenilir olup olmayacağıdır.

Bu sebeple birçok epistemik fenomen, epistemolojinin başlangıç sürecinden ortaya çıkıncaya kadar Aristoteles tarafından tartışıldı. İşte burada birkaç örnek: görünüşler, gözlem, akıl yürütme, bilimsel araştırma, özlerin [*essences*] bilimsel bilgisi, genel olarak bilimsel bilgi, açıklama, *bir şeyi* bilme, *niçin* yapılacağını bilme, anlama, kısır döngü, hipotezler, ilk ilkeler, ispatlayıcı bilgi. Önce Platon sonra Aristoteles ile epistemoloji kendine ait bir dil bulmaya başlıyordu.

8. Antik Kuşkuculuk

Bilhassa Platon ve Aristoteles genelde felsefenin açılması-na yardımcı oldular ve epistemoloji, bu felsefenin canlı bir parçasıydı. Bir kez epistemoloji felsefi anlatıya dâhil olunca, kuşkucu düşünceler geride kalabilir mi? Daha sonraki felsefe tarihi bir şey önermez; bunu erken dönem Yunan felsefesi başardı. Bizler bugünlerde antik kuşkucular diye neyi adlandırdığımız konusunda dikkatli olmalıyız. Gisela Striker 4. Bölümde kişisel anlatıları, etkileri ve kanıt biçimlerini anlatır. Bu, epistemolojik kuşkuculuğun en azından sistematik ve sürdürülebilir biçimde başladığı yerdir.

Çağdaş epistemologlar genellikle kuşkuculuğun iki formundan, karışımından veya döneminden bahsederler: antik kuşkuculuk ve modern kuşkuculuk. Modern kuşkuculuğun izleri, genellikle Descartes'ın 17. yüzyıldaki yazılarına gider (Bkz. 5. Bölüm). Bazı yönlerden antik kuşkuculuk, tamamen farklı bir yaratı. Doğal olarak örtüşen özellikleri var; mesela *hakikat* için ciddi bir arzulamanın ne olduğuna bir ilgi, insanların sorgulayanlar olması anlamına gelir. Fakat ikisi arasında azımsanmayacak önemli farklılıklar vardır. Mesela bir modern kuşkucu, güvenle yaptıklarında bile in-

sanların bilgi sahibi olacaklarını inkâr etme üzerine daha fazla yoğunlaşırken, insanların inanmaya veya kabullere yönelimlerinde antik kuşkuculuğun vurgusu *tereddüdedir*.

Ana antik kuşkucular kimlerdi? Pyrrhon (MÖ. 365-275) hem kişiliği hem de diğerleri üzerine etkisi nedeniyle adı en çok anılan düşünürdür. Yine de o zaman kuşkucu atışmalar ile uğraşan tek kişi değildi. Ölümüyle ve yaklaşık olarak iki yüzyıl sonra Pyrrhonculuğa ilginin canlanması arasında, birçok Stoacının bilişsel iyimserliğine karşı güçlü bir şekilde cevap verirken, Platon'un Akademisi –bilhassa Arkesilaos, Karneades ve Philon– aklın kuşkucu eğilimini keskinleştiren bazı felsefecileri içerdi. (Bu kuşkucular, merak ettiler) Bir açıdan, dünyanın; açıkçası nasıl güçlü ve doğru bir izlenimini oluşturma konusunda bir kişi yanlış yönlendirilmiş olabilir, ki gerçekte *böyle* bir münasebet yokken? Bilişsel yaşamlarımıza çaktırmadan içeri süzülmesi, bunun farkında olmamamıza rağmen mevcut olması, bu tür yanlış mümkün müdür? Eğer böyleyse, o zaman *kesinlik* iddiaları makul değildir; yanılabiliircilik [*fallibilism*] bu sebeple üstün gelecektir. Biz, inanma işine biraz ihtiyat ve mütevazılıkla yaklaşmalıyız.

Ancak *bilenler* olarak beklentilerimizi zayıflatan bir yol olsa da Pyrrhoncu bir kişiye istenmeyerek iyimser bir beklenti olarak görünmüş olmalı. Sextus Empiricus bizim Pyrrhoncu fikirlere ilişkin ana kaynağımızdır. Sextus sistemli ve önemli bir kaynaktı. Sextus'u okumak, birbiriyle yarışan görüşler kafesiyle buluşmaktır: oldukça fazla kuşkular, kuşkular ve bir o kadar halkın düşündükleri. Savlar ve karşı savlar da söz konusu; alternatif izlenimleri iteleyen izlenimler; muhalif bakış açılarıyla yüzleşme. Böylesi gerilimler kısmen veya dogmatik olmayan bir tarzda çözümlenebilir mi? Dünyanın gerçekte ne olduğu ve neyin doğru olduğu konusundaki savlarımızın doğasında olan *ebediyen bir çözülemezlik midir*? Pyrrhonculuğun derin soruşturmaları, inananlar olarak neyi *rasyonel* olarak başarabileceğimiz hakkında bazı temel sorunları harekete geçirdi. Bizler en iyi ihtimalle devam edeceğiz.

9. Ortaçağ Epistemoloji

Zaman ilerledi, yapılanlara yönelindiğinde Ortaçağ epistemolojisi bayrağının göz önüne serilmesiyle inanç ve kuşkuyla ilişkin antik sorunlar hemen tamamen metafiziksel bir teşebbüse dönüştü. Bilhassa birçok epistemolojik sorular, bütün mümkün varlıkların en güçlüsü Tanrı hakkında yükselmeye başladı. Mesela (Antik kuşkucu sorgulayıcı ruhun devamı olarak) her şeye gücü yeten bir Tanrı, iyi bir Tanrı olabilir miydi? Aynı zamanda mutlak güce sahip birinin, bizleri aldatma nedenleri olabilir miydi? Böylece bizleri, bilgiye sahip olmaktan mahrum bırakabilir miydi?

Genelde Ortaçağ felsefesi ve özelde Ortaçağ epistemolojisini araştırmanın heyecan verici zamanında yaşıyoruz. Bu heyecan çok uzun bir süre gecikmişti: Birçok çağdaş felsefeci, Antik Yunanlardan (6. Bölümde karşılaşacağımız Descartes ile birlikte başlayan) felsefi modernlere doğrudan ışık verici olması için eğitilmektedir. Bu pedagojik seyir aldatıcıydı, felsefi önemi olmayan birkaç asır bulunduğu düşüncesini pekiştirdi. Bu tabloda, felsefe; Antik Yunan dünyası içinde son derece verimli oluşundan sonra birkaç asır tamamen durağanlaşmış, hareketsiz ve sönüktü. Fakat bu tasvir, Ortaçağ felsefesinin kuramsal zenginliğini görmezden gelir. Neyse ki, bu yanlışlık çağdaş epistemoloji içinde düzeltilmeye başlıyor.

Bu düzeltme sürecinin merkezinde; Charlie Bolyard'ın 5. Bölümde gösterdiği gibi, Ortaçağ epistemolojisine gelişen bir farkındalık bulunmaktadır. Charles birçok değerli şahsiyetler arasından üçü; Augustins, Aquinas ve Ockham üzerine yoğunlaşır. Bu felsefecilerin yazıları, Antik Yunanlıların ele aldığı birçok konuyla yakından ilgilidiler, –bunlar üzerine inşa ediyor ve ilerisine geçiyorlardı–: Platoncu sorunlar ve kuşkucu meydan okumalarla birlikte, Aristotelesçi fikirler vardı. Üç İbrahimi gelenek olan İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık içinde geliştirildi Ortaçağ felsefesi. Ancak bü-

yük oranda Hristiyan Avrupada yoğunlaştı. Bu yıllar felsefenin içeriğinin etkisinden söylemeden geçilemez.

Birçok yönden etkisini gösterdi. Başlangıç için iç içe geçmiş aşağıdaki sorular görülebilir: Tanrı'nın bilgisi nasıl olabilir? Tanrı'nın yardımıyla bilgi nasıl olabilir? Hiçbirimizin Tanrı olmadığını düşünürsek, bilgi nasıl var olabilir? Bizi aldatmayı isteyebilecek bir Tanrı'ya *rağmen* bilgi nasıl kesin olabilir? Antik kuşkuculuğun bilişsel varlıklar olarak yanılabilirliğimizin itirafına ilişkin epistemolojik güçlkle bizi yüzleştirdiğinin farkına varıyoruz. Ortaçağ epistemolojisi şu hususu –belki daha fazlasını– paylaşır: Bilen bir aklın ne *olabileceğine* ilişkin yollarda varlıklar olarak açıkça kelimelerin yetersizliğinden kendimizi anlama ihtiyacına ilave vurgunun dikkate alınmasını. Bu 'olabileceği' ifadesi, Tanrı'nın aklının olabileceği fikrine işaret eder. Her ikisini anlayabilir miyiz? Tanrı olarak bilmek ne olabilir? Tanrı-olmayanlar olarak bizler gerçekten ne biliyoruz? Ortaçağ epistemolojisi metafiziksel derinliğe sahipti. Bilmemizde Tanrı'nın muhtemel rolünden daha metafizik ne olabilir? Tanrı'ya bütünüyle Tanrı'ya ilişkin bizim temel doğalarımızın yetersiz kalmasından dolayı –bütünüyle Tanrı'ya benzemez iken– bilmemizin birbirine benzemesi nedir? Bilmenin farklı olası *güçlü yönlerinin* mevcudiyeti bizim için söz konusu mudur? Bilginin böylesi güçlü yönlerini amaçlamalı mıyız?

10. Descartes

Tanrı hakkında konuşma kısa süre içinde bilim ile kıyasıya mücadeleye dönüştü. Yararlı bir biçimde yeniden bunlar uzlaştırılabilir mi? Bu soru, epistemolojiyi daha önemli ve karmaşık hâle getirmeye hizmet etti. Antik ve Ortaçağ felsefesi, modern felsefenin yolunu açtı. Bazı Antik ve Ortaçağ soruları kısmen yeni biçimler aldı. Bu geçiş nasıl belirtilmeli?

Çağdaş epistemologlar genellikle Descartes'ı modern epistemolojinin öncüsü olarak düşünürler, ki bir anlamda öyleydi. Fakat diğer açıdan değildi: olmaması gerekti. Epistemologlar kendisini bir epistemolog olarak gören Descartes'a her zaman itibar ettiler mi?

Onun epistemolojik etkisi; bilginin farklı formlarına ait insanlara ilişkin bazı *kuşkucu* delillerle meşgul olması ve formüle ettiği esaslı *yöntem* sayesinde. Tabii ki sadece bunu yapmadı. Ayrıca (Desmond Clarke'ın 6. Bölümde açık kıldığı gibi) bilgi üzerine tefekkür ederken yaptığı tek şey de bu değildi. Bir başlangıç olarak, *bilimsel* bilgiyi; kuşkucu endişeleri cevaplayabilir olarak görmedi: orada olabilirlik [*probability*] veya akla yatkınlık [*plausibility*] yeterli olacaktı. Yine de Descartes'ın gerçekten etkili olarak yaptığı, dünyanın *metafiziksel* bilgisini elde etme çabalarının bazı geleneksel kuşkucu kuşkulara nasıl maruz kalacağını canlı bir şekilde aksettirmesiydi (Phyrrhoncu kuşkular konusunda 4. Bölüme bakınız.). Descartes'ın sorgulamaya ilişkin birinci şahıs [ben] perspektifi 'içinden', bu zafiyetin nasıl hissedebileceğini yakaladığı anlaşılıyor. (İnsanın bir başkasına "Tanrı'nın, dolaşısıyla bilgisini araştırırken kuşkucu şüphelerin üstesinden nasıl gelebilir?" diye sormasındansa, "Tanrı'nın, dolayısıyla dünyanın bilgisini araştırırken kuşkucu şüphelerin üstesinden nasıl gelirim?" diye sorması farklı *hissettiriyor*.) İşte burada fizik ötesi kesinliğe ihtiyaç duyuldu.

Belki de (Clarke'ın açıkladığı gibi) çağdaş epistemologların genelde varsaydıkları kadar olmasa bile kuşkucu tezler Descartes'a göre önemliydi. Böylesi tezler, Descartes'ın meşhur ("Düşünüyorum, öyleyse varım.") *cogitosunu* ve kendi zihin [ruh]/beden ikiciliğini tasarlanmasına yardımcı oldu (Genelde her insan varlığını, fiziksel olmayan bir zihin [ruh] ve fizikî beden birleşimi olarak yorumladı.). Ancak bu meşhur düşünceler metafizikseldi, bu nedenle –bilinse bile– bilginin mümkün nesnelerinin temsili değildi. Descartes'a göre sorun, kendisinin *Meditasyonlar*'ını müzakere edersek, gözden kaçan ilgi, bizzat bilimsel bilgiydi. Bilimsel bilgiye

ilişkin düşünmeleri, bu meşhur kuşkucu argümanlarla belirgin ölçüde ilgilenmiyordu.

Descartes'ın kendi epistemolojik vurgularının ve zorluklarının hakkını vermek istiyorsak bu husus önemlidir. Aynı zamanda genel olarak epistemoloji tarihinde de büyük önem taşımaktadır. Üstelik şunu akla getirir: Descartes –kendinden önce gelen ampirik fikirli Aristoteles (3. Bölüm) ve kendisinden sonra gelen ampirist Berkeley, Locke ve Hume gibi (7. Bölüm)– epistemolojinin bilimi nasıl anlamamıza ve bilimin gelişim umutlarına dair içermelere sahip olarak kabul etmiştir. Bundan dolayı Descartes bilimsel ve metafizik ilgileri dengelemeye çalışıyordu. Kişinin etrafındaki dünya, bu iki bakış açısından da incelenebilirdi: Bu biricik dünyanın bilgisi bile, mesela bilimsel sorgulama ve metafiziksel sorgulama bağlamları içinde aynı tür bir şey olabilecek miydi? Olması gerekmez; Descartes için olmayabilirdi.

Buradan hareketle insanların, sırasıyla, bilimsel bilenler ve metafiziğe dayalı bilenler olmaya uygun olup olmadıklarının merak edebiliriz. Descartes epistemologlarca sıkça kuşkucu şüpheleri çözen bir kesinlik türünü içeren bilgiyle bilgi hakkında *basitçe* konuşuyormuşçasına tanıtılır. Fakat bu anlatı, bilgi üzerine tefekkür ettiğimizde hangi epistemolojik tercihlerin bizi beklediği anlamında, Descartes hakkında yanıltıcı olabilir ve onun epistemolojik sonuçlarını gereksizce basitleştirebilir. Descartes bilimsel bilgi konusunda yanılabirci fakat metafiziksel bilgi hakkında yanılamazcı mıydı? Epistemologlar sıklıkla Descartes'ın tüm bilgi konusunda yanılamazcıymış gibi konuşurlar.⁹ Clarke, epistemologların bir kişi bile olsa, bu hatayı niçin yaptıkları konusunda bir öneriyle 6. Bölümü sonlandırır.¹⁰

⁹ Bilgi üzerine Descartes'a ilişkin yapılan standart birkaç çağdaş epistemolojik açıklamalar için Bonjour (2002: 2. Bölüm)'e, Feldman (2003: 52-5)'e, Popkin ve Maia Neto (2007: 145)'ya ve Zagzebski (2009: 39)'ye bakınız. Descartes'ın açıklamasındaki potansiyel epistemolojik yapaylığın yine de izahını muhafaza ederek değerlendiren bir görüş için Williams (2010)'a bakınız.

¹⁰ Genelde bilgi hakkında yanılabirlik, karşılaştırmalı güncel epistemoloji içinde bir araştırma odağı oldu. 11. Bölüme bakınız. Clarke haklıysa Descartes'ın

11. Locke, Berkeley, Hume

Britanyalı ampiristler, en azından onun tarihî bakımından en önemli öncüleri, 17. yüzyıl ve 18. yüzyıldan John Locke, George Berkeley ve David Hume'du. Az önce değindiğimiz gibi, Descartes'in kapsamlı epistemolojisi, bilime onun gereksinimlerine ve başarılarına oldukça saygılıydı. Çağdaş epistemologlar, Descartes hakkında tamamen bu şekilde düşünmezler. Ama Locke'un epistemolojisini düşündüklerinde böyle bir tereddüt yoktur. Açıkçası zamanının bilimsel kavrayışına göre hazırlanmıştır. Ve büyük düşünürler büyük düşünürlerle ilham oluyor: Berkeley ve Hume kendilerini –daha ötesine hareket etmek için teşvik edilirken bile– Lockecü yaratıcı ilgileri, fikirleri ve düşünce çizgilerini kısmen gizlediler. Peter Kail 7. Bölümde bu üç felsefeci tarafından felsefi faaliyet alanında açılmış olan hâkim politikalara bizi yönlendiriyor.

Kail'in başlangıçta açıkladığı gibi, bilmede epistemolojik bir ilginin deneyimle –ampirik gözlemle– ilgisinin önemli olması, sadece bu düşünürlerce ortaya çıkmadı ve onlarla da son bulmadı. Dünyayı bilmeye çalıştıklarında insanlar her zaman duyumlarını kullandılar. Felsefeciler çoğunlukla, herhâlde, her zaman böyle yaptıklarının farkındaydılar. Fakat bazı felsefeciler *bilhassa* bu durumdan bahsettiler. Bu felsefecilere göre ampirik gözlem, bilmenin motoru ve içeriğiydi: sonuncusu başlar, geçiş yapar ve deneyle son bulur. En meşhur bu tür felsefeciler, gerçekten Locke, Berkeley, Hume'du. Bunlar açıklıkla görüş ve zorlukları bize sundular. Gerçekten bazılarının rahat karşılayabileceği *kaçınılmaz* –hem epistemolojik hem de metafizik– zorluklara, empirizmin iddialı versiyonuyla karşılaştırılması gerektiğini bizlere arz ettiler.

Bilhassa, bizler (e yardımcı olan) ancak oldukça sınırlı duyuşal güçlerle *sınırlandırılmışsak* bilenler olabilir miyiz?

bilimsel bilgi üzerine yanılabilirli düşünceleri ve geliştirilmiş açıklamaları daha güncel odak noktası olarak hoş karşılanabilir.

Duyusal güçlerle sınırlandırılmışsak, hangi fikirleri düşünebiliriz? Bu fikirlerle hangi anlamları ifade edebiliriz? İfade edilen anlamların hangileri bizim için bilgiyi oluşturabilir? Bizler –hislerimiz ve güçlerimiz– karmaşıktır; bilginin hangi türleri ve yönleri bizler için mümkündür? Locke bütün bunları etkin bir şekilde sordu. Felsefeciler nasıl karşılık vermeliydiler? 10. Kesimde Descartes'ın *olabilirlik* [*probability*] kavramının kullanımını belirttik. Böyle bir kavram empirizmin merkezinde yer alır. Bizim duyusal güçlerimiz; bazen olanı, kimi zamanda *muhtemel* olanı çözebilir mi? Eğer dünyanın nasıl işlediği yerine muhtemelen nasıl işlediği üzerine konuşursak, temkin ve mütevazılık –daha az hatalı olmasını– daha güvenilir olacağımızı sunar. Ancak, en tanınmış isim, Hume, *olabilirliğin* epistemolojik yönleri üzerine bazı etkili düşünceleri, bize miras bıraktı. Dünyayı olası olarak anlamak –her zaman mümkün olsa bile– o kadar kolay *midir*? Eğer böyle bir şey mümkünse, mucizevi istisnalar dışında, dünyanın normal nedensel süreçlerini anlamak istiyoruz. Mümkün akıl yürütme [*probable reasoning*] kavramı, bize bu konuda yardımcı olabilir mi? Hume'a göre bu açık değildir, en azından bu konu üzerine geleneksel olarak yorumlanmış olduğu hâliyle.

Mesele dünyanın ne *olduğuna* bağlı olabilir. İşte burada sadece tüm bilginin bir algısal olmadığını ama tüm madde- nin de algılanmış olduğuna ilişkin bir görüşü önümüze koyan Berkeley ile karşılaşırız. O, dünyanın doğası gereği algılanmış olduğunu ileri sürdü. O, sıkça bizim tarafımızdan, her zaman Tanrı tarafından algılamamanın gerçek bir nesnesidir. Berkeley bu görüşü, ortak sağduyu görüşü olarak gördü. Onun bu değerlendirmesi, çağdaş felsefecilerce kabul görmedi. Her durumda, galiba eşit derecede çarpıcı alternatif, –dünyanın her zaman algılandığı gibi olmadığını düşünürsek, dünyanın maddesini [özünü] bilmediğimizi kabul ederek– *kuşkuculuğun* bazı formları önünde geri çekilmektir. Locke empirizmin içindeki bu tehlikenin farkındaydı: Dün-

yayı bilmeye çalışırken, biz açıkça algılamaya dayalı fikirlerle dayanıyoruz ve çevremizdeki dünyayı doğru bir şekilde yansıttığını umut ediyoruz. Öyle mi?

Hume, kuşkucu düşünceler konusunda Berkeley'den daha az farkında değildi; belki de bizzat Hume, bir kuşkucuydu, belki de değildi. Hume, potansiyel olarak kuşkucu akıl yürütmede bir anlamda bizlerin düşünürler olarak nasıl *doğal şekilde* işlev gördüğümüzü öğrenmiş göründü.¹¹ Hume, Berkeley'in karşı cevabını –dünya fikirler toplamı olduğundan düşünceler/ideler yoluyla bilinebilir– tekrarlamadı. Varlığı bu şekilde kabul etmeye alternatif, yine, dünyanın maddesini [özünü] gerçekten bilmemize ilişkin hoş karşılanmayan bir kuşkuculuktur.

Bu ampiristleri birçok diğer epistemologlara sorarsanız, bilgi ve dünya hakkındaki düşüncelerimizin çoğu, kuşkucu meydan okumalara nasıl karşılık vereceğimizi gösterir. Bunlar, tüm ampiristlerin en etkilileri olarak aynı zamanda bu meydan okumaları en başta keskinleştirdiler. Kuşkucular veya değiller, onlar kuşkucu düşüncelerdeki potansiyel epistemolojik gücü takdir ettiler.

12. Kant

18. yüzyılın sonlarına doğru Immanuel Kant deneyimin doğası üzerine derinlemesine kafa yoran Britanyalı önemli ampiristleri, bilhassa Hume'u takip etti ve böylece önemli ölçüde farklı bir etkiye yol açtı. Dünyayı deneyim yoluyla nasıl biliyor olduğumuza ilişkin bu ampiristlerce paylaşılan metafiziksel resimde, içerik bize, dünyadan gelir. Gözlem de, deneyimlenen de, bizlerin deniyor olduğu şey; bizim için zihinsel içeriğe dönüşür, sonra da akıllarımız bu içeriği farklı yollarda kullanabilir. Fakat Kant, deneyimler

¹¹ Hume, asla gerçekten de o kadar kuşkucu değildi. Hetherington (2008)'e bakınız.

yoluyla dünyayı nasıl biliyor olduğumuz hakkında epistemolojiye esaslı yeni bir resim sundu. Aslında, zihinlerimiz basit gözlemlerde bile ana içeriğe *katkıda bulunur*. Ve şaşırtıcı biçimde bu katkılı içerik, (bizleri dünyanın ne olabileceği konusunda sade tasarımcılar yapmak yerine) bizlerin dünyayı bilmemize yardımcı olur. Katkı yaptığımız husus; paylaşılmış bir inşayı ‘şekillendirme’yi ve bize ulaşan duyu verilerinin ‘organizesi’ni yansıtır.

8. Bölümde Melissa Merrit ve Markos Valaris Kant’ın epistemoloji alanında en meşhur eseri *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine yoğunlaşarak Kant’ın bu tablosunu açıklar. Kant, nesnelere ilişkin gözlemlerin *zaman* ve *mekâna* yerleştirilmiş şeyler olduğunu ileri sürerek başladı. Fakat gözlemlenmiş olan mekân ve zaman gözlemler *içindeki formlardır*. Akıllarımız dünyaca bize sunulmuş olan nesnelerin görüntülerine uygun gelen bir mekânsal-zamansal yapı katkısı sunar. Bir gözlem deneyimi dışarıdan gelen -bize sunulan duysal içerik- ve bizim içimizde hazır olanın bir birleşimidir, ki bu duysal olanın veya içeriğin mekânsal ve zamansal olarak yerleştirilmesidir.

Basitçe gözlemin ötesinde bu nesneler hakkında düşünmeye başladığımız zaman, benzer şeyler gerçekleşir. İçimizde genel kavramlar var. Mesela, cevher ve nedensellik, mekânsal-zamansal olarak sınırlandırılmış gözlem nesnelerini düşüncelerde organize etmemiz. Böylesi kavramlar, ne gözlemlediğimizi anlamamız açısından, kategorilerdir. Dünyaya ait nesneler hakkında doğruları nasıl biliyor olduğumuzun kaçılmaz parçasıdır.

Ayrıca bu nesneleri bilmede bile kısmen kendini- tanıma bilgisine sahibiz. Bizler kendimizi organize etmeyi de biliyoruz. Her açıdan değil, belki, en azından ‘içeriden’ süregelen bir organize olarak. Bu bir *kendi üzerine düşünme deneyimi*, ancak dünyayı bilmenin de aynı zamanda parçası.

Bu düşünceler Kant’ın epistemolojik düşüncesindeki ustalığı ve çetrefilliği ima eder. Ancak büyük düşünürler, za-

man zaman hak ettiklerinden daha az kabul görebilir. Merit ve Valaris bu durumun 20. yüzyılın erken dönemlerinde Kant için de geçerli olduğunu bize hatırlatıyor. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra kendileri değerli felsefeci ve bazı açılardan yaratıcı Kantçılar olan P. F. Strawson ve Wilfrid Sellars'ın yazıları sebebiyle Kant'ın düşünceleri yeniden epistemolojik tartışmanın merkezindeydi.

Sellars kendisinin Verililik Efsanesi [*The Myth of the Given*] diye adlandırdığını 1950'lerde sorgulamakla epistemolojik şöhet elde etti. Bu, epistemik bakımdan temel gözlem deneyimlerine güvendi. Epistemik bakımdan *temel*; bilgi saymadan önce, gözlem deneyimlerini desteklemekte daha fazla bilgiye gerek duymadan bilgiye varma anlamındadır. Sellars güvenilir bir deneyimi nasıl her zaman mümkün kalacağı üzerine düşünceler ileri sürdü. İnsan deneyimi üzerine biraz kafa yorma ihtiyacına ilişkin bu tabloyu, Kant memnuniyetle karşıladı.

Strawson deneyimin doğası üzerine kendi düşünümlemlerinde açıkçası daha fazla Kantçıydı. O, Kant'ın *deneyimi* kavramsal bakımdan zorunlu yönleri olarak aldığını vurguladı. Bilhassa, her ne zaman bizler bir deneyime sahip olsak, deneyim; hakkında bazı genel kategorik doğruluğu her zaman içermeli midir? Şayet deneyimleme de kategorileri bizlerin kullanmasına ilişkin Kant düşüncesinin bu uygulaması doğruysa, Kuşkucu kanıtlar başlangıcından beri yanlış düşünceler midir (Sıkça yapıldığı gibi, bir kişinin bir deneyim dizisine sahip olacağını var saydığınız da bu asla dünyayı yansıtmaz)?

13. Pragmatizm

Araştırılan epistemoloji içinde pragmatist gelenek, başlangıcından bu yana kuşkucu şüpheler aldatması olarak görülene boyun eğmedi. (9. bölümde Christopher Hookway tarafın-

dan tartışılan) Bu gelenek, Amerika'nın epistemoloji tarihine en belirgin katkısıdır.¹² Kendi bireysel yollarından üç meşhur şahsiyet –C. S. Peirce, William James ve John Dewey– 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında hepimizi bilgilendirdiler. Çünkü kuşkucu fikirler olarak böylesi gerçek olmayan şeyler yoluyla felsefenin tanımlanmasına ve şaşırtmaya dönüşmesine asla müsaade edilemezdi. Varsayılan kuşkucu bir olasılığı izah etmek bir şey, pragmatist epistemolojinin işaret ettiği gibi, bu olasılığın (şayet varsa) bilenlere ve soruşturanlara özgün bir meydan okuma oluşturmadaki olasılık tamamen farklı bir meseledir. Eşit olarak tabii ki, bizlerin gerçekten hassas veya en azından kuşkucu meydan okumaları cevaplayabilir varlıklar olduğumuzu inkâr etmek ayrı bir husus. Felsefi derinlikle tam bir felsefi tablo içinde *bizlerin kuşkucu derin düşüncelerden niçin muaf olduğumuzu* söylemek başka bir şeydir. Gelin gör ki, pragmatizm epistemolojiye bu tür bir açıklama biçimi getirdi.

Böylece insanlara ilişkin amaçlı ve yetenekli sorgulayıcılar, ancak her zaman yanılabilir kişiler olarak bir anlatı ortaya çıktı. Kuşkular yersiz değildir, halis entelektüel mevcudiyetlerdir.

Gözlemlenebilir ve kullanılabilir bir dünya içinde sorgulayarak hareket ettiğimizde, kuşkular; pratikte baskılayıcı ve zorunlu yollardır. Hangi inançlara sahip olursak olalım, bizler bazı nedenlere sahibiz. Bu yüzden bizlerin entelektüel fikir üzerine inançları basitçe bırakmamız gerekmez, gerekmemelidir. Her ne zaman bir inancı yenisiyle değiştirirsek, 'bunu belirlenmiş bir amaca', sabit inanca, sonuç hasıl eden doğruya, gerçekliğe doğru ilerlemenin parçası olarak yapmalıyız. Bir sorgulayıcı için belirlenmiş bir amaç kesinliği oluşturmaz: tüm sorgulayıcılar için uygun olmayabilir. Herkes için uygun olsa bile, hâlâ standartlar ötesinde-

¹² Öyle olsa bile, bu katkının varlığının izinin sürülebilirliğinin imkanı hakkında en azından kısmen 19. yüzyıl İskoçyalı felsefeci Alexander Brail'in inanç izahı için Fisch (1954) ve Zimmerman (2018)'e bakınız.

ki bir şeye göre kesin olmayabilir. Bu sorgulayıcılar özgün sorgulayıcılar bile olsa, yanılabilirlik her zaman mevcuttur. Ancak bu durum, bir sorun değildir. Bir *gelecektir. Olan- dır*. Bilimsel bilgiyi de içine alan, sahip olduğumuz bilgiye engel bir ilke değildir. Yine de kuşkucu kuşkular gerçek olmadıkça sorun değildir. Pragmatistler için bu kuşkular gerçek değildir.

Zorluklar gerçekten doğal olarak yükselir. İyi düzenlenmiş sorgulamalarda hangi yöne hareketin üretici olabileceğini merak ederiz. Ne zaman bir inançtan diğerine doğru hareket etmek doğrudur? Bir sorgulama bağlamındaki hangi açık gerilimler övgüyü hak eden gerçekliktir? Kuşkucu soruları hemen cevaplıyorsak, *bilgi* sahip olduğumuz bir şey olarak anlaşılmıyorsa bilgi nedir?

Böylesi sorular ve daha fazlası Hookway'ın belirtilen bölümünde değinilecektir. 20. yüzyılın epistemolojisi içinde az veya çok süregelen pragmatizmin önemine kısmen tanıklık eden bir örnek.¹³ Bu kısmın vurgusu, sorgulamanın kavramsal önemine ve ilgili kuşkucu soruların boşluğuna olup doğrudan etkileyici olmuştur (10. Bölüm). Ampirist bilgi ve delil kavramları, çözümü zor ayrıntılara sahipti (11. Bölüm). Yine yanılabilirlik üzerine yoğunlaşma –ampirist bilgi ve kanıt gözden geçirmeleri dışında zorunlu olmayarak– son zamanlarda temel konu oldu (11. Bölüm). Son olarak pragmatizmin paradigmatic epistemolojik düşüncelere karşı bazı dikkat çekici zorlukları şekillendirmeye yardımcı olduğunu belirtmemiz gerekir.¹⁴ Genel olarak pragmatizm epistemoloji için de fikir verici ve verimli bir düşünme tarzı oldu.

¹³ Kant üzerine olan (7. Bölüm) bunu Strawson ve Sellars'ın tartışmaları aracılığıyla ortaya çıkarır.

¹⁴ Rorty (1979), dikkate değer şekilde, Kartezyen sonrası epistemolojinin hatasını; 'şimdi orada' bir dünyanın temsilinde doğru olarak bilginin düşünce üzerine dayanmış olmasıdır. Brandom (1994) bu konuyu fazlaca geliştirir. Benzer şekilde Allen (2004) bilginin suni olmasını tartışır: Biz oluştururuz, biz kullanırız ve biz onu yeni kılarız: yani biz onu, yeni olarak kullanırız vesaire. Pragmatizmin bir versiyonu için Hetherington (2011).

14. Wittgenstein

20. yüzyılın en seçkin ancak şaşırtıcı felsefi seslerinden biri Wittgenstein'di. Bu sesin epistemolojik derin düşünceleri ve homurdanmalarını bizlerin duymasına ve anlamasına Paul Snowdon (10. Bölümde) yardımcı olur. Zaman zaman arayışlarını felsefi saymamasına rağmen Wittgenstein ister istemez felsefi olmalıdır. Daha önce yapılmış olanın aksine, felsefenin nasıl yeniden fakat değişik bir şekilde yapılabileceğini gösterdi. Onun epistemolojik düşünceleri daha ileri felsefi tefekkür için kesinlikle bazı orijinal imkânlar sundu.

Wittgenstein, Cambridge'teki meslektaşı G. E. Moore ile sıradan tartışmalara girdi. Kuşkucu akıl yürütmenin dış dünyanın ağından sağ salim kurtulma hakkı tehlikedeydi. Yapılabildi mi? Öyleyse, nasıl? Moore kuşkucu akıl yürütmeyi meşhur bir şekilde –kendi ellerinden ikisini göstererek– cevapladı. Bu eylem hakkındaki kanıttı. Dışsal öğeleriyle birlikte bir dış dünyanın orada olması gerektiğini bilemeyeceğimiz kuşkucu görünüşünü açıkçası yenilgiye uğrattığı var sayıldı. Wittgenstein'in (ölümünden sonraki) notları kendi eseri *On Certainty*'de, şayet Moore kendi ellerinin orada olması gerektiğini bilebilseydi gerçekten kuşkuculuğun yenilmiş olacağına yer vererek şaşırtmaya başladı.

Moore, kuşkucu akıl yürütmeyi yeterince yıktığını düşündü; Wittgenstein onunla uyuşmadı. Eylem hâlindeki kanıt daha fazla dikkat gösterdi. Moore'un bu kanıtı nasıl sahip olduğunu ve gerçekten yeterince sahip olmadığını gözden geçirdi. İfademdeki 'sahip olamayıp da yapamadığı' Wittgenstein'in kendisinin bulacağı anlamı yansıtır. Moore'un aksine, bilgiyi böylesi bir duruma nispet etmedi. Fakat aynı zamanda 'sahip olduğundan' söz ettim. Çünkü sonuçta Wittgenstein, Moore'u bilgi olması gerekmeyen bir şeye dikkatimizi çeken kişi olarak gördü. Bir sorgulayıcının amaçları için bilgi *benzeri* yeterli olabilir. Her durumda Wittgenstein (Moore gibi) üzerimizdeki kilitleyici güç olarak kuşkucu akıl yürütmeyi bir tarafa bırakacaktı. Wittgenstein

(Moore'un aksine) bilgiyi karşılıklı olarak uzlaştırmıyor. Bu uyuşum nasıl mümkündür? Bu cesur bir tutumdur. Aynı şekilde tutarlı mıdır? Kuşkucu akıl yürütmeye yardımcı olmaksızın nasıl kaçınılabılır?

Wittgensteinci harmanlama, *bağlamsalcıydı*.¹⁵ Pragmatistler kendilerine yakın bulabilirler. Onun bağlamı, sorgulamanın bağlamıdır. Wittgenstein'in *ölçüt* diye adlandırdığı erken dönem düşüncelerine uygundu –anlam bakımından kesin ancak tümdengelmisel olmayan ve iptali mümkün kanıt. Wittgenstein diğer insanların zihinsel yönleri için bilhassa kanıtımızın doğasıyla ilgilendi; 'diğer zihinleri' bilmenin geleneksel epistemolojik güçlüğü. Ve başka biri, bu durumun özel bilgisine sahip olup olmadığını anlayabilir mi? Bilme bir zihin durumuysa, başka birinin; bilginin hususi bir parçasına sahip olup olmamasını bilme güçlüğü 'diğer epistemik zihinlerin' bir güçlüğüne varabilir mi? Veya bilginin mevcudiyeti, buna benzer bir şey değil midir? Bilgi özellikle böyleyse, varsayılan bilgi; bir şeye ilişkin olduğunda bizler anlamlı bir şekilde kuşku duyamayacak mıyız? Böylesi durumlarda eşit bir şekilde bilgi iddiasında bulunamayacak mıyız? (Wittgenstein düşüncesinde) bazı iddiaların, asla fiiliyatta yapılmadığı halde, sorgulamanın belli bir bağlamı içinde nasıl varsayıldığını düşün. Bu yararlı olabilir, bizleri yönlendirebilir, sorgulamayı canlandırır kuşkuyu başlatır, bazı kuşkuları anlamlı hale çevirir. Bu durumlarda, yine de, gerçekten kuşkular bu varsayılmış iddialar hakkında asla ortaya çıkmaz. Bu sonuncu durumda, bu nedenle Wittgenstein'in henge (kuşkudan muaf, gerekçelendirme gerektirmeyen kesin, Aşan) önermeler diye adlandırdığıdır: Şimdilik sabit, sorgulama içinde fonksiyon görmesi ve gelişmesine izin veren, kendileri bilinmeyen fakat bilinmiş

¹⁵ Hakikaten son zamanlara kadar 'bağlamsalcılık' terimi epistemologlarca Wittgensteinci bilgi ve gerekçelendirme görüşüne benzer adlandırma için kullanıldı. (Annis, 1978). Terim, şimdi epistemoloji dairesinde farklı bir şekilde kullanılıyor (12. Bölüm 2.4'e bakınız.).

olması da gerekmeyen. Moore'un bize gösterdiğinin böylesi önermeler olduğu görüldü.

Bu mümkün mü? Rasyonel olsa bile, bu (Snowdon'ın paylaşımları) rasyonalist değildir. Dayanak [*hinge*] önermeler nasıl bilinmez? Bizler için bilginizin nesneleri gibi yeterli mi? Galiba bunların doğru olması yerine, bizlere *dayanak önermelerin* temeli üzerine nasıl anlamlı bir şekilde sorulayacağımızı bilme olarak insanlara ilişkin bir resim verilmektedir. Eğer bu anlamda (Wittgenstein'in açıkça inandığı gibi) bir kesinlik türü varsa, rasyonel formdan ziyade pragmatist kılar. Kesinlik, bir zihinsel durum veya bir biliş durumu olmayıp, bilişsel fiiliyatta/eylemde olacaktır.¹⁶

15. Quine ve Goldman

Kitap boyunca tekrarlanan konulardan biri, bilimin epistemolojiye dâhil olduğu farklı yollardır. Açıkçası bilimsel bilginin mevcudiyeti ve doğasına ilişkin uzunca bir süre sorular oldu. Bilhassa son elli yılda bilginin –sadece bilimsel bilgi değil, tüm bilginin– bilim vasıtasıyla kısmen *anlaşıp anlaşılamayacağına* dair sorular yükseldi. Mesela, kurbağaları anlamak için dünyanın ilgili yönlerini, tekil kurbağaların canlı mı ölü mü olduğunu, yaşam alanlarını vs. gözlemleyeceğiz. Yıllar geçer, bu gözlemler bir bütün hâline getirilebilir ve bilim bunlardan yararlanabilir: Kurbağalara ilişkin bilginin bir sistematik birikimi olacaktır. Şimdi, bilgi bu yönüyle hiç kurbağaya benzer mi? Eğer varsa, bilgiyi bilimsel olarak ne ölçüde anlayacağız? İnsanlar; biliyor olduğu vakit, fonksiyonlarını yerine getiriyor olduklarında, ‘doğal dünyadaki’ bilimsel betimlenebilir öğeler ne ölçüde belirlenebilir? *Herhangi bir* dünyada yaşamıyoruz. Biz burada böcekler, tepki veren varlıklar, kalıplar ve düzenlilikler dünyasındayız.

¹⁶ Wittgenstein'in bilginin nasıllığı ve kesinliği üzerine daha fazla bilgi için Moyal-Sharrock (2005) ve Hetherington (2001: 2. ve 3. Bölüm, 6.6).

Dünyamızı biliyor olduğumuzda, diğer canlıların yaptığı gibi bunları örnekleyebilir miyiz? Bu konu ve sorular, Ram Neta'nın bize W. V. Quine ve Alvin Goldman'ı tanıttığı 11. Bölümdedir. Onlar, 20. yüzyılın ikinci yarısında kendi düşüncelerinin iki en önemli etkin felsefecisi olarak şu veya bu versiyonuyla: hiçbir kanıt, gerekçelendirme ve bilgi kanıtını nasıl elde ettiğimizi ve nasıl başardığımızı bir dereceye kadar bilimsel betimlenebilirliğini bilmedikçe ve yansıtmadıkça bilginin tam olmadığı düşüncesini savundular. Quine bize 'doğallaştırılmış epistemoloji'yi ve Goldman'de 'güvenilirlik' terimlerini sundular. Her ikisi de yol açıcı kavramlardır.

Mesela, nasıl algılıyor olduğumuzda, algılarımızı nasıl organize ettiğimizde, hatta teorik inançlarımızı nasıl oluşturduğumuzda psikolojik düzenlilikler söz konusu mudur? Şayet varsa, böylesi düzenlilikleri bir bilimci gözüyle betimlemede bilinecek olanın aslının ne olduğunu betimleyebilecek miyiz? En dikkate değer husus, bilme; bir kişinin güvenilir bir şekilde nasıl algılıyor ve akıl yürütebiliyor olması (güvenilir bir şekilde daha az yanlışları ve daha fazla doğrulara inanma anlamında) meselesi midir?

(Neta 11. Bölümde anlattığı gibi) Quine ve Goldman kendi değerli yollarında epistemolojinin bilimsel terimlerinde, bilhassa bilişsel psikolojisi açısından arılaştırılabileceğini ileri sürdüler. Bireysel gözlemciler veya muhakeme yürütenler aynı psikolojik terimler dâhilinde kendileri hakkında farkında olmalı mıdır? Asla bilenlerin kendileri hakkında bilim insanları olması beklenilmez. Doğalcı epistemolojinin vurguladığı husus, bir *bilen* olmak için en azından büyük oranda bir bilim insanının araştırma nesnelere uygun gelecek tarzlarda işlev görüyor olmasıdır.¹⁷

¹⁷ Doğallaştırılmış epistemoloji bu nedenle bir epistemik *dışsalcılığı* bilenlere uygulamaya yönelir: bilme, iyi görme gücü veya iyi delil temeline dayanırsa; mesela kişi bunların nasıl fonksiyon gördüğü ve nasıl bu kadar kolay yardımcı olduğunun farkında olması gerekemeyebilir. Quine ve Goldman paradigmatik epistemik dışsalcılardır. Descartes ise aksine paradigmatik epistemik içselcidir Çünkü Descartes gerçekten bilmenin nasıl oluşturuluyor olduğunun farkındalık türüne ihtiyaç duyma olarak, en azından metafiziksel

Quine kendi programını genel hatlarıyla özetledi. Goldman'de epistemolojik çizgisini oldukça kapsamlı de-taylandırdı. Ancak bu resimleme anlamlı ve etkiliydi.

16. Gettier'in Meydan Okuyucu Mirası

Galiba epistemolojinin gelişimine en sürpriz etkili katkı Edmund Gettier'in (Goldman'ın kendi epistemolojik girişimine başlamasına cevap olarak) 1963 yılındaki kısa bir yazı oldu. Gettier bir epistemolojist olarak devam etmedi. Kendisinin dikkate değer, süregelen etkisinin tohumlarını ekti. John Turri 12. Bölümde çağdaş epistemolojinin büyük kısmı üze-rine etkisini anlatır.

Gettier'in mirasının ortaya koyduğu etkin soru: "Bilgi nedir?" sorusudur. Bilginin doğasına ilişkin farklılaşan te-oriler; cevap olarak önerilmiş, sık sık Gettier'in makalesin-deki düşünce deneyleri üzerine doğrudan derin düşünme yo-luyla ilgi uyandırmıştır. Gettier sonrası bilgi kuramları, bu düşünce deneylerine karşı standart olarak sorumlu tutuldu. Düşünce deneyleri genellikle herhangi bir kuramın doğrulu-ğunun kesin veya kesine yakın testleri olarak değerlendirildi.

Bu epistemolojik etkinliğin çoğunun epistemolojik *akılcı-lığın* bir formunun örneği olarak düşünebiliriz: tasarımılan-mış durumlar; söz konusu kuramların yeterli testleri olarak önerilir, varsayılan *sezi* ile böylesi karşılıklı meydan okuma-lara karar verilir. Bu metodolojik tercihi Quine'de açıkça canlanan epistemolojik empirizm diye anılandan ve bir de-receye kadar Goldman da fark etti. Bu ayrım, 11. Bölüm-deki epistemolojiyi 12. Bölümdeki epistemolojiden ayırır.¹⁸

bilmeyi dikkate aldı. Epistemik dışsalcılık ve epistemik içselcilik arasındaki fark üzerine Hetherington (1966: 14. Ve 15. Bölümler) ve Kornblith (2001)

¹⁸ İki metodoloji (birbiriyle) bağlantılı olabilir mi? Goldman bu metodolojik yak-laşımın her birinin potansiyel vurgularını harmanlamayı araştıran biri ola-rak sayılabilir: O, ampirik araştırmayı şu veya bu ve diğer oluşum süreci veya

Epistemoloji tarihinin bu bölümünün harekete getiricisi; bir şeyin bilgi olması için ne olması konusunda açık, geniş, sağlam, kavramsal bir hipoteze Gettier'in kısa, özlü meydan okumasıydı: Bu hipoteze göre herhangi bir bilgi örneği, doğru olma şansları üzerine lehte iyi bir delille desteklenmiş (veya karşılaştırılabilir) ve doğru olan bir inançtır. Ancak Gettier, bir inancın bilgi *olmaksızın* neye benzeyeceğinin iki olası durumunu etkili bir şekilde anlattı. Birçok epistemolog, bu değerlendirmesine katıldılar. Şayet bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru bir inanç değilse, öyleyse bilgi nedir?

Turri, epistemologların bu soruyu cevaplama çabaları olarak ortaya çıkan ana teklif çeşitlerini betimler. O, aynı zamanda bu tartışmanın; bizleri bilginin doğasının nasıl olduğunu anlamaya çabalarken, bir kimsenin en temel seçimyle yüzleşmesinin önemine dikkat çeker. Bu seçim, bilmeye ilişkin standartlardır. Bu nedenle bilme hakkında beklentilerimizi dikkate alarak, ne kadar umutlu olmamız gerekir? Hususen, bilgi başarılabilir mi? Veya *yanılabilir* olarak sunulabilir mi? Değilse, mesela, bir soruya ilişkin yanılabilirlik sorunun cevabını bilmede doğal olarak zayıf bir bağdaştırılamazlık ise, öyleyse, belki de bilgi asla gerçeğe uygun olarak bizim erişim alanımız değildir. Veya bu yararsız karamsar bir düşünce midir? Bilgiyi elde etme kapasitemiz hakkında daha fazla umutlu, bazen ne olursa olsun olmamız gerekiyor mu? Bu durumda bilgi -kuşkuculuğunu bir tarafa bırakarak, belki bilgiyi -engelleyici yanılabilirlik yerine- bizim dâhil olacağımız bir şey olarak kavrayabiliriz, ki yanılabilirlik kişinin bir doğruyu *nasıl* bildiğini niteleyebilsin.

Bu konular ve sorular, bu veya şu biçimde uzun bir süre epistemologlara eşlik etti. Platon, bunların versiyonlarını takdim etti ve bizimle kaldılar. Gettier problemi -Gettier'in bilginin doğasını anlamaya ilişkin meydan okumasından

yönteminin gerçek güvenilirliklerini dikkate alır. Fakat bilginin birbiriyle bağlantılı kuramlarını kurduğunda, yine apaçık sezgilere karşı bunları test eder.

çarpıp geri gelen güçlük– soruları keskinleştirdi ve konuları tazeleyerek güçlendirdi. Kendimizi yanılabilir bilen olarak anlayabilir miyiz? Bu, Gettier'in bize bıraktığı ana sorundur.¹⁹ Haklı olarak yanılabilirciliğin yönleriyle birçok kitabın bölümleri uğraşmaktadır. Elinizdeki kitap, epistemolojiyi ivedi ve önemli kılan şeyin merkezindedir.

17. Kitabın Yapısı

6. Bölümden 16. Bölüme kadar her bölümün neyi tartışacağına dair bir şeyler söylendi. Kitabın bölümlerinin nasıl düzenlendiğine bakalım. Genel olarak bölümler üç gruba ayrıldı:

Antik ve Ortaçağ Epistemoloji

Platon: ilk epistemolog (2. Bölüm)

Aristoteles: empirizm ve bilim (3. Bölüm)

Kuşkucu şüpheler (4. Bölüm)

Tanrı ve bilme (5. Bölüm)

Modern Epistemoloji

Descartes: metafizik ve bilim (6. Bölüm)

Locke, Berkeley, Hume: gözlem ve sınırları (7. Bölüm)

Kant: deneyim ve düşüncenin kategorileri (8. Bölüm)

Yeni Epistemoloji

Amerikan pragmatizmi: sorgulama ve yanılabilircilik (9. Bölüm)

Wittgenstein: duyum ve kesinlik (10. Bölüm)

Quine ve Goldman: doğalcılık ve bilim (11. Bölüm)

Gettier: yanılabilirlik ve bilgiyi tanımlama (12. Bölüm)

¹⁹ Gettier, gerçekten yanılamazcılığının kavramsal uğraşısından asla kaçmadığına dair bir kanıt ve bu yüzden yanılabilirciliğe 'içeriden' meydan okumada başarısız olduğu hususunda Hetherington'un (2012; 2016 5. Bölüm) bakınız. Gettier sonrası epistemoloji için Hetherington (2016)'ya bakınız.

Bu liste 2500 yılı aşan epistemolojinin gelişimindeki ana safhaları anlamamanın tek makul yolu değildir. Epistemolojinin potansiyel olarak önemli fikirlerini tüketmez. Bununla birlikte bu bölümler; epistemoloji içinde her ne varsa benzer bir biçimde araştırmayı daha fazla hak edecek sağlam bir felsefi temel sağlayacaktır.²⁰

Kaynakça

- Allen, B. (2004), *Knowledge and Civilization*. Boulder, CO: Westview Press.
- Annis, D. B. (1978), 'A contextualist theory of epistemic justification', *American Philosophical Quarterly*, 15, 213-19.
- Ayer, A. J. (1956), *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan.
- BonJour, L. (2002), *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Brandom, R. B. (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2000), *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Feldman, R. (2003), *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Fisch, M. H. (1954), 'Alexander Bain and the genealogy of pragmatism', *Journal of the History of Ideas*, 15, 413-44.
- Gerson, L. P. (2009), *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hetherington, S. (1996), *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hetherington, S. (2008), 'Not actually Hume's problem: On induction and knowing-how', *Philosophy*, 83, 459-81.

²⁰ 13. Bölüm araştırmayı isteyebileceğiniz konuda, bazı önerilere çağdaş epistemoloji içerisinden sahip olacak.

- Hetherington, S. (2011), *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Hetherington, S. (2012), 'The Gettier-illusion: Gettier-partialism and infallibilism', *Synthese*, 188, 217-30.
- Hetherington, S. (2016), *Knowledge and the Gettier Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hetherington, S. (2017), 'Knowledge as potential for action', *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9, <http://journals.openedition.org/ejpap/1070>.
- Hetherington, S. (2018), 'Skepticism and fallibilism', in D. Mac-huca and B. Reed (eds), *Skepticism: From Antiquity to the Present*. London: Bloomsbury, pp. 609-19.
- Hetherington, S. (forthcoming), 'The grounds of one's knowledge need not be accessible to one', in S. Cowan (ed.), *Problems in Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Kekes, J. (1980), *The Nature of Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Kornblith, H. (ed.) (2001), *Epistemology: Internalism and Externalism*. Malden, MA: Blackwell.
- Kornblith, H. (2002), *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kornblith, H. (2006), 'Appeals to intuition and the ambition of epistemology', in S. Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*. Oxford: Clarendon Press, pp. 10-25.
- Kvanvig, J. L. (2003), *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1977), *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moyal-Sharrock, D. (2005), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Popkin, R. H. and Maia Neto, J. R. (eds) (2007), *Skepticism: An Anthology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Quine, W. V. (1969), 'Epistemology naturalized', in his *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, pp. 69-90.

- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton, NJ: University Press.
- Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, M. (2001), *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Williams, M. (2010), 'Descartes' transformation of the sceptical tradition', in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 288-313.
- Zagzebski, L. (2009), *On Epistemology*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Zimmerman, A. Z. (2018), *Belief: A Pragmatic Picture*. New York: Oxford University Press.

NICHOLAS D. SMITH

ÇEVİREN: CENGİZ ÇAKMAK - ÖMER OSMAN SARI

1. Giriş

Akademisyenler arasında Platon'un diyaloglarını yorumlama konusunda genel yaklaşımların hangisinin en güvenilir olduğu tartışması devam etmektedir. Bu yorumlama stratejileri arasında 'Birlikçi' [*Unitarian*] olarak adlandırılan yaklaşımın çeşitli versiyonları da yer almaktadır. Bu yaklaşım, Platon'un felsefi görüşlerinin meslek hayatı boyunca kalıcılık gösterdiği ve doğru anlaşıldıklarında diyalogların bu yerleşik görüşlerde bir sapma göstermeyeceği fikrini savunur. Birlikçi yaklaşıma zıt olarak konumlandırılan 'Gelişimci' [*Developmentalist*] yaklaşım ise Platon'un görüşlerinin zaman içinde değişmesine rağmen, kariyerinin belirli dönemlerinde tutarlı kaldığını savunur. Bu yorumlayıcı konumların her ikisine de zıtlık içerisinde olan, –her ne kadar akademisyenler bu yaklaşımın isminin ne olması gerektiği konusunda henüz bir karara varmamış olsalar da– 'Tikelci' [*Particularist*] olarak adlandırılacak yaklaşım ise her diyalogun tek bir bütün olarak okunması gerektiğini ve Platon'un iki diyalogu arasında felsefi tutarlılığı sürdürmesini beklemek için herhangi bir sebep olmadığını savunur.

Bu bölümde Platon'un epistemolojisinin, en iyi şekilde, Gelişimci bir bakış açısıyla anlaşıldığını göstereceğim. Ancak Platon'un epistemolojik görüşlerindeki değişimler hakkında tartışacaklarımın çoğu bireysel diyaloglardan elde edilen kanıtlara dayanacağından söyleyeceğim şeyin çoğu

Tikelci yaklaşımla da uyumlu olacaktır. Her hâlükârda, diyalogların, Platon'un bilgi ve inanç hakkındaki görüşlerinin yaşamı boyunca aynı kaldığı fikrini desteklemediğini göstereceğim.

2. Platon'un Erken Epistemolojisi

Gelişimciler genelde, Platon'un çoğunlukla 'erken' dönemi²¹ olarak bilinen diyaloglarının Platon'un Sokrates'e yönelik çizdiği felsefi portreyi yansıttığını kabul etmişlerdir. Bu nedenle, erken diyaloglara bazen 'Sokratik' diyaloglar da denir. Bu diyaloglarda epistemolojinin derinlemesine bir açılmasını sunulmamış olsa da Sokrates tarafından ifade edilen ve tekrarlanan birkaç genel epistemik kararlılık gözlenebilir. Bunların arasında yaygın olarak bilinenleri Sokratik 'cehalet mesleği' veya 'bilginin reddi'dir.²² Bu konudaki son çalışmalar, bu reddiye en iyi şekilde karakterize etmenin yolu ko-

²¹ Platon'un diyaloglarını ne zaman yazmış olabileceğine göre onları düzenleme konusunda çeşitli stratejiler önerilmiştir. Stilometrik çalışmalar, yazının kendisinin özelliklerini ölçer (ne hakkında olduğu için bkz. Brandwood, 1992); içerik analizi (ünlü bir örneği için bkz. Vlastos, 1991) farklı diyalog gruplarında sunulan görüşleri karşılaştırır ve bunları birbirleriyle tutarlılık derecelerine göre gruplandırır (açıkça Birlikçiler diyalogların sadece tek bir grup oluşturduğunu iddia eder). Başka yaklaşımlar da önerilmiştir ancak hiçbiri tartışılmaz değildir. Bu bölümdeki amacım için şunları erken dönem diyalogları arasında sayıyorum (alfabetik sırayla): *Büyük Hippias*, *Devlet I*, *Euthydemos*, *Euthyphron*, *Gorgias*, *Ion*, *Kharmides*, *Kriton*, *Küçük Hippias*, *Lakhes*, *Lysis*, *Protagoras*, *Sokrates'in Savunması*. *Menon*'da daha önceki diyaloglarda görülmemiş bazı öğeler bulunmakla birlikte orta dönem diyaloglarındaki bazı özelliklerden de yoksundur, dolayısıyla erken ve orta dönem diyalogları arasında geçiş olarak kabul edilir. Orta dönem diyalogları şu şekildedir (yine alfabetik sırayla): *Devlet I-X*, *Kratylos*, *Phaedros*, *Phaidon*, *Şölen*. *Parmenides* ve *Theaitetos* diyalogları ise bu beş orta dönem diyalogundan sonra yazılmış gözükmektedir ve daha da sonraları yazılanlar; *Devlet Adamı*, *Kritias*, *Philebos*, *Sofist*, *Timaios*'tur. Bitmemiş olan *Yasalar* ise genel olarak Platon'un yazılmış son diyalogu olarak kabul edilir.

²² Örnekler şu eserlerde bulunabilir: *Sokrates'in Savunması*, 20c1-3, 21d2-7, 23b2-4'te; *Charmid*, 165b4-c2, 166c7-d6; *Euthyphron*, 5a7-c5, 15c12, 15e5-16a4; *Lakhes*, 186b8-c5, 186d8-e3, 200e2-5; *Lysis*, 212a4-7, 223b4-8; *Büyük Hippias*, 286c8-e2, 304d4-e5; *Gorgias*, 509a4-6; *Devlet I*, 337e4-5.

nusunda bölünmüştür. Ancak bazı yönleri tartışılmazdır. İlk olarak Sokrates, reddiyelerinde ‘bilgi’yi (epistēmē) ‘bilgelik’ (*sophia*) ile eşanlamlı olarak kullanır. Ancak bu herhangi bir bilgelik değil, özellikle de ‘en önemli şeyler’ dedikleri hakkında bir bilgeliktir (*Savunma*, 22d7-8). Bu sebeple Sokrates, bilgiye sahip olmama iddiasıyla kendisini genel şüphecilğe teslim etmemiştir. Dahası, Sokrates kendisinin bazı türlerde bilgiye sahip olduğunu iddia ettiği ya da başkalarının bilgi²³ ve hatta bilgeliğe sahip olduğunu belirttiği çeşitli pasajlar bulunabilir.²⁴ İkinci olarak, Sokrates’in sahip olmadığını iddia ettiği bilgi türü basitçe ya da safça malumat değildir fakat teknik beceri gibi bir şeyi de içerir.²⁵ Üçüncüsü, Sokrates’in sahip olmadığı türde bilgi, etik terimlerin tanımlayıcı bilgisidir; bunlara sahip olmadan ahlaki yargılarda neyin doğru ya da yanlış olduğunu açıklayamaz.²⁶ Son olarak Sokrates’te eksik olan bilgi diğer tüm insanlarda da bir eksikliktir. İşte bu yüzden, Sokrates’in *Savunma*’da dile getirdiği gibi, Delphi’deki kâhin Chaerephon’a kimsenin Sokrates’ten daha bilge olmadığını söylerken:

İnsan bilgeliliğinin çok az değeri olduğunu veya hiçbir değeri olmadığını anlatır. Böyle bir insanın Sokrates olduğunu ifade eder ve adımı kullanarak beni şöyle bir örnek olarak kabul ediyormuş gibidir: “Ey insanoğlu, sizlerden biri olan bu, –Sokrates’in yaptığı gibi– bilgelik açısından aslında değersiz

²³ *Sokrates’in Savunması*, 23b2-4, 29b9, 32b8; *Euthydemos*, 293b7-8, 296e8-297a1, *Gorgias*, 511c4-5, 512b1-2; *Ion*, 532d8-e3.

²⁴ *Sokrates’in Savunması*, 22c9-e1.

²⁵ Bilginin zanaat, beceri veya uzmanlık (*tekhne*) ile ilişkisi şu eserlerde bulunabilir: *Sokrates’in Savunması* 22c9-e1; *Euthydemos*, 279d6-280b3; *Gorgias*, 459b1-3, 464c6; *Protagoras*, 361a5-c2.

²⁶ Bkz. *Gorgias*, 509a5. Tanımlayıcı bilgi ve güvenilir yargı arasındaki bağlantı için bkz. *Euthyphron*, 4e1-5d1, 6d9-e7; *Büyük Hippias*, 304d5-e3; *Lakhes*, 189e3-190b1; *Lysis*, 223b4-8; *Protagoras*, 312c1-4. Bu bölümlerin olası sonuçları hakkındaki tartışma için, bkz. Brickhouse ve Smith (1994: 36-60).

olduğunu bilmesi bakımından en bilgenizdir.” (*Savunma*, 23a6-b4, çev. Brickhouse and Smith, 2002)

Sokrates, bazı akademisyenlerin ‘uzman olmayan bilgi’ olarak adlandırdığı şeye sahiptir.²⁷ O ve diğer tüm insanlar ‘en önemli şeyler’in ‘uzmanlık bilgisi’ne sahip değildir. Göründüğü kadarıyla burada en iyi şekilde yaşamının bilgisini bilmeyi kastetmektedir ve bu da en azından tüm erdemleri anlamayı ve onlara sahip olmayı gerektirir. Bu son bilgi öyle görünüyor ki sadece tanrılar için geçerlidir.

Her ne kadar uzmanı olmak bakımından sadece tanrılar biliyor olsalar da Sokrates açıkça epistemik bir iyileşme gerçekleştirilebileceğimize ve bunun peşinde koşmamızın makul olduğuna inanıyordu. ‘Sokratik yöntem’ olarak bilinegelmiş sorgulamaya içkin olarak, ‘epistemik iyimserlik’ diyebileceğimiz bir biçim barınmaktadır. Bununla, görüşlerimizdeki tutarsızlıklar bize gösterildiğinde, yaptığımızın epistemik değerine yönelik bir iyimserlik biçimini kastediyorum. Sokratik sorgulama karşısında muhataplar bilişsel sistemlerinde bulunan bir tutarsızlığı ortadan kaldırmak üzere görüşlerinden birini bırakmaya teşvik edilir. Kötümser biri, muhatap olanın verdiği kararın yanlış olmasının doğru olması kadar hatta daha muhtemel olduğunu iddia edebilir. Ancak Sokrates muhatapların verdiği her bir kararın, muhatapın bilişsel sisteminde bir iyileşmeye yol açacağını düşünüyor gibidir. Neden böyle düşündüğünü asla net bir şekilde açıklamamakla birlikte bu gelişmeler hepimizde doğuştan bulunan bilişlerden kaynaklanıyor gibidir. Bundan dolayıdır ki – her ne kadar onlar güçlü bir biçimde zıddını savunsa da– Sokrates’in doğru [*correct*] inanç olarak düşündüğü şeyleri başkalarına atfettiğini görüyoruz.²⁸ Teorik temeli ne olursa olsun, Sokrates’i ‘irdelenmemiş yaşamın bir insan için yaşamaya değmediğini’ (*Savunma*, 38a5-6) iddia etmeye itenin

²⁷ Bkz. Woodruff (1990).

²⁸ Örneğin bkz. *Gorgias*, 474b2-8, 475e3-5.

onun epistemik iyimserliği olduğunu farz edebiliriz. Ancak kâhinin belirttiği gibi, hiç kimse Sokrates'ten daha akıllı olmadığından, Sokratik epistemik iyimserlik, herhangi bir insanın Sokrates'in sahip olmadığı bilgiye sahip olabileceği konusunda bir umut vermedi. Buna göre, Sokratik epistemik iyimserlik, –en samimi araştırmacının bile ne kadar ilerleme kaydedebileceği konusundaki– ciddi derecede epistemik kötümserlikle sınırlanır.

3. Menon

Platon'un *Menon*'unda epistemik iyimserliğin nasıl ve neden destekleneceğine dair bir açıklama buluruz. Bu diyalogda tüm bilgilerin, eski bir yaşamda öğrenilenlerden türetildiğini ve böylece mevcut yaşamımızda epistemik iyileşmenin hatırlama [*recollection*] yoluyla sağlanabilir olduğunu keşfederiz (*Menon*, 81c5-9). Buna göre epistemik iyimserliğin sürdürülmesinin nedeni, muhatapların inançlarında tutarsızlıklarla karşılaşmaları durumunda, hatalı bir şekilde bilişsel sistemlerinin daha tutarlı olduğunu hayal ettikleri duruma göre (yerinde bir) hatırlama edimine girişmeye daha yatkın olmasıdır. O zaman zaten *Menon*'da Sokratik epistemik kötümserlik dediğim şeyin çok daha büyük bir iyimserliğe yol açmaya başladığını görüyoruz. Buna rağmen *Menon*, Sokratik karamsarlık için merkezî soruyu, insanların 'en önemli şeyleri' bilip bilemeyeceği sorusunu açıkta bırakır.

Bu diyalogun ana sorusu erdemin öğretilip öğretilemeyeceğidir. Ancak tartışma, Sokrates Menon'a erdem tanımını vermesi için meydan okuduğunda (71d5) ve Sokrates Menon'un tanım vermeye yönelik girişimlerinin başarısız olduğunu gösterdikten sonra ve Menon Sokrates'i, kurbanlarını uyuşturan bir 'torpil balığı' gibi olmakla suçladığında (79e7-80b7) tikanır. Sokrates Menon'u aramaya devam etmesi için teşvik eder, ancak Menon 'sorgulama paradoksu' olarak bilinen şeyle yanıt verir:

Menon: Ne olduğunu hiç bilmeden bir şeyi nasıl arayabilirsin Sokrates? Hiç bilmediğin bir şeyi aramayı nasıl hedefleyebilirsin? Eğer onunla karşılaşırsan, bilmediğin şeyin bu olduğunu nereden bileceksin? (80d5-8).

Bu meydan okumaya karşı Sokrates, hatırlama olarak bilgi teorisini sunar ve erdemin tanımsal bilgisinin hatırlayabileceğimiz şeylerden biri olduğunu varsayar gibi görünür. Bu nedenledir ki Sokrates köleyle yaptığı tanıtılmasının ardından (86c4-6) [erdemin tanımsal bilgisinin] arayışına geri döner. Ancak buna karşın Menon erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorusuna dönmekte ısrar eder (86c7-d2). Sokrates bu prosedüre itiraz ederek tanımsal sorunun, öğretilebilirlik sorusuna önceliği olduğunu savunur (86d3-6) ama tartışmaya erdemin bir tür bilgi olduğu şeklinde 'bir hipotez aracılığıyla' devam etmeyi kabul eder (86e1-87c6).

Sokrates, Menon'un kölesine verili karenin iki katı bir karenin nasıl çizilebileceğini sorarak hatırlama sürecinin işleyişinin dramatik bir örneğini sunar (82b9-86b5). Köle bu soruya cevaben ilkin karenin kenarlarının her taraftan uzunluklarının iki katına çıkartılarak böyle bir karenin inşa edilebileceğini önerir, ancak Sokrates hızlıca bunun ilk karenin dört kat büyüğü bir kareyle sonuçlanacağını gösterir. Sokrates dikkatli bir sorgulamayla çocuğu, kenarları ilk karenin köşegenlerine eşit bir kare inşa etmek olduğu şeklinde doğru cevaba yönlendirir. Sokrates argümanın bu kısmını, Menon'a, çocuğun 'hatırlamalarının' artık doğru sanılar olduğunu ama bunların, çocuğa çeşitli şekillerde ve daha uzun bir zaman süresince sorulmaya devam ederse bilgiye dönüşeceğini kabul ettirerek tamamlar (85c6-d2).

Menon'da hatırlanan sadece malumdur: Menon'un köle çocuğunun geometriyle ilgili belli doğrulukları hatırlama sürecinin başladığı gösterilmiştir. Ama malumat aynı zamanda uzmanlık türü ya da yapma bilgisinin temelidir; bu örnekte, geometrik inşa yapabilme yeteneğidir.

Yakında göreceğimiz gibi sonraki diyaloglarda hatırlama teorisi (ve önceki yaşamlardan hatırlamaya izin veren reenkarnasyon döngüsü) tekrar ziyaret edilmekle kalmayacak, aynı zamanda elden geçirilecektir. Ama tartışmalarının devamında, Sokrates ve Menon, teorilerine yeni bir öge eklerler ve bu ek Platon'un daha sonra terk edeceği bir öğedir. Çağdaş epistemoloji metinleri genellikle, bilginin analizine, onun 'gerekçelendirilmiş doğru inanç' olduğu iddiasını dikate alarak başlar. Bu görüşün, *locus classicus* [klasik örneği] Platon'un *Menon* diyalogudur.

Sokrates ve Menon, –erdem için güvenilir hoca bulamanın sonucu olarak– tartışmalarında bir çıkmaza girmek üzere görünürken Sokrates, daha önce üzerine uzlaştıkları bir şeyi tekrardan elden geçirmek istediğini belirtir. Önceden bilgi olmadan bir yarar gelmeyeceği konusunda anlaşmışlarken Sokrates şimdi tekrar düşünür:

Sokrates: Fakat kişinin bilgisi yoksa doğru yönlendiremez; bu bakımdan uzlaştığımız muhtemelen yanlıştır.

Menon: Ne demek istiyorsun?

Sokrates: Sana söyleyeceğim. Larissa veya istediğin başka bir yere giden yolu bilen, oraya giden ve başkalarını da götüren bir adam onları doğru düzgün götürebilir mi?

Menon: Kesinlikle.

Sokrates: Peki birisi oraya nasıl gidileceğine dair doğru bir saniya sahip olsa ve ne oraya gitmiş ne de hakkın da bir bilgiye sahip olan biri olsaydı, o da doğru bir şekilde götürmez miydi? (*Menon*, 97a6-b3; çev. Grube, Cooper (1997) içinde)

Menon ve Sokrates sonucunda doğru sanının bilgi kadar yararlı olduğu ve doğru sanılı bir kişinin her durumda bilen bir kişi kadar başarılı olacağı konusunda uzlaşır. Bu, Menon'da 'bilgi' ve 'doğru sanı' arasındaki ayrımın ne olabi-

leceğine dair bir merak uyandırır ve Sokrates, Menon'un bu merakına sanıları Deadalus heykelleri ile karşılaştırarak karşılık verir. Aynı ünlü heykeller gibi, doğru sanılar da 'biri onları bağlamadığı durumda koşup, kaçmaya' meyilli değildir (97d9-10). Sonuç olarak bilginin, sarıh bir açıklamaya 'bağlı' doğru sanıdan başka bir şey olmadığına varır (98a3-8).

Platon'un Sokrates'e söylediği bilgi teorisi erken diyaloglarında açıkça sunulmamakla birlikte, buradaki bulgularımızla tutarlı görünür. Çünkü bilgi ve inanç arasında burada yapılan ayırım, doğruluğu her durumda neyin açıklayacağıyla ilgilidir. Erken diyaloglarda açıklama [*explanation*], tanımlama [*definition*] biçimindedir (özellikle *Euthyphron*, 6d9-e7). Her ne kadar çağdaş epistemologların düşündüğü gerekçelendirmeden daha katı olsa da bu metinde çağdaş bilgi teorisi için gerekli temeli bulabiliriz. Ancak daha sonra göstereceğim gibi Platon sonradan bu görüşü terk eder ve bilgi ile inanç arasındaki ayrımı çok daha farklı bir biçimde ifade eder.

4. *Phaedon*

Phaedon diyalogu, *Menon* diyalogundaki hatırlama öğretisini (ve böylece epistemik iyimserliği) korumakla birlikte bilinenin doğasını büyük ölçüde değiştirir. *Phaedon* diyalogunda ilk kez ünlü ama problematik Platonik Formlar kavrayışı sunulmuştur. Diyalogun bağlamı Sokrates'in hapisteki son günüdür ve çalışma, Sokrates'in baldıran zehriyle ölümü ile son bulur. Diyalogun ana argümanları, ruhun ölümsüz olduğunu ve Sokrates'in ruhunun ölümünden sonra baki kalacağından ötürü arkadaşlarının onun başına gelecekleri kafalarına takmamalarını göstermeyi amaçlar. Buna uygun olarak bu diyalogda hatırlama, soruşturma paradoksuna bir cevaptan ziyade öte yaşam hakkında bir iyimserliğe zemin olarak sunulmuştur.

Diyalogda Formlar ilk olarak 65d4'te sunulur:

- Simmias peki şu konuda ne diyorsun? Adil olanın, kendisi gibi bir şey olduğunu mu söylüyoruz?
- Zeus adına biz öyle söylüyoruz.
- Peki, güzel ve iyi?
- Elbette.
- Ve bunlardan herhangi birini gözlerinle gördün mü?
- Hiçbir şekilde, dedi.
- Ya da onları herhangi bir bedensel duyunla kavradın mı? Boyut, Sağlık, Güç ve geri kalan her şeyin gerçekliğinin özünde ne olduklarından bahsediyorum. Onların içlerinde en doğru olan şey, bedende mi düşünülüyor? Yoksa durum şu mu: Hangimiz kendisini, araştırdığı o şeyin kendisini kavramaya en iyi ve en isabetli şekilde hazırlıyorsa onun bilgisine daha çok mu yaklaşır?
- Besbelli. (65d4-e6; Cooper, 1997, çev. Grube).

Sokrates'in buradaki stratejisi 'bedenden kaçış'ın, Formların saf bilgisine ulaşabilmek için tek umudumuz olduğu noktasına ulaşmaktır. Her ne kadar Simmias bu argümanla tatmin olmuş görünse de başka bir karakter olan Cebes tereddüt eder. Doğrusu Cebes, Simmias'ın epistemik iyimserliğini paylaşmaz: Bilgiye giden yol sadece bedenden kurtulmak olsa bile, ruhun, beden ölümünden kurtulabileceğine neden inanalım? Diğer bir deyişle, bedenden kaçış bilginin zorunlu bir koşuluysa, belki de bunun tek kanıtladığı, bilginin imkânsız olduğudur. Bundan ötürü Cebes, Sokrates'e ölümden sonra baki kalma ve bilginin imkânı konusunda iyimser olmak için sebepler sunması yönünde meydan okur (69e5-70b4).

Sokrates'in bu meydan okumaya cevabı şeylerin zıtlarından geldiği yönündeki genel ilkeye yönelik başka bir argümandır. Bunun çeşitli örneklerini vererek -küçüğün büyükten oluşa gelmesi; zayıfın güçlüden oluşa gelmesi; kötünün

iyiden; çok adaletin az adaletten; ayrımın birleşimden; daha soğuk olanın daha sıcak olandan vb. (70e10-71b10)– başlayan Sokrates daha sonra bu ilkeyi yaşama ve ölüme uygular: Ölümler, canlılardan gelir ve aynı zamanda canlılar da ölümlerden gelir (71c1-72a8); ama bu süreç bir o kadar da dengeli yürümelidir, diğer türlü herhangi bir uç dünyadan tamamıyla kaybolur (72b8-d3).

Cebes, hemen bu argüman ve Sokrates'in öğrenmenin hatırlama olduğu teorisi arasındaki bağlantıyı görür (72e1-73a3). Ama şimdi Simmias araya girer ve bu teorinin detaylarını duymak ister. Cebes Sokrates adına cevap verir:

Mükemmel bir argüman var, der Cebes, insanlar doğru tarzda sorgulanırsa her zaman kendiliğinden doğru olan cevabı verirler ve eğer içlerinde bilgi ve doğru açıklamayı taşımasalardı o zaman bunu yapamazlardı. O zaman eğer biri onlara bir diyagram ya da o türden bir şey gösterirse bu, durumun böyle olduğunu açıkça gösterecektir. (73a7-75c4; çev. Grube, Cooper (1997) içinde)

Ardından Sokrates, Simmias'a hatırlama fenomenine doğrudan delil olması gereken şu örneği sunar: Simmias'a gözlemlediği çubuk ve taşların göreceli eşitliğini yargılayabilirken eşitliğin kendisini algılama yolu ile gözlemleyemediğini gösterir. Ama eğer eşitlik algıyla gözlemlenemiyorsa Simmias'ın algılanabilirliğe yönelik eşitlik ve eşitsizliği yargılayabilmesi nasıl mümkün olmuştur? Sokrates'in bu soruya verdiği cevap, Simmias'ın eşitliğin kendisinin bilgisini az çok eşit algılanabilir şeylerin herhangi bir algısına *öncel* olarak sahip olduğu ve bunun da algılayan olan ruhun mevcut yaşamından önce yaşamış olduğu anlamına gelmektedir (74a5-75b8). Aynı şeyin Simmias ve diğer insanların yargılayabilmesine rağmen algıda mükemmel bir örneğinin karşılaşılmadığı diğer nitelikler için de doğru olması gerekmektedir (75c6-d5).

5. Durum Değerlendirmesi

Platon'un epistemolojisinin farklı diyaloglarda Sokrates üzerinden verdiği çeşitli argümanlarla üzerinde yürüdüğü çeşitli yolları gördük. Bu yollardan biri olan ve benim Platon'un 'epistemik iyimserlik'i dediğim yol, Platon'un Sokrates'i refleksiyon ve felsefi sorgulamanın kişinin bilişsel durumunda iyileşmelere yol açacağını düşünür şekilde karakterize etmesidir. Bu iyimserliğe neyin zemin oluşturduğunu sordumuzda, Platon'un doğuştanlık hipotezinin bir tarzını benimsemiştiği yönünde bazı deliller bulduk, ki *Menon* diyaloguna geldiğimizde bu hatırlama teorisiyle açıklanmıştır. Ama bu açıklamada birkaç sorun görmek pek de zor değildir. Bu teoride verilmiş olan epistemik iyimserlik zemini, daha önceki hayatımızda zaten sahip olduğumuzdan aradığımız şeyi biliyor olduğumuzdur. Ama doğal olarak önceki yaşamda nasıl bu bilgiyi elde ettik diye sorabiliriz. Buna Platon'un verdiği tek cevap bir döngü olarak yaşamın ölümden gelmesi ve ölümün yaşamdan gelmesi sürecinin dengesine dayanmaktadır. Bu süreç bizi önceki hayatların sonsuza kadar geri gideceği fikrine götürür ve herhangi bir noktada, "Bu şeyleri ilk defa ne zaman öğrendik?" sorusu hiç sorulmaz. Bu türden bir cevap açıkça evrenin başlangıcına dair bulgularla olduğu kadar biyolojik evrime yönelik delille de çelişir. Bu bizi, evrimsel atalarımızın insan olarak sahip olduğumuz bilişsel kapasite ve durumlara sahip olduklarını söylemenin zor olduğu zamana geri götürür. Elbette elimizde Platon'un bu sorunları tanıyacağına dair bir sebep yok, ancak bizler onun ima edilen bu geri gidişten ne kadar memnun kalacağını merak edebiliriz. Bu teorinin başka bir sorunu ise aşırılığındadır: Öyle görünüyor ki bir şekilde her insanın her zaman tüm mümkün bilginin sahibi olması gerekmektedir. Bu teori gerçek cehaleti imkânsız kılar: Cehalet artık sadece gizil olarak bildiğini hatırlamaktaki başarısızlığa dönüşmüştür. Ama cehaletin delili ne yazık ki her yerdedir ve öğren-

menin fenomenolojisi sahip olunanın geri kazanılmasından farklıdır (ya da en azından *her zaman* böyle değildir).

Çağdaş epistemologlar epistemik iyimserliği basitçe birbirlerinden bayağı farklı yollarla zeminlendirirler, ancak onların pek azı artık Platon'un doğuştan *içerik* teorisini kabul ederler. Açıkçası epistemik iyimserlik doğuştan *kapasite* teorisıyla de desteklenebilir. Eğer bilişsel kapasitelerimiz (uygun şekilde kullanıldıklarında) yanlışlıktan çok doğrulukla sonuçlanacak şekildeyse *Menon* diyalogunun hatırlama teorisinin ihtiyaç duyduğu bilişsel içerik yükünü omuzlamamız gerekmez. Elbette, farklı epistemologlar kapasitelerimizin güvenilir bir şekilde doğruluk-iletkeni²⁹ olup olmadığı konusunda farklı fikirlere sahiptir ve kuşkucular öyle olduklarına dair yeterince iyi bir sebebimiz olmadığını savunur. Ancak bizim amaçlarımız için şimdi doğuştan bilişsel *içeriğin* epistemik iyimserliği taşınak için gerekli olmadığını göz önünde bulundurmamız yeterlidir. Sonraki kısımda göstereceğim gibi her ne kadar Platon bunu erken döneminde fark edememiş olsa da, sonradan fark ederek epistemik iyimserliği yeni bir teori temeline oturtmuştur: doğuştan içerik yerine doğuştan kapasite üzerine.

Phaedon diyalogu aslında açıkça söylemeksizin bu yeni teoriye geçişi imler. Her ne kadar hatırlamaya bağlı kalmaya devam etse de Platon'un *Phaedon*'da Sokrates'e verdirdiği açıklama, *Menon*'daki hatırlamanın ima ettiği sonsuz gerilemeden bir çıkış yolu sağlar. Bu dünyadaki şeyler hakkında yargılarımız doğuşumuzdan önce Formları bilmenin sonucudur. Yeniden doğumun döngüsüne dayanmak yerine bu teori, Formlarla bilişsel karşılaşmanın gerçekleşmiş olduğu sadece (en fazla) bir kere önceden bedenden ayrılmış olmayı gerektirir. Tabii ki Formların duyu dışı doğası (ve böylece onları bilgisine varmamızın duyu dışı araçları) dikkate alındığında, *Phaedon*'da açığa çıkan teori artık bu yaşamda elde ettiğimiz tüm bilginin bedensel herhangi bir önceki hayatta kazanılmış olması ihti-

²⁹ Böylece Kornblith (2000), evrimsel başarımızın böyle bir neden sağladığını; Plantinga (1993: 216-37) doğüstü bir açıklamanın gerekli olduğunu savunmaktadır.

malini yok eder. Daha ziyade tüm bilgi (herhangi bir bedensel hayatımızda) Formlarla bedensiz bir karşılaşmaya dayanmalıdır ve görüldüğü kadarıyla bu karşılaşma, hatırlamaya bir temel oluşturmak adına daha öncesinde benzer bedensel karşılaştırmaları gerektirmez. Şimdi, Formlarla karşılaşmaya girmiş olan bilişsel kapasitenin, (şu anda) bedenli hayatımızda etkin durumda sahip olduğumuz (en azından doğru koşullarda sahip olabileceğimiz) kapasite olup olmadığı sorusu sorulabilir. Eğer öyleyse, epistemik iyimserliğin gerekleri bu bilişsel kapasiteyi güvenilir yollarla karşılaşmaya sokmakla basitçe karşılanmış olacağından, hatırlama teorisini tamamen kenara kaldırabiliriz. Bu tam da Platon'un *Devlet*'te sunduğu teoridir. Orada 'doğuştan içerik' üzerine tüm konuşma ortadan kalkar ve yerine 'doğuştan kapasite' teorisi gelir.

Son olarak Formlar teorisinin belirmesiyle ve bu güzellik, iyilik gibi Formların en azından ilkesel olarak insanın bilişsel kapasiteleriyle ulaşılabilir olmasıyla, daha önceden Sokratik epistemik kötümserlik olarak ifade ettiğim şey artık tamamıyla kaybolmuştur. Her ne kadar 'en önemli şeyler'in bilgisinin insanlar tarafından ulaşılması hâlâ aşırı zor olsa da artık bunların insanlar tarafından elde edilmelelerinin imkânsız olduğunu düşünmek için bir sebep kalmamış gibi görünür. Bu noktadan sonra Platon'un felsefi kariyeri boyunca Sokratik epistemik kötümserlik, onun epistemolojisi söz konusu olduğunda bir daha asla karşımıza çıkmaz.

6. Devlet

Devlet'in V. kitabından hareketle Platon'un epistemolojisi üzerine yapılan yorumlar, uzmanlarca Platon'un söyledikleriyle döneminin epistemolojik kabulleri arasında bir benzeşim kurmaya çalışmalarından dolayı çoğunlukla hatalıdır. Ancak bu uydurma çok şeye mal olur. Çünkü Platon'un epistemolojisinin en açık özelliklerini, yani bu pasajdaki bilgi

ve inancın bilişsel durumlar olarak değil bilişsel *kapasiteler* (*dunameis*) olarak sunulmasını anlamsızlaştırır. Buna uygun olarak bilgi, (çağdaş epistemolojide olduğu gibi) açıkça bir inanç türü olarak *değil* farklı bir kapasite olarak karakterize edilir. Aynı zamanda bilgi ve inanç nesneleri (*bilinen* veya *inanılan*), çağdaş epistemolojide çeşitli şekilde anlaşıldığı gibi olgular, önermeler veya malumat değil ancak taşıdıkları yüklemelerle karakterize edilen bireysel nesnelerdir. Bilgi kapasitesinin Formlarla ilişki içerisinde ya da onların üzerine (*epi*) kurulduğu söylenir; inancın, *aynı anda* (*hama*) hem güzel hem de çirkin, adil ve haksız, çift ve yarım, büyük ve küçük, hafif ve ağır olduğu söylenebilecek şeylerle ilişkili olduğu ya da onların üzerine kurulmuş olduğu söylenir (478d5). Bu, Platon'un duyulur tikel şeylere yönelik klasik ve standart açıklamasıdır (*Phaedon*, 74a-75b8'de bulduğumuz az çok eşit çubuklar ve taşlar gibi). Açıkçası, Adalet Formu adaletle ilgili bir olgu, ifade, önerme veya malumat değil, 'adalet' sözcüğünün uygun bir gönderilenidir. Yani az çok eşit çubuklar ve taşlar, çubuklar ve taşlar *hakkında* olgular, ifadeler, önermeler veya malumat değil; daha ziyade tam da bu tür ifadeler ve benzerleri neyin *hakkındaysa* odur.

Çoğu uzmanın bu pasaj hakkındaki ilk hatası –Platon'un durumlar yerine kapasitelerden bahsettiğini doğru düzgün fark edememiş olmaları–³⁰ onları, bilgi, inanç ve onların ayrı nesneleri arasındaki ilişkiyi, çağdaş açıklamalarda bulduğumuz gibi *yönelimsel* bir ilişki olarak kavramalarına sebep olmuştur. Kısaca (ve çağdaş epistemolojide önemli olduğu düşünülen, bilinen ya da inanılanın önerme mi yoksa malumat mı olduğu hakkında bazı sorulara sebep olma riskini taşıyarak) bilgi ve inanç, çağdaş açıklamalarda, kodladıkları [*encoded*, dile getirdikleri] önermelerin özne-terimleriyle *ilişkili* ya da onlar *hakkında* önermesel tutumlardır. Bun-

³⁰ Bu tür başarısızlığın canlı bir örneği Gail Fine'nin (1990) *Devlet*'teki epistemoloji üzerine çokça alıntılanan makalesinde bulunabilir. Fine'nin görüşüne yönelik eleştiriler Gonzalez (1996) ve Smith'te (2000) verilmektedir.

dan ötürü çağdaş açıklamalarda S'nin bilen, p'ninse "x, F'dir." biçiminde temsil edilebilecek (Örneğin "Plüton bir asteroiddir.") bir önerme (ya da malumat) olduğu durumda "S, p'yi biliyor."un doğru olması için zorunlu ve ortaklaşa koşulları vermeye çalışırız. Benim, Plüton'un asteroit olduğuna inancım, nesne *hakkında* bir inançtır, ki bu nesne de Plüton'dur; onun ne türden bir nesne olduğu *hakkında* bir inançtır: gezegenden ziyade bir asteroit. Ama bu Platon'un bilişsel kapasiteler ve onların nesneleri hakkında kurduğu yönelimsel ilişki ile aynı değildir. Kapasiteler hakkında Platon Sokrates'e şunu söyler:

Kapasiteler, bizlerin –veya bu konuda herhangi başka bir şeyin– yapabileceği şeyler her neyse onları yapmamıza olanak veren şeylerin bir sınıfıdır. Örneğin görme ve işitme, bahsettiğim şeyleri anlarsanız, kapasiteler arasındadır (477c1-4; çev. Grube/Reeve [değiştirildi], Cooper (1997) içinde).

Platon'un kapasiteler hakkında gösterdiği ilk iki örnek üzerine bir an düşünersek kapasiteler ve nesneleri arasındaki ilişkinin yönelimsel bir ilişki olmadığını görürüz; daha ziyade, kapasitenin uygun nesnesine ilişkisi, nesnesine yönelimsel bir ilişki taşıyan bir *durum* üretecektir. Görme (kapasitesi) görülebilir şeyler üzerine bu şekilde eyleyerek bir *şeyin* 'görülme'sini üretir; duyma (kapasitesi), duyulabilir şeylerin üzerine bu yolda eyleyerek bir *şeyin* 'duyulma'sını üretir. Ama görme (kapasitesi) gördüğünü görür, ama gördüğü *hakkında* değildir, duyma (kapasitesi) duyduğunu duyar ama duyduğu *hakkında* değildir. Platon'un bilme ve inanma kapasiteleri, bildikleri veya inandıkları *hakkında* değildir ama bilmenin ve inanmanın gerçekleşmesini imkân verendir. Ancak bu yolla dile getirsek bile günümüzün epistemolojisinin bilişsel *durumlarına* fazlasıyla indirgeme riskini taşır.

Platon kendi bilişsel kapasitelerini iki ölçüte dayanarak ayırır: kapasitenin doğal olarak ilişkin olduğu şeyin ne oldu-

ğu ve kapasitenin ne ürettiği (*eph' hō te esti kai hō apergazetai*; 477d1). Bu iki koşulu sırasıyla 'ilişkin olan koşulu' [*the relata condition*] ve 'üretim koşulu' [*the production condition*] olarak isimlendirelim. Çoktan söylediğimiz gibi, bilgi için ilişkin olan koşulunu taşıyan Formlardır: Bilenin bilgisi Formlarla ilişkilidir, ama inananın inancı duyulur tikel şeylerle ilişkilidir. Peki, bu bilişsel kapasiteler ne üretir?

Daha önce bilişsel kapasitelerin durumlar üretecek bir yolda nesneleri üzerinde çalıştıklarını ve nesnelere yöneltimsel ilişki taşıyanların bu üretilmiş durumlar olduğunu ileri sürmüştüm. Ancak Platon'un bilişsel kapasitelerinin ürettiği durumlar çağdaş analizlerin odağında bulunduğu bilişsel durumlarla aynı türden midir? Öyle olduklarını düşünürdüm,³¹ ama artık öyle *olmadıklarına* eminim. Platon'un bilişsel kapasitelerinin çalışmalarını dikkatle değerlendirelim.

Platon bize bilginin bir Form üzerinde çalışacağını söyler. Örneğin bunun Adalet Formu'yla nasıl çalıştığına bakalım. Platon bir şeyin doğasını açıklama için (her zaman açık veya yardımcı olmayan) birkaç metafor önerir: Bilgi, Adalet Formu'nu *kavrar* ya da onu *görür*. Bilginin Formu *bildiğini* söylüyorum, ancak umuyorum ki şimdiye kadar okuyucularımı bu yüklemi çağdaş epistemolojinin kullandığı şekilde anlamamaları gerektiği konusunda yeterli derecede uyardım. Form bir önerme olmadığından, bir kişi Formu bilecek önermesel bir tutum da *üretmez* çünkü burada bilişsel incelemeye sadece Formun karakteri girer. Bunun yerine, Platon'un bilginin bilişsel kapasitesini, adaletin –adaletin ne olduğunun– mümkün en iyi *kavranışı* ya da *kavramsallaştırmasına* ulaşmak olarak anlamalıyız. Platon'un tartışma boyunca sunduğu görsel benzetmeler burada özellikle kullanışlıdır. Şeyin ta kendisini gören bir kişi, onun bir imgesini gören birinden daha iyi bir kavrayışa sahiptir. Örneğin

³¹ Bkz. Smith (2000).

aynadaki yansıma şeyin şeklini sağdan sola tersten gösterir. Dolayısıyla şeyin aynadaki yansımasını görmek, şeyin tamamıyla uygun bir tasarımını sunmakta başarısız olur. Eğer anlamanın işlemleri, algının işlemleri gibiyse, o zaman, şeyin aslıyla (Form) olan bir karşılaşmanın ürünü, onun imgesi olan bir şeyle gerçekleşen bilişsel karşılaşmayla elde edilecek üründen daha doğru bir tasarıma –daha uygun bir kavrayışı diyebiliriz– ulaşabilir. Önermesel tutumlar daha (henüz) *Devlet*’in epistemolojisinde ortaya çıkmamıştır. Onun yerine, V. Kitabın epistemolojisi önermesel ya da malumatsal durumlar olmaktan ziyade kavram-formasyonudur.

Platon tarafından sunulan bu epistemoloji, onun düzgün bir şekilde eğitilmiş filozofların, felsefi eğitimi eksik olanlardan daha iyi yönetici olacağı tezini destekler; Platon, sonrakinden ziyade öncekinin bilgi kapasitesine sahip olacağını söyler (480a6-8). Ama bilfiil yönetme etkinliği kesinlikle yöneticinin kavramlarını yargı verme işine uygulayabilmesini gerektirir. Öyleyse *Devlet*’te felsefi yönetici, adalet kavrayışlarını, Platon’un Sokrates’e ‘soylu şehir’ (*Kallipolis*) dedirttiği yerde belirli bir kural ya da kararı mümkün olan en adil olup olmadığı hakkında yargı vermek için kullanacağını hayal eder. Bu yargılar öyleyse çağdaş epistemolojide genellikle üzerinde durduğumuz önermesel tutumlar türünden olacaktır.

Devlet’in bu oldukça kısa epistemoloji incelemesini birkaç sonuç takip eder. Birincisi, Platon hakkında uzmanların başına bela olmuş bir sorun artık tümüyle çözülebilir. Uzmanlar Platon’un –Formlar dünyası ve tikeller dünyasını içeren– ‘iki dünya ontolojisi’ denilen şeyin epistemoloji için zorlu bir sorun yarattığından endişe etmişlerdir: Bilgi ancak Formlar hakkında olabileceğinden filozoflar bilgiyi yönetme konusuna uygulayamazlar, çünkü yönetmedeki yargılar tikel devlet işleri hakkında veya o işlere dairdir. Ama bilginin kullanımı, onların neden daha iyi yönetici olduklarının tek sebebi olmaydı! Şimdi artık bunun Platon için neden bir sorun olmadığını görebiliyoruz. Bilgi Formlarla ilgili ya da onların hakkın-

da değildir; Formlar *üzerinde* kavrayış üretebilmek için işler. Platon'un yöneticisi devlet işlerinde yargı verirken adilin kendisi ile kurdukları bilişsel temas tarafından kazandıkları adalet kavrayışını kusursuzca uygulayabilir. Dahası bu kavrayış adaletin imgesiyle girilmiş bir bilişsel temastan türetilmiş bir kavrayışa göreli olarak daha yerinde ve bozulmamıştır, ki bu da filozofun yargılarının neden çok daha güvenilir olacağını açıklar. Bu Platon'un, sonraları, yukarı, doğruluk âlemine veya aşağı, sanı âlemine 'bakışını çevirebilecek' ve –görünmez olan– Formlar dünyasında ne olduğunu açıkça görmeye alışabilecek ve sonrasında bu yüksek diyarda gördüklerini politikanın 'mağara'sındaki gölgeleri yargımlarken uygulayabilecek olan yargının *tek* kapasitesinden –'ruhun gözü'nden (508d4-9)– bahsetmesinin sebebidir. Yargılama kapasitesi, iddia ediyorum ki bilginin ürünleri ya da sanının ürünlerini kullanabilir ve hangi ürünleri kullanacağı her şeyi değiştirir.

İkinci olarak, bu açıklamada Platon'un önceden sunduğu epistemik iyimserlikten bayağı farklı bir zemin olduğunu görebiliriz; artık doğuştan *içerikle* gelen tüm gereksiz ve açıklanamaz şeylere ihtiyaç duymayan bir zemin. *Devlet*'te verilmiş olan biliş açıklaması, bizlere; doğal olarak uygulandığı çevreye (Formlar âlemine) uyum sağladığı için, doğru şekilde alıştırılınca ve eğitilince güvenilir bir şekilde işleyen, güvenilir doğuştan (bilgi) kapasitesi dikkate alındığında bilişsel gelişimin mümkün olduğuna bir sebep verir gibidir.³² Bu kapasitenin ürünleri öyleyse dünya hakkındaki yargılara uygulanabilir (Platon'un bilginin yanılmaz [*anamartêton*] olduğuna dair iddiasına dair bkz. 477e4) ve bunlar, onlara kaynak olan nesneler kadar, oluşturduğu kavrayışlar da kusursuz oldukça asla hatalı olmaz.

Dahası, V. kitapta verilmiş olan kavram-formasyonu epistemolojisinin resmini Platon'un VI. ve VII. kitaplarda

³² Bilgi için buna benzer (ancak Formlar olmadan) çağdaş bir yorumunu Smith (2002)'de veriyorum.

betimlediği yargının operasyonlarıyla tamamladığımızda, artık Platon'un bu tamamlanmış açıklamasında çağdaş epistemologlarla aynı düzlemde bir açıklama bulabiliriz. Çağdaş temalciler [*foundationalists*] gibi Platon da bilgi ve Formlar arasındaki ilişkiyi bir anlamda epistemik bir temel olarak düşünür, –yine de kendisini– gerekçelendiren anlamında değil. Bağdaşımcılar [*coherentists*] gibi Platon'un Sokrates'i de bilgi için adaylarını sorgular ve eğer bildiklerini iddia ettikleri konuda tutarlı [*coherent*] bir açıklamayı sürdüremezlerse onların bilgidен mahrum olduklarını söyler. Ama bilenin bilişsel sisteminin tutarlılığı aslında o sistemin oluşumunun bir eseridir: Sistem, yanılmaz bilgi kapasitesinin operasyonları tarafından sunulan kavrayışlara dayandığı için tutarlıdır. Platon'un açıklamasının, en çok bilginin uygun işlevselci [*proper functionalist*] açıklamalarıyla paralellik gösterdiğini ileri sürüyorum: Filozof yöneticinin adalet bilgisinin nedeni adalettir ve onun adil şeylerle ilgili yargıları aynı sebeple güvenilirdir. Dahası, onun bilme kapasitesi düzgün işler, çünkü Formlar dünyasına iyi uyum sağlamıştır. Platon, *Devlet*'te hiçbir şekilde bu kapasitenin nasıl bu kadar uyumlu hâle geldiğini açıklamaz. Onun ulaşımında olan evrimsel bir açıklama görünmemekle birlikte bilginin güvenilirliği için açıkça doğaüstü bir açıklama da sağlamamaktadır.

7. *Theaitetos*

Platon'un diyalogları arasında tamamen bilginin ne olduğu sorusuna adanmış tek diyalogu *Theaitetos*'tur. Diyalogun kendisi, argümanların çoğu bariz akıl yürütme hatalarına, özellikle de yanlış alternatiflere döndüğü için çağdaş okuyucular için sinir bozucu olabilir. Ancak en azından bu sorunların büyük bir kısmı, Platon'un Sokrates aracılığıyla diyalogda sergilediği yöntemin bir ürünüdür. Bu diyalogda tanıdık olan bilginin Sokratik reddi tekrarlanmakla birlikte,

burada reddetme çok yeni bir bağlama uygulanmaktadır: Görünüşe göre Sokrates'in kendi bilgi eksikliği tümelletilemez; şimdi artık, başkalarının onun sahip olmadığı bilgiye sahip olabileceğini iddia eder. Tanıdık olan sorgulayıcı rolü, başkalarının kendi içlerindeki bilgiyi 'doğurmasına' yardım ettikçe (149a1 ff.), artık 'ebelik' olarak adlandırdığı rol hâline gelir. Hatırlayalım, erken diyaloglarda Sokrates en bilge kişiydi çünkü sadece o kendi bilgeliğinin eksikliğini fark ederdi. O hâlde diyalogun bu yönü, basitçe 'epistemik iyimserlik' dediğim şeyi teyit ediyor gibi görünür, ancak diyalogun geri kalanı bu iyimserliği açıklamak ve hatta sürdürmek için hiçbir şey sağlamaz, çünkü diyalogun kendisi, Theaitetos'un aslında bir bilgi doğurmadığı hayal kırıcı sonucuyla biter. Sokratik ebeliğin sorunu da böylece Theaitetos ile diyalogda örneklenir: Muhataplar gerçek bilgiden ziyade hayallere 'hamile' olabilir ve Sokrates'in ebe olarak görevlerinden biri de doğru evlatları, yanlış evlatlardan ayırmaktır (150a8- b4). Yine de Theaitetos'un başarısızlığının, her 'hamilelik'ten beklenen bir şey olduğuna dair hiçbir işaret yoktur.

Theaitetos, bilginin ne olduğunu söylemek için birkaç girişimde bulunur. Bunlardan ilki bilginin algı olduğudur (151e2-3). Uzunca bir tartışmanın ardından bu teorinin başarısız olduğu ortaya çıkar, çünkü biri bilmediği şeyleri de algılayabilir; örneğin bilmediği bir yabancı dilin konuşulduğunu duyabilir (veya yazıldığını görebilir) ama ne algıladığını bilmez (163b1-7) ve ayrıca eğer bilgi sadece algı ise o zaman algının olmadığı yerde bilgi olamaz (Örneğin eski bir algının bellekteki kaydından hiç bir bilgi çıkmadı; bilen gözlerini kapattığı anda bilgi kaybolurdu [164b1-12]). Yanlış yargı verme hakkında muammalarla dolu uzun bir argümandan sonra Sokrates ve Theaitetos bilginin daha çok hafızaya benzer bir şey olabileceği düşüncesini denerler: Bu modelde, ruh algı yoluyla dış dünyadan izlenimler alan bir balmumu tabletine benzetilir ve sadece yeterli ve kalıcı bir iz-

lenim bırakanlar bilgi sayılır (191c8 ff.). Bu teori, basit sayıların ‘izlenimleri’ hem uygun hem de kalıcı görüldüğünden ve bu durumda onları içeren hatalar açıklanamayacağından, algısal olmayan örneklerde (verilen örnek aritmetik hatalar içerir) yanlış yargılamayı imkânsız kılıyor görüldüğü için hızla başarısız olur (195e1-196c9). Sokrates bu başarısızlığa tepki olarak, ruhun bir kafes gibi düşünülmesini önerir. Burada kafesteki ‘kuşlar’ bilgidir. Ancak bunlar bazen kaçabilir veya başka zamanlarda kafesinde bir kuş olsa bile o kuşu kavramamış olabilir.³³ Öğrenilen ancak bilişsel olarak şu anda mevcut olmayan şeyler, kafesteki kavranmamış kuşlar gibi olacaktır (197d5 ff.); bu yolla Sokrates, eğilimsel [*dispositional*] ve mevcut [*occurrent*] bilgi denen şey arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Ancak yanlış yargılama sorunu burada da karşımıza çıkar, çünkü bir kuşu başka bir kuşla özdeşleştirmenin zemini olabilecek tek şey bir diğer (doğru) kuştur (199d1-8) ki bu da Theaitetos’u saçma bir şekilde kafesteki kuşların pozitif bilgisizlik parçaları içermesini öne sürmeye yönlendirir. Sokrates bu önerinin ne kadar yararsız olduğunu gösterdiğinde, Theaitetos daha umut verici bir şekilde bilginin doğru yargı (‘inanç’ olarak da tercüme edilebilen *doxa* 200e4-6) olduğunu önerir. Buradaki argüman çağdaş filozoflar için öngörülebilir olsa da daha tatmin edici bulacakları bir argümandır: Şimdi sorun insanların yanlış nedenlerle gerçek inançlara taşıyabilecekleri yönündedir. –Sokrates, örnek olarak burada, jüri üyelerinin, davayı savunan savunucular tarafından sunulan çarpıklıklar veya sadece kısmi gerçekler temelinde doğru inançlara sahip olmalarını verir (201a7-c6)– Theaitetos’un bu itiraza tepkisi gerekçe koşulu gibi bir şey eklemektir: Şimdi iddia ettiği gibi, bilgi, açıklaması (‘akıl’ olarak da tercüme edilebilecek

³³ Burada kavramanın, ‘avcunun içine alma’ anlamı dikkate alınmalıdır. Platon, kafeste bulunan kuşları avcumuza almamış olmamızın kafeste kuşun olmadığı anlamına gelmemesi örneğini benzetme yoluyla şu anda bilincin konusu edilmeyen nesnelerin imkân olarak bulunmadığı anlamına gelmediğini öne sürebilmek için kullanır. (Çev.)

olan *logos*) verilmiş doğru yargıdır (201c7-d3). Fakat şimdi Sokrates ve Theaitetos, bir şeyin 'açıklama' olması için tam olarak neyin gerekli olduğuna karar vermelidir. Buradaki sorun, günümüzde gerekçelendirmenin geriye gidişi olarak adlandırılan şeye benzer: Ya açıklamanın temel terimleri (Sokrates bunlara 'öğeler', *stoicheia* der) açıklanamadıklarından bilinemez ya da bilinebilir ama bu durumda açıklamalı doğru yargı olarak bilginin analizine karşıt örneklerdir. Sokrates ve Theaitetos bir açıklamanın ne olabileceğine ilişkin diğer mümkün açıklamaları değerlendirirler. Bunlardan ilki, kişinin inançlarına gerekçelerini sunması olarak anlayabileceğimiz, konuşmak ya da fikrini söylemektir. Ama bu başarısız olur çünkü doğru inanca sahip olan herhangi biri inandığı şeye neden inandığını açıklayabilir (206c7-e3). Sonraki olasılık, açıklamanın şeyin tüm bileşen parçalarının bir sıralaması olduğudur ancak (sonsuz geri gidişe düşmek için) bu bizi en baştaki soruna götüren analiz edilemez öğelere götürür (207a3-208b10). Ele aldıkları son olasılık, bir açıklamanın ayrıştırıcı işaret sunulmasından oluştuğudur (Bizim ölçüt dediğimiz şey; Sokrates, örnek olarak, Güneşi gökyüzü cisimlerin en parlağı olarak açıklar). Bu öneri, ölçütün kendisinin bilinmesi gerekliliğiyle yere çakılır ve tanımlayıcılara bilgi ekleyerek tanımı döngüsel kılar (209d8-210b3). Bileşenlerin bilgisi, bu versiyonda, ayrıştırıcı izin bilgisi bakımından tanımlanır. Fakat şimdi o tür bir bilginin tanımına ihtiyaç vardır. Bu noktada Theaitetos basitçe pes ederken Sokrates ise onun 'dikkat etmeye değer olmayan ... bozuk yumurtalar' teslim ettiğini söyler (210b8-9).

Platon'un Formlarını Sokrates'in diyalogun son argümanındaki (asla böyle adlandırılmanuş olsa da) analiz edilemeyen öğelerde görmek cazip gelebilir, bu durumda bu öğelerin farklı bir türden bilgisine, son çıkmazı doğuran daireselliği önlemek için başvurulabilir.³⁴ Ancak Formlar teorisinin kendisi –*Parmenides*'te kapsamlı eleştirilere maruz kalması gibi–

³⁴ Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Leshner (1969).

Platon'un kariyerinin bu noktasında birtakım değişimlere uğramış gibi görünüyor, bundan ötürü Platon'un tam olarak *Theaitetos*'u yazdığı sıradaki epistemolojisini metafizikğine nasıl uyarlamayı uygun gördüğü, olmasını istediğimiz kadar açık değildir. Mevcut hâliyle diyalog muamma ile sonlanır ve okuyucu *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nı okuyarak arayışa devam etmeye davet edilir. Bu metinlerde bilgi ilkin yeni bir metafizik resme eklenir (Bkz. *Sofist*, 248c10d3 ve özellikle 253b9-e8) ve yeniden ideal yönetici fikrine uygulanır (Bkz. *Devlet Adamı*, 259d4-6). Bununla birlikte, bilginin kesin doğası bu diyaloglarda asla öngörülmemiştir ve epistemoloji de Platon'un daha sonraki çalışmalarında bir daha birincil odak noktası olmaz.

8. Sonuç Açıklamaları

Platon'un diyaloglarındaki bilgi ve inanç hakkında söylediklerine dair bu incelemede, Platon'un kendi görüşlerinin (veya en azından diyaloglarında temsil ettiği görüşlerin) yazıları boyunca sabit kalmadığı açık olmalıdır. Bilgi edinme yeteneğimizle ilgili en karamsar diyalogların, Platon'un erken veya 'Sokratik' dönem diyalogları ile bağlantılı olduğunu gösterdim. Platon, *Phaedon* ve *Devlet*'i yazdığı dönemde daha iyimserdi. Daha sonraki çalışmalarında Platon, filozof-yöneticileri, yanılmaz olarak tanımladığı, bütünüyle gerçekleşmiş formunda bir epistemik kapasite olarak betimler. Ancak Platon'un filozof-yöneticiler hakkındaki iyimserliği, Formların metafiziksel istikrarına dayanır ve bilginin metafiziksel temeline ilişkin düşünceleri değişmeye başladıkça, bilgi anlayışının da bu değişimi tamamlayıcı değişime uğraması gerekir. Bununla birlikte, daha sonraki diyaloglarda, bilginin imkânı yeniden teyit edilir ve yeniden hem teorik bilgelikle hem de dünyada pratik yargılar verme kapasitesi ile ilişkilendirilir. Bununla birlikte Platon'un bilgi anlayışını *Devlet*'te sunduğu analizden tam olarak ne şekilde değiştirdiği, hiçbir zaman açık bir şekilde belirtilmemiştir.

Ileri Okumalar

- Benson, H. H. (2000), *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York: Oxford University Press.
- Benson, H. H. (2015), *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*, New York: Oxford University Press.
- Benson, H. H. (2019), 'Plato's Later Epistemology', in N. D. Smith (ed.), *Knowledge in Ancient Philosophy*, vol. I of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, ed. S. Hetherington, 107-24, London: Bloomsbury.
- Brickhouse, T. C., and N. D. Smith (2000), *The Philosophy of Socrates*, Boulder, CO: Westview Press.
- Fine, G. (1979), 'Knowledge and Logos in the *Theaetetus*', *Philosophical Review*, 88, 366-97.
- Fine, G. (1990), 'Knowledge and Belief in *Republic* V-VII', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*, 85-115, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonzalez, F. J. (1996), 'Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V', *Phronesis*, 41, 245-75.
- Gulley, N. (1961), *Plato's Theory of Knowledge*, London: Methuen.
- Lourenco, J., and N. D. Smith (2019), 'Socratic Epistemology', in N. D. Smith (ed.), *Knowledge in Ancient Philosophy*, vol. I of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, ed. S. Hetherington, 67-83, London: Bloomsbury.
- Reshotko, N. (2019), 'Epistemology in Plato's Middle Dialogues', in N. D. Smith (ed.), *Knowledge in Ancient Philosophy*, vol. I of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, ed. S. Hetherington, 85-106, London: Bloomsbury.
- Smith, N. D. (1979), 'Knowledge by Acquaintance and "Knowing What" in Plato's *Republic*', *Dialogue*, 18, 281-8.
- Stokes, M. (1992), 'Plato and the Sightlovers of the *Republic*', in A. Barker and M. Warner (eds), *The Language of the Cave*, 103-32, Edmonton: Academic Printing.

- Szaif, J. (2007), 'Doxa and *epistēmē* as Modes of Acquaintance in *Republic V*', *Études platoniciennes*, 4, 253-72.
- Vlastos, G. (1981), 'Degrees of Reality in Plato', in G. Vlastos, *Platonic Studies*, 58-75, 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kaynakça

- Brandwood, L. (1992), 'Stylometry and chronology', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-120.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. (1994), *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. (eds) (2002), *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- Kornblith, H. (2000), 'Knowledge in humans and other animals', *Philosophical Perspectives*, 13 (Epistemology). Suppl. to *Noûs*, 327-46.
- Leshner, J. H. (1969), 'Gnōsis and *epistēmē* in Socrates' dream in the *Theaetetus*', *Journal of Hellenic Studies*, 84, 72-8.
- Plantinga, A. (1993), *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Smith, N. D. (2000), 'Plato on knowledge as a power', *Journal of the History of Philosophy*, 38, 145-68.
- Smith, N. D. (2002), 'Generic knowledge', *American Philosophical Quarterly*, 39, 343-57.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodruff, P. B. (1990), 'Plato's early theory of knowledge', in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 1: Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 60-84.

ROBERT BOLTON VE ALAN CODE

ÇEVİREN: ENGİN DELİCE

1. Algısal Bilginin Çeşitli Biçimleri

Yeni bilgiler edindikçe, bildiğimiz şeyler zamanla değişir. Aristoteles'e göre bunun gerçekleşmesinin bir yolu, çeşitli türlerin algısal bilgisini tutmak ve biriktirmek için duyu-ları kullanmamızdır. Bilgimizin çok büyük bir kısmı, algı yetilerimizin bitkiler ve hayvanlar, toprak ve su gibi tözle-rin özellikleri ile Güneş, Ay ve yıldızlar gibi gök cisimleri-nin özellikleri hakkında malumat edinmek ve elde tutmak için kullanılması sayesinde. Bazı durumlarda Aristoteles, gözlemlenebilir nitelikleri *kendi içlerinde* algılanabilecek şe-kilde sınıflandırır. Bu niteliklerden bazıları, beş *özel* duyu şeklinin özel nesneleridir. Şeylerin renklerini görür, sesleri-ni duyar, lezzetlerini tadar, kokularını koklar ve dokunma aracılığıyla ısı, soğukluk, sertlik, yumuşaklık, ıslaklık ve kuruluk gibi niteliklerini fark ederiz. Aristoteles için ya bu özel duyu nesneleri hakkında yanılmak olanaklı değildir ya da her hâlükârda onlarla ilgili en az oranda yanlış söyleme eğilimindeyizdir.¹ Bir nesnenin belirli bir renge sahip oldu-ğu veya belirli bir ses çıkarttığı ve o nesnenin bulunduğu yer konusunda yanılmış olabiliriz, ancak bir renk olduğu ve bir ses olduğu konusunda yanılmaya eğilimli değiliz. Ken-

¹ *Ruh Üzerine (On the Soullde Anima)*, II. 6, 418a 11-12; III.3, 428b 18-19. Aksi belirtilmedikçe, çeviriler Barnes'tandır (1984); kısaca ROTA [*The Revised Oxford Translation*]. Tüm parantez içine alınmış malzeme tarafımızdan sağlanmıştır.

dileri içinde algılanan, ancak duyu kiplerinin herhangi biri aracılığıyla erişilebilen *ortak* duyulurlar da vardır. Bu ortak duyulurların algılanması aracılığıyla, şeylerin ne kadar büyük olduklarının, *şekillerinin ne olduğunun, onların kaç tane olduklarının* ve bir yerden bir yere hareketlerinin farkındayızdır.² Ayrıca *ilineksel* algı olarak sınıflandırılan durumların her çeşidi vardır. Örneğin biri Diares'in oğlunda solgunluk algıladığında, onun ilineksel algısı var demektir ve solgun olan şey Diares'in oğlu hâline gelir.³ Her ne kadar algıladığımız şeyin soluk olup olmadığı konusunda yanılmaya yatkın olmasak da gördüğümüz solgun şeyin aslında Diares'in oğlu olup olmadığı konusunda gerçekten yanlıyor olabiliriz. Genel olarak, ortak algılara gelince hataya daha fazla yer açmamıza rağmen, algının ilineksel nesneleri konusunda hata yapmaya, beş duyunun algıladıklarına kıyasla daha yatkınsınız.⁴

² *Ruh Üzerine* II. 6, 418 a 17-19. [Aristoteles, 418a 7-18b 25 arasında ("On the Soul", *The Revised Oxford Translation*), duyuların nesnelerini inceler ve sınıflandırır. Buna göre duyuların üç tür nesnesi vardır. İlk ikisi, duyular tarafından algılananın kendisidir (yani 'töz'dür), üçüncüsü ise 'ilinek'tir. İlk ikisi duyular tarafından doğrudan algılanır. Örneğin görme rengin, duyma sesin duyusudur. Rengin ya da sesin varlıkları hakkında yanıлма olmaz ama boyanmış bir nesnenin ya da duyulan sesin doğası ve yeri konusunda yanıлма olabilir. Aristoteles üçüncüyü 'ortak duyu'nun nesnesi olarak belirler. Bunlar; 'devinim, dinginlik, sayı, form, büyüklük' gibi belli bir duyuya ait olmayan ama onların ortaklıkları ile algılanan nesnelerdir; tözler, bu ilineklere dayalı algılanır. "Dahası, ortak duyular [duyulur olanlar] için özel bir duyu organı da olamaz"; yani "hareket, dinlenme, şekil, büyüklük, sayı, birlik" için özel bir duyu yoktur; "çünkü her bir duyu, bir duyulur nesneler sınıfını algılar." Oysa özel bir duyunun nesnesi olmayan 'hareket', 'büyüklük' gibi nesneler, onda birleşen duyuların ortaklığı ile algılanır (*On the Soul*, 425a 14-25). Konuyu yeniden ele aldığı *Metafizik* IV. kitapta da (1010b 14 vd. – "Metaphysics", *The Revised Oxford Translation*) görülebileceği gibi, Aristoteles temelde 'doğal algı' ile 'edinilmiş algı' ayrımını yapar; kendi nesnesine yönelen duyunun tanıklığındaki geçerliliği, başka bir nesneye yöneldiğinde zayıfladığını söylerken, duyulara dayalı yanılgının dayanağını belirlemiş olur. (Çev.)]

³ *Ruh Üzerine* II.6, 418a 20-24. [Aristoteles'in ilgili pasajı şöyledir: "Örneğin gördüğümüz beyaz nesnenin Diares'in oğlu olduğu ilineksel bir algı nesnesinden söz ediyoruz; burada Diares'in oğlu olma, algılanan beyaza ilineksel olduğu için, Diares'in oğlunun ilineksel algılandığını söylüyoruz." (Çev.)].

⁴ *Ruh Üzerine* III.3, 428b 18-25.

Tikelleri algılasak da bunları genel ve tekrarlanabilir somutlaştırıcı özellikler olarak algılarız. Görünüşlerini bellette tutabiliriz ve aynı zamanda benzer şeylerle ilgili hatıralarımızı deneyim (*empeiria*) oluşturacak şekilde gruplayabiliriz.⁵ Örneğin sıkça gözlemleyerek ve hatırlayarak, ne tür bir tedavinin belirli bir hastalığı olan insanlara yardımcı olduğunu, ilk elden tikellerin bilgisi olan deneyimi edinebilir; genel ve yeni vakalara da uygulayabiliriz. Bunu aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Her ne kadar bu deneyim doğuştan olmayıp kazanılması gerekiyorsa da bu bilgi için kapasitemiz doğuştan gelir ve böyle bir kapasiteye sahip olduğumuz için açıklanabilir toplamaları, genel olguları kavrayabiliriz. Deneyim aracılığıyla bu tür birçok olguyu biliriz ve bunlar bize bilimsel bilgiler için ve ayrıca çeşitli sanat ve zanaat uzmanlık biçimleri için açıklayıcı ilkeler sunabilecek gözlemsel veriler olarak hizmet etmektedir. Aristoteles yazarken, deneyimin oynadığı bu temel rolü vurgulamaktadır:

Her konuya ait ilkeleri vermek deneyim işidir. Demek istediğim, örneğin, astronomi deneyiminin astronomi biliminin ilkelerini sağladığıdır; fenomen bir kez yeterince kavrandığında, astronomi tanıtılamaları keşfedildi.⁶

Deneyim, sözcüğün tam anlamıyla, açıklayıcı veya nedensel bilgiyi içermez; zanaat bilgisini veya teorik bilimi elde etmiş birinden farklı olarak, deneyimli bir kişi, açıklayıcı evrensel ilkeleri kavrayamaz. Bununla birlikte Aristoteles, gözlemlenen bu olguları açıklayan astronomi ilkelerinin kavranmasını sağlayanın, eski gökbilimcilerinin, gök cisimleri hakkındaki gözlemsel fenomenlerle ilgili deneyimleri olduğu-

⁵ Aristoteles'in en geniş kapsamlı deneyim işlemleri *İkinci Analitikler* (*Posterior Analytics*) II. 19, 100a 3-9 ve *Metafizik* A.1, 980b 25-981b 9'dadır (aşağıda tartışılmaktadır).

⁶ *Birinci Analitikler* (*Prior Analytics*) I. 30, 46a 17-21.

nu düşünür. Bu algısal olgular, elbette, tek bir kişinin araştırma faaliyetlerine atfedilebilir değildi; daha ziyade, birikmiş ve uzman kuşakların bilgisine dayanmaktaydı. Diğer bilimsel araştırma alanlarında olduğu gibi, burada da duyular için uygun olguları gözlemleyen ve kaydeden kişiler vardı, ki bu da nedensel soruşturmalar için elverişli ifade biçimlerini sunan birtakım bağlantı ve düzenlemeleri içermekteydi. Ancak fiziksel dünyayla ilgili nedensel bilginin elde edilmesi genel algı bilgisine dayanmakla birlikte, bilimsel bilgi, açıklayıcı ilkeleri ve bunlardan kaynaklanan *uslamlamayı* içerir ve bu nedenle algısal yetilerin sağlayabildiğinin ötesine geçer.

2. *Uslamlama ve Bilgi*

Bu, bizi, bildiklerimizin zamanla değiştiği başka bir yöne götürür. Aristoteles, ek bilgi edinmemizi sağlayacak şekillerde, önceden bildiklerimize tümdengelimsel veya tümevarımsal *uslamlamayı* [*reasoning*] uyguladığımızı düşünür. Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin açılış cümlesine göre, "Bütün öğretim ve bütün zihinsel öğrenme, önceden var olan bilgilerden kaynaklanmaktadır." (I.1, 71a 1-2). Bu, üretken sanatlarda, etik ve siyaset biliminin pratik disiplinlerinde ve teorik bilimsel düşüncede yer alan düşünme türlerini içerir. Bilimsel düşünme, kabul edilen durumun sonuçları hakkında doğru bir şekilde *uslamlamayı* içerir. Bir soruşturma alanı hakkında ne kadar çok açık *uslamlama* yapar ve düşünürsek, zaten daha önce bildiklerimizle ve bunun yol açtığı doğrular arasındaki sistematik bağlantıları daha sıkı bir şekilde kavrarız. Sonuç olarak, bazı rasyonel araştırma konularının ilk ilkeleri olan en basit ve temel doğruları anlamaya varabilmemiz aklın kullanımı sayesinde. İnsanlar doğası gereği rasyoneldir ve bu rasyonelliğin en yüksek ifadesi, dünyanın anlaşılır özelliklerinin sistematik olarak *uslamlanması* sağlayan ilkelerin entelektüel kavranmasıdır. Algısal kapasitelerimizin kullanımı, o dünya hakkında karmaşık ve

zengin bir algısal ve deneyimsel bilgi dizisi sunsa da bu yüksek bilişsel başarı, belirgin *entelektüel* kapasitelerin kullanımı ve uygulamasını gerektirir, ki bu tek başına algısal yeti tarafından sağlanabilecek olandan çok daha fazlasıdır.

Aristoteles, araştırma ve soruşturma için bazı ayrıntılı yöntemleri anlatan iki temel inceleme olan *Analitikler*'ini (bugün *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler* olarak bilinenlerden oluşan) ve *Topikler*'ini yazdı. Aristoteles'in bize başlangıçta söylediği gibi, *Analitikler*, esas olarak, 'tanıtlayıcı *epistêmê*' olarak adlandırdığı şeye ulaşmak için kullanılacak prosedürlerle ve *Topikler* de diyalektik 'test etme ve soruşturma' prosedürleriyle ilgilidir (*Topics* VIII.5, 159a 32ff.). Bu incelemeler, diyalektik uslamlama ve kanıtın yanı sıra, onun tanıtılmasını da kapsayan uslamlama (*sullogizesthai*) konusu ile bağlantılı olarak, Aristoteles'in en özgün çalışmalarından bazılarını tartışmalı bir şekilde içermektedir. Aristoteles belirtir:

Sullogizesthai ile ilgili olarak, eskiden bildirecek hiçbir şeyimiz yoktu, ancak uzun süredir sadece deneme yanılma ile araştırmalarda çalışmaya devam edildi.⁷

Aristoteles, *sullogizesthai* için iki temel yöntem sunduğundan, araştırmacılar için temel soru, bu yöntemlerin her birinin neyi ifade ettiği sorusunun yanı sıra, Aristoteles'in onları birbirleriyle ilişki kurmayı nasıl sağladığı sorusudur. Bu konuda hâkim bir yaklaşım, bu iki yöntemi Aristoteles'in felsefi gelişimindeki farklı evrelere atamak olmuştur. Örneğin bazıları Aristoteles'in ilk olarak ustası Platon'u, diyalektiği felsefe ve bilim için tercih edilen bir

⁷ *Sofistik Çürütmeler (Sophistical Refutations)* 34, 184b 1-3; bizim çevirimiz. [Yazarlar bu cümlede 'sullogizesthai' sözcüğünü 'reasoning' ile karşıladıkları için 'uslamlama' olarak çevirdim. Ancak yazarların Aristoteles metinleri için kaynakça aldıkları referans kitabı olan ROTA'nın (*The Revised Oxford Translation*) baskısında 'sullogizesthai', 'deduction' ile karşılanır, ki cümledeki anlamı 'tümdengelim'dir. Yazarların alıntı yaptıkları Aristoteles'in paragrafı, "Dahası, retorik konusunda uzun zamandan beri söylenmiş çok şey vardı, ancak tümdengelim ile ilgili olarak (...)", diye başlar. (Çev.)]

yöntem olarak takip ettiğini; daha sonra da öğretmeninden ayrıldığını ve analitiği kendi tercih ettiği alternatif olarak geliştirdiğini iddia etmişlerdir.⁸ Bu tür bir gelişimsel açıklamaya ve bu konudaki gelişimsel yaklaşıma büyük bir meydan okuma, 20. yüzyılın ortalarında geldi. G.E.L. Owen (kendisi, Aristoteles'in düşüncesinin gelişimsel analizinin tümünden düşmanı değildir) (1961), diyalektiğin ve analitiğin felsefe ya da bilim amacıyla kullanılacak yöntem olarak *ardışık* öneriler olmadığını, daha ziyade, çoğunlukla aynı anda kodlanmış, yapılandırılmış ve Aristoteles tarafından farklı amaçlar için tasarlanmış iki yöntem olduğunu savundu. Owen'ın son derece etkili kendi önerisi, Aristoteles'in genel olarak temel sistematik eserlerinde (*Fizik*, *Ruh Üzerine*, *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* gibi) hem keşif hem de doğrulama için kendine has yönteminin bir çeşit diyalektik olduğu ve öyle kaldığıydı. Ona göre analitiğin doğru kullanımı, tersine, bu alanlardaki keşiflerin, ilk kez yapıldığında ve doğrulandığında, nasıl organize edilmesi ve sunulması gerektiğini açıkça göstermekti. Bu, birçok akademisyenin *Analitikler*'de, Aristoteles'in sistematik çalışmalarında gerçek araştırma ve doğrulama prosedürleri konusunda bize çok az ya da hiç rehberlik sunmadığı yönünde bir tutum takınmalarına neden oldu.

Aristoteles'in bilginin edinimi ve sunumu üzerine görüşleri hakkında bu tarz bir yorum; diyalektik olarak, bizim felsefe diye adlandırmamız gereken uzmanlığın sistematik araştırma alanlarıyla; empirik olarak, bilimin uzmanlığının alanları arasında keskin bir ayırım yapacak olan yöntem üzerine bir durum şekillendirir. Büyük ölçüde, Aristoteles için diyalektiğin ve analitiğin kullanımı ve rolleri üzerine bugüne kadar devam eden tartışma için şartları belirlemeye hizmet eden bu yorumdur.

⁸ Friedrich Solmsen ve W. D. Ross önemli örneklerdir. Bkz. Solmsen (1929) ve Ross (1923; özellikle s. 57-9).

3. *Phainomena*'nın Felsefi Argümandaki Rolü

Burası, Owen'ın açıklamasının her bir detayını ayrıntısıyla ya da onun daha sonraki Aristoteles'in epistemolojisi hakkındaki çağdaş çalışmalar üzerindeki etkisini ya da çeşitli biçimlerde ondan ayrılma için nedenlerimizi tartışmak için uygun bir yer değildir. Onun katkılarını kısmen belirledik; çünkü onun önemli –ve ilham verici– çıkış noktası, Aristoteles'in *phainomena*, 'öyle görünen şeyler' terimini kullanmasının bir açıklamasıdır. Aristoteles'in epistemolojisine ilişkin herhangi bir uygun açıklama, araştırma, haklı çıkarma ve açıklama işlemlerinde görünüşlerin [*appearances*] rollerini ele almalıdır. Owen, daha önceki yorumcularla birlikte, Aristoteles'in bu terimi, çoğunlukla bilimsel araştırmanın uygun başlangıcını aldığını ve teorik sonuçlarının eninde sonunda test edilip doğrulanacağını referans alarak, kesinlikle *empirik* veya *algısal* verileri belirlemek için kullandığını kaydetti. *İkinci Analitikler* I. 30'dan zaten alıntı yaptığımız pasajın yanı sıra, *Gökyüzü Üzerine*'de (*De Caelo*) ek ayrıntı sağlayan anahtar metodolojik bir pasaj vardır:

Gerçekte onların [yani Platoncuların] görünen [*phenomena*] hakkındaki açıklamaları görünenler ile uyumlu değildir ve bu [başarısızlığın] nedeni, ilk ilkeleri yanlış bir şekilde varsaymış olmalarıdır. Önceden belirlenmiş belirli kanılara sahiplerdi ve her şeyi onlarla aynı çizgiye getirmeye kararlıydılar. (...) İlkelerin doğru olduğuna güvenerek, onlar uygulamalarının herhangi bir sonucunu kabul etmeye hazırdılar. Sanki bazı ilkeler sonuçlarından ve özellikle de onların final sorunundan itibaren değerlendirmelerini gerektirmedi! Ve [hedef] konusu, üretken bilgi konumunda üründür, doğa bilgisinde, algı tarafından her zaman ve doğru bir şekilde verilen fenomendir [*to phainomenon aei kuriôs kata tēn aisthêsin*].⁹

⁹ *Gökyüzü Üzerine* III.7, 306a 5-17. [Üretken, yaratıcı bilimlerin bilgisinin hedefi ürün, yani eserdir; doğa bilimlerinin bilgisinde hedef, duyuumlara dayalı olan fenomendir. (Çev.)]

Bir bilimin ilkeleri, sonuçlarına atıfta bulunarak değerlendirilmelidir; algısal fenomenlerle ilgilenen bir bilimin ise bu sonuçların yetkin bir şekilde algısal durum olarak görünenlerle uyumlu olması gerekir. Bize herhangi bir bilimdeki ya da herhangi bir sanattaki ilkelerin bilgisini sağlayan, gerçek *deneyimi* (*empeiria*) oluşturan birikmiş algısal fenomenlerin rolüdür. Bunun nedeni, bu ilkelerin uygun bir şekilde bulunması ve bu *fenomenin* gerçek bir tanıtlayıcı açıklaması olan şeyler olarak bilinmesi ve onaylanmasıdır.

Benzer şekilde, *Ruh Üzerine*'de (I.1, 402b 22-25) yazmaktadır:

Bir tözün özelliklerinin hepsinin veya birçoğunun *deneyimlemeye* [*phantasia*] uygun bir açıklamasını verebildiğimiz zaman, tözün temel doğası [*ousia*] hakkında söylenmeye değer bir şey söyleyebilmek için en uygun durumda olacağız.

Aristoteles burada, aşağıda tartışılan, nesnelerin temel doğalarının tanımlarının, onların açıklanabilir niteliklerinin nedenlerini belirttiği ve bilimsel tanıtlamaların ilk ilkeleri olarak işlev gördüğü düşüncesini varsaymaktadır. Bununla birlikte, bu nitelikleri bilmenin, nitelikleri açıklamak için kullanılan tanımlayıcı ilkeler hakkındaki bilgilerimize katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Bilimsel tanımlar ve ilkeler, deneyimle bilinen algısal verileri açıklamamıza olanak sağladıklarında, tam olarak epistemik değere sahiptir. Bu, yalnızca *Analtikler*'in değil, aynı zamanda *Gökyüzü Üzerin* ve *Ruh Üzerine*'nin aynı derecede etkili bir öğretisidir ve aynı öğretinin ana öğelerini başka birçok yerde buluruz.¹⁰

Bununla birlikte (Owen'ın da belirttiği gibi), bu gerçek *empeiriayı* oluşturan biriktirilmiş algısal verileri belirtmek

¹⁰ Örneğin, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* [*On Generation and Corruption*] I. 2'de (316a 5ff.), *Hayvanların Kısımları* [*Parts of Animals*] I. 1'de (639b 5-10, 640a 13-15), *Hayvanların Gelişimi* [*Generation of Animals*] III. 10 (760b 27-33)'te ve *Hayvanların Tarihi* [*History of Animals*] I. 6 (491a 7-14)'te.

için *phainomena* teriminin kullanımı, Aristoteles'in bu terimi yalnızca metodolojik bağlamdaki önemli bir kullanımı değildir. Bu terimi yalnızca ampirik başlangıç noktaları için ve herhangi bir sanat veya bilimde tanıtlayıcı bilgiye ulaşmak için, verileri kontrol etmek için kullanmaz; ayrıca tüm diyalektik argümanlara uygun öncüller için de 'phainomena' terimini kullanır. Örneğin *Birinci Analitikler* I.1'de:

Bir diyalektik öncül (*protasis*), sorular öne süren birisi için, bir çelişkiler çiftinin [yani birini seçme davetinin] soruludur. Bir sonuca doğru uslamamada bulunan birisi için [diyalektik bir *protasis*], görünen [*phainomenon*] ve genel kanı [*endoxon*] olarak sağlamlaştırılan bir şeydir.¹¹

Aristoteles diyalektik bağlamlarda *protasis* (tam anlamıyla 'öne sürme') olarak adlandırılan terimin iki kullanımını ayırt eder. Birisi, soru soran biri tarafından, muhatabından 'evet' veya 'hayır' yanıtı beklentisiyle öne sürülen sorunun kendisi için bir kullanımdır; bir diğeri, muhatabın yanıtı ile sağlamlaştırılan önerme için bir kullanımdır. Böyle bir önerme, uygun diyalektik argüman için *phainomenon* –yani öyle görünen şey– ve *endoxon*, yani genel kanı veya dikkate alınmış ve tanınmış olmalıdır.¹² Genel olarak, diyalektik

¹¹ *Birinci Analitik* I.1, 24b 10-12 (Owen'ın çevirisine dayanarak). [Aristoteles'in diyalektik öncüllerini ifade etmek için kullandığı '*endoxon*' terimi, İngilizcede yaygın olarak 'reputable' sözcüğü ile karşılır ki bu sözcüğün Türkçe karşılığı olan 'iyi üne sahip', 'saygın', 'saygıdeğer', 'ünlü', 'tanınmış' gibi sıfat kullanımlarının bütünü de Aristoteles'in kastettiği *endoxon* türünde öncüller için betimleyici niteliklerdir. Ancak 'reputable' ifadesinin 'kabul edilebilir' anlamı, diğerlerine göre daha güçlü bir karşılamaya sahiptir (Bu anlama yakın duruyor görünse de, 'endoxon'ı Türkçe 'olası' ile karşılayan çeviriler Aristoteles'in diyalektiğini zayıflatmaktadır.). Bununla birlikte, buradaki çeviride, 'reputable' için 'genel kanı' ifadesini kullandım; gerçekte Aristoteles'in *Topikler* I.1'de *endoxon* terimi için seçtiği asıl anlam budur. (Çev.)]

¹² Aristoteles *Topikler* 104a 5-10'de diyalektik uslamamaya ilişkin açıklamalarında 'endoksa' terimi ile öncül önermesinin özel türden bir niteliğini –buradan da bir diyalektik tasım türünü– ifade eder. Bu nitelik, öncülün kesinlik derecesini temsil eder. Herkesçe bilinen ve kabul edilen düşüncelere, bilgilerin teorilerine, bilgelerin ya da saygın insanların söyledikleri içinde ünlenmiş olan-

bir argümanın öncülleri tanınmış genel kanılardır. *Phainomena* teriminin benzer şeklide kullanımını, diyalektik bir çarpışmada cevap veren için kurallarını verdiği *Topics* VIII. 5'te olduğu gibi, başka yerde de bulunur; Aristoteles, 'tüm *phainomena*'nın [bir yanıtlayan tarafından öncül olarak] kabul edilmesi gerektiği'ni söyler.¹³ Bu tür pasajlarda *phainomenadan* bahsederken, Aristoteles'in zihinde gerçek *empeiriay*ı oluşturan aynı algısal veri sınıfı yoktur. Buna karşılık, gerçek diyalektik öncül sayılan herhangi bir *endoxa*, bu ikinci kullanımda *phainomena* olarak sayılmalıdır. *Topics* I. 10'a göre, böyle diyalektik öncüller, tüm insanlar tarafından ya da çoğunluk tarafından kabul edilen herhangi bir görüşü; herkes tarafından veya çoğu ya da en ünlü tanınmış uzmanların (*sophoi*) ortak görüşleriyle çelişmemelerini sağlayan herhangi bir görüşü içerir.¹⁴ Aynı şekilde diyalektik öncül olan *phainomenanın* birçoğu ya da yaygın olarak tanınmış kavramlar güvenilir algısal deneyimin ya da *empeirianın* muhakkak ki öğeleri değildir. Öyleyse iki *phainomena* sınıfı, birbirleriyle örtüşmelerine rağmen aynı olmaktan uzaktır.

Sonuç olarak, görüşlerin bizim uslamlamamıza dâhil edilmesinin farklı yolları vardır. Öncüller *endoksa* veya tanınmış, saygın görüşler olduğunda uslamlama diyalektiktir. Diyalektik argümanlar, Aristoteles için bilimsel kanıtlar değildir; çünkü o, sonucun neden doğru olduğunu açıklamadığı gibi, sonucun neden bu olması gerektiğini ve bundan başka herhangi bir olasılığın imkânsızlığını da asla açıklamaz. Açıklamanın başarısızlığı geçersizliğinden değil, aksine onun öncülünün konuya uygun ilkeleri içermemesi gerçeğinden

lara dayanan önermeler bir *endoksa*'dır. Bu türden öncüller doğruluk ya da geçerlilik değerini henüz içermeyip kanı, sanı, varsayım ya da görelî olabilir; ancak bu yanlış olduğu anlamına da gelmez. Özetle genel kabulleri öncül alan her uslamlama diyalektik tasımdır (*endoksa*). Çev.

¹³ *Topikler* VIII.5, 159b 21, bizim çevirimiz.

¹⁴ *Topikler*, I.10, 104a 8-11. [Diyalektik öncül (*endoxon*), bütün insanların ya da pek çoğunun ya da bunlar arasında en yetkin olanların, dikkate alınan ya da en ünlülerinin görüşleridir ya da bu görüşlerle çelişkiye düşmeyen genel kanılardır. (Çev.)]

kaynaklanmaktadır. Bu tür argümanlar, bir konu ile onun açıklanabilir nitelikleri arasında bulunan içsel bağlantıyı açıklayamaz. Gerçek bir diyalektik tümdengelim, her bir parçası bilimsel bir kanıt kadar geçerlidir, ama diyalektik tümdengelim konuyla ilgili olanın ne olduğunu, konuya ait olan bir özelliği açıklayan konunun kendisi kadar belli etmez.¹⁵ Buna karşılık, bilimsel bir tanıtılama,¹⁶ belirli bir bilimin ilk ilkeleri olan öncüllerden yola çıkarak bunu gerçekleştiren bir tümdengelimdir. Daha önce de gördüğümüz gibi, (genel olarak) algılanabilir nesnelerle ilgilenen doğa bilimleri için algısal görünümlemler tanıtılamanın sonuçlarıdır ve ilkelerin bu sonuçları vermesi, ilkelerin araştırılması için yararlıdır.¹⁷

4. Tasımsal Argüman

Uslamlama, hem Aristoteles'in tanıtlayıcı bilgi analizine hem de onun araştırma yöntemlerinin ve bilimizin genişlemesinin tartışmalarına merkezdir. Aristoteles'e göre hem diyalektik argüman, hem de bilimsel tanıtılama, onun 'tasmım' [*sylogism*]¹⁸ olarak adlandırdığı bir söylem türünü kul-

¹⁵ Her ne kadar Aristoteles de tümevarımsal diyalektik argümanları onaylasa da diyalektik konusundaki tartışmaları büyük ölçüde tümdengelim ile sınırlıdır.

¹⁶ Öne sürülen önermelerin geçerliliği mantıksal açıdan gösterildiği için, 'demonstration' sözcüğünü 'tanıtılama' ile karşıladım. (Çev.)

¹⁷ Diyalektik argümandan farklı olarak, görünümlemler olan öncüller, bilimsel kanıtların öncülleri olması gerekmez de bazı durumlarda olabilir. Örneğin Dünyanın Ay ve ışığın kaynağı Güneş arasında bir araya geldiği gerçeğine atıfta bulunarak, bu yorumlamayı hiç gözlemeden, Ayın tutulmasını açıklayabiliriz. *İkinci Analitikler* II. 2, 90a 26-27, bunu, tutulmanın bu nedenini, tutulmanın gözlemiyle eşzamanlı olarak gözlemleyebilecek olan Ayın yüzeyindeki varsayımsal gözlemci durumuyla karşılaştırır.

¹⁸ Grekçede *sylogismos*; alternatif bir çeviri 'tümdengelim'dir. [Yazarların makale için asıl kaynak aldıkları J. Barnes editörlüğündeki *The Revised Oxford Translation* (1984) baskısında, Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'deki Grekçe *sylogismos* terimi, 'deduction' ile karşılanmıştır. Aynı ifade, *The Loeb Classical Library* (2002) baskısındaki H. Tredennic çevirisinde 'sylogism' ile karşılanmıştır. Bu makalede ise yazarlar her iki sözcüğü birbirinin alternatifi olarak önermektedirler. Türkçe çevirisinde (*Birinci Çözümlemeler*,

lanır. Tasım kavramı, tanıtlamadan (ve elbette diyalektik argümandan bile) daha geniş bir kavramdır. Her tanıtlama bir tasımdır, ancak her tasımın bir tanıtlama olduğu durum böyle değildir. Önceden not edilmiş olanların ışığında, bir tasımın, bir tanıtlama olarak sayılması için öncüllerin, sonucunun neden doğru olduğunu açıklaması gerektiğini söyleyebiliriz. Her tasımın bir tanıtlama olmamasından dolayı, bir tasımın açıklayıcı olması gerekmez.

Buna göre, *Analitikler*'in konusu, tanıtlama ve tanıtlayıcı bilgi olmasına rağmen, Aristoteles daha kapsamlı bir tasım kavramının işlemi ile başlar. Onun epistemolojisinde yer alan iki farklı çıkarımsal usamlama biçiminin, tasım ya da tümdengelim ve tümevarım olduğunu not etmek önemlidir. Sonuç olarak o, “Her akla uygun kanaat tümdengelim ya da tümevarım aracılığıyla gelir.” diye yazar.¹⁹ Tümdengelim, sonuçların, ortaya konulan öncüllerin zorunlulukları takip ettiği bir usamlama formudur; buna karşılık tümevarım, birisinin daha tikel ifadelerden evrensel bir şeyi çıkardığı bir usamlama formudur. İlki aşağıdaki şekilde tanımlanır (*Birinci Analitikler* I.1, 24b 18-22):

Bir tasım [*sullogismos*], belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilen başka bir şeyin, onların öyle olmasından zorunlu olarak sonuçlanan bir konuşmadır [*logos*]. Son ifade ile demek istediğim, bu sonucun onlardan kaynaklanması ve bu sayede, sonucun zorunlu kılınması için terimin dışında hiçbir şeyin gerekmemesidir.

çev. A. Houshiary, Dost Yayınları, 1998) *sullogismos*, ‘tasım’ sözcüğü ile karşılanmıştır. Bu makalenin çevirisinde, yazarların Aristoteles’ten aktardıkları cümlelerdeki ‘deduction’ ya da ‘syllogism’ sözcüğünü, doğrudan ‘tasım’ ile karşıladım. Bununla birlikte, yazarlar, kendilerine ait cümlelerdeki ‘syllogism’ ve ‘deduction’ sözcüklerini, *her defasında* birbirlerinin yerine geçecek tarzda kullanmamaktadırlar. Yazarların ilgili cümlelerindeki konu ve bağlamını dikkate alarak, ‘syllogism’i ‘tasım’; ‘deduction’u ise ‘tümdengelim’ ile karşıladım. (Çev.)]

¹⁹ *Birinci Analitikler* II.23, 68b13–14; ROTA’nın ‘inanç’ (*belief*) sözcüğü, ‘akla uygun kanaat’ (*reasoned conviction*) ile [karşılanmıştır].

Tasımsal çıkarımın niteliğini belirlemek için *Birinci Analitikler* iki basit ifadeyi içeren bu geçerli argümanların soyut bir karakterizasyonunu içerir, çünkü öncüller sonuç diye tek bir basit ifadeye sahiptir ve üç terim barındırır: sonucun yüklemi (büyük terim), sonucun öznesi (küçük terim) ve bir orta terimi. Tüm tanıtılamalar her iki yerde de ortaya çıkan bir orta terim içermelidir, ancak sonuç değil ve sonuçtaki özne ile yüklem arasındaki bağlantıya ‘aracılık eder.’ (Sonuçtaki iki terime, aynı zamanda ‘uç terimler’ [*extremes*] de denir.) Daha sonra göreceğimiz gibi, onun bilimsel bilgiye olan yaklaşımının önemli bir özelliği, temel niteliklerin tanımlarının aynı zamanda açıklayıcı tanıtılamaların sonuçlarının açıklayıcı nedenlerinin ifadeleri ve orta terimler olarak işlev görmesidir. En basit, en temel tasımlar öncül olarak bir çift basit ifade içerir ve sonuç olarak basit bir ifadeye sahiptir. Daha büyük, daha geniş bilimsel uslaamlama parçaları, her bir öncülün ya bir ilk ilke olduğu ya da daha önceki bir tasarım tarafından tanıtlanmış iki öncülü tasarım dizisi (belki dallanma) olarak analiz edilecektir.²⁰ Bilimsel bir kanıttaki öncül bir ilk ilke değil de bir teorem olduğunda, iki öncülü olacak bir başka bilimsel kanıt ile tanıtlanması gerekir.

Bir tasarımın sonucu, (doğru olsalar bile) öncüllerinin doğruluğu nedeniyle değil, bu öncüllerin öznelere ve yüklemelerinin birbirleriyle ilişkili olması ve sonucun, onun öznesi ve yüklemiyle ilgili olması nedeniyle zorunlu olarak ortaya çıkar. Sonucun zorunluluğu öncüllerden takip etmesi, ‘onlardan dolayı’ takip etmesidir ve bunun için başka bir terim olmaması, sonucu zorunlu gerekli kılmaksızın ondan başka bir koşul aranmadığını söylemektedir. Tasımın zorunluluğu takip etmesi için herhangi bir öncülde bulunmayan bir terime ihtiyaç yoktur.

Sınırlamalarına rağmen bu, tasarımın içeriğindeki konu ve içeriklerinden soyutlanması bakımından bir tür genel-

²⁰ *Birinci Analitikler* I. 25 tasımlar (*deductions*) ile ilgilidir.

liğe sahiptir. Her tasım belirli öznel ve yüklemeler içeren ifadelerden oluşur ve her ifade bir şeyle ilgilidir ve ya bir şeyi onaylar ya da reddeder. Bununla birlikte, tasımsal uslamlama, *tüm* tanıtlayıcı bilimlerde gerçekleşir ve herhangi bir konuyla ya da herhangi bir nitelik setiyle sınırlı değildir. Eğer öncüller ve sonuçlar arasında var olan tasımsal sonuç ilişkisi, konu veya bu konu hakkında söylenenlere bağlıysa, tüm tanıtlayıcı bilimlerin bazı ortak içeriğe sahip olması gerekirdi. Bununla birlikte, Aristoteles'in görüşünde, varlık cinsi ve bütün geçerli uslamlamayla ilgili böyle bir şey yoktur. Farklı bilimler, farklı cinsleri inceler ve bu farklı cinsler, tek bir ortak cins altında ele alınamaz. Bununla birlikte, hepsi tasımsal argümanlar ile teorilerini kanıtlar.

Hem Aristoteles'in bilimsel uslamlama çözümlemesi hem de diyalektik argüman yaklaşımı, tasımsal çıkarım [*sylogistic inference*] kavramına dayanır. Daha önce belirtildiği gibi bilimsel tanıtlamalar, vardıkları sonuçları, bu sonuçların kendi açıklayıcı ilkelerini zorunlu olarak nasıl takip ettiklerini göstererek kanıtlar. Bilimsel olarak bilmek, tanıtlanamaz başlangıç noktalarından itibaren geçerli bir akıl yürütme yeteneğini içerir. Benzer şekilde, iki kişilik soru ve cevap değişimlerinde bir diyalektikçi tarafından örneklendirilen mantıksal uzmanlık, geçerli çıkarımların üretilmesini içerir ve bu yetenek tek bir alanla sınırlı değildir. *Topikler* I. 1'de diyalektik beceri, genel kanılardan zorunlu olarak onları takiben ortaya çıkan sonuçlara kadar, hem tasımsal olarak uslamlama, hem de kişinin kendi kabulleriyle çürütülmekten kaçınma becerisi olarak karakterize edilir. *Topikler* I. 2, diyalektiğin genel izleyici kitlesini ikna etmek adına entelektüel eğitim ve felsefi bilgi için yararlı olduğunu göstermektedir. Diğer şeylerin yanı sıra, felsefi belirsizliklerin her iki tarafındaki argümanları geliştirip incelemeyi ve böylece doğruluğu incelemeyi kolaylaştırır. Ayrıca, güvenilir görüşlerin diyalektik olarak dikkatli incelemesi, bilimlerin ilk ilkelerine götüren bir patika veya bir yol sağlar.

İlk ilkelerden itibaren tartışan ve tek bir özne cinsindeki çeşitlerle ilgilenen bilimsel argümanların aksine diyalektik argüman, her ne olursa olsun herhangi bir konuyla ilgilidir. Bu anlamda, konu tarafsızdır ve bir diyalektikçinin genel kanıların ve muhatabının kabullerinin daha fazla sonucu zorunlu kılmasının konudan soyutlamayı gerektireceğini gösterdiği, genel bir açıklamadır. Diyalektik argümanda kişi sorular sorar ve cevapları öncül olarak kullanan tasımlar üretir ve daha önce de belirtildiği gibi argümanlar cevap veren tarafından zaten açıklanmış öncüllerden kaynaklanmadığından, bu nedensel bilgiyle sonuçlanmaz. Bilgelerin düşünceleri gibi yaygın olarak kabul görmüş görüşleri de içerebilen güvenilir düşüncelerin belirgin yanlışlıklar içermemesi gerekir ama böyle de olma ihtimali (zayıf da olsa) yine de vardır, ve elbette açıklayıcı ilk ilkeler olmaları gerekmez. Onlardan hareketle yapılan usamlama hiçbir durumda ulaşılan sonuçların doğruluğunu garanti etmez. Öncüllerin doğru olduğu yerlerde bile, sonucun doğruluğunu (belirgin bir şekilde) açıklamayacaklardır.

5. Görünüşler, Araştırma ve Doğrulama

Hâlen, *phainomenon*ın araştırmada ya da doğrulamada oynadığı rolle ilgili bilimsel bir düşünce birliği yoktur. Bu, büyük ölçüde, diyalektiğin bu görevler için çeşitli bağlamlarda ne derecede kullanılacak bir yöntem olduğu konusundaki anlaşmazlıklardan kaynaklanır. Örneğin ilk ilkelerin önceki ilkeler tarafından tanıtılamayacağı göz önüne alındığında (bundan sonra daha fazlası), ilk ilkelere diyalektik argüman ile ulaşıldığı ya da doğrulandığı görüşü birçok akademisyenin ilgisini çekti. Diyalektik argüman ilkelerin neden doğru olduğunu açıklayamayabilir olmasına rağmen bu gözlem, endoksa görüşlerinden dolayı argümanın ilkelerinin ne olduğunu, kişinin anlamasına olanak tanıyıp tanımayacağını

ya da belki de bu ilkelere ulaşıldığında bir tür açıklanamaz doğrulama ya da onları savunma sağlayıp sağlayamayacağını, ya da en azından bilgisi ya da uzmanlık iddialarının test edilip edilemeyeceğini bir sonuca bağlamaz.

Yukarıda belirtildiği gibi, teorik sonuçların deneysel, algısal verilere atıfta bulunarak önünde sonunda test edildiği ve onaylandığı görüşünü destekleyen metinler vardır ve bu, saygın görüşlerden veya *endoksadan* dolayı diyalektik argüman değildir. Bununla birlikte, bilgi taleplerinin incelenmesiyle bağlantılı olarak diyalektiğin kendi kullanımları vardır. Örneğin Aristoteles için diyalektik argümanın bir türü *peirastiktir*.²¹ Peirastik argüman, bilimsel bilgiye sahip olmayan birisinin, bu bilgilere sahip olduğunu iddia eden birisi tarafından kabul edilen cevapları öncül olarak kullanarak bilimsel bilgiye yönelik iddiaları incelemesine izin verir ve konuyla ilgili bilgi sahibi olduğunu iddia eden herhangi birisinin bilmesi gereken öncülleri kullanır.²² Birisi (biz olmasak da), diyalektiğin mümkün olan tek keşif tarzını ya da ilkeler için olanaklı tek doğrulama tarzını sağladığını ya da alternatif olarak diyalektiğe daha sınırlı bir rol verip ilkelere araştırılmasında ve bilgisinde algısal görünümle ilgili diyalektik olmayan argümanların merkezî bir rol oynamakta olduğunu sürdüren aşırı bir bakış açısına sahip olabilir. Bunun nereden geldiğine bakılmaksızın, Aristoteles'in iki *phainomena* sınıfını net bir şekilde ayırmış olması ve aynı zamanda gerçek algısal *empeiriaya* ait öğelerin yalnızca fikir olarak sayılmadığı, aksine kendilerinin bilgi maddeleri olduğu konusunda ısrar etmesi büyük başarılarından birisidir.

²¹ İngilizcedeki 'peirastic', Grekçe *peirastikós* (πειραστικός) 'deneysel', 'deneme türünden' demektir; *peirandan* ('denemek') gelir. Guthrie'nin açıklamasına göre 'peirastik', 'test etme veya derinlemesine inceleme' anlamına gelir. "Peirastik bir tür diyalektiktir." "Aristoteles, aynı zamanda 'rekabet içinde değil, test etme ve soruşturma için yapılan' diyalektik tartışmalardan bahseder (159a 32-37)." W.K.C. Guthrie (1981), *A History of Greek Philosophy*, Vol.6. (Cambridge) s. 150. (Çev.)

²² Bkz. *Sofistik Çürütmeler* (*Sophistical Refutations*) 2 ile *Topikler* VIII.5.

En umut verici olarak ele alacağımız yorumlama biçimi, doğa bilimlerindeki (*phusikê epistêmê*) sonuçların doğruluğunu nihai otorite olarak duyusal fenomene göre teyit eden olacaktır.²³ Buna göre, takip eden bölümde, onun epistemoloji konusundaki açıklamamızı bu çizgi boyunca geliştireceğiz. Bu yaklaşım, *endoksanın* bizi bilimin bazı alanlarındaki ilkelerine yönlendirmesinde öncelikli rolü olduğuna meydan bırakmamaktadır. Aristoteles'in iddiası odur ki, deneyimin kendisinden başka, yani *empeiriayı* oluşturan ortak doğru ve güvenilir duyusal *phainomen*enden başka hiçbir şeyin bu rolü üstlenemeyeceğidir. Böylece *Birinci Analitikler* I. 30'a göre, *Fizik*'te olduğu gibi, hiçbir hakiki *epistêmê*, *technê* veya benzeri bir dalın ilkeleri öncelikli olarak, kısmen bile olsa, diyalektik olarak ne ortaya çıkartılmış ne de doğrulanmıştır. En azından, bu metinde Aristoteles, diyalektik ya da empirik yollarla ulaşılan sistematik ve anlaşılır sonuçların nasıl sunulduğuyla ilgilenmiyor; bunun yerine, keşif ya da doğrulama prosedürü hakkında yorum yapıyor.

6. 'Olan'ın Bilgisi ve 'Neden'in Bilgisi

Herhangi biri benzer bir mesajı Aristoteles'in sözlerinde bulabilir:

Burada gözlemcilerin (*aisthêtikoi*) rolü *olam* [*that*] (*to hoti*) bilmek, matematikçilerin rolü *nedemi* [*why*] (*to dioti*) bilmektir.²⁴

Bu pasajda Aristoteles *gözlemcilere* olgunun bilgisini ya da *to hotiye* [*olana*] atfeder, ki bu onun tanıtlayıcı açıklama-

²³ Hatta *İkinci Analitikler* I. 30'a göre, herhangi bir zanaat (*technê*) ya da herhangi bir *epistêmê*de.

²⁴ *İkinci Analitikler* I.13, 79a 2-3. Burada 'empirical scientists' [empirik bilimciler] denilen yerde 'perceivers' [gözlemciler] diyerek, 'fact' [olgu] denilen yerde 'that' (olan) diyerek ROTA'dan [*The Revised Oxford Translation*] ayrılıyoruz.

malar için arayışta uygun, ilk başlangıç noktası olarak kabul ettiği dildir.²⁵ Bağlaman gösterdiği gibi, burada özellikle astronomi, mekanik ve harmonik gibi karma bilimlerde kullanılan prosedürü akılda tutmaktadır. Ancak bu eserinde yer alan daha sonraki pasajlarda daha genel ifadelerle aynı noktaya değinir.²⁶ Örneğin tüm bilimsel bilginin edinilmesi uygun algısal verilerin önceden sahip olduklarına dayalıdır çünkü evrensel ilkelerden tanıtlamayla elde edilir ve bu tür ilkeler sadece uygun kesinlikle algısal verilerden başlayarak tümevarım yoluyla bilinir hâle gelebilir.²⁷

Ayrıca Aristoteles *Metafizik*'te genel olarak şunu söyler:

Çünkü deneyim sahibi insanlar bir şeyin öyle olduğunu bilirler, nedenini değil; oysa (bilim ve sanat aracılığıyla) diğerleri nedenini ve nasıl'ını bilirler. (...) [Duyular] herhangi bir şeyin nedenini söylemez; örneğin ateşin neden sıcak olduğunu değil de sadece sıcak olduğunu söylerler.²⁸

²⁵ Örneğin *İkinci Analitikler* II. 1-2.

²⁶ Yazarların kaynak aldığı *İkinci Analitikler*'de (ROTA), Aristoteles konuya "Böylece, aynı bilime (ve orta terimlerin konumuna) gelince, olgunun tüm-dengelimi (*deduction of the fact*) ile nedeninin (*the reason why*) tüm-dengelimi arasında bu ayrımlar vardır." (78b 32-33) diye başlar. Yazarların, İngilizce çevirisindeki 'fact' yerine seçtikleri 'that' sözcüğüyle pasajdaki bilimlerin nesneleriyle ilişki tarzına olan vurguyu güçlendirir. 'Olan' ve 'neden' ayrımı, bilimlerin birbirlerinin konusunu içermesi hâlinde ortaya çıkan durumun analizine yardımcı olur. Örneğin optiğin nesnesi geometrinin, harmoninin nesnesi aritmetiğin, gözlemin nesnesi astronominin kapsamına girer, ki bu da bilimlerin benzer işi yaptıkları görünümünü verir. Ayrımı sağlayan, "gözlemcinin rolü olanı bilmek, matematikçinin rolü nedeni bilmektir." (79a 2-3). Tanıtlamayı yapanın nedeni bilmemesi, tümeli inceleyen gözlem yapmadığı için tekil olanı bilmemesi, tanıtlananın yanlışlığına (tekil mi yoksa tümel mi belirsizliğine) yol açar. Optik geometriye, başka bir bilim de -örneğin gök kuşağı bilgisi- optiğe bağlı olabilir; ama burada 'olan' doğa bilimcinin, 'neden' matematik ya da onu içeren geometrinin işi olduğu bilinmelidir (79a 4-18). (Aristotle, *Posterior Analytics*, trns. J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, Princeton: Princeton University Press, 1984.) (Çev.)

²⁷ Bkz. *İkinci Analitikler* I.18.

²⁸ *Metafizik* A1, 981a 28-30; b 11-13. *İkinci Analitikler* I. 31 ve II. 19'da aynı nokta değilse de yakından ilgili noktalar verilmiştir.

Metafizik A.1, bizim için *İkinci Analitikler II. 19*'da bulunan çok daha sıkıştırılmış açıklamaya paralellikler kurup güçlendirir ve bize bu metnin yorumlanmasında da belki de en iyi rehberliği sunmaktadır.

Bilimsel bilgi ile duyular tarafından sağlanan empirik gerçekliğin bilgi türü arasındaki temel fark, birincisinin, bu gerçeklerin nedenlerini kavramasını içermesidir. Bu nedsel bilgi koşulsuz *epistêmê*dir ve bazı olguların nedeninin, bunun nedeni olduğunu ve bunun gerçeğinden başka olamayacağını bildiğimizde sahip olduğumuz bilgi türüdür.²⁹

Teorik bir bilimin konusu, ya geometrik biçimler gibi töz olmayan kategorilerdeki maddeleri ya da tözleri ve ayrıca kendi kapsamına giren nesnelerin uygun niteliklerini içerir. Bilimsel bilgi sahibi söz konusu bilimin nesnelerinin neden içsel niteliklere sahip olduklarını gösterebilir. Örneğin bir üçgen kendinden iki dik açıya eşit açılara sahiptir (2R). Bu zorunlu bir doğrudur ve başka türlü olamazdı. Kişi bu gerçeğin bilimsel bilgisine böyle bir üçgenin bu özelliğe sahip olmasını gerektiren nedenin ne olduğunun kanıtını elde ederek ulaşır. *İkinci Çözümleme I. 4-5*, tûmelerin ya da tûmel olanı kapsayan şeylerin kesin *epistêmê* düşüncesini çok özel bir anlamda ifade eder. İlgili kavram, takip eden [ifadede] sunulur: “Her durumda, hem kendinde [*kath' hautô*] hem de kendi başına olan bir şeye ait [yüklenilen] her ne varsa, ona tûmel diyorum” (*İkinci Analitikler I.4*, 73b 26-27). Kişi bazı genel olguların neden böyle olması gerektiğinin nedenini gösterir tanıtılamalarla, bu tür tûmel bağlantıların bilgisine sahiptir.

7. Bilimsel Tanıtılamalar ve İlk İlkeler

Genel olarak konuşursak, Aristoteles için böyle bir bilimin açıklayıcı yapısı *tanıtlayıcıdır*. Bu projenin, ilk ilkelerin açıkladıkları teoremler için güvence sağlaması bağlamında, te-

²⁹ Bkz. *İkinci Analitikler I. 2*, 71b 9-12.

melci [*foundationalist*] bilgi birikimleriyle benzerlikleri olduğu düşünölegelmıştır.³⁰ Aristoteles, bildiğimiz ve hatta daha fazla dayandığımız ilkelerin temeli üzerinde sonradan olanı bildiğimizi ve ona dayandığımızı düşünür (*İkinci Analitikler* I. 2, 72a 30-7). Bir teoremi, onu açıklayan ilkelerden çıkarabildiğimizde, bu teorem güvenilirdir veya itimat edilebilirdir; çünkü onları bilmemiz aracılığıyla bizi teoreme götüren ilkeler güvenilir ve itibar edilebilirdir, hatta çok daha büyük bir orandadır. İlkelerin biliniyor ve güvenilir olması nedeniyle teoremlere epistemik güvence sunmalarının bir yolu vardır.

Bir tanıtlama, kendisi aracılığıyla bir şeyin neden doğru olduğunu ya da öyle olduğunu bildiğimiz bilimsel bir tasımdır ve öncülleri tanıtladığı sonuçlar için epistemik güvence sağlar. Kesin bilimsel anlayışa dâhil olan ilk ilkelerin doğru, birincil, doğrudan olması şarttır ve ilkeleri olduğu bu şeylerin, öncekinden daha iyi bilineni ve açıklayıcısı olması gerekir (*İkinci Analitikler* I. 2, 71b 19-22). İlk ilke, diğer başka şeylerle değil, kendi aracılığıyla bilinir; bu yüzden, ilkenin neden doğru olduğuna dair bir açıklama yoktur. Herhangi bir şeyle açıklanmaz ya da herhangi bir şey ona neden olmaz ve geriye doğru nedenlerin izini sürerek bilinemez. İlk ilkeler, hem birincil hem de doğrudan olduğu için tanıtlanamaz. Doğrudan olması için, ondan önce aracılığıyla bilinen ya da anlaşılan hiçbir şeyin olmaması bakımından birincil olmalıdır. Hem öznesi hem yüklemi olan bir bildirim ise (örneğin bir tanım), öznesi ya da yüklemi arasındaki bağlantıyı açıklayan ya da ona aracılık eden hiçbir orta terim yok demektir. Genel olarak ilk ilke, kendisi önceki ilkelerden çıkarım yoluyla açıklanamayacağı için tanıtlanamaz. Bir bilimin diğer zorunlu hakikatleri, kendisinden başka bir şey tarafından açıklanır ya da

³⁰ Aristoteles'in *İkinci Analitikler* I. 3, 'temelci epistemoloji'nin [*foundationalist epistemology*] özü olarak görülür. Epistemolojik bağlamda ilkelerin temellendirilmesi, savların doğrulanması ve geçerliliğinin gösterilmesi sorunu, Descartes'ten Mantıkçı Pozitivistlere kadar sürmüş bir ilgi konusudur. (Çev.)

‘neden olunur.’ Onlar kendileri aracılığıyla bilinen ilkelerin ve nedenlerin geriye doğru izini sürerek bilinir.

Tanıtlayıcı bilginin nesneleri olmadan bu ilk ilkelerin bilinmesi gerektiği yaklaşımı, bu anlayışın en önemli noktasıdır. *İkinci Analitikler* I. 3, Aristoteles’in, ilkeler bilinmesine rağmen, tanıtlayıcı olarak bilinmediği konusundaki kararlılığını gösterir. Orada Aristoteles tüm bilginin tanıtlayıcı olduğu görüşündeki iki rakip yaklaşımı reddeder. Bir görüşe göre, sonradan olan önceden olan aracılığıyla biliniyorsa o zaman, orada sonsuz gerilemenin eziyetini ilk ilkeler çekiyor olmalıdır. Bununla birlikte, eğer ilk ilkeler tanıtlanamazlarsa, bunlar bilinmemektedir (bu görüş açısından tüm bilgiler tanıtlayıcıdır). Ancak, bu durumda, onlara bağlı olan şeyler de bilinmemektedir ve bu nedenle hiçbir şey bilinen *basitleştirici* değildir. Tüm bilgilerin tanıtlayıcı olduğunu da kabul eden diğer rakip görüşe göre dairesel tanıtılmanın olması olasıdır ve bu nedenle hiçbir şey orada her şeyin bilgisi olmasını engellemez. Bununla birlikte Aristoteles, hem tanıtlayıcı bilgi olasılığını kabul eder hem de tüm bilgilerin tanıtlayıcı olduğu düşüncesini reddeder. Açıklayıcı bir hiyerarşide sonsuz bir önerme dizisi olamayacağını onaylar ve bu nedenle, primitif ilkelerle tanıtılma öncüllerinin sona erdiğini kabul eder. İlke olarak onlar, açıkladıklarından daha önce ve daha iyi bilinir ve bu nedenle döngüsel bir biçimde *tanıtlanmaz*. Döngüsel tanıtılama, A ilkesinin tanıtlanmasının öncülü olarak bir diğer A* ilkesini kullanmasını gerektirir; öyle ki A, A*’nın tanıtlanmasında kullanılır ve bu nedenle A, A*’dan önce ve daha iyi biliniyor olacaktır ve ayrıca A*, A’den önce ve daha iyi biliniyor olacaktır.

Bununla birlikte, döngüsel tanıtılamanın olanaksız olmasına rağmen, ilke A’nın, ilke A’dan önce başka bir şekilde olsa bile, ilke A*’nın, başka bir şekilde ilke A’dan önce geleceğini belirtir. A*, başlangıçta bizim için bilinen şeylerden biri olabilir; bunun temelinde, A, tümevarım yoluyla yeterlilik olmadan bilinir (*İkinci Analitikler* I. 3, 72b 27-30).

Empirik bilimler söz konusu olduğunda, bazı S konularına (ve “S, P’dir.”) ilişkin çeşitli önermeler, başlangıçta gösterilmeden edinilen deneyimler aracılığıyla bilinir. Bu yüzden, bir tanıtlamadaki ilkelerin teoremleri güvence altına alınmasının ve aynı zamanda tanıtlamaların sonuçları olarak daha sonra rol oynayacak bu önermelerin ilk olarak tarafımızdan hem deneyim hem de onları aslında açıklayan ilkelerin bilgisi temelinde bilinmesinin bir yolu vardır. Dahası onlar, bir defa kendi ilkeleri aracılığıyla tanıtlayıcı olarak bilindiğinde, artık teoremler mutlak bilginin nesneleridir. İlkeler teoremlerden daha iyi bilindikleri için, onlardan önce herhangi bir araç aracılığıyla tanıtlanmamış veya açıklanmamış olmalarına rağmen mutlak bilginin nesneleri olan ilkelerin olduğu bir yol mutlaka olmalıdır. *İkinci Analikler* II. 19’da bu üstün epistemik durumun adı *noûstur*.

8. İlk İlkelerin Farklı Türleri

Aristoteles, sadece tanıtlayıcı olmayan bir tarzda bilinen bazı ilkelerin olması gerektiğini savunmuyor, aynı zamanda farklı özel bilimlerin ilkelerinden hiçbirinin bazı yüksek bilimler tarafından tanıtlanmadığını da savunuyor. Özellikle varlığın ya da var olan her şeyin genel diyalektik bilimi olduğuna ilişkin Platoncu kavrayışı reddeder. Aristoteles bölümlere ayrılmış bilimlerin ilkelerini kanıtlayacak bir faaliyet alanına sahip değildir; bunun yerine bölümlere ayrılmış bilimlerin bağımsızlığını ve özerkliğini korur. Bilginin hem ‘nedenleri’ hem de bilinenlerin zorunluluğunun anlaşılmasını gerektirdiği konusundaki anahtar görüşü üzerine inşa edilmiş *İkinci Analitikler*, ilk ilkelerin farklı türlerini ayırt eder ve bir bilimin ilkelerinin çoğunu sadece bu bilime özgü olacak şekilde alır. Bir bilimin ilk ilkeleri aksiyom ve tezlere bölünür; ikincisi ise hipotez ve tanımlara ayrılır. Tezlerin aksine, aksiyomlar tüm bilimlerde ortaktır. Onlar uslamlamanın doğduğu ilkelerdir ve doğruyu söylemek gerekirse, her şeyi tam anlamıyla öğrenecek ya da

bilimsel olarak anlayacak herhangi bir kişi tarafından sıkıca kavranmalıdır. Aksiyom örnekleri ise çelişmezlik ilkesi ve üçüncü hâlin olanaksızlığı yasasıdır.

Şimdi, bir bilime özgü özel ilkelere dönersek; bir tanım bir şeyin ne olduğunu belirten bir açıklamadır ve bir hipotez, *olan* bir şeydir ya da *değildir*'i bildiren bir varsayımdır. Tanım, özü belirten bir açıklamadır. Örneğin insanın tanımı 'rasyonel hayvan' ise rasyonel bir hayvan olmak insanın özüdür. Tanımlar ve hipotezler, onları tanımlayan ya da var olduklarını iddia eden şeyler üzerine çalışan bir bilim için uygundur (ya da ona özgüdür) ve böylece belli başlı her tanım ve hipotez grubu, bilginin sadece o dalında kullanılır ve başka bir bilim dalının ilkeleri tarafından tanıtılamaz.

Onun bir bilimin tanıtlayıcı yapısını açıklaması, özlerin tanıtılamaz ifadeleri ve tanımları kavramı ile birlikte onun tasımsal uslamlama çözümlemesinde kullandığı bir 'orta terim' görüşüyle ilgili kavramlar etrafında inşa edilmiştir. Bilim insanları, gerçek tanımlar tarafından belirtilen özleri bilme ile bir şeyleri bilir ya da anlar ve bu özler, bilimsel teoremlerdeki nesneler ve yüklemeler arasındaki içsel bağlantıları açıklayan nedenlerdir. Bunun gibi tanımlamalar, bir tanıtılamada açıklayıcı bir orta terim ve bir şeyin aynı zamanda, onun bilimsel olarak açıklanabilir gerçek özelliklere sahip olmasının bir nedeni de bir şeyin açıklanmasında evrensel olarak 2R (açıları iki dik açıya eşit) üçgene ait olması bakımından kendisine ait olduğu ifade edilen öz olarak işlev görür.

9. Temel Doğaların Bilgisi ve Araştırma Aşamaları

Herhangi biri bu temel doğaların bilgisine nasıl varır? Daha önce algısal bilginin açıklamasıyla bağlantılı olarak, kısa da olsa, Aristoteles'in metodunda analitik gereksinimlerin başarılı bir bilimsel araştırma için iki aşama ortaya koyduğunu görmüştük. İlk aşamada, öncelikle bir konunun gerçek rastlantılarına ilişkin bilgi formunda bize gelen deneyimi (*empe-*

iria) biriktirir. Daha sonraki aşamada, bu konunun özünü, bu rastlantıların konuyla ilgili olarak ele alınmasının en iyi nedensel açıklamanın temelini oluşturan başlıca tanımlayıcı ilkenin tespiti ile buluruz. Bu, *Analitikler*'in kendisinin ve bilimsel çalışmalar boyunca ilgili diğer birçok metnin bir mesajıdır:

Ancak Aristoteles, çalışan bilim insanına, hem *Analitikler*'de hem de başka yerlerde, bundan daha ayrıntılı bir talimat verir. Ayrıca doğrudan bu sorunları ele almayı iddia eden *Analitikler*'in uzun bölümleri vardır. Aristoteles, *İkinci Analitikler* II'ye, bilimde araştırma ve bilgi edinme prosedürleri hakkında şu açıklamaları yaparak başlar:

Araştırdığımız şeyler, anladıklarımıza [bilimsel olarak bildiklerimize] eşittir. Araştırdıklarımız dört türdür: (i) *ola*-nın olduğu (*that*) [*hoti*], (ii) *neden* olduğu (*why*) [*dioti*], (iii) var olup olmadığı [*ei esti*], (iv) *ne olduğu* [*ti esti*]... Olanın olduğunu bildiğimizde 'nasıl'ını araştırırız... Var olduğunu bildiğimizde onun ne olduğunu araştırırız.³¹

Olguları araştırıyoruz ve olguları bildiğimiz zaman onların nedenlerini de araştırıyoruz. Ek olarak, çeşitli şeylerin var olup olmadığını araştırırız ve bir şeyin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu, onun temel doğasına doğru araştırırız. Özün kendine özgü, açıklanabilir niteliklere sahip olan

³¹ Bu alıntılar *İkinci Analitikler* II.1, 89b 23-34'ten alınmıştır. Biz, burada hem 'hoti'yi 'the fact' (gerçek) yerine 'that' (olan) olarak çevirerek ve 'eiesti'yi 'if it is' (eğer öyleyse) yerine 'if it exists' var olup olmadığını) diye çevirerek ROTA'dan ayrılıyoruz. [Yazarların kaynakça aldığı ROTA'da (*The Revised Oxford Translation*) 'if it is' ifadesi kullanılırken, *The Loeb Classical Library* (1960) edisyonunda 'the question of existence' ifadesi kullanılır. Bu makalede ise yazarlar neredeyse bir sentez olan 'if it exists' ifadesini kullanır. Türkçeye çevirirken, alıntının yapıldığı pasajın devamındaki, nesnenin 'var olup olmama'sının araştırılmasına yönelik yapılan vurguyu dikkate aldım. Kaldı ki *eiesti*'de vurgu, 'burada olma'yadır. Bu nedenle de söz konusu olan, araştırma nesnesinin 'burada olup olmama'sıdır. İlgili pasajda Aristoteles'in devam eden açıklaması: "(...) Bazı şeyleri başka yolda araştırırız; örneğin Kentauros'un ya da Tanrı'nın varlığını; demek istediğim, nesnenin beyaz olup olmaması değil, yalın bir anlamda var olup olmamasıdır." (89b 32-33) (Çev.)]

bir şeyin nedeni olduğu düşüncesinin üstüne, “Bunun ne olduğunu bilmekle, neden olduğunu bilmenin aynı şey olduğu düşüncesini” ekler (*Posterior Analytics* II. 2, 90a 31-32). Onun savunduğu şekliyle prosedürlerin doğru kullanımı, bir şeyin nihai nedeni ve özünün bilgisiyle sonuçlanır. Bunu, *ti esti* [ne olduğu] ve *dioti* [neden olduğu] bilgisi ile eşitler.

Araştırmanın baştaki ya da ilk aşamasında başarı, S’nin P (*hoti*) olduğu bilgisini ve uygun bir S konusu ve öznelilikler için S’nin var olduğu bilgisini içerir. Geçerli bir A tanımının ya da Aristoteles’in ‘bir ismin veya ifadenin ne anlama geldiğinin bir açıklaması’ (93b 30-31, bizim çevirimiz) olarak adlandırdığı şeyin doğru bir şekilde anlaşılması, onun için en azından bilimsel araştırmanın bir ön hazırlık aşamasının lehine olan bir başarı olarak kabul edilir.³² Böyle bir açıklama, bir şeyin nihai özünün tanımı değildir ve bir nedeni ifade etmez, ancak araştırma için uygun bir başlangıç noktası olabilir. Gerçek tanım veya bir şeyin nihai özünün açıklaması olduğu hâlde, bir şeyin teorik olarak öğrenilebilen diğer özelliklerinin, geçerli tanımın bilgisinin veya bir şeyin ne olduğuna ilişkin ilk açıklamanın uygun bir nedensel açıklamasının temelini oluşturur, göze çarpan ve varsayımsal olarak açıklanabilen özellikler yoluyla ortaya çıkardığı sürece, şeyin varlığının bilgisi için bir temel sağlar. Nedensel araştırma, nihai nedeni bularak gerçek tanımı ortaya çıkarabilir ve sembolik tanımda yer alan ve onunla aynı düzeyde bulunan diğer özelliklerin en iyi açıklamasını yapabilir.

Örneğin, *İkinci Analitikler* II. 19’da, Aristoteles’in bilimsel ilkeler bilgisine ve dolayısıyla öz bilgisine geldiğimiz aşamaları tanımladığı yerde şöyle der:

³² Biz burada, gerçek türlerin varlığına ait bilgiyi zaten içeren mevcut tanımlardan yana olan kavrayışa yönelik görüşler sunuyoruz, ama bunun tipik olarak önceki bir aşamada meydana gelip gelmediğine dair bilimsel bir tartışma var. Araştırma aşamalarının ayrıntılı bir tartışması ve bunların ayrı aşamalar olarak ele alınmasının lehine olan argümanlar için bkz. Charles (2000).

Böylece, dediğimiz gibi, duyumdan bellek [yani algı verilerinin tutulması] gelir ve aynı şeyle ilgili sık sık yinelenen bellekten [yani sıklıkla tutulan algı verilerinden] deneyim (*empeiria*) gelir; çünkü [böyle tutulan] birçok anı, bir sayıca tek olan deneyim ögesidir. Fakat [o zaman] deneyimden ya da ruhtaki bütün [bu tür ögelerin] –tümel olanın (*katholou*)– dayanağından, çok sayıda [anıların] yanı sıra (*para*) hepsinde bir ve onların hepsine gelince aynı olan bir ögenin dayanağından, sanat (*technê*) ve bilim (*epistêmê*) ilkesi (*archê*) çıkar.³³

Onun *Metafizik* A.1'deki bu aşamalar üzerine yaptığı daha kapsamlı açıklamaları, insanlara doğası gereği (*phusei*) gelen ile sadece sanata (*technê*) veya bilime (*epistêmê*) sahip olmasıyla gelenin ne olduğu çelişmektedir. Duyum, bellek ve deneyim doğası gereğidir. Başka bir deyişle, bunlar mantık kullanımından veya çıkarımsal veya teorik olarak temelli sorgulama yöntemlerinin kullanımından değil, Aristoteles'in burada belirttiği gibi, sadece duyu yetilerimizi kullanarak ortaya çıkar. O, deneyimi (*empeiria*) aklın (*logos*) karşısına koyar ve bilimsel bilginin kazanılmasıyla bağlantılı olarak, kaynağını, uygun şekilde benzer şeylerin yinelenen algısının bir nedene dayanmayan doğal sonucuna atar.³⁴ Bununla birlikte, mütevazı kökenlerine rağmen, Aristoteles burada *empeiriaya* çok yüksek bir statü vermektedir. Gördüğümüz gibi, *empeiria*, *olamn* (*to hoti*) bilgisi için yeterli olan ya da tam da kendisidir. Ancak bu, araştıran bir bilim insanının nedenleri araştırmada ya da *nasılın* bilgisinde ilerlemesini sağlayan tamamıyla yeterli olan bilgiye onun işaret etmesidir. Aristoteles için nedensel araştırmanın bu son aşamasına geçmek için gerçek bilgidен daha fazlasına gerek yoktur.

³³ *İkinci Analitikler* II. 19, 100a 3-8; bizim çevirimiz. Bu çok tartışılan metnin detaylarının hem çevirisi ve hem de yorumlanması son derece tartışmalıdır.

³⁴ *Metafizik* 981a 5ff. Onun *empeirianın* payını 980b 26-27'de akılsız hayvanlara atfettiğine dikkat etmeli.

Bir şeyin ne olduğunun ilk bilgisinin kavranışı en azından mevcut olan tanımda elde edilen uygun bir nedensel araştırmayı devam ettiren olanın geçerli bilgisini zorunlu kılar. Böyle bir kavrayış, *empeiriadan* sonra gerçekleşemez, çünkü *empeirianın* kendisi zaten yeterlidir, ya da sadece *olanın* bilgisidir. Bunu göstermek için *Metafizik A. 1*'deki ateş örneğini ele alalım. *Empeiria*, bize ateşin sıcak olduğu bilgisini verir ve bunun gibi sık deneyimden böyle bir bilgiye sahip olan kişi ateşin ne olduğu konusunda ön hazırlık olarak açıkça bilgili görünecektir. Ateş, çok sıcak alevli yanan madde olarak geçerli biçimde tanımlanabilir. Ateşin neden bu kadar sıcak bir şey olduğunu sormak için bu tür bir başlangıç noktasından devam edebilir ve bunu öğrenerek ateşin nihai nedeni ve özünü ortaya çıkarabilir.³⁵ Teorik varsayımlardan bağımsız olarak gerçek doğal türleri ve onların gerçek özelliklerini ilgilendiren ve bu gerçek türlerin nihai özlerini ortaya çıkarabilen başarılı nedensel sorgulamaya izin vermek için yeterli olan *empeiriayı* veya bilgiyi biriktiririz. Kolektif bir deneyimdir bu ve doğası gereği gerçek türler üzerine sabitlenen büyük gözlemler yapmaya devam edecektir. Aslında gerçek türler konusundaki ön bilgimiz, bildiğimiz şeylerin kendiliğinden sahip olma yoluyla ne olduklarının bu ön bilgisine uygun nedensel bir açıklama bulduğumuzda, bizim için daha çok doğrulanır ve arınır.

İleri Okumalar

Barnes, J. (1994 [1975]), *Aristotle's 'Posterior Analytics'*, translation with commentary, 2nd edn, Oxford: Clarendon Press.
Bolton, R. (1990), 'The Epistemological Basis of Aristotelian Di-

³⁵ Şunu demekte istekliyiz: Aristoteles, bu önemli bağlamda herhangi birinin ateşin ne olduğunu, nedensel araştırmadan önce hâlihazırda bunu bilmeden öğrenebileceğine ve Menon'un araştırma paradoksundan (*Menon* 80e 1-5) kaçınabileceğine inanır.

- alectic', in D. Devereux and P. Pellegrin (eds), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, 185-236, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Bolton, R. (2003), 'Aristotle: Epistemology and Methodology', in C. Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, 151-62, Malden, MA: Blackwell.
- Burnyeat, M. (1981), 'Aristotle on Understanding Knowledge', in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: 'The Posterior Analytics'*, 97-139 (Atti dell' VIII Symposium Aristotelicum), Padua: Editrice Antenore.
- Code, A. (1986), 'Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle', *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 341-57.
- Code, A. (1999), 'Aristotle: Logic and Metaphysics', in D. Furley (ed.), *Routledge History of Philosophy, Vol. II: From Aristotle to Augustine*, 40-75, London: Routledge.
- Everson, S. (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford: Clarendon Press.
- Frede, M. (1996), 'Aristotle's Rationalism', in M. Frede and G. Striker (eds), *Rationality in Greek Thought*, 157-73, Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. H. (1977), 'Aristotle's Discovery of Metaphysics', *Review of Metaphysics*, 31, 210-29.
- Irwin, T. H. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. H. (1981), 'The Role of *Nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II 19', in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: 'The Posterior Analytics'*, 385-414 (Atti dell' VIII Symposium Aristotelicum), Padua: Editrice Antenore.
- Kosman, L. A. (1973), 'Understanding, Explanation and Insight in the *Posterior Analytics*', in E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. Rorty (eds), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, 374-92, Assen: van Gorcum.
- Long, A. A. (1981), 'Aristotle and the History of Greek Scepti-

- cism', in D. J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, 79-106, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Modrak, D. K. W. (1987), *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Reeve, C. D. C. (1998), 'Dialectic and Philosophy in Aristotle', in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, 227-52, Oxford: Clarendon Press.
- Smith, R. (1993), 'Aristotle on the Uses of Dialectic', *Synthese*, 96, 335-58.
- Taylor, C. C. W. (1990), 'Aristotle's Epistemology', in S. Everson (ed.), *Epistemology (Companions to Ancient Thought: 1)*, 116-42, Cambridge: Cambridge University Press.

Kaynakça

- Barnes, J. (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Charles, D. (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press.
- Owen, G. E. L. (1961), 'Tithenai ta phainomena', in S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, pp. 83-103. Reprinted in Moravcsik, J. M. E. (ed.) (1967), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books, pp. 167-90. Also reprinted in J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji (eds) (1975), *Articles on Aristotle*, vol. 1. London: Duckworth, pp. 113-26.
- Ross, W. D. (1923), *Aristotle*. London: Methuen & Co.
- Solmsen, F. (1929), *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: Weidmann.

4 Eski Çağ Kuşkuculuğu

GISELA STRIKER

ÇEVİREN: BURAK ÇAKIR

1. Giriş

‘Kuşkuculuk’ eski Yunan dilinden türetilmiş bir sözcüktür ancak uzun zamandır modern İngilizcenin gündelik bir parçası olmuştur. Bir şey hakkında kuşkucu olmak, örneğin birinin anlattığı hikâye veya bir projenin olası başarısı hakkında şüpheleri olmaktır. Sözcüğün bu kullanımı, muhtemelen 17. yüzyıla, meşhur ‘kuşku duyulabilecek her şeyden kuşku duyma’ yöntemine dek uzanır ve –o zamanlarda henüz yeniden keşfedilmiş olan– Eski Çağ Kuşkucularının argümanlarından bazılarını kullanan Descartes’a dayanır. Descartes’ın amacı kuşku duyulamaz bir hakikat bulmaktı ve bu Eski Çağ Kuşkucularının bulmayı beklemeyeceği bir şeydi. ‘Kuşkucu’ sözcük anlamıyla ‘araştırmacı’ anlamına gelir ve bu sıfatla anılan Eski Çağ düşünürleri, öncelikle soruşturmalara olan olağan sonucuyla, yani yargılarının askıya alınmasıyla bilinir. Bu felsefi tutum nasıl ortaya çıktı ve kuşkuculuğun modern varyasyonlarından ne yönden farklıydı?

Antik geleneğe göre Kuşkuculuk esas olarak yaşam tarzı ve sarsılmaz dinginliğiyle meşhur olmuş bir adam olan Elisli Pyrrhon (MÖ. 365-275) ile başladı. Pyrrhon tutumunu, etrafımızdaki dünya hakkında herhangi bir inancın doğru veya yanlış olduğunu öğrenmenin hiçbir yolunun olmadığı savıyla açıkladı. Kendisi hiçbir şey yazmadı ama öğrencisi ve hayranı Phliuslu Timon, Pyrrhon’un yaşamı ve öğretisinin övgü dolu kayıtlarının yanı sıra diğer tüm filozoflarla

alay ettiği çok sayıda yergi dizeleri de yazdı. Timon'un edebî üretiminden geriye sadece parçalar kalmıştır. En bilgilen-dirici pasaj, bir Yunan felsefe tarihçisi olan Aristokles'ten alıntı yapan eski kilise babası Eusebius'un çalışmalarında muhafaza edildi:

Pyrrhon'un öğrencisi Timon, mutlu bir yaşam sürecektir herkesin şu üç şeyi göz önünde bulundurması gerektiğini söyler: İlk olarak, nesnelerin doğası gereği nasıl olduğunu; ikincisi, onlara karşı tavrımızın ne olması gerektiğini; son olarak, bu tutumu benimseyenler için sonucun ne olacağını. Şimdi Timon, Pyrrhon'un nesnelerin eşit derecede kayıtsız, anlaşılmasız ve tespit edilemez olduğunu gösterdiğini söylüyor çünkü ne duyularımız ne de yargılarımız doğru veya yanlıştır; bu nedenle onlara güvenmemeliyiz ancak yargısız, isteksiz ve hareketsiz olmalıyız, her şey hakkında onun olduğu kadar olmadığını da ya da hem olduğunu hem olmadığını ya da ne olduğunu ne olmadığını söylemeliyiz. Timon bu tutumu benimseyenler için sonucun ilkin iddiada bulunmamak, sonra da sükûnet olacağını söylüyor. (Eusebius'un alıntılıdığı Aristocles, *Praeparatio Evangelica*, XIV 18.2-4; çev. Annas ve Barnes, 1985: 11)¹

Bu pasaj, mutlu insanın zihin durumu olan mutluluk ve sükûnete bir atıfta bulunarak başlar ve biter. Pyrrhon'un mutlu bir yaşam için reçetesini, sadece sonucuyla belirtilen bir epistemolojik argümana dayanan bir açıklamasını sunar:

¹ Eserleri metinde alıntılanan Eski Çağ yazarları aşağıdaki kısaltmalarla belirtilmiştir: Cicero, *Academica*, kitap 1: *Ac.*; Cicero, *Lucullus*, kitap 2: *Luc.*; Diogenes Laertius, *Filozofların Yaşamı*: DL [Türkçesi için Candan Şentuna'nın *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yapı Kredi Yayınları'ndan 2004'te yayımlanan çevirisi kullanılmıştır. (Çev.)]; Plutarch, *Against Colotes*: *adv. Col.*; Photius, *Bibliotheca*: *Bibl.*; Sextus Empiricus (SE), *Pyrrhonculuğun Esasları*: PE (1-3. Kitaplar); Sextus Empiricus (SE), *Profesörlere Karşı*: M (7-11. Kitaplar); Sextus'un *Esasları*'ndan (PE) çeviriler Annas ve Barnes tarafından, zaman zaman değiştirilerek yapılmıştır (2000). [Türkçesi için C. Cengiz Çevik'in Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndan 2019'da yayımlanan çevirisi kullanılmıştır. (Çev.)]

Ne duyularımız ne de yargılarımız doğru veya yanlıştır. Ancak Aristocles'in kitabındaki bağlam göz önüne alındığında, bu sonucun ardındaki eski argümanın çatışan görünümlerden kaynaklandığı açıktır: Duyularımız bize nesneleri hakkında çelişkili kanıtlar sunar. Bir kişiye sıcak görünen rüzgâr, diğerine soğuk görünür; uzaktan yuvarlak görünen, yakından kare gibi görünür; [bir şeyin] tadı birine acı gelirken, diğerine tatlı gelir vb. Filozoflar, Sokrates öncesi düşünürlerden bu tarz örnekleri, duyuların bilgi kaynağı olarak güvenilirliğini göstermek için kullanmışlardır. Pyrrhon'a kadar, algıdan çok akla ve tartışmaya bel bağladığını savlayan filozoflar arasındaki bitmeyen anlaşmazlıklarda da aynı tür çatışmalar gözlemlenebilirdi ve Pyrrhon da bu anlaşmazlıkları çözmenin bir yolunu görememiştir. Daha sonraki haleflerinin belirttiği gibi her tartışmada iki taraf da aynı otoriteye sahiptir: İki taraftaki argümanlar aynı güçtedir. Bu yüzden bir görüşü diğerine tercih etmek için bir sebep yoktur. Bu argüman *ou mallon* –bundan fazlası yok– formülünde kapsanmıştır ve tavsiye, tüm konularda yargıyı askıya almaktır. Hakikati bulmak için yapılan herhangi bir girişimden vazgeçmenin sonucunun daha sonra Pyrrhon'un tüm sorulara karşı kayıtsızlık tutumuna ve sonunda da sükûnete yol açması gerekiyordu.

Pyrrhon, okul kuracak türden biri değildi ve Timon dışında haleflerinin tarihi, 200 yıl sonra Pyrrhonculuk canlanana kadar karanlıkta kaldı. Bu yüzden şimdilik Pyrrhon'u bir kenara bırakalım ve MÖ. 3. yüzyılda Platon Akademisi'nde ortaya çıkan Kuşkuculuğun ikinci Eski Çağ versiyonuna bir göz atalım.

2. Akademi'de Kuşkuculuk

MÖ 268'de Arkesilaus adlı bir adam Akademi'nin başına geçti. Önce kıdemli bir meslektaşı seçilmişti, ancak açık ara okulun en seçkin üyesi olan Arkesilaus'un başa geçmesi için hemen istifa etti. Platon'un okulu, Epikuros'un ve Stoa'nın

kurucusu olan Kitonlu Zenon'un yeni öğretilerinin yüzyılın başlarında Atina'ya tanıtılmasından sonra çekiciliğini kaybetti. Arkesilaus, Zenon'la bilginin imkânı hakkında canlı bir tartışmayla, halkın dikkatini tekrar Akademi'ye çekmişti. Arkesilaus, Platon'un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates yöntemine geri döndü. Sokrates gibi Arkesilaus de, rakibinin görüşlerini, onun tezini bir öncül olarak benimseyerek ve sonra kabul edeceği daha fazla öncül ekleyerek, rakibinin inançlarının onu başlangıçtaki savıyla çelişkiye düşürdüğünü öne sürerek soruşturur. Belki de Epikuros'un modelini izleyen Stoacılar, –Sokrates'in her zaman aradığı belirli bir bilgiyi elde etmelerine izin verecek bir yargı enstrümanı olan– bir doğruluk ölçütü önermişlerdi. Bilişsel izlenim [*cognitive impression*] dedikleri bilginin temelini, “İmgelem [İzlenim]² var olandan çıkan, var olana uygun olan, mühür gibi iz bırakan, baskı bırakan bir şey olarak düşünülür: Böyle bir şey var olmayandan gelemez.” (DL 7.50) olarak tanımladılar. Bu tür izlenimler, birinin kanıt gerekmeksizin bir hakikati kavramasını sağlar. Onlar izlenim ve inanç arasında ayırım yaparak, bir izlenime verilebilen veya ondan sakınılabilen onay [*assent*] nosyonunu ortaya koymuşlardır. Rasyonel varlıklar olarak insanların duyu izlenimleri dilde eklemlenebilir ve bir izlenime onay vererek bir inanç veya yargı oluşur, böylece onu doğru olarak kabul eder. Stoacılar sadece bilişsel izlenimleri onaylayarak bilginin elde edebileceğini kabul ettiler, salt kanıyla sonuçlanacak belirsiz veya yanlış izlenimleri onaylamaktan kaçındılar. Bilişsel izlenim tanımı, her ne kadar “Nedir?” sorusu basitçe algılanabilir bir nesneden öteye bir olguya –“Durum nedir?”– matuf olsa da, doğrudan duyu izlenimleri dikkate alınarak tanımlanmıştı. Bu nedenle, Akademi-Stoa tartışması esas olarak duyu izlenimleri üzerinden yürütüldü. Şüphesiz, doğru olamayacak kadar iyi olan bir anekdotunda Cicero, Zenon'un başlangıçta son ibareyi içer-

² DL'nin Türkçe çevirmeni *impression* için ‘imgelem’i tercih etmiştir. Yazarın tercihi köşeli parantezde gösterilmiştir. (Çev.)

meyen daha kısa bir tanım önerdiğini anlattı. Arkesilaus ona tıpkı bilişsel bir izlenimde olduğu gibi yanlış bir izlenimle karşılaşılırsa nasıl bir hatadan kaçınılacağını sorduğunda, Zenon sonuncu ibareyi ekledi: “Böyle bir şey var olmayandan gelemez.” Zenon muhtemelen, herhangi bir nesnenin doğru ve tam olarak doğru bir izleniminin, bu koşulu yerine getireceğini düşünüyordu. Ancak Akademciler [*Academics*], verilen herhangi bir doğru izlenim için ayırt edilemez bir izlenimin yanlış olacağı bir durumun tanımlanabileceğini gösteren bir dizi karşı örnekle cevap verdi. Bu argüman hattının sonucu iki yönlüdür: Bu bilgi (Stoacı anlamda) imkânsızdır ve bilge bir insanın tüm konularda yargıyı askıya alması gerekirdi. Stoacılar ve Akademciler arasındaki tartışma 200 yıl sürdü ve bu son ifadeye odaklandı.

Akademiciler tarafından öne sürülen örnekler iki çeşittir: çok benzer nesne türleri ve insanın yargısını bozan koşullar. İlk grupta aynı mühürden gelen baskı veya damgadan gelen yumurta veya para örnekleriyle başladılar. Stoacılar bu tür şeylerin basitçe ayırt edilemeyeceğini kabul ediyorlardı ancak aynı tavuk tarafından yumurtlanan iki yumurta arasındaki farkı söyleyebilecek bir Delian kümes hayvanı yetiştiricisinin sözde örneğinin gösterdiği gibi, bunların bile ilke olarak ayırt edilebileceklerinde ısrar ettiler. Yetiştiricinin uzmanlığına sahip olmayan bir Stoacı bu tür durumlarda yargılamayı basitçe askıya alabilir (bkz. Cicero, *Luc.* 57). Daha çetin örnekler, erken dönem Stoa’dan iki anekdotla gösterilmektedir: Bir adamın, arkadaşına bir miktar para vermek için bir köle gönderdiğini ve daha sonra kölenin ikiz kardeşi tarafından geri alındığını varsayalım. Arkadaşı ilk kölenin bir kardeşi olduğunu bilmiyorsa, ikisi arasındaki farkı saptayabilir miydi? (DL 7.162). İkinci örnekte, Kral Ptolemaios Philopator akşam yemeğinde balmumundan nar servis edilmesini emretti. Stoacı Sphaerus narlardan birine uzandığında kral, sahte bir narın izlenimini gerçek bir meyveden ayırt edemediğini zafer kazanmışçasına ifade etti (DL 7.177). Her iki örnekte de hata yapan kişinin yargıyı askıya

alabilmesi için [birbirine] çok benzeyen nesnelerden biriyle karşılaşabileceğinden kuşkulanasına yönelik hiçbir sebep yoktur. Bu tür olaylar öngörülebilir olmadığından, hatadan kaçınmak isteyen birinin her zaman temkinli olması gerekirdi ancak bu bile başarıyı garanti etmemektedir.

Bununla birlikte Stoacılar, görüşlerini iki farklı şeyin ayırt edilemez olamayacağı ilkesinin cazibesıyla savundu. Nihayetinde çoğu insan tek yumurta ikizi değildir ve anneleri bile ikizleri ayırt edemez; ayrıca narlara yakından bakmak balmumundan yapıldıklarını açığa çıkarabilir. Ancak ayırt edilemezliğin özdeşliğinin metafiziksel ilkesi doğru olsa bile, örneğin farklı bir geçmişe sahip olan ögeler arasında *algılanabilir* farklılıklar olacağını garanti etmek için yeterli değildir. Dolayısıyla bir izlenim gerçekten de tanımın garanti ettiği anlamda bilişsel olabilir ama yine de bir gözlemci onu yanlış bir izlenimden ayıramaz.

Stoacılar bilişsel izlenimlerin oldukça açık ve seçik olma eğiliminde olduklarını ve onları onaylamaya direnmenin hemen hemen imkânsız olduğunu savunuyorlardı. Bu, ikinci tür karşı örneklere yol açtı: hayalperestler ve çıldırmış insanlar. Hayal gören veya deliren insanlar sıklıkla rüyalarında çılgınca saçma şeylere inanırlar. Örneğin uzun zaman önce vefat etmiş bir arkadaşını görürler veya Herakles'in aklını yitirdiği öyküde olduğu gibi, bir düşmanı yüzünden kendi çocuklarına [karşı] hata yapabilirler. Herakles'in yaptıkları, doğru ve yanlış izlenimler arasında ayırım yapamadığını kanıtladı. Burada Stoacılar, hayallerde veya akıl hastalığı durumlarında bile bu yanılgının önlenebileceğini savunmak zorunda olmadıkları biçiminde yanıt verdiler. Hayalperestlerin uyandıklarında hatalarını basitçe fark ettikleri gerçeğiyle gösterildiği gibi, hayalperestlerin ve çıldırmış insanların izlenimlerinin aslında akli başında ve ayık olan uyanık insanlardan farklı olduklarını ve deliliğin taşkınlığı tarafından ele geçirilenlerin, sıklıkla kafa karışıklığı ve kendilerini içinde olduklarını düşündükleri durum hakkında tereddüt sergilediklerini vurguladılar (Bkz. Cicero, *Luc.* 51-3).

Stoacılar kendi pozisyonlarını savunmalarının yanı sıra, onaysız veya inançsız bir yaşamın imkânsız olduğunu savunarak Akademi'nin her şeyde yargıyı askıya alma duruşuna da karşı çıktılar. Zaten Aristoteles'in gösterdiği gibi herhangi bir edim, inancı varsayar: Şayet birisi bir hendekten kaçarsa, bu hem bir hendek olduğuna hem de onun içine düşmenin kötü olacağına inandığını gösterir. O hâlde, hiçbir inancı olmadığı iddiasında olan filozoflar kendi pozisyonları hakkında yanıldılar, aksi takdirde felç olmaları gerekecekti. 'Eylemsizlik' [*inactivity*] olarak adlandırılan bu argüman, nihayetinde Akademikleri, Stoacı bilgi teorisine detaylı bir alternatif geliştirmeye sevk etti. Ancak Arkesilaus'a verilen ilk karşılıklar, muhalifinin tezini farklı bir pozisyona uyarlamaksızın, çürütme modelini takip etti. Arkesilaus'un, sadece son dönemde Stoacılar tarafından getirilen bir nosyon olan onayın, edim için gerekli olmadığına işaret ettiği söylenir. Örneğin hayvanlar, bir aslanın görür görmez avının peşinden gideceği veya bir ceylanın aslanı görür görmez kaçacağı gibi, belirli izlenimlere tepki olarak içgüdüyle hareket ederler (bkz. Plutarch, *adv. Col.* 1122b vd.).

Bu yanıt, düşünülmemiş [*unreflective*] içgüdüyle değil, sebeplere ve kararlara dayanarak insan edimlerini tartışan Stoacıları tatmin etmeyecektir. Yargıyı askıya alan birinin ne yapacağına nasıl karar vereceği sorulduğunda, Arkesilaus yanıtını Stoacıların kendilerinden aldı (SE, M 7.158):

Her şeyde yargıyı askıya alan, tercihlerini ve çekincelerini hem de genel olarak edimlerini akla yatkın standartlara göre düzenleyecektir; bu ölçütlere uygun ilerleyerek doğru hareket edecektir.

Akla yatkın olana göre hareket edilmesi gerektiği önerisi, Stoacılardan alınmıştır. İnsanların en bilgisi bile geleceği öngöremediğinden, ediminin başarıyla tamamlanacağını varsaymaksızın bir Stoacı, herhangi bir durumda bir insanın yapmasının akla yatkın olacağını düşündüğü şeyi yapar.

Stoacılar uygun edimi ‘ne zaman yapılırsa akla yatkın bir gerekçenin verilebileceği’ biçiminde tanımlamışlardı –ve bu betimleme, birinin giriştiği işi başaramasa da doğru olurdu– böylece yanlış bir inanç oluşturmazdı. Arkesilaus, olası tüm yargılara kıyasla bu tutumun benimsenmesini ve onlara belirli hakikatlerden ziyade akla yatkın tahminler ölçüsünde davranılmasını önerdi.

Bu yanıtın sadece tek bir kaydına sahibiz. Arkesilaus’un, örneğin yargıyı askıya alan biri için neyin makul bir görüş olarak sayılacağını veya bunun neden onayı içermeyeceğini açıkladığına dair bir emare yoktur. Arkesilaus’un, Stoacılar’ın itirazını onların terimleriyle basitçe reddetmekle yetindiği ve bunun ötesine geçmediği anlaşıyor.

MÖ. 3. yüzyılın ikinci yarısında Stoa okulu, Stoacı filozofların en önemli ve etkili olanı Solili Khrysippos’un (~MÖ. 280-208) önderliğinde, Akademi’nin kritik saldırılarından kurtarıldı. Hem Zenon’un öğretilerini ayrıntılı biçimde detaylandırdı hem de Akademikilerin kuşkucu argümanlarına karşı uzun uzun yazdı. Bu yenilenen mücadele bir sonraki yüzyılda Kyreneli Karneades (MÖ 214-129) tarafından üstlenildi. Platon’un okuluna mensup olmasına rağmen Karneades, o sırada Arkesilaus’un yetiştiği Platon ve Aristoteles’in dönemine nazaran şüphesiz daha fazla bilinen Khrysippos’un eserlerini dikkatlice inceledi. Özel Stoacı argümanları bölük pörçük yanıtlamak yerine Karneades, Khrysippos’un çalışmalarından yararlanarak, Stoacı öğretiyeye kuşkucu bir alternatifin ana hatlarını çizdi.

Bilişsel yetilerimiz, algı ve akıl, sıklıkla bizi hataya sürükleyebildiğinden, Stoacılar tarafından varsayıldığı gibi yanılmaz doğruluk ölçütü olmadığını gösteren genel bir argümanla başladı. Bu nedenle Stoacı anlamda bilgi veya biliş [*cognition*] imkânsız olacaktı, ancak bu, yargıyı askıya alan bir filozofun ne olabileceği veya ne yapılması gerektiği hakkında makul görüşlere ulaşmasının bir yolu kalmayacağı anlamına gelmezdi. Stoacıların yaptığı gibi dünyayı keşfetmenin duyu algısıyla başlaması gerektiği göz önünde

tutulursa, Karneades kesinliğin yokluğunda nasıl devam edebileceğini açıkladı. Duyu izlenimlerimizin bazıları ikna edici, bazıları bulanık ve ikna edici değildir. Çoğu durumda ikna edici olanlar bize rehberlik edecektir. Ancak bunlar bazen yanlış olabileceğinden, durumla ilgili diğer izlenimlerle bağıntılı olmadıklarını hesaba katarak güvenilirliklerini, ayrıca duyu organlarımızın düzgün ve doğru algılama koşullarının uygun olup olmadığını test edebiliriz. Açık ve ikna edici izlenimlerin çoğu zaman doğru olma eğiliminde olduğu verildiğinde bu, bir failin akla yatkın kararlar vermesi için yeterli olacaktır (bkz. SE, M 7.159-89).

Yine de kimse hakikati bulduğundan emin olamayacağından, hatadan kaçınmak isteyen bir filozof hiçbir izlenimi Stoacı anlamda, [yani] onu doğru kabul etmek anlamında asla onaylamayacaktır. O hâlde, bu anlamda her şey hakkında yargıyı askıya almaya devam edecektir. Ancak bir izlenimi bir tür hipotez veya bilinçli bir tahmin olarak kabul etmekten ibaret olan, kendisini hakikate tevdi etmeksizin, zayıf bir onay duygusu vardır ve bu birinin edimlerini yönlendirmek için yeterli olacaktır (Cicero, *Luc.*, 104).

Karneades'in teorisi temel olarak Stoacı çerçevede kalırken, eylemsizlik argümanını yanıtladı. Kayda değer en önemli değişiklik, duyu izlenimlerinin bir olguyu hemen kavramasından çok, kanıt sağlama olarak kabul etmesiydi. Karneades'in bazı Stoacı çağdaşlarının, daha sonra teorisinin bölümlerini kendilerinininkiyle bütünleştirdiği söyleniyor. Örneğin bilişsel bir izlenim elde etmek için, izlenimle çatışabilecek ve onaylamaya engel teşkil edecek herhangi bir arka plan inancına sahip olmamalıdır (SE, M 7.253-7). Karneades'in teorisinin hiçbir zaman kesin bir kanıt olmasa da, en güvenilir izlenimler olarak anlattıkları, nihayetinde tam da Stoacıların bilişsel olarak düşüneceği izlenimlerdi.

Karneades'in ölümünden sonra Stoacılar ve Akademciler arasındaki tartışma bitmedi ama yeni bir argüman da öne sürülmedi. Karneades'in haleflerinden bazıları, muhtemelen bir öğreti olarak değil, ancak Stoacı olana eşit derecede makul

bir alternatif olarak önerilen teorisini benimsediler ve bunu Akademi'nin resmî pozisyonu yaptılar. Metrodorus ve Larissalı Philo gibi bazıları, ikna edici ve sınanmış bir izlenime onay vermenin, bunun bilginin değil sadece makul kanıya yol açtığını fark etmek kaydıyla, meşru olduğuna bağlı kaldılar. Karneades'in halefi Klitomachus gibi diğerleriyse tam onayın asla gerekçelendirilemeyeceğinde ısrar ettiler, böylece bir Akademi filozofu yargıyı her zaman askıya alabilecekti. Son olarak, Akademi'nin başındaki son kişi olan Larissalı Philo ömrünün sonuna doğru Roma'da yazdığı bir çalışmada kuşkucu duruşun ötesine bir adım attı: Birinin bilgi talebini savunmak için kesinliği talep etmesinin gerekmediğini kabul etti ve yanılabilirlik [*fallibilism*] versiyonunu savundu. Stoacı ölçüte göre, şeylerin bilinemeyeceğini, ancak kendilerinin doğalarına göreyse, onların bilinebileceğini söyledi (SE, PH 1.235).

Yüzyıllar sonra geri dönüp bakıldığında, Stoacılar ve Akademikiler arasındaki çağdaşlarına sonsuz bir tartışma gibi görünen bilginin imkânı hakkındaki anlaşmazlık, anlaşmazlıktan çok işbirliğine benziyor: Eleştiri ve itirazların her iki yanındaki pozisyonlarını gözden geçirmeye ve inceltmeye zorladığı bir tartışma. Philo yanılabilirliğin en mütevazı pozisyonunu seçmişken, Stoacılar bilginin apaçık ve yanılmaz bir zemin gerektirdiğine ikna oldu. Ancak her iki epistemolojik teorinin çerçevesi de aynı kaldı.

3. Pyrrhonculuğun Dirilişi

MÖ 1. yüzyılda Philo'nun döneminde Pyrrhon'un bayrağı altında daha radikal bir kuşkuculuk biçimi yeniden ortaya çıkmış olmalı. Bu hareketin kurucusu olan Aenesidemus'un yaşamına dair neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir ve çalışmaları kaybolmuştur. Elimizdeki tek şey, 9. yüzyıl Bizans patriği Photius'un bir özeti ve daha önceki yazarlarda yer alan birkaç dağınık referanstır. Photius'un açıklaması, Aenesidemus'un, okulundan ayrılan Akademi'nin kuşkucu

bir mensubu olduğunu, mütevazı bir felsefi öğretim biçimine doğru dönüşüyle hayal kırıklığına uğradığını ileri sürer. Zamanının Akademi mensuplarını ‘Stoacılarla savaşan Stoacılar’ olarak nitelendirdi ve yargının evrensel olarak askıya alınmasının felsefi bir pozisyonunu yeniden tesis etmeye koyuldu. Çalışmaları arasında en ünlüsü (yargıyı askıya almayı sağlayan) bir ‘ölçüler’ [*modes*] derlemesiydi: Çatışan görünümlerden, algılardan ve aynı nispette teorik görüşlerden kaynaklanan, bir araştırmacıyı her sorunun iki tarafında da eşit güçte argümanlar karşısında bir inançta karar kılamaz hâlde bırakan yaygın kafa karışıklığını göstermek için tasarlanmış çeşitli türden konular hakkındaki argümanlar.

Pyrrhonculuk modern okuyucu için öncelikle MS 2. yüzyılda yaşamış ve çalışmalarının çoğu günümüze ulaşan bir hekim olan Sextus Empiricus tarafından temsil edilmektedir. Aenesidemus’tan çok sonra yaşamış olsa da Sextus’un, onun seleflerinden yararlandığı açıktır ve onun Pyrrhonculuğunun, Aenesidemus’unkinden önemli bir açıdan farklı olup olmadığına karar vermek güçtür.

Sextus, *Pyrrhonculuğun Esasları*’nı bir felsefe sınıflandırmasıyla başlatır (PE 1.1-3):

İnsanlar bir konuyu araştırmaya başladığında olası netice bir keşif ya da bir keşfin reddi veyahut kavranamazlığın itirafı ya da araştırmanın devamı olabilir. Kuşkusuz bu, felsefe kapsamındaki incelemelerde birilerinin gerçeği keşfettiğini söylüyor, birilerinin onun kavranamaz olduğunu iddia ediyor. Buna mukabil başka birilerinin de incelemeyi sürdürüyor olmasının nedenidir.

Kelimenin ilk anlamıyla kendilerine Dogmatikler denilen grup, örneğin Aristoteles’in, Epikuros’un, Stoacıların ve diğerlerinin okulları hakikati keşfettiklerini düşünüyor. Kleitomakhos, Karneades ve diğer Akademikler ise şeylerin kavranamayacağını iddia ediyor. Kuşkucular ise hâlâ incelemeyi sürdürüyor.

Birkaç paragraf daha aşağıda Sextus, Kuşkuculuğun ne olduğunu açıklar (PE 1.8):

Kuşkucu yeti duyularla kavranan görüngüler ile akıl ve muhakemeye edinilen görüşler arasındaki karşıtlıkları bir şekilde ortaya koyar. Bu yetkinlikle –karşıt şeyler ve muhakemeler arasındaki eşgüçlülükten ötürü– ilkin onay tehirine, daha sonra kargaşadan muafiyete varırız.

Kuşkuculuğun argümantatif becerileri *On Tropos*'ta ortaya konmuştur (PE 1.35-163). Sextus, on farklı başlık altında çok sayıda çatışan görüş örneği topladı: Aynı şeyler insanlara diğer hayvanlardan, farklı insanlardan, farklı duyulardan, farklı koşullarda vb. göre farklı görünür, düşünülebilir her konu hakkında çatışan görüşler olduğunu gösterir. Daha sonra bu çatışmaların çözülemeyeceğini savunmaya devam eder: Birisi, her gözlemcinin aynı yetiye sahip olması nedeniyle, diğer hayvanların veya insanların kendi duyu izlenimlerini tercih edemez. Bir uzmana başvuruda bulunmayacaktır çünkü uzmanlar belli ki kendi aralarında anlaşamamaktadır. Biri bir doğruluk ölçütüne güvenemez çünkü yine farklı filozoflar tarafından farklı ölçütler önerilmiştir. Her iki tarafın görüşlerinin eşit derecede iyi desteklendiği düşünüldüğünde, otoriteyle veya tartışmayla, Kuşkucu karar veremediğini düşünür. Her durumda sonuç, eşyanın doğası gereği veya kendilerinde nasıl olduklarının değil sadece eşyanın nasıl göründüklerinin söylenebileceğidir ve bu nedenle insan yargıyı askıya almalıdır.

Örneklerin birçoğu çok eski[lere dayanan], yakından kare belirli bir mesafeden ise yuvarlak görünen kule meselesinde olduğu gibi, ikna edici olmaktan uzaktır. Diğerleri, farklı kültürler arasında doğru veya yanlış hakkındaki farklı görüşler gibi daha ciddi soruları ortaya çıkarır. Yine de kümülatif etki epey zorlu olabilir ve bu muhtemelen Aenesidemus'un neden koleksiyonu yaptığını ve de Sextus'un neden onca zahmete girdiğini açıklıyor.

Bu kararsızlık argümanlarının biçimi tüm Ölçülerde aynıdır ancak çatışan görünümlemlerle ilgilenen farklı bir geleceğe işaret eden bir anomali vardır. Ölçülere girişte Sextus hepsinin 'görecelik' genel başlığı altında ele alınabileceğini savlar. Alt sınıflar öznel yargılardan çıkanlar, nesneden çıkanlar ve ikisinin birleşiminden oluşan ölçülerdir. Bu bir sonraki bölümde ortaya koyduğu argüman tiplerini doğru olarak tanımlamaktadır ancak görecelik, üçüncü grupta da sekizinci Ölçü olarak görünmektedir. Neden cins aynı zamanda onun türlerinden biri olarak sayılır? Görecelik hakkındaki bölümde Sextus, sınıflandırma biraz farklı olsa da, önceki tartışmaların yapısını tekrar betimler: 'Her şeyin göreceli olduğunu', 'yargılayan özneye göre' ve 'nesneye birlikte gözlemlenen şeylere göre' iki duyu olduğunu açıklar ve her şeyin zaten rölatif olduğunu gösterdiğini ekler. Ancak sonra aşağıdaki gibi, umutsuzca yanılabilir olan, başka bir argüman dizisi daha ekler (PE 1.137):

Göreceli şeyler farklılıktan destek alarak farklılaşıyor ya da farklılaşmıyor mu? Farklılaşmıyorlarsa, ikinci şey de göreceli demektir. Farklılaşıyorlarsa, o vakit farklılaşan her şeye göreceli olduğuna göre –şeyin farklılaştığı şeye de göreceli denebilir– şeyler farklılığın karakterinden ötürü göreceli olur.

Diogenes Laertius'taki Ölçülerin daha kısa özetine göz atıldığında Sextus'un kararsızlık argümanlarının genel şemasıyla daha eski, daha spesifik bir örnek dizisinin yerini aldığını göstermektedir. Diogenes'in versiyonu şöyle (DL 9.87-8; çev. Annas ve Barnes, 1985: 174-5):

Onuncusu, başka şeylerle karşılaştırmaya dayalıdır: Örneğin hafif ile ağır arasında, güçlü ile zayıf, büyük ile küçük, aşağı ile yukarı arasında. Böylece sağda olan doğal olarak sağda değildir, başka bir şeye göre konumundan ötürü böyle anlaşılır; bunun yeri değişirse, artık sağda olmayacaktır. Aynı şekilde baba ve ağabey de göreceli terimlerdir; gün güneşle bağlantılıdır, her şey zihnimize bağlıdır. Dolayısıyla göreceli olan şeylerin kendi içlerinde [ne oldukları] bilinemez.

Kabataslak olsa da bu, göreceliğin bir çeşididir ancak Platon'un *Theaitetos*'undaki Protagoras'la birlikte tanınmış olarak ve görünüşlerin bir çatışmasıyla orada (151e-152c) gösterilmiştir: Aynı rüzgar birine sıcak, diğerine soğuk görünür; birinin ya da diğerinin yanlış olduğunu söyleyemeyiz; aksine, rüzgarın biri için ılık, diğeri için soğuk ama kendisinde ne ılık ne de soğuk olduğunu söylemeliyiz. Bu tip bir argümanın arkasındaki genel ilke bir şeyi sadece başka bir şeyle ilişkili olarak tutan şeyin doğasına veya kendisine ait olmadığı öncülüdür. Aslında Sextus'un kendisinin, görecelik hakkındaki bölümün açılış cümlesinde başvuruyormuş gibi görüldüğü ilke budur: "Sekizinci yol göreceliğe dayanır. Vardığımız sonuç şudur: Her şey göreceli olduğundan, neyin kesin bir şekilde ve gerçekten var olduğuyla ilgili onay tehirine başvuracağız." Her şeyin bu anlamda göreceli olduğuna dair genel tez, Sextus'un kendisinin daha sonraki argümanlarının gösterdiği gibi, kesinlikle savunulamaz: Atlar ineklere göre farklıdır ancak ineklere görece at değildir. Bununla birlikte görecelik tartışması, açık bir biçimde kuşkucu geleneğin parçasıydı ve kararsızlık argümanları gibi aynı sonuca yol açtıklarından, birçok durumda kullanışlı görünebilirdi: Şeylerin kendi doğasında neye benzediğini söyleyemeyiz. Sextus'un kendisi zaman zaman bunları *Esasları*'nda kullanır ve daha sınırlı bir biçime sahip olma eğiliminde oldukları, *Against the Ethicists* [*Etikçilere Karşı*] (M 11) adlı metninde önemli bir rol oynar: Eğer herhangi bir şey doğası gereği F (örn. iyi veya kötü) ise; o hâlde herkes için öyle olmalıdır. Ancak aynı şeyler bazıları için F, bazıları için F-değil ise; o hâlde hiçbir şey kendinde veya doğası gereği F değildir (bkz. örn. M 11.71). Ancak bu argümanlarla ilgili sorun, her soruyu açık bırakma ve yargılamadan kaçınmanın resmî kuşkucu tutumuyla tutarlı olmamasıdır: Görecelik tartışmaları sadece şüpheli bir öncül değil, aynı zamanda açıkça bir olumsuz sonuca yol açar. Rölativizm, şeylerin doğası hakkında hiçbir şey bilinemeyeceği sonucuna götürse de, felsefi bir öğretilerdir.

Sextus'un bizzat kararsızlık ve rölativizm arasındaki farkı görüp görmediği açıkça belli değildir, ancak Sextus ile

Aenesidemus arasındaki dönemden bazı Kuşkucular bunu muhtemelen yapmıştır. Bir yerde, adı sadece Diogenes Laertius'un *Pyrrhon'un Yaşamı*'nda (DL 9.88) görünen, Agrippa adında bilinmeyen başka biri bu kez açıkça epistemolojik argümanlarla yeni bir beş ölçü dizisi öne sürdü. Sextus bunları şöyle sıralar: tartışma, sonsuz geri dönüş, görecelik, bir varsayım ve karşılıklı yol (PE 1.164-9). Anlaşmazlık ve görecelik, argüman şemalarını önceki ölçülerden alır ve görecelik, bir nesnenin bir gözlemciye veya onunla gözlemlenen diğer nesnelere olan ilişkileri bağlamında açıklandığı için bunlar [anlaşmazlık ve görecelik] muhtemelen örtüşmelidir. Fakat bu hemen belli olmaz, çünkü Sextus birinciyi aynı nesneden gelen çatışan izlenimlerle değil filozoflar arasındaki bir anlaşmazlıkla göstermektedir. Ancak ilerleyen zamanlarda Sextus, bizzat genel göreceliği savunmada kullandığı türden bir örnekle, rölativizmi göstermektedir (PE 1.177): "Düşünce nesneleri de görecelidir, düşünen kişiye göre değişir." Diğer üçü, inancına bir gerekçe göstererek doğru bir yargıya ulaşmaya çalışan herkese karşı savunmak için kullanılabilecek bir üçlemi [*trilemma*] temsil eder: Şayet birisi savı için bir güvence ileri sürerse, Kuşkucu güvencenin bir başkasına gereksinimi olan başka bir güvence isteyecek ve böyle sonsuza gider. Şayet Dogmatik kanıtlamaksızın basitçe varsaydığı bir şeyle başlarsa, Kuşkucu daha az güvenilir olmaksızın o şeyle çelişen bir şeyi varsayabilir. Şayet karşı taraf gerekçelendirmeye konu olan savında bir şey ortaya koyarsa, Kuşkucu her ikisi hakkındaki yargıyı askıya alacaktır çünkü hiçbir tez diğeri tarafından belirlenemez. Başka bir deyişle bir yargının doğrusunu belirleme girişimi ya temelsiz bir savla başlayacak, sonsuz bir geri dönüşe yol açacak ya da dairesel bir argümana sürükleyecek. Bu üçü birlikte bir soruya karar verme girişiminin asla başarılı olmayacağı anlamına geldiğini göstererek, karar verilemezlik argümanı için güçlü bir destek sunar. Sextus farklı felsefe öğretilerine yönelik kapsamlı araştırmasının sonunda bu yolu kullanmaktan mutluluk duydu ve aslında eski ölçüle-

rinin sergilenmesinde birkaç kez de kullandı. Bu üçlemde kapsanan epistemolojik çıkmaz, bugün epistemolojide hâlâ çok canlıdır ve filozoflar buna farklı çözümler önermektedir. Hem geri dönüş hem de döngüsel tartışma, erken dönem modernlerde olduğu kadar Eski Çağ düşünürlerinde de kabul edilemez görüldüğünden, çözümleri esas olarak bazı apaçık hakikatleri bilginin bir zemini olarak ayırmaya çalışmaktan ibaretti. Sadece çok yakın bir zamanda, bazıları döngüsellikten kaçınılamayacağını ancak bazı döngülerin çok geniş ve özellikle farklı tezler, farklı öncüllere bağlı olduğundan hatalı olmayabileceğini savundu.

Agrippa'nın Beş Tropos'u, daha eski argüman-biçimleri için genel 'tartışma' ve 'görecilik' etiketlerini kullanarak üçlemi Kuşkucu argümanlarının repertuvarıyla birleştirme girişimidir. Agrippa, Aristoteles'in *Birincil Analitikler*'inde (I.3) yeni bir tanesini keşfetmiş olabilir, çünkü Aristoteles'in okul çalışmaları onun döneminde eskisinden daha yaygın olarak okunmuştur. Agrippa'nın listesi, Sextus'un işaret ettiği gibi, eski troposların yerini almayı değil ama sadece dogmatik ihtiyatsızlık çürütmelerine çeşitlilik katmak için planlamıştır.

Ancak bir sonraki bölümde Sextus genç Kuşkucuların diğer iki troposu de bize verdiğini söyler ve bu kez görecelikten vazgeçerek (PE 1.178-9):

Son dönem Kuşkucuları onay tehirine varan iki yol daha önerir. Kavranan her şeyin ya kendi başına ya da başka bir şey sayesinde kavrandığı düşünüldüğünden, bunların hiçbir şeyin kendi başına ya da başka bir şeyin sayesinde kavranamayacağını öne sürerek bir tür muammaya sebep olduğu düşünülmüştür.

Söylediklerine göre hiçbir şeyin kendi başına kavranamaması doğa bilimcileri arasında beliren tartışmadan da anlaşılır, diyorum ki her algı ve düşünce nesnesi neticeye varırlamaz bir ihtilaf oluşturur; zira ele aldığımız husus ihtilaf

konusu olup ikna edici bir neticeye varmadığından, algı ya da düşünce nesnesini bir ölçü olarak belirleyemeyiz.

Şu nedenlerden ötürü herhangi bir şeyin başka bir şey sayesinde kavranabileceğini kabul etmezler. Bir şey kavranabilen bir şey tarafından kavranıyorsa, kavrananın da başka bir şey tarafından kavranması gerekir, bu da sizi karşılıklı ya da sonsuz geri dönüş yoluna götürür; yok, bir şeyin bizzat kendisi tarafından kavrandığını iddia ederseniz, bu da yukarıdaki nedenlerden ötürü hiçbir şeyin kendisi tarafından kavranamayacağı düşüncesiyle karşılaşılır.

İki Tropos'un ilki, Agrippa'nın hipotez olarak adlandırdığı şeyle anlaşmazlığı birleştirir –kanıtsız doğru olarak kabul edilen bir ifade–. Ancak bu versiyonda, 'hipotez'in apaçık bir hakikat olduğu savlanmaktadır; bu ise tam da dönemin Dogmatiklerinin, Epikurosçularının ve Stoacılarının geri düşmekten veya döngüden kaçınmayı düşündükleri şeydi. İkinci tropos gerileme ve döngüyü, herhangi bir yargıyı gerekçelendirme girişimini reddetme yolları olarak birleştirir. Elbette bu troposlar aynı zamanda hiçbir şeyin bilinemeyeceği veya kavranamayacağı sonucuna da yol açar ancak ilk öncül –birinin ne olduğu bilindiğinde, 'kendisi aracılığıyla' bilinen, yani apaçık olma veya başka bir şeye dayanma sonucuna varır– görecelik ilkesinin aksine, Kuşkuların dogmatik karşıtları tarafından reddedilemezdi. Sextus'un bizim için İki Tropos'u ele geçirmiş olan 'genç Kuşkucu'nun adını korumamış olması çok yazık.

Şimdiye kadar, Kuşkucu hareketin kurucusu olarak Pyrrhon hakkında hiçbir şey söylenmedi. Aenesidemus'un kendisine neden bir Pyrrhoncu demeyi seçtiğini bilmiyoruz, ancak muhtemelen bunun nedeni Pyrrhon'u Akademikilerden daha radikal bir kuşkucu olarak görmesi değildi. Timon'un tanıklığı hatırlanırsa Pyrrhon, Sextus'un olumsuz anlamda bir dogmacı diye andığı şey gibi görünüyor; hiçbir şeyin bilinemeyeceğinden emin olan, bu şekilde hiçbir şeyin bilinemeyeceğini nasıl bildiği sorusunu doğuran. Akademikiler ve son-

rasında Kuşkucular daha sofistkeydi: Arkesilaus, Sokrates'in –sözde– elinde olan son noktayı, hiçbir şey bilmediğini bile bildiğini bile reddetti (Cicero, *Ac.*, 1.45) ve aynı şey Aenesidemus için de doğrulanmıştır (Photius, *Bibl.*, 169b). Pyrrhon 'kendisinden evvel hiç kimsenin yapmadığı ölçüde Kuşkuculuğa eklemleendiği için' (PE 1.7) Sextus'un belirttiği gibi Kuşkucular, Pyrrhoncu olarak da adlandırılır. Pyrrhon bir öğretmen olarak değil, bir rol model olarak çalıştı. Bununla birlikte Aenesidemus, Pyrrhon'a bir tür sembolik önder veya Kuşkuculuğun kurucusu olarak hitap ederek, [Pyrrhon'u] öğretilerini mutlu yaşama rehberlik eden Helenistik felsefe okullarına bir rakip olarak aday göstermiştir. Pyrrhoncular kendilerini bir öğretinin taraftarları anlamında bir okul olarak adlandırmazlardı ancak onlar bize 'tüm görüngüler için bir muhakemeyi izleriz, bu muhakeme bize geleneksel âdetlerle, yasayla, inançlarla ve izlenimlerimizle uyumlu olan bir yaşamı gösterdiğini' (PE 1.17) ifade ederlerdi. Akademikiler basitçe diğer düşünürlerin öğretilerini eleştirme tutumunu takınırken, Pyrrhoncular açıkça yöntemlerini en iyi yaşama alternatif bir yol olarak savundular.

Bu, iki bariz soruya neden olur. İlki, her şeyde yargıyı askıya aldığı savlayan bir filozof, uzun kitapları basit iddialara benzeyen cümlelerle nasıl doldurabilir? İkincisi, bir Kuşkucu inançsız nasıl hareket edebilir? –Bu, eski eylemsizlik argümanıdır.–

Pyrrhoncular, 'sadece kendi teessürlerimizi biliyor oluşumuz'dan kaynaklanan ilk soruya ilişkin çeşitli cevaplar geliştirdikleri gibi 'bu ondan daha fazla değildir' önermesinin kendisine tatbik edilebileceği ve yine kendisini çürütebileceği iddiasını da şevkle benimsediler (PE 1.14).

Hiçbir şey söylememenin daha iyi bir yolu olabilir mi? Sextus genellikle ilk yanıtı kullanır. Kuşkucu, sadece görüldüğü gibi bir şey olduğunu savunmaksızın, kendisine görünen şeyleri bildirir. Aktardığına göre Sextus, yargılamayı

tesis etmediğini veya onaylamayı kapsamadığını söyler. Bu nedenle istekli Kuşkucunun huzur yolunu dikkatle, biyografik bir hikaye olarak sunar (PE 1.26):

Buna göre Kuşkucular görünen unsurlar arasında karar vermek ve hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğuna karar vermek ve hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu kavramak ve kargaşadan kurtulmak için felsefe yapmaya başlar, ancak aynı ölçüde tartışma doğurur ve onayı tehir ederek karar veremez hâlde gelir. Onay tehiriyle birlikte görüşlerin etrafında şekillenen zihni kargaşadan muafiyet kendini gösterir.

Kendini tekrar tekrar karar veremez hâlde bulan Kuşkucu –*On Tropos*’ta sıkça gösterilen bir durum– bir karar vermeyi denemeyi bıraktığında, endişelerinin ortadan kalktığını keşfeder. Elbette öneri, Kuşkucu yöntemi izleyenlerin de eşit derecede şanslı olabileceğidir. Bir sonraki paragrafta Sextus, Kuşkucunun huzuruyla ilgili daha spesifik bir açıklama sunuyor (PE 1.27):

Şeylerin doğa tarafından iyi ya da kötü kılındığı görüşüne saplanıp kalanlar daimî olarak rahatsızlık duyar. Zira iyi olduğuna inandıkları şeyden mahrum kaldıklarında kendilerine doğal kötülükler tarafından eziyet ettirildiğine inanır ve <düşündükleri> iyyinin peşine düşerler. Ancak bu şeylere ulaştıklarında bu sefer daha büyük bir sıkıntı içine girerler, çünkü aklın ve makul olanın ötesine taşarak, iyi olduğuna inandıkları şeyi kaybetmemek için <değişim korkusuyla> hiçbir şey yapmazlar.

Eylemsizlik argümanına yanıt olarak Sextus, Kuşkucunun edim ölçütünün veya standardının Arkesilaus’un başlangıçtaki yanıtına Karneades’in ikna edici veya ikna edici olmayan izlenimler teorisine göre daha yakın olan bir açıklamasını sunar (PE 1.22-3):

Kuşkucu öğretinin temel aldığı ölçütün ‘görüngü’ olduğunu söyleyebiliriz. Zira görüngüler edilgen ve tarafsız izlenimlere dayanmakla birlikte özü muhakeme edilebilir değildir ... Bu sayede herhangi bir dogmaya saplanmadan dikkatimizi görüngüye verip günlük kuralları yerine getirerek yaşarız <dahası tümüyle eylemsiz kılınamayız>. Bu günlük kuralların dört türlü olduğu görülür: doğanın rehberliğinde olan, duyusal gereksinim olarak var olan, âdetlerin ve yasaların oluşturduğu gelenekten kalan ve uzmanlık eğitimine ilişkin olan. Doğanın rehberliğinde doğal olarak kavrama ve düşünme yeteneğine sahibiz. Duyusal gereksinim olarak <örneğin> açlık bizi yemeye, susamışlık ise su içmeye yöneltir. Âdetlerin ve yasaların oluşturduğu gelenekten hareketle günlük bakış açımızı şekillendiririz, örneğin ‘İnanç iyidir.’, ‘İnançsızlık kötüdür.’ gibi. Uzmanlık eğitimi neticesinde ise bütün kabullerimizde eylemsiz kalmamış oluruz.

Öyleyse Kuşkucunun, toplumunun ahlaki görüşleri ve zanaatlarının kullanılması da dâhil olmak üzere tamamen normal bir yaşam sürdüğü sonucu ortaya çıkar (Nihayetinde bizzat Sextus bir hekimdi.). Çünkü ahlaki görüşler eğitimle aşılabilir ve düşünmeksizin pasif olarak izlenebilir ve de yetiler aynı yolla elde edilebilir. Pyrrhoncuyu diğer yurttaşlardan ayırt eden tek şey, kendisine herhangi bir katkısı olmaksızın kendisine gelen görünüşlerin hakikatinden veya sahtekarlığından kopmasıdır. Edimleri doğal içgüdülerle yönlendiriliyormuş gibi, açken yemek yemek gibi veya eğitimle ve teknik eğitimle koşullu refleksler olarak görünebilir. Daha sonraki bir pasajda Pyrrhoncu Kuşkucular ve Akademikler arasındaki farkı vurgulayan Sextus, Karneades tarafından önerilen zayıf bir onay biçimine başvurmaya bile reddeder çünkü bazı görünüşleri diğerlerinden daha ikna edici kılmak, iyiler ve kötüler durumunda, sıradan insanları sürekli derde soktuğu iddiasıyla takip veya uzaklaşma eğilimine yol açabilir (Bkz. PE 1.230-1).

Pyrrhon'un üstün dinginliğinde biçimlenmiş, hakikate ve sahteliğe olan ilgisizliği temel alan Pyrrhoncu sükunet ideali, eski veya modern dönemlerde pek fazla taraftar bulmuş gibi görünmüyor. Sextus'un eserlerinin erken dönem modern filozoflar tarafından iç rahatlığı yerine epistemolojiyle ilgili okunuyor olması şaşırtıcı değildir. Pyrrhoncuların ikna edici ve ikna edici olmayan izlenimler veya görünüşler arasındaki ılımlı farkı bile gözlemlemeyi reddetmeleri, onların kuşkuçuluklarında Hume'un ünlü 'hafifletilmiş [*mitigated*] kuşkuçular' biçiminde tanımladığı Akademikilerden daha radikal görünmelerini sağladı (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, pt. III, s. 129; Bkz. bu ciltte Bölüm 7). Eski Çağ kuşkuçuluk versiyonlarının her ikisi de 16. yüzyıldan itibaren yapılan epistemolojik tartışmalar için yeterli malzeme sağlamıştır. Modern dönemde bir okuyucunun eksik bulabileceği, Descartes'ın bir dış dünyanın varlığı hakkındaki kötü şöhretli şüphesidir. Belki de birisi bu tarz bir şüphenin, doğru olarak kabul edilen her yargının ya kanıtla desteklenmesi gerektiğini ya da şüphe duyulamaz olarak ortaya çıkması gerektiğini düşünmesinden ilham aldığını hatırlamalıdır. Gördüğüm kadarıyla bu varsayımın sorgulanabilir olması iyidir.

İleri Okumalar

Akademi'deki ve Pyrrhoncu kuşkuçuluğun en eski anlatımları, Cicero'nun *Academic Books* [*Akademi Kitapları*] ve Sextus Empiricus'un *Pyrrhonculuğun Esasları*'nın ilk kitabında bulunabilir. Her ikisinin de harika yeni çevirileri mevcuttur: Cicero, *On Academic Scepticism* [*Akademik Kuşkuçuluk Üzerine*], C. Brittain tarafından giriş ve notlarla çevrildi (Indianapolis, IN: Hackett, 2006). Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism* [*Kuşkuçuluğun Ana Hatları*], J. Annas ve J. Barnes tarafından giriş ve notlarla çevrildi, 2. baskı (Cambridge University Press, Cambridge 2000). Ayrıca bkz. J. Annas ve J. Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* [*Kuşkuçuluğun Ölçüleri*]:

Eski Çağ Metinleri ve Modern Yorumları] (Cambridge University Press, Cambridge 1985): Giriş ve felsefi yorumlarla Sextus Empiricus'ta Ölçüler ve diğer eski çağ versiyonlarının çevirileri.

Modern Literatür

Eski Çağ Kuşkuculuğu tarihi, temel sorunlardan bazıları ve modern dönemdeki Kuşkuculuğun etkisine ilişkin bölümleriyle kısa süre önce yayımlanan *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (ed.) R. Bett (Cambridge University Press, Cambridge 2010) vardır. Geniş bir kaynakça da içerir.

Danışmaya değer eski bir derleme *The Skeptical Tradition* [*Kuşkucu Gelenek*], ed. M. Burnyeat (University of California Press, Berkeley 1983). Pyrrhoncuların gerçekten hiçbir inançları olmadan yaşadıklarını varsaymış olduklarına dair tartışmalı soruyla ilgili bir yayın derlemesi *The Original Sceptics: A Controversy*, [*Orijinal Kuşkucular: Bir Tartışma*] eds M. Burnyeat and M. Frede (Hackett, Indianapolis 1997).

The Stanford Encyclopedia of Philosophy [*Stanford Felsefe Ansiklopedisi*] bu bölümde sözü edilen esas filozoflar hakkında, yararlı kaynakçalar da dâhil olmak üzere, makaleler içeren çevrimiçi bir kaynaktır. Bkz. münferit girdiler veya *Ancient Skepticism* [*Eski Çağ Kuşkuculuğu*].

CHARLES BOLYARD

ÇEVİREN: F. DİDEM ÇOBAN SARI

1. Giriş

Batı (veya Latin) Ortaçağ felsefesi 5. yüzyıldan 15. yüzyıla dek uzanan 900 yıllık bir entelektüel gelenektir. Her ne kadar önceki felsefi düşünce akımlarından oldukça etkilenmiş olsa da çoğunlukla içerisinde bulunduğu teolojik bağlam sebebiyle kendi yolunu geliştirmiştir. Platonculuk Ortaçağın başlangıcına; Aristotelesçilik, Stoacılık ve az da olsa Kuşkuculardan öğeler içererek hâkim olmuştur. Bu dönemde bilgi, öncelikle Tanrı aracılığıyla doğrunun kavranması olarak görülür, tıpkı Platon'un (tam anlamıyla) akıl aracılığıyla bilginin Formların kavranmasına çıktığını savunması gibi. Augustinus (354-430), bir Kuzey Afrika yerlisi olarak, zamanının en iyi epistemologuydu ve Hristiyanlaşmış Platonculuk konusunda Ortaçağ boyunca diğer düşünürlerde kalıcı bir etki bırakmıştır.

Haçlı seferlerine de denk düşen 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar İslam dünyasıyla kültürel etkileşim sırasında Batıdaki düşünürler Aristoteles'in o coğrafyada gelişen İslam, Yahudi ve Hristiyan düşünürler tarafından muhafaza edilmiş olan 'kayıp' metinlerinin hepsini geri kazanmışlardır. Aristotelesçi düşünce, özellikle de İslam ve Yahudi filozoflar/teologlar tarafından yorumlandığı şekliyle, üniversitelerin müfredatlarında hâkim olmaya başlamıştır. Her ne kadar 'zamansız tümellerin kavranışı olarak bilgi'ye bir vurgu olsa da, o nok-

taya ulaşmada aracı olan şeyin duyudan bağımsız olmasının imkânsız olduğu ve bilginin duyuda başlayan karmaşık bir sürecin son noktası olduğu görülmeye başlanmıştır. 980'den 1037'ye kadar yaşayan Persli Müslüman âlim İbn Sînâ (*Avicenna*) ve 1126'dan 1198'e kadar yaşayan İspanyol Müslüman âlim İbn Rüşd (*Averroes*) başlı başına önemli filozoflar olarak görülmüşlerdir ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi Batı Ortaçağ düşünürleri de İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e doğrudan karşılık gelen görüşler geliştirmişlerdir.

Bununla birlikte kısa bir süre sonra kilise yetkilileri, teologların Hristiyan'dan daha fazla Aristotelesçi olmaya başladıkları konusunda endişelenmeye başlamışlardı ve bu yeni düşünce karışımının bazı tehlikeli yönlerine karşı 1270 ve 1277 kınamaları olmak üzere iki açıklamada bulunmuşlardır. Bu kınamaların sonuçları farklı olmuş, ancak en önemli sonuçlarından biri, ilahi olanın karşı gelinemez bir karakteri olarak, Tanrının her şeye gücünün yettiği konusundaki ısrardır. Daha sonraları Ortaçağ filozofları, eğer Tanrı gerçekten her şeyi yapabiliyorsa o zaman istisnai durumlarda ya da sistematik olarak bizi aldatabilir, şeklinde bir akıl yürütme ortaya koymuşlardır. Böylece 13. ve 14. yüzyıllarda daha eleştirel bir epistemoloji gelişmeye başlamıştır. Hâlbuki kınama-öncesi Aristotelisçiler bilgi mekanizmalarına –yani “Bilme süreci tam olarak nasıl gerçekleşir?” sorusuna– daha fazla odaklanmışken kınama-sonrası filozoflar epistemolojinin Platon ve Augustinus'u meşgul etmiş olan daha temel bazı sorularına –Herhangi bir şekilde bilgi mümkün mü ve mümkünse bu nasıl gerekçelendirilebilir?– dönmüşlerdir. John Duns Scotus (1265-1308) ve Ockhamlı William (1285-1347) bu ikinci ve daha eleştirel geleneğin parçası olmuşlardır.

Önde gelen her Batı Ortaçağ filozofu ya bir teolog olarak eğitilmiştir ya da teolojinin âlimliğin zirvesi olarak görüldüğü bir üniversite ortamında çalışmıştır. O zamanlar daha az resmî olarak eğitilmiş diğer düşünürler de vardır, –örneğin kadınların üniversitedeki çalışmalara katılmasına izin veril-

mezdi- fakat çalışmaları felsefi/teolojik ana akım tarafından büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.

Ortaçağ dönemini incelemek, öncelikle metinsel nedenlerden dolayı oldukça zorlayıcı olabilir. İlk olarak, felsefe genellikle görünüşte felsefi olmayan bağlamlarda bulunur. İncil yorumları, kişisel mektuplar ve teolojik incelemeler bizim temel kaynaklarımızdır ve bu nedenle de felsefi tartışmalar genellikle gündelik okuyucunun gözünden kaçır. İkincisi, Ortaçağ düşüncesine dair bilgimiz Platon, Aristoteles ve Erken Modernlerden çok daha az kapsamlıdır, çünkü çoğu Ortaçağ metni yalnızca el yazması (yani el yazısı) formunda bulunur ve hatta bu el yazması formunda bulunanlardan okunabilir; kısaltılmamış Latince nüshaları hâline getirilmiş olanlar da genellikle modern dillere çevrilmemiştir. Üçüncüsü, özellikle Ortaçağın sonlarına doğru felsefe yoğun, argümanla dolu metinlerle ve yüksek düzeyde uzmanlaşmış söz dağarcığı ile yazılmıştır. Elbette çağdaş akademisyenler tarafından çeşitli yollar açılmaktadır, ancak Ortaçağ felsefesi üzerine yapılan çalışmalar hâlen büyük ölçüde uzmanlar üzerine uzmanlar tarafından yapılan çalışmalardan oluşmaktadır.

Bu girişin ardından Ortaçağdan özellikle hem çağdaşları hem de onları takip edenler üzerinde etkili olan üç düşünürün epistemolojisini inceleyeceğiz. Onların düşünceleri erken modern filozofların kendileri tarafından çoğu zaman tanınmamıştır, ancak Descartes gibi ünlü filozofların epistemolojik görüşleri üzerindeki etkileri iyi bilinmektedir. Şimdi sırasıyla Augustinus, Aquinas ve Ockham'ın epistemolojisini keşfedeceğiz.

2. Augustinus

Augustinus [354-430], tam da Roma İmparatorluğu'nun çöküş zamanlarında yaşamıştır; Germen kabileleri yavaş yavaş imparatorluğun çoğunu istila etmiştir ve Augustinus piskopos olduğu Hippo'da, günümüzde Cezayir'in bir kıyı

kentinde, Vandalların kuşatması sırasında ölmüştür. Yetmiş beş yaşında vefat etmeden önce felsefe ve teolojide çeşitli konular üzerine yoğun olarak yazılar yazmıştır.

Augustinus bugün bir edebiyat veya retorik profesörü olarak adlandırdığımız şeye eşdeğer bir *rhetor* olarak eğitilmiştir. Fakat felsefeye de çok ilgi duymuş, düşüncelerinden öğrenebileceklerini öğrenmek için Platoncular, Kuşkucular ve başkalarına bir süreliğine katılmıştır. En önemli iki epistemolojik eseri, Hristiyanlığı kabul etmesinden kısa bir süre sonra yazdığı diyaloglardır. *Contra Academicos*'unda (CA), *Kuşkuculara Karşı*, kuşkuculuğa karşı güçlü bir şekilde tartışır ve *De Magistro* (DM), yani *Öğretmen Hakkında* eserinde, kendisinin kabul ettiği Platonlaşmış Hristiyanlığa dil felsefesi temelli bir gerekçe sunar. Bu olumlu epistemolojik görüş Aydınlanma Teorisi olarak adlandırılmıştır. Teoriyi anlamak için elbette hangi sorunların çözümü için sunulduğu konusunda bir anlayışa sahip olmak gerekmektedir. Bu nedenle Augustinus'un *Contra Academicos* ve diğer çalışmalarındaki kuşkuculuğa karşı argümanlarına bakarak başlayacağız.

Augustinus'un anlayışıyla 'kuşkucu bilge', gerçeği arayan ancak henüz bulunmadığına inanan, dolayısıyla hiçbir şeyi onaylamayan biridir.

Augustinus bu tür kuşkuculara ilişkin beş ana eleştiri sunar. İlk eleştiri, 'hiçbir şeye onay vermeyen birinin hiçbir şey yapmayacağını' iddia eder (CA, 2.5.12.24-5, s. 37). Her ne kadar bu bilgi, kendisi yerine davranışa odaklanan tamamen pragmatik bir argüman gibi görünse de Augustinus'un cevabının önemli epistemolojik sonuçları vardır. Eğer bir kişi gerçekten kuşkucu ise bir şeyi onaylamak için iyi bir nedeni yoktur ve bu nedenle hiçbir şey yapmak için iyi bir nedeni olmadığını savunur. Eğer bir kişi bu itirazı açıklamak için, Kuşkucuların yaptığı gibi, kuşkuculuğunu zayıflatırsa, başka bir problem ortaya çıkar. Kuşkucular der ki belki de kişi kabul etmeden doğru *gözükən* şeylere dayanarak hareket edebilir: Belki de kişi, olasılık (*probabile*) veya hakikate benzerlik (*verisimile*) olarak adlandırdıklarına göre hareket edebilir.

Augustinus'a göre bu da bir işe yaramaz, çünkü bir iddianın olası veya gerçeğe benzer olduğunu bilmek için bir şekilde hakikat açısından eksik olduğunu bilmek gerekir, ki bu da elbette ki hakikati bilmeyi gerektirir. Augustinus bu argümanı bir benzetme ile açıklar: “Babanla tanışmamış bir adam kardeşini görüp baban gibi olduğunu iddia ederse, sana çılgınca veya basit fikirli görünmez mi?” (CA, 2.7.16.20-23, s. 41)

Augustinus daha sonra, rüya kuşkuculuğu (yani yaşadıklarının yalnızca bir rüya olduğu ve dolayısıyla bilinmeyeceği görüşü), deli kuşkuculuğu (yani yaşandığı her şeyin bir halüsinasyon olabileceği görüşü) ve dış dünya kuşkuculuğuna karşı daha genel olarak kullanılabilecek birçok inkâr edilemez doğruları işaret eder. Bunlar, onun kuşkuculuğa ikinci, üçüncü ve dördüncü ana eleştirileridir ve aşağıda kısaca ele alınacaktır.

İkinci eleştiri, birbiriyle yakından ilişkili iki tür iddianın oluşur. Mantıksal doğruların –yani ‘dünyanın sayıca bir olduğu ya da olmadığı’ gibi tartışmalı iddiaların– inkâr edilemez olduğunu söyler (CA, 3.10.23.53-4, s. 73). Aynı şey matematik doğrular için de geçerlidir: “Üç kere üç dokuzdur... Doğru olmalıdır, insan ırkı farkında olmasa bile!” (CA, 3.11.25.37-9, s. 75). Ayrıca –bu, üçüncü eleştiridir– bir şeyin ‘görünmesi’ne yönelik iddialar inkâr edilemez. Augustinus bunu şöyle açıklar: “Şu iddiada bulunan birisini bir [kuşkucunun] bile nasıl çürütebileceğini görmüyorum: ‘Bunun bana beyaz göründüğünü biliyorum; bu sesin bana hoş geldiğini biliyorum; bunun bana güzel koktuğunu biliyorum; bunun bana tatlı geldiğini biliyorum; bunun doğru gibi göründüğünü biliyorum.’” (CA, 3.11.26.58-62, s. 76).

Dördüncüsü, bunu CA’da tartışmaz ancak Augustinus, Descartes’ın *Meditasyonlar* ve *İlkeler*’deki ünlü *cogito* argümanını –“Düşünüyorum, [öyleyse] varım.”– önceler. Augustinus’un *cogitosu* Descartes için olduğu gibi epistemolojisinin merkezinde değildir, ancak onu kuşkuculuğun yenilebileceği konusunda bir kanıt olarak görür. Augustinus

daha sonraki bir çalışmada, *Tanrı Devleti*'nde bunu şöyle açıklar (11.26, s. 162-3):

Çünkü biz varız ve var olduğumuzu biliyoruz; var olduğumuz ve onu bildiğimiz gerçeğinden zevk alıyoruz. Şimdi bu üç ifadede, doğruya benzeyen herhangi bir yanlışlık yüzünden kafamız karışmaz. Onlarla dışımızdaki şeylerde olduğu gibi bedensel anlamda temas etmeyiz: görerek renkleri, işiterek sesleri, koklayarak kokuyu, tat alarak tatları, dokunarak sert ve yumuşak şeyleri. Düşüncelerimizde bu duyulana-bilir şeylerin [nitelikler] imgeleriyle karşılaşırız, bu imgeler onlara benzer ama cisimsel değildir. Onları hafızamızda tutarız ve onlar aracılığıyla bu şeyler için arzu duyarız. Yine de gerçek veya gerçek olmayan görünüşlerin aldatıcı imgeleri olmadan ben benim var olduğumdan eminim ve bunu biliyorum ve bundan zevk alıyorum.

Bu gerçekler söz konusu olduğunda kuşkucular şunları söylediklerinde hiçbir argümandan korkmuyorum: “Ya hata yapıyorsan?” Eğer hata yapıyorsam, varım. Şüphesiz, var olmayan biri hata yapamaz! Bu gerçeğin ışığında, hata yapıyorsam varım. Bu nedenle eğer hata yapıyorsam var olduğumdan, varoluşum konusunda, hata yaptığım sürece var olduğum kesin olduğundan, nasıl hata yapabilirim?

Epistemolojik olarak daha az güçlü olsa da beşinci argümanda Augustinus kuşkuculara bir de ahlaki açıdan saldırır: Kuşkucu olmak genellikle sorunludur, çünkü ahlaki kuşkuculukla sonuçlanır, o da kişinin zina gibi ahlaksız davranışlarda bulunmasına sebep olur. Augustinus şöyle iddia eder (CA 3.16.36.54-8, s. 86):

Kuşkucuların akıl yürütmesi akla uygun ise bir kişi, hiçbir şeyi hakikat olarak kabul etmediği sürece, yapılması gerektiğini düşündüğü her gaddarlığı akla uygun olduğu sürece yapabilir. Ve bunu hem herhangi bir suçla suçlanmadan hem de hata yapmakla suçlanmadan yapabilir.

Özetlemek gerekirse Augustinus, pragmatik olarak odaklanmış iki kuşkuculuk eleştirisine sahiptir (ilk argüman etkinlikten, ikincisi etikten) ve diğer üç eleştiri ise daha merkezî epistemolojik olanlardır. Bu noktada Augustinus kendisini kuşkuculuğu genel anlamda yenmiş olarak kabul eder ve din değiştirdikten sonraki yazılarında asıl amacı Hristiyan inançlarını açıklamak ve araştırmak hâline gelir. Dinî görüşlerinden asla kuşku duymaz, ancak felsefi olarak neleri içerdiklerine dair daha iyi bir anlayışa sahip olmak ister. Bu amaçla Aydınlanma Teorisini, bilmenin olumlu bir yolu olarak geliştirmeye başlar.

On beş yüz yıl sonra Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein, ölümünden sonra yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar*'ına (1953) Augustinus'un *İtiraf*lar'ından bir bölümle başlar. Ardından Augustinus'un oradaki dil ve bilgi edinme konusunda naif olarak gördüğü görüşlerine saldırır. Wittgenstein'in alıntıladığı (1953: 2-3) Augustinus metni (*İtiraf*lar, I.8) şu şekildedir:

Onlar (büyüklerim) bir nesneye isim verdiklerinde ve buna göre bir şeye doğru hareket ettiklerinde, bunu gördüm ve o şeyin işaret etmek istediklerinde söyledikleri ses tarafından çağrıldığını anladım... Böylece, uygun yerlerde çeşitli kelimeler kullanarak tekrar tekrar kullanılan kelimeleri duyduğumda, hangi nesneleri ifade ettiklerini anlamayı öğrendim.

Ne yazık ki Wittgenstein, Augustinus konusunda uzman değildi. Olsaydı, Augustinus'un yukarıdaki pasajda belirtilen naif açıklamaya katılmadığını fark ederdi. Aslında Wittgenstein'in *Soruşturmalar*'ında işaret ettiği görünüşte yeni noktaların çoğu, Augustinus'un *De Magistro*'sunda çoktan ortaya konulmuştur. Peki, Augustinus orada ne demiştir? Diyalogdaki asıl amacı kişinin nasıl bilgi edindiğinin bir açıklamasını yapmaktır. O, genel görüşlerin önemli sorunları olduğunu düşünür. Birçoğunu değerlendirir ve reddeder.

İlk olarak, bir kelimenin anlamının fiziksel gösterimleri belirsizdir. Kapsamlı tanım (yani bir nesneye işaret etmek ve adını söylemek) işe yaramaz, çünkü kişi nesnenin hangi yönünün belirtildiğini bilemez. Augustinus'un örneğini kullanmak gerekirse, biri bir duvara işaret ediyorsa, bu işaret etmenin ne anlama geldiğini kişi nasıl anlayabilir? Amacı net bir şekilde görebilse bile gösterici ile belirtilen şekil mi, renk mi, dış yüzey mi veya tamamen farklı bir şey midir? (DM, 3.5.8-28, s. 100) Bir kelimenin anlamını gösteren fiziksel gösterimler de belirsizdir. Bir kişi 'yürümek' kelimesinin anlamını gerçekten yürüyerek göstermeye çalışırsa, bir gözlemci yürüyenin hareketinin hızını, hareket eden kişiyi veya etkinliğin başladığı ve durduğu yeri gösterip göstermediğini nasıl bilebilir? (DM, 3.6.53-73, s. 101-22). Sonuç olarak, özel olmayan tanımlar veya örnekler bize yardımcı olamaz.

İkincisi, sözlü bir tanım, bir terimin anlamını öğretmenin güvenilir bir yolu değildir; o, ya daireseldir ya da sonsuz ge-rilemeye yol açar. Eğer bir kelime başka kelimelerle tanımlanıyorsa, o zaman kelimeyi tanımlayanların tanımlanması gerekir ve ikinci düzey tanımlayan kelimelerin tanımlanması gerekir vb. (DM, 2.3.67-74, s. 99-100). Böylece dilbilimsel tanımlardan bilgi edinemeyiz.

Üçüncüsü, Latince gibi doğal diller gelenekseldir: Kullandıkları kelimeler gelişigüzel bir şekilde seçilir ve kelimenin kendisinin doğasında, onu ifade etmesi gereken nesneye bağlayan hiçbir şey yoktur (DM, 10.33.114-34, s. 135-6). Böyle bir bağlantı olsa bile insanlar yalan söylediklerinden veya düşünmeden konuştuklarından, konuşulan bir kelime, neyi ifade etmesi gerekiyorsa onu ifade etmeyebilir.

Augustinus'un öğretmek –ve dolayısıyla bilmek– için kelimeleri kullanmaya ilişkin olumsuz noktaları en iyi şu şekilde özetlenebilir: “Kelimeleri kelimelerle tartışmak, birinin parmaklarını birbirine kenetlemesi ve bunları birbirine sürtmesi kadar karışıktır; parmaklardan kaşınan ile kaşınanı kaşıyan parmakları ancak onu yapan kişinin ayırt edebilmesi gibi.” (DM, 5.14.94-8, s. 112). Ve metinde biraz sonra şöyle söy-

ler: “Bana bir işaret verildiğinde, işareti olduğu şeye karşı ben habersizsem, işaret ettiği şeye dair bana hiçbir şey öğretemez... Sözlerin sadece bize bir şeyleri aramayı hatırlattığı ölçüde güçleri vardır; bizim bilmemiz için onları göstermez (DM, 10.33.115-17, s. 135 ve 11.36.1-2, s. 137). Platon’un *Menon*’undaki argümanlara yapılan bu ve diğer referanslar, Augustinus’un bilginin başka bir kaynaktan geldiğini düşündüğünü açıkça ortaya koyar. Kendisi tam bir kuşkucu olmasa da bazı durumlarda kuşkucuların doğru olduğunu kabul eder: Duyularımız aldatıcı olabilir ve bu nedenle tam anlamıyla hakikat ve bilgi ancak akıl kullanımıyla kazanılabilir. Bunu şu şekilde ifade eder: “Anladığımız her şeyle ilgili olarak yine de dışımızda ses çıkaran bir konuşmacıya değil, zihnin kendisinin içinde olan gerçeğe başvururuz: ... her akılsal ruhun başvurduğu Mesih, yani Tanrı’nın değişmez gücü ve sonsuz bilgeliği.” (DM, 11.38.44-50, s. 139).

Augustinus’a göre kişi gerçekten yalnızca içten, akılla kavradığı zaman bir şeyi bilir. Bilinen bu şeylere *İlahî İdealar* denir. Augustinus’a göre Platon’un Formları artık bağımsız, zamansız varlıklar olarak mevcut değildir; onlar Tanrı’nın sonsuz zihninde var olur ve gerçeği kavradığımızda erişebildiğimiz şeyler onlardır. Bu bilme tecrübesi ne kendi kendine olur ne de kolaydır. Augustinus çeşitli zamanlarda gerçeği bu şekilde bulmanın hem iyi bir irade hem de akılsal berraklık gerektirdiğini (bunu ‘ayırt etme’ olarak adlandırır) söyler: Tanrı’nın İdeaları herkeste sürekli olarak mevcut değildir; aksi takdirde herkes her şeyi bilirdi ve bu konuda Tanrı’ya özel bir şey olmazdı. Ortaçağ düşünürleri daha sonra Augustinus’un görüşünü değiştirecek olsalar da temel fikir şu şekildedir: Kişi ne zaman bilirse, doğrudan Tanrı’nın İdeaları ile aydınlanır. Platonik Anımsama, İlahi Aydınlanma olarak yeniden yapılandırılır. En iyi ihtimalle Augustinus, zar zor insan ‘öğretmenlerin’ bize İlahi İdeaları hatırlatmakta yardımcı olduğunu savunur, ancak bize doğrudan bilgi veremezler. Tek gerçek öğretmen Tanrı’dır.

Augustinus diğer eserlerinde genel olarak duyu algısından

da bahseder ve burada epistemolojisinin, Hayati Dikkat Teorisi [*Vital Attention Theory*] olarak adlandırılan garip yönlerinden birini buluruz. Tıpkı Tanrı'nın, mükemmel bir varlık olarak, yarattıklarından etkilenmemesi gibi, daha yüce bir metafiziksel statüde olan şeyler genellikle düşük metafiziksel statüde olan şeylerden etkilenmez. Augustinus için aklın yeri olan insan ruhu, bedensel duyum gücünden daha yüksek bir güçtür. Dolayısıyla ruh doğrudan duyulardan herhangi bir bilgi elde edemez, çünkü bu, düşük olanın daha yüksek olan üzerinde güce sahip olması anlamına gelir. Augustinus'un deyişiyle (*De Musica*, VI.5.9-10) insan ruhu, "Vücuttan gelen hiçbir şeye maruz kalmaz, aksine vücutta etkinlik gösterir... Bu nedenle bedene etki eden veya ona dışarıdan sivrulan şeyler bedenın kendisinde bir şey üretir ama ruhta değil."

Bir şeyleri öğrenmek, bedensel duyular yoluyla bir şeyleri içine almak ve daha sonra onları akılla düşünmek süreci değildir; hiçbir şey doğrudan bedenden ruha geçmez. Bunun yerine bilgi öğeleri, ruhun kendisi tarafından bedene dikkat ettiğinde (ancak bundan etkilenmez) ve bu öğeler Tanrı'nın ilahi ışığı ile aydınlatıldığında yaratılır. Göreceğimiz gibi, Aquinas gibi sonrakı düşünürler bu algı kuramının bazı yönlerini kabul eder, ancak sonuçta bilginin doğrudan bedenden ruha aktarılabilceği daha standart bir soyutlama anlayışını tercih ederler.

Özetleyecek olursak Augustinus, küresel kuşkuculuğu, kesin olarak bilinebilecek birçok şey olduğunu söyleyerek reddeder. Sonuçta kesinlik, ancak Tanrı'nın İdealarını içsel bir şekilde aklımızı kullanarak kavradığımız için mümkündür. O, İlahi İdeaların sağladığı aydınlanma yoluyla hakikatin ve bilginin güvencesidir.

Daha sonraları filozoflar bu temel aydınlanmacı çerçevede çalışmaya devam etmişlerdir, ancak bazı farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İlahi Aydınlanma gerçekten ruha yeni bilgi sağlayarak bilen insana bir *içerik* mi sağlamaktadır, yoksa zaten var olan bilgilere *kesinlik güvencesi* verme meselesi midir? İngiliz teolog Ghentli Henry (1217-1293) Ortaçağda bu yaklaşımın en son savunucularından biridir,

ancak erken dönem modern düşünürü Nicolas Malebranche (1638-1715) da Augustinusçu bilgi anlayışına ilişkin sağlam bir bakış açısı geliştirmiştir.

Şimdi Thomas Aquinas'ın epistemolojisine bakacağız. O, Augustinus'un eserlerine aşina olmasına rağmen (İbn Rüşd gibi Müslüman yorumcular tarafından açıklandığı şekliyle) Aristoteles'ten çok daha fazla etkilenmiştir ve Augustinus'un Platoncu ilham almış epistemolojisiyle tam bir zıtlık içinde olan Hristiyanlaştırılmış bir Aristotelesçilik sunmaktadır.

3. Aquinas

Thomas Aquinas 13. yüzyılda yaşamıştır. Günümüz İtalya'sının Napoli kentinde doğmuştur, İtalya, Almanya ve en önemlisi Paris'te çeşitli okullarda öğrenim görmüş ve ders vermiştir. 12. yüzyılın sonlarında ve 13. yüzyılın başlarında tarihte ilk kez üniversiteler kurulmuştur ve teoloji ile felsefe çalışmaları için en önde gelen okul Paris Üniversitesi'dir.¹ Aquinas burada göze çarpan bir teologdur ve böylece onu takip eden birçok âlim üzerinde önemli bir etki bırakmıştır.

Aquinas'ın zamanındaki düşünürler bugün elimizde olan Aristoteles'in eserlerinin hepsine sahiptir. Ancak Augustinus'tan farklı olarak Aquinas, Platon'un düşüncesine çok az doğrudan erişime sahiptir, çünkü Platon'un diyaloglarının pek azı 15. yüzyılın sonlarındaki İtalyan Rönesansından önce Batı entelektüel geleneğine yeniden sokulmuştur. Bunu göz önünde bulundurarak Aquinas'ın epistemolojisinin bazı ana hatlarını, özellikle de *Summa Theologiae*'sında (ST) sunulduğu hâliyle inceleyeceğiz. *Summa*, felsefe ve teolojideki birçok konuya değinen oldukça geniş bir eserdir. Epistemoloji, orada ana hatlarıyla anlattığı, daha büyük sistemin sadece

¹ Elbette bu, o zamandan önce resmî eğitim olmadığı anlamına gelmez. Atina, Roma, İskenderiye'de (Mısır) Antik ve Helenistik dönemlerde birçok felsefe okulu bulunmaktadır ve Bağdat'ta (İran) ve onun yanı sıra Hristiyan manastırları ve katedrallerinde önemli Ortaçağ eğitim merkezleri vardır.

küçük bir kısmını oluşturur, ancak metnin tamamına dağılmış bir şekilde epistemolojik sorunlara ilişkin tartışmalar da bulunur. Epistemolojisi de büyük ölçüde Aristoteles'inkine benzer, ancak bazı önemli farklılıklar da vardır.

Kısacası Aquinas, tam bilginin –Yunanca *epistêmê* teriminin Latince tercümesi olan *scientia*– duyularda değil, akılda bulunduğunu savunur. Ancak Augustinus'un aksine Aquinas için bu tam bilgi ancak duyumla başlayan uzun ve biraz karmaşık bir kavram oluşumu sürecinin sonucu olarak mümkündür. Kendi başına alındığında akıl hem duysal hem de akılsal yetiler tarafından değiştirilen, kişinin duysal deneyimlerinin yazıldığı boş bir levhadır (*tabula rasa*). Göreceğimiz gibi Tanrı, Aquinas'ın epistemolojisinde Augustinus'tan daha az belirgin bir role sahiptir.

Tanrı'nın azaltılmış rolü, biraz ironik bir şekilde, Aquinas ve döneminin diğer düşünürlerinin özellikle önemli olarak gördüğü teolojik bir noktaya dayanmaktadır. İncil I. Korintliler 13:12'deki pasajda okuyucularına şunu söyler: “Şimdi bir aynadan görürüz, bilinmez; ama sonra yüz yüze: Şimdi parçasını bilirim; fakat sonra bilindiğim gibi bilirim.” Zamanla teologlar bunun Tanrı'nın doğrudan ve tam bilgisinin bu hayatta imkânsız olduğu anlamına geldiğini söylediler: Tam bilgi ancak ölümden sonra, ruh cennete ulaştığında mümkün olur. Bu görüş ışığında Augustinus'un savunduğu, Tanrı'nın İlahî İdeaları ile doğrudan kurulacak bir bağlantı, hâlâ dünya üzerinde yaşayan insanlar için bir seçenek olmaktan çıkmaktadır.

Aquinas, *scientiayı* daha genel olarak tartışırken bunun hakkında konuşur. Onun için, düzgün bir şekilde adlandırılan *scientia* kuşkucu edilemeyen ilk ilkelere çıkarılan mantıksal bir sonuçtur. Bu ilkeleri ‘apaçık önermeler’ (*per se notae* önerme) şeklinde adlandırır ve terimlerinin anlamlarından doğrudan bilinecek şekilde biçimlendiklerini söyler: Yüklemleri özneye içerilir. Örneğin “Tüm insanlar hayvandır.” önermesinde ‘hayvan’ yüklemi, rasyonel hayvan olarak tanımlandığından ‘insan’ teriminin bir parçasıdır.

Öyleyse bu, Aquinas için nasıl ortaya çıkar? O, apaçık önermeleri “Tanrı vardır.” (ST, 1a, q.2, a.1, s. 346-7) önermesi bağlamında tartışır. Bu apaçık bir şekilde bildiğimiz bir şey midir? Bir yandan Aquinas, açıkça olması gerektiğini savunur. 11. yüzyıl teoloğu Anselmus’un ontolojik argümanında gösterdiği gibi, kendisinden-büyüğü-düşünülemeyecek bir şeyin – diğer bir deyişle Tanrı’nın– var olmadığı, var olmayan bir şey var olan bir şey kadar iyi olmayacağından, düşünülemez. Öte yandan, yukarıda belirtilen İncil pasajı göz önüne alındığında, Tanrı bu dünyada bizim tarafımızdan tam olarak bilinemez ve bu yüzden onun doğasını tam olarak bilemeyiz. Bu nedenle açıktır ki kendisinden-büyüğü-düşünülemeyecek bir şey olduğunu kesin olarak bilemeyiz. Bir çıkmaza girmiş gibiyiz.

Burada Aquinas bir ayırım yapar. Ona göre Tanrı’nın varlığı *kendinde* apaçıktır, –yani biri Tanrı’nın doğasını gerçekten bildiği zaman, onun var olması gerektiğini hemen kavrayacaktır– ama Tanrı’nın varlığı *bizim için* apaçık değildir. Dünyadaki insanlar olarak Tanrı’nın doğasını tam olarak kavrayabilmemiz için gereken dolaysız bilgisine sahip olamayız. Kısacası Tanrı’nın varlığı aslında apaçıktır, ancak bunu dünyadaki sınırlı insanlığımız nedeniyle kesin olarak bilemeyiz.

Öyleyse Aquinas insan bilgisi hakkında kuşkucu mudur? Hayır. Hatta kuşkuculuğu hiçbir zaman önemli bir tehdit olarak görmez. Neyse ki Aquinas duyusal dış dünyaya erişimimizin olduğunu ve bunun sonuçta bize birçok şey hakkında bilgi sağladığını savunur. Duyusal/bilişsel süreç boyunca bazı kavramları tam olarak kavrayabilir ve böylece bu kavramları kullanan apaçık bir bilgiye sahip olabiliriz. Herkesin kendiliğinden her kavrama sahip olduğu bir durum söz konusu değildir fakat kavramlar bir kez aklımızda yer edince, onları içeren apaçık doğruları anlayabiliriz. Bu sürecin tam olarak nasıl ilerlediğini inceleyelim.

Aquinas’ın bilgi anlayışı duyumla başlar. Dışarıdaki fiziksel nesneler –örneğin ağaçlar– tikel tözler olarak var olur. Çok fazla metafiziksel ayrıntıya girmeden açıklamak gerekirse, bu

tikel şeyler temelde hem fizik maddeden hem de Aquinas'ın tözsel form veya doğa olarak adlandırdığı genel bir varlık biçiminden oluşan bireylerdir. Örneğin pencere­min önündeki ağaç, temelde hem onu oluşturan maddeden hem de 'ağaçlık' doğasından oluşur. Bununla beraber tikel fizik şeyler, *-ilineksel formlar* olarak adlandırılan- özsel olmayan özelliklere sahiptir. Ağacın yeşil yaprakları vardır, yirmi beş metre uzun­l­ğundadır, bir vadide yer almaktadır, vb. Ağaç, yapraklarını kaybetse de otuz metreye kadar büyüse de ya da yakındaki bir dağın tepesine taşınsa da yine de aynı tikel ağaç olacaktır.

Öyleyse ağacı nasıl tanıyabiliriz? Öncelikle duyularız (görme Aquinas'ın örneklerinde belirtilen birincil duyu modalite­sidir ancak elbette dokunma, koku, ses vb. de aynı şekilde çalışır). Onu duyuladığımızda ağaçla "Formel olarak özdeş­leşiriz.", yani duyu organlarımızda onun bir bakıma tözsel ve ilineksel formlarının kopyaları olur. Ancak bu, bir şeyleri duyuladığımızda fiziksel dünyadan ayırdığımız anlamına gel­memektedir. Aquinas'a göre bu 'duyulanabilir türler', tıpkı gözlüğün miyopların uzaktaki şeyleri görmesinde aracı olması gibi, dışarıdaki ağaca doğrudan ulaşmamızda aracıdır. Aslında duyulanabilir türleri kendi içinde inceleyebilecek olsak da normalde bunu yapmayız. Bu doğrudan bir gerçekçi açıklama­ması değildir ancak bir tam temsilci açıklaması da değildir. O, bu kısmı burada şu şekilde açıklar (ST, 1, q.85, a.2, s. 379):

Eğer yeti yalnızca kendi izlenimini bilirse, yalnızca bunu yar­gılayabilir. Bir şey bilme yetisi üzerinde yapılan izlenime göre görünür. Hâliyle bilme yetisi her zaman kendi izlenimini yar­gılayacaktır ve böylece her yargı doğru olacaktır. Örneğin tat alma yalnızca kendi izlenimini algı­larsa, sağlıklı bir tat alma duyusuna sahip biri balın tatlı olduğunu algıladığında, doğru yargıda bulunur; tat alma duyusu bozuk biri balın acı olduğunu algıladığında, bu aynı derecede doğru olur; çünkü her biri onun tat alma duyusu üzerindeki izlenime göre yargılar. Böylece her kanı eşit derecede doğru olacaktır.

Bu duyulanabilir türler aynı zamanda hafızada da saklanabilir. Aquinas buna ‘imgelem’ der: Duyulanabilir türleri duyu organlarından toplar. Burada toplanan türler yeni bir ad alır ve bunlara ‘imgeler’ denir. İmgelem ve içindeki imgeler, duyu organları ve duyulanabilir türler gibi, bizim de fiziksel parçalarımızdır.

Bu noktada kendimizin maddi olmayan yönleri ortaya çıkar. Her birimizin etkin bir akılsal ilkesi vardır –Aquinas buna ‘etkin akıl’ der. Görevi ise imgeler üzerinde etkinlikte bulunmak ve onları maddiliğinden ayırarak bu maddi olmayan kavramları bizim bir başka maddi olmayan parçamıza bırakmaktır: ‘edilgin akıl’. Bu edilgin akıl, üzerinde kavramların yazıldığı boş bir sayfadır; kendi kendine etkin bir çalışma yapmaz. Aquinas bu konunun bir kısmını şu şekilde açıklar (ST, 1, q.85, a.1, s. 377-8):

[İnsan ruhunun] cisimsel maddede bireysel olarak var olan formu bilmesi uygundur, ancak bu bireysel maddede olduğu gibi değildir. Fakat bireysel maddede ne olduğunu bilmek için, o maddede olduğu şekliyle değil, imgelerde temsil edilen bireysel maddeden formu soyutlamak gerekir. Bu nedenle aklımızın maddi şeyleri imgelerden soyutlayarak anladığını söylemeliyiz ve böyle görülen maddi şeyler aracılığıyla bazı maddi olmayan şeyler üzerine biraz bilgi ediniriz... Ama Platon, yalnızca insan aklının maddi olmayışını dikkate alarak ve onun bir bakıma bedenle birleşik olduğunu göz ardı ederek, aklın nesnesinin ayrı İdealar olduğunu savunur... soyutlama ile anlamadığımızı... imgeler, bireylerin görüntüleri oldukları için... insan aklı ile aynı varoluş tarzına sahip olmadıklarını ve bu nedenle edilgin akıl üzerinde bir izlenim bırakma gücüne sahip olmadıklarını söyler. Bu etkin aklın gücüyle, yani imgeye dönerek edilgin akılda... imgede yansıtılan şeyi... temsil eden bir benzerlik üretebilmesi ile yapılır. Bu nedenle, [kavramın] imgeden soyutlandığı söylenir.

Böylece genel, tikel-olmayan kavramları duyumlardan soyutlama yoluyla kavrayabiliriz. Tikel bir ağacın tikel bir duyumu ile başlayarak sonunda soyutlanmış genel bir ağaçlık kavramının bilgisine varabiliriz. Normal durumlarda bilgi dünyadan gelir, Tanrı'nın İlahî İdealarından değil. Aristoteles'in herhangi bir öğrencisi bu temel yaklaşımı, bazı detaylar olmasa bile, tanıdık bulacaktır. Ancak Aquinas'ın bu yaklaşımı Aristoteles'in yapmadığı şekillerde geliştirmesi gerekmektedir. Şimdi bu konuda iki önemli örneği tartışacağız.

İlk olarak yukarıda verilen açıklamada, 'ağaçlık' gibi genel kavramların bilgisine sahip olabileceğimiz açıktır. Peki ya tikel bireyler? Onları da gerçekten bilebilir miyiz? Bilgi anlayışları sabit ve değişmez olan üzerine olduğundan, hem Aristoteles hem de Platon bu tür bir açıklamada sorun yaşarlar. Sürekli değişen maddi tikeller, bilinebilecek kadar duran değillerdir.

Aquinas tikelleri bilebileceğimizi düşünür ve bunun için üç ana argüman sunar (ST, 1, q.86, a.1, s. 381-2). İlk olarak çoğu Ortaçağ filozofunun savunduğu bir ilkeye başvurarak, daha yüksek bir gücün, daha düşük bir gücün yapabileceği her şeyi yapabileceğini ifade eder. Dolayısıyla maddi bedende bir şey olabiliyorsa, maddi olmayan ruhta da olabilir. Beden tikel bireyleri –hem tikel türlerde hem de imgelerde– kavrayabildiğinden, fiziksel bedenden daha yüksek bir güç olan maddi olmayan ruh da bunu yapabilir.

İkincisi, rasyonel varlıklar olarak önermelerle akletme (ve dolayısıyla kavrama) gücümüz vardır. Akletmek, bedenin değil aklın bir özelliğidir. Pek çok önerme biçim olarak genel –örneğin “Tüm insanlar ölümlüdür.”– olsa da bazıları değildir. Genelde Sokrates gibi bireyler hakkında da akıl yürütürüz. “Sokrates bir insandır.” önermesini bilebiliyorsak, terimlerini de bilmeliyiz. Tikel bir insan olarak Sokrates, bir tikeldir ve bu nedenle bunu açıklamak için tikellere ilişkin akılsal bilgiye sahip olmalıyız.

Üçüncüsü, maddi tikellerin bilgisinin olasılığını sürekli değişim geçirdiklerinden reddetmek istesek de göz ardı ede-

meyeceğimiz en az bir tikel şey vardır: Tanrı, değişmeyen, maddi olmayan bir tikel olarak, bir sonraki hayatta bilinebilir bir şeydir.

Bu argümanlar göz önüne alındığında, Aquinas'ın epistemolojisini buna uyarlaması gerekir. Onun için tıpkı duyuşal seviyedeki ağaçlar gibi maddi tikelleri duyuşal türler ve imgeler aracılığıyla kavrayabildiğimiz gibi, bu şeyleri imgelere karşılık gelen kavramlar aracılığıyla akılsal olarak da bilebiliriz. Bu tikellerin doğrudan-olmayan bilgisidir, ancak Aquinas açısından yine de bilgidir.

Aquinas kendini-bilme konusunda benzer bir yaklaşım sergiler. Augustinus'ta da olduğu gibi Aquinas kişinin kendini tikel bir öge olarak bilebileceğini düşünür. Öyleyse bu, sunduğu genel Aristotelesçi yaklaşım ile nasıl uyumludur? Aquinas için bu güçlü ve doğrudan bir bilgi türüdür ve insan ruhları hem maddi olmayan hem de tikel olduğu için bu bilgiye ulaşılabilir. Böylece etkin aklın Sokrates'in maddiliğini –bedensel yönlerini– ortadan kaldırması ruhunun tikelliğini otomatik olarak ortadan kaldırmaz. Çoğu fizik nesne bireyselliklerini onları oluşturan maddeden alır, ancak biz insanlar bu nedenle birey değiliz. Maddi olmayan ruhlarımız bireyselleşmeyi kendi başlarına yapar. O, bunu şu şekilde açıklar:

Anlaşılabilirlik tekille kendisinden dolayı değil ancak maddi olarak uyumsuzdur çünkü bir şey maddesiz şekilden farklı bir şekilde anlaşılabilir. Bu nedenle, eğer akıl gibi maddi olmayan bir tekil varsa, onun anlaşılabilir olmamasının bir nedeni yoktur. (ST, I, s.86, a.1, s. 381).

Özetleyecek olursak Aquinas bize büyük ölçüde Aristotelesçi olan, ancak bilgi anlayışını bireylerin yanı sıra genel kavramları da içerecek şekilde genişleten bir epistemoloji sunar. Ancak elbette birçok soru vardır. Bir kuşkucu, açıklanan sürecin bir bilgi anlayışı verdiğini ancak bilgi için gereken kesinliğin eksik olduğuna işaret edecektir. Duyu or-

ganlarımızın doğru çalıştığından, akılsal süreçlerimizin uygun şekilde soyutladığından ve akıl yürütmelerimizin etkili olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Şimdi Ockhamlı William'ı inceleyeceğiz. Ockhamlı William kendi epistemoloji anlayışını geliştirirken bu tür kuşku-cu itirazlara doğrudan ilgi duymaktadır.

4. Ockham

Ockhamlı William [1285-1347], Aquinas'ın ölümünden on yıl sonra Londra yakınlarındaki küçük bir kasabada doğmuştur ve Oxford Üniversitesi'nde ve bölgedeki ona bağlı diğer kurumlarda eğitim görmüştür. Otuzlu yaşlarının sonlarında sapkınlıkla (yani Hristiyan inancına aykırı şeyleri öğretmek ve yazmakla) suçlanmıştır ve Fransa'nın Avignon şehrindeki Papalık Mahkemesi'ne çağırılmıştır. Orada yargılanmayı beklerken yaptığı çalışmalar onu Papanın kâfir olduğu sonucuna götürmüştür ve elbette bu düşüncesi mahkemede saygınlığı için pek faydalı olmamıştır. Ockhamlı William sonunda Avignon'dan kaçmış, aforoz edilmiş ve günlerinin geri kalanını Almanya'nın Münih kentinde sürgünde geçirmiştir. 14. yüzyılın ortalarında tam da kara veba salgınının en kötü zamanlarından birinin Avrupa'ya geldiği sıralarda ölmüştür.

Ockham en çok metafizik görüşleriyle bilinir, –özellikle de daha sonraları Ockam'ın Usturası olarak adlandırılan görüşüyle–. Ockham'a göre, bazı olguların açıklaması aranırken basitlik ilkesine başvurulmalıdır. Kendisinin de ifade ettiği gibi (*Libros Sententiarum* I [*Ordinatio*], d.27, q.2), “Çoğulluk asla gerekmeksizin varsayılmamalıdır.” Metafizikte bu ilkeyi kullanarak Aristoteles'te gerçekliğin temel tasviri olan şeylerin on ayrı kategorisinin iki kategoriye indirilebileceğini iddia eder: töz ve nitelik. Akılsal varlıklar Ockham için tözlerin modifikasyonları olarak kabul edilir ve bu nedenle

kendileri de bir tür niteliktir. Ockham aynı zamanda metafiziksel yalınlığı ile başka bir anlamda da tanınır. Onun için tüm nesneler kendilerinde tekil şeylerdir. John Duns Scotus ve diğer filozofların geçmişte yapmaya çalıştıkları gibi tekilliklerini kanıtlamamız gerekmez. Zaten öyle gelirler.

Ockham'ın epistemolojisinin şüphesiz ayrık bir yaklaşımı vardır: O, 'Bilgi' teriminin kullanıldığı farklı anlamları düzenli olarak açıklar ve daha sonra –yukarıda bahsedilen 1277 Kınamaları ve bunun Tanrı'nın nihai gücü üzerindeki etkileri sebebiyle daha da önemli hâle gelen– kesinlik problemini çözmek için mantık ve dil felsefesinde çalışmalarını devam ettirir. Burada da birkaç farklı eserde dile getirdiği görüşlerini inceleyeceğiz.

Çalıştığı 1277 sonrası ortam göz önüne alındığında, Ockham, bir ya da iki başıboş kelimenin kariyerine son verebileceğinin farkındadır. Böylece, eserlerinden birinin, Aristoteles'in *Fizik* (EP) kitabının 8. kitabına yorumunun başında, şu açıklamayı yapar (EP, 8, Prologus, s. 2-3):

Kimse beni, sunmak üzere olduğum bu düşüncelerle ilişkilendiremez çünkü kendim Katolik inancı gereği savunduğum düşünceleri açıklama niyetinde değilim; ancak filozofun [yani Aristoteles'in] onayladığı veya kendi ilkelerine uygun olarak onaylaması gereken düşünceleri açıklama niyetindeyim... Bu durum ise bir hata, bir kusur değildir. Aksine böyle bir zihinsel alıştırma herkes risksiz bir şekilde yargı özgürlüğünü koruyabilir.

Amacımız doğrultusunda çağdaşlarının birçoğunun yaptığı gibi bu açıklamayı görmezden geleceğiz ve Ockham'ın ortaya koyduğu Aristotelesçi görüşlerle aynı fikirde olduğunu kabul edeceğiz.

Ockham'a göre insan bilgisi (*scientia*), “Ruhta var olan bir niteliktir.” (EP, 8, Prologus, s. 3). Açıklamaya başladığında bu niteliklerin örnekleri; “Roma büyük bir şehirdir.”

ya da “Tüm eşekler irrasyonel hayvanlardır.” gibi önermelerdir. Ockham bu tür önermeleri, ‘bileşik bilişler’ olarak adlandırır çünkü birçok mantıksal parçaları vardır. Öte yandan ‘bileşik-olmayan bilişler’ ise ‘bu eşek’ gibi sıradan tekil şeylerin bilinmesidir.

Tüm önermeler eşit yaratılmamıştır. Ockham için önermelerin değerleri, kavrama biçimleriyle ilgilidir ve hangi kavrama biçimlerinin daha güçlü olduğunu görmemize yardımcı olmak için o, bir epistemik değer hiyerarşisi ortaya koyar. En düşük düzeyde, ‘hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın doğru olan’ (EP, 8, Prologus, s. 4-5) olarak gördüğümüz önermelere karşılık gelen bilginin olduğunu iddia eder. Burada inatla onayladığımız ve bu konuda doğru olduğumuz önermeler vardır. Onları kabul etmek için iyi bir gerekçemiz yoktur. Bu noktada Ockham ‘apaçıklık’ kavramını, ikinci ve daha sağlam bir bilgi anlayışını ayırt edebilmek için ileri sürer. Bu ikinci anlamda bilgi, ‘belirli terimlerin bileşik-olmayan bilişine dayanarak’ (EP, 8, Prologus, s. 5) kabul etmemiz gereken apaçık bir biliştir. Onun örneğini kullanacak olursak, eğer önümüzde bir duvar olduğunu ve duvarın beyaz niteliğini biliyorsak, bu iki terimi (yani bu iki bileşik-olmayan bilişi) bir bileşik önermede, “Duvar beyazdır.”, birleştirebiliriz. Bunu ‘olumsal olarak doğru’ önermelerde, yani doğru olan ancak zorunluluk nedeniyle doğru olmayan önermelerde yapabiliriz. Örneğin “Zaman zaman beni sinirlendiren bir kızım var.” önermesi doğrudur, ancak çocuk sahibi olmamayı seçebileceğim için ve aslında benim kızım da ebeveyn otoritesi ile oldukça uyumlu bir çocuk olarak yetişebileceğinden zorunlu değildir.

Bunu, “Bütün, kendi parçasından daha büyüktür.” gibi zorunlu doğrularla da yapabiliriz. Böyle apaçık bir biliş, üçüncü anlamda bilmedir. Bu tür belirgin önermeler bir temelde –Aquinas’ın kendiliğinden apaçık önerme kavramına benzer bir şekilde, terimlerinin bilinişi– bilinir ancak kanıtlanabilecekleri kadar kanıtlanmamışlardır.

Ockham daha da ileri gider. Kanıtlanabilir önermelerin daha geniş bir gruplandırılmasını içeren en yüksek bilgi anlayışını sunar. Aşağıdaki argümanı değerlendirelim:

1. Tüm eşekler hayvandır.
2. Tüm hayvanlar hareket etme kapasitesine sahiptir.
3. Bu nedenle, tüm eşekler hareket edebilme kapasitesine sahiptir.

Ockham'a göre eğer bir kişi zorunlu sonucunu (3. Tüm eşeklerin hareket edebilme kapasitesine sahip olduğu) apaçık bir şekilde kavarsa ve bir bütün olarak argümanın mantıksal yapısını apaçık olarak kavarsa (Tüm A'lar B'dir, Tüm B'ler C'dir, öyleyse Tüm A'lar C'dir), o zaman kişi tam ve doğru anlamda bilgiye sahip olur. Bir şeyi bilmek, neden böyle olduğunu bilmek demektir. Doğru olduğuna inandığınız bir şeye inatla bağlılık değildir. Bir bilgi nesnesi zorunlu olan ve yadsınamayan argümantatif kanıtlara sahip olduğunuz bir şeydir.

Bu görüş ışığında Ockham doğa bilimi hakkında bir bilgi birikimine sahip olmanın tam olarak ne anlama geldiğini şöyle açıklar (*EP*, 8, Prologus, s. 11):

Doğrusunu söylemek gerekirse, doğabilimi ne [kalıcı olmayan] şeyler hakkında ne doğal tözler hakkında ne de hareket edebilen şeyler hakkındadır, çünkü bunların hiçbirisi doğa bilimleri tarafından bilinen herhangi bir sonuca özne veya yüklem değildir... [D]oğa bilimi bu tür şeylere ortak olan ve tam olarak bu tür şeylere karşılık gelen zihinsel içeriklerle ilgilidir... Filozof, bilginin tekil şeyler ile ilgili olmadığını ama bireysel şeylerin kendilerine karşılık gelen tümellerle ilgili olduğunu söylediğinde tam olarak kastettiği şey budur.

Kısacası Ockham tam anlamıyla fizik bilgisinin, sadece dolaylı olarak fiziksel dünyaya ait olduğunu savunur. Ko-

nusu olan önermeler, fiziksel dünyanın bir parçası olmadan onun 'yerine geçer' ya da ona karşılık gelir.

Aquinas'ta da gördüğümüze benzer olarak Ockham için sağlam bilgi, önermelerin bilgisini gerektirir; önermelerin bilgisi de onun terimlerinin bilgisini gerektirir. Fakat Ockham'da Aquinas'ta olandan daha fazlası gerekir. Ockham'a göre bu terimler ve önermeler, en yüksek epistemik değere sahip olmak için açıkça anlaşılmalıdır. Ockham bunu belirgin bir biçimde iki yerde tartışır: *Ordinatio*'sunun girişinde (O) ve *Quodlibets*'inde (Q) birkaç soruda.

Ockham, doğru şekilde adlandırılan bilginin, apaçık bir önermeye dayandığını açıklayarak başlar. Örnek olarak "Bazı inekler siyahtır." önermesini alalım. Böyle bir önerme, doğruluğuna veya yanlışlığına onay verdiğimiz bir yargı içerir. Ancak bir önermeyi bu şekilde yargılamak, önermeyi yargıdan önce yakalamamızı gerektirir; Ockham buna 'kavrama' der. Eğer sadece kahverengi inekler görmüşsek, diğer ineklerin siyah olup olmadığını bilemeyebiliriz ancak siyah şeylerin ne olduğunu ve ineklerin ne olduğunu bilebiliriz. Kısacası bir önermenin kavranması onun doğru ya da yanlış olup olmadığı yargısında bulunmadan, anlamını kavramak anlamına gelir (EP, 8, Prologus, s. 18-20).

Bir önermeyi kavramak, daha önce gördüğümüz gibi önermenin (bileşik-olmayan) terimlerinin bilinmesini gerektirir. Burası işlerin özellikle ilginçleşmeye başladığı yerdir. Ockham bize şöyle söyler (EP, 8, Prologus, s. 20; vurgular bana ait):

Akıl, Sokrates'in beyaz olup olmadığını apaçık bir şekilde bilemeyecek bir güçte, Sokrates ve beyazlık hakkında bileşik-olmayan bilişe sahip olabilir. Fakat bu bilginin yanı sıra, akıl, Sokrates beyaz ise, Sokrates'in beyaz olduğunu açıkça bilebildiği başka bir bilişe sahip olabilir.

Sokrates, bu inek, beyazlık, siyahlık vb. tekil terimleri farklı kavrama yollarımız vardır. Bazı durumlarda onları bilgiyle, ancak Ockham'ın 'apaçık' olarak adlandırdığı kesinliğin izi olmadan kavrarız. Bu apaçık olmayan bilgiye 'soyutlayıcı biliş' denir. Bununla birlikte, diğer durumlarda bu basit şeyleri apaçık bir şekilde kavrarız ve buna 'sezgisel biliş' denir. Ockham bu temel ayrımı aşağıdaki gibi genişletmektedir (*EP*, 8, Prologus, s. 23):

Aynı şey ... iki bilişten biri tarafından ... tam anlamıyla bilinir ... Bir şeyi sezgisel biliş, o şeyin var olup olmadığını bilmemizi sağlayan kavrayıştır, öyle ki eğer şey varsa, akıl hemen var olduğu yargısında bulunur ve onun var olduğunu apaçık bir şekilde bilir ... Öyleyse sezgisel biliş de onun aracılığıyla bilinen şey bir başka şeyde ilineksel olarak varsa... o zaman bu şeylerin bileşik-olmayan bilişi, bize belli bir şeyin başka bir şeyde olmadığı konusunda hemen bilgi verir. Örneğin eğer Sokrates gerçekten beyazsa, Sokrates ve beyazlık bilgisi, Sokrates'in beyaz olduğu bilgisinden dolayı apaçık bir şekilde bilindiğinde sezgisel biliş olarak adlandırılır.

Öyleyse sezgisel biliş, tekil şeylerin kendi kesinliklerinde apaçık bilinmesidir: Bu şeylerin var olduğunu derhâl (ve doğru olarak) yargılamamıza neden olur. Şimdi Ockham'ın ikinci ve daha zayıf bilme türünü açıklayışına bakalım (*O*, Prologus, s. 23-4):

Öte yandan soyutlayıcı biliş, olumsal bir olgunun var olup olmadığının apaçık bir şekilde bilinemeyeceği bir bilgidir. Bu şekilde soyutlayıcı biliş varoluştan ve var olmamaktan soyutlar çünkü sezgisel bilişe karşıt olarak, var olanın var olduğunu ya da var olmayanın var olmadığını bilmemizi sağlamaz... Sokrates ve onun beyazlığı onun yokluğunda bilindiğinde bu bileşik-olmayan bilgi bizim Sokrates'in var olup olmadığını veya beyaz olup olmadığını bilmemizi sağlamaz.

Böylece soyutlayıcı biliş hakkında bir paradigma oluşur –önermenin hâlâ doğru olduğundan emin olmayarak, daha önce bildiği bir şeyi kavramak (örneğin Sokrates’in var olduğu veya Sokrates’in beyaz olduğu)–. Sokrates pazardan akşam eve gitmek üzere ayrıldığında, hâlâ hayatta olduğundan veya hâlâ aynı renkte olduğundan emin olamayız. Bu durumda Sokrates’in ne olduğu ve beyazlığın ne olduğu konusunda hâlâ bilgimiz vardır ancak bu bilginin doğruluğunu apaçık bir şekilde ve derhâl kavramamıza sebep olacak kesinliği yoktur.

Ama bazı pürüzler vardır. Ockham, kınama-sonrası endişelere tekrar tekrar başvurarak bize şunu söyler (Q, VI.6, s. 25):²

Var olmayan bir nesneyi sezgisel biliş, ilahî güç ile mümkündür. Bunu ilk olarak inanç açısından kanıtıyorum: “Tanrı’ya, Yüce Babaya inanıyorum.”, bunu da şu şekilde anlıyorum: Her şey apaçık bir çelişki içermediği sürece ilahî güce atfedilir... Tekrar... teologların meşhur maksimine dayanarak [bunu ispat ediyorum]: “Tanrı ikincil nedenler aracılığıyla ne üretebilir, doğrudan onlarsız üretebilir ve koruyabilir.”

Başka bir deyişle Tanrı her şeyin ilk nedeni olarak, yarattığı bir şeyin (yani bir ‘ikincil sebebin’) yapabileceği her şeyi, onun bunu yapmasıyla herhangi bir şekilde çalışmaması şartıyla yapabilir. Normal ‘doğal’ durumlarda bu tür ikincil nedenler bizde, bir eşek gördüğümüzde ve sezgisel olarak onun var olduğunu bildiğimizdeki gibi bilişler üretir. Ancak her şeye gücü yeten bir Tanrı, eşek bulunmadığında bile ona dair sezgisel bilişi ‘doğaüstü bir şekilde’ üretebilir. Sezgisel bilişimizin hakikati hakkında kuşkuculuk onu doğrudan takip ediyor gibi görünmektedir ve bu nedenle bize verdikleri kesinliğin ortadan kalktığı görülmektedir.

² İlk içsel diyalog Havari İnancı’ndan; ikincisi ise 1277 Kınamalarındaki 69. önerme.

Descartes'ın meşhur Kötü Cin argümanında yapacağı gibi –yani daha yüksek bir güç tarafından sistematik olarak aldatılma olasılığımız– Ockham Tanrı'nın bizi kuşkuculuktan kurtarabileceğini düşünür. Descartes Tanrı'nın aldatıcı olmadığını iddia eder çünkü Tanrı mükemmel bir varlık olarak aldatıcı olamaz. Ockham farklı bir cevap verir: “İlahi güç artık var olmayan bir şeyin kusursuz sezgisel bilişini koruyacak olsaydı, bu bileşik-olmayan bilgiden ötürü akıl bu şeyin var olmadığını apaçık bir şekilde bilirdi.” (O, Prologus, s. 23). Ockham'a göre Tanrı-*olarak*-kötü-şeytan var olamaz çünkü içimizde yarattığı herhangi bir sezgisel biliş, onun nesnesinin var *olmadığını* derhâl bilmemize sebep olacak işarete sahip olacaktır. Aslında olmadığında var olduğunu düşünürsek, sezgisel bilişimiz yoktur ve Ockham bunu kendi yargımızdaki bir başarısızlık olarak açıklar: Hata bizimdir, Tanrı'nın değil. Sezgisel bilişi soyut olanla yanlış bir şekilde karıştırmışızdır (Q, VI.6, s. 27).

Tam olarak bu şekilde ifade etmese de Ockham'ın akıl yürütmesi şu şekildedir: Tanrı, 'ikincil nedeni'n kendisini atlayarak, doğrudan içimizde sezgisel biliş (örneğin eşek) üretebilir. Eşek var olsa ve önümüzde olsa dahi Tanrı müdahalede bulunmazsa ortaya çıkacak olan doğal nedenselliği engelleyebilir ve bunun yerine içimizde sezgisel bilişe neden olabilir. Böyle bir durumda bizdeki sezgisel biliş doğru olur ve derhâl doğruluğunu kavrarız. Öte yandan Tanrı-eşeği yok ettikten sonra eşeğe dair sezgisel bilişini üretseydi, o zaman gerçekte var olmadığından eşeğin varlığına dair sezgisel biliş sahip olmak çelişkili olurdu. Tanrı çelişkili bir şey yapmadığından, bu durumdaki sezgisel biliş eşeğin yokluğuna dair bir biliş olmalıdır. Her iki durumda da apaçık bir kesinlik vardır; ilk durumda doğa, ikincisi de Tanrı sebebiyle.

Ockham diğer epistemolojik konuları da inceler ancak bireylerin bilgisine ve kesinlik problemine ilişkin artan vurgusu, daha sonraları genel olarak Ortaçağ epistemolojisinin odağında gerçekleşecek değişimin bir göstergesidir.

5. Sonuç

Ockham ve çağdaşları eğitimlerinde gördükleri Aristotelesçi epistemolojiye dair gittikçe artan eleştirel bir tavır takınmışlar ve kuşkucu endişelere karşı açıklama üretme girişimleri de burada incelemeye yeterli yer olmayan, bir kaç ilginç epistemolojik görüşe neden olmuştur. Petrus Aureolus (1280-1322), John Buridan (1300-1358) ve Autrecourtlu Nicholas (1299-1369) gibi bazı düşünürler bunlardan bazılarıdır ve 14. yüzyılda etkinlik gösteren diğer filozofların çoğu için olduğu gibi, daha ayrıntılı olarak çalışılmaya değerlerdir.

Ortaçağ felsefesi uzun bir zamanda ve geniş bir alanda gelişmiştir, bu nedenle dönemin epistemolojik teorilerinde çok fazla çeşitlilik bulmak şaşırtıcı değildir.

Ortaçağ epistemolojisi ile Descartes, Locke ve Leibniz gibi erken dönem modern düşünürler tarafından oluşturulan felsefi sistemler arasında çok belirgin temas noktaları vardır. O zamanın daha az bilinen diğer filozofları Ortaçağdaki öncülerinin ayak izlerini daha açık bir şekilde takip etmişlerdir ve bu 'İkinci Skolastikler' Aquinas ve Scotus tarafından belirlenen çizgiler boyunca düşünmeye devam etmişlerdir. Thomas Cajetan (1469-1534) ve Francisco Suárez (1548-1617) bu gruptan en çok öne çıkan âlimlerden ikisidir.

Ortaçağ felsefesinin Tanrı'nın epistemolojideki rolüne vurgu yapması –Augustinus'un İlahî İdeallerindeki gibi olumlu bir şekilde ya da Kınamalar'da ilahî aldaticılığa dair endişeler gibi olumsuz bir şekilde– epistemoloji tarihinde çok önemli bir gelişmedir. Bu, fizik dünyadaki 'doğal' bilgiye dair daha güçlü bir odaklanma ile birleştğinde, gelecek iki yüzyıl boyunca gerçekleşen bilimsel devrimin önünü açmaya yardımcı olmuştur.

İleri Okumalar

- Byers, S. C. (2013), *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dutton, B. (2016), *Augustine and Academic Skepticism: A Philosophical Study*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jenkins, J. I. (1997), *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Karger, E. (1999), 'Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition', in P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, 204-26, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagerlund, H. (2010), *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, Leiden: Brill.
- Lagerlund, H. (ed.) (2019), *Knowledge in Medieval Philosophy*, vol. II of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, ed. S. Hetherington, London: Bloomsbury.
- MacDonald, S. (1993), 'Theory of Knowledge', in N. Kretzmann and E. Stump (eds), *The Cambridge Companion to Aquinas*, 160-95, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nash, R. (1969), *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington, KY: University Press of Kentucky.
- Pasnau, R. (1997), *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tachau, K. (1988), *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden: Brill.

Kaynakça

- Augustine (1955), *De Civitate Dei [City of God]*, B. Dombart and A. Kalb (eds) (Corpus Christianorum Series Latina 47-8), Turnhout: Brepols. English translations from *Against the Academicians* and *The Teacher*, P. King (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 1995.
- Augustine (1970), *Contra Academicos [CA]*, W. M. Green (ed.) (Corpus Christianorum Series Latina 29), 1-61, Turnhout:

- Brepols. English translations from *Against the Academicians* and *The Teacher*, P. King (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 1995.
- Augustine (1970), *De Magistro* [DM], 157-203, K.-D. Daur (ed.) (Corpus Christianorum Series Latina 29), Turnhout: Brepols. English translations from *Against the Academicians* and *The Teacher*, P. King (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 1995.
- Augustine (1844-64), *De Musica*, J.P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, PL32, Paris. English translation from P. V. Spade (trans.), *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Version 2.0, Augustine Text 8, <http://pvspade.com/Logic/docs/Survey%202%20Interim.pdf> (accessed 10 August 2018).
- Augustine (1992), *Confessiones* [Confessions], J. J. O'Donnell (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Aquinas, Thomas (1952-53), *Summa Theologiae* [ST], Turin: Marietti. Partial English translations from F. E. Baird and W. Kaufman (eds), *Medieval Philosophy*, 3rd edn, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2000, pp. 345-82.
- William of Ockham (1967-88), *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* [EP], in G. Gál (ed.), *Opera Philosophica*, vol. IV, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications. Partial English translation from P. Boehner and S. F. Brown, *Ockham: Philosophical Writings*, Indianapolis, IN: Hackett, 1990, pp. 1-16.
- William of Ockham (1967-88), *Quodlibeta Septem* [Q], in G. Gál (ed.), *Opera Philosophica*, vol. IX, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications. Partial English translation from P. Boehner and S. F. Brown, *Ockham: Philosophical Writings*, Indianapolis, IN: Hackett, 1990, pp. 25-32.
- William of Ockham (1967-88), *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio* (Prol. Et Dist. I) [O], in G. Gál (ed.), *Opera Philosophica*, Vol. I, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications. Partial English translation from P. Boehner and S. F. Brown, *Ockham: Philosophical Writings*, Indianapolis, IN: Hackett, 1990, pp. 8-25.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, 3rd edn, New York: Macmillan.

DESMOND M. CLARKE

ÇEVİREN: KAMURAN ELBEYOĞLU

Descartes'ın eserlerinde tam olarak Descartes epistemolojisi olarak tanımlanabilecek tek bir bilgi kuramı yoktur. Descartes'ın görüşleri zaman içinde değişmiş ve değiştikçe o da farklı bilgi türleri üzerinde fikirler öne sürmüştür. Bu nedenle, Descartes epistemolojisini özetlemeye yönelik herhangi bir girişim, yazdığı tarihsel bağlamı ve farklı disiplinlerde bilgiyi neyin oluşturduğuna dair çeşitli yaklaşımları hangi etkiler ışığında kaleme aldığını göz önüne almayı gerektirir. Örneğin Descartes'ın yapıtı mantık ve matematik üzerine yorumlar içerir (Gaukroger, 1989). Ancak bilgiye dair üzerinde en çok çalıştığı iki açıklama; (i) Doğal felsefe, (ii) Metafizik üzerine düşünümlelerinden doğmuştur. Bunlar 1. ve 2. bölümde ele alınacaktır, buna karşın 3. bölüm, bilinen her şeyin görünümü ve gerçekliği arasındaki ayrımın her birinde verilen açıklamaları karşılaştırmaktadır.

Yukarıda bahsedilenlerin dışında Descartes'ın bilgiyi açıklamaya ilişkin ilk denemelerinden birisi, 1628'de yazmayı bıraktığı ve hayattayken basılmamış olan, tamamlanmamış *Kurallar*'da bulunur. Bu taslak, bir filozofun kariyerinin başlangıcında, Aristoteles'in *Organon*'u üzerine köklü bir yorum yazma geleneğine olan katkısını temsil etmektedir. Genç Galileo da daha sonra ünlü olacağı doğal felsefe ile çok az ilişkisi olan bir kitapta benzer şekilde Aristoteles yorumu yapmıştı (Wallace, 1992). Descartes'ın *Kurallar*'ında Aristotelesçi geleneğe yakın olan, örneğin "Her bilim kesin ve açık bir bilgidir." ve bu bilgiyi edinmenin sadece iki yolu vardır. Bunlar

da 'sezgi' ve 'çıkarım'dır gibi birçok iddia vardı (AT X 362, 368; Descartes, 2003a: 119, 123). Descartes, matematiği bu tür bir bilgi paradigması olarak tanımladığı için bu uygun olmayan ideali doğal felsefedeki sorular için uygulamaya çalıştığında öngörülen yöntemin terk edilmesi şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, daha sonra basılmış çalışmaları olmasa, 1620'lerin Descartes'ı rahatlıkla eleştirel veya reformcu bir Aristotelesçi olarak sınıflandırılabilir. Tam aksine, bilginin ilk gerçek anlamda Kartezyen açıklaması doğal felsefedeki gelişmelerin üzerine düşünerek geliştirilmiştir.

1. Doğal Felsefede Bilgi

Descartes'ın felsefi ilgileri, 1629'da Birleşik Eyaletler'de (yaklaşık olarak şimdiki Hollanda) yaşamaya başladığında tamamen farklı yeni bir alana yönelmiştir. O, derhâl doğal olguları incelemeye koyulmuş ve ömrünün geri kalanında bu incelemelerini sürdürmüştü. 1645 dolaylarında teşrih masasının kütüphanesi olduğunu iddia ettiği zaman (Clarke, 2006: 304), deneysel çalışmalara yapılan vurgu, Descartes'ın hayatının son yirmi yılını nasıl geçirdiğini kesin olarak yansıtmaktadır. O, gerek Antik gerekse çağdaşı olan düşünürlerin kitaplarını nerdeyse hiç okumamış, aksine bunun yerine, 1630-50 döneminde kendi deneysel araştırmalarının ve diğerlerinin sonuçlarını barındıran yeni bir doğal felsefe geliştirmeye odaklanmıştır. Bu incelemelerin sonuçları basılmaya hazır bir şekilde *Dünya* adı verilen bir el yazmasında toplanmış, ama yazar, 1633'te Galileo'nun suçlanmasını duyunca, basımından vazgeçmiştir. Dört yıl sonra, Descartes büyük kısmı bilimsel konular üzerine dioptri, meteoroloji ve geometri olmak üzere üç deneme içeren ilk kitabını yayımlamıştır. Daha sonra Descartes doğal felsefesinin büyük kısmını *Felsefenin İlkeleri*'nin (1644) II., III. ve IV. bölümlerine dâhil etmiş ve hayvanlar üzerine fizyolojik bir bilimsel incelemeyi yaşamının sonuna kadar düzen-

lemeye devam etmiştir (Bu çalışması da 1650’de ölümüne dek basılmamıştır). Günümüzde bilimsel ya da laboratuvar deneyleri olarak adlandırılacak olan deneysel deneyimle bu yirmi yıllık ilişki, Descartes’ın üniversitede öğrendiği skolastik bilgi kuramını bıraktığı bağlamdır.

Doğal felsefe üzerine yazılan eserlerinin yayıncısı, Descartes’ı, incelediği oldukça farklı olayları açıklamak için kullanılan yöntem(ler)in ana hatlarını çizebileceği bir önsöz yazmaya davet etmiştir. Bu önsöz 1637’de yayımlanmadan hemen önceki aylarda, *Aklın Yönetimine ve Bilimdeki Gerçeği Aramaya İlişkin Yöntem Üzerine Konuşma* olarak tamamlanmıştır. *Konuşma*’nın ele alması gereken bir konu, *Diyoptri* ve *Meteoroloji*’nin Aristoteles’in kanıtlama ideali uymamasıdır. Eğer gerçek bilgi, *Kurallar*’da söylendiği gibi, yalnızca çıkarım ve sezgiyle elde ediliyorsa, Descartes, doğal felsefe konusundaki denemelerinin okuyuculara, gerçek bilgi yerine ‘yalnızca olası bir bilgi’ verdiği sonucuna varmalıdır (AT X 362; Descartes, 2003a: 119). Bu kavrayış, Descartes’ın ‘bilgi’ ile ne kastedildiğine ilişkin radikal ama tam olarak onaylanmamış bir yeniden-değerlendirme yapmasına sebep olmuştur.

Bu noktada Descartes için mevcut olan seçenekler daha önce Galileo’nun Roma ile olan tartışmasında karşılaştığı seçeneklere benzemektedir (McMullin, 2005). Aristoteles, *İkinci Analitikler*’de kanıtlama idealini ortaya koymuştur ve yorumcular neredeyse iki bin yıl boyunca bilgi iddialarının ya tamamen kesin ya da belirsiz olduğunu ve yalnızca ilk iddiaların gerçek bilgi sağladığını tekrarlamıştır. İkincisi, bu gelenek, bilgi iddialarının kesinliğinin yalnızca ‘sezgi’ ile bilinen ilk ilkelere kaynaklanabileceği varsayımını ve çıkarımın mutlaka geçerli tasımları içermesi gerektiğini tekrarlamıştır. Descartes, *Kurallar*’da bile skolastik mantığın sınırlı kapsamı hakkındaki çekincelerini dile getirmiştir; skolastik mantık özellikle matematikte bulunanlar gibi tüm olası geçerli çıkarım biçimlerini içermemektedir. Descartes şimdi, doğrulama mantığı ile ilgili çok daha zorlayıcı bir sorunla karşı karşıya kalmıştır.

Descartes'ın skolastik geleneğin 'tözel biçimler'e dayanan açıklama geleneğini reddetmesinin sebebi, skolastik gelenekle ilişkilidir; esas olarak skolastik biçimlerin, açıklanması gereken olguları bir ölçüde kamufle edilmiş ama döngüsel yeniden-tanımlamalarla sadece yeniden adlandırması nedeniyledir. Molière'in karikatüründeki meşhur örnekte olduğu gibi, uyku tozunun uykuya neden olduğu söylenir, çünkü o, uykuya neden olan bir güce sahiptir. 'Uykuya neden olan güç', 'uyku veren ilaç' (*soporific*) biçimine çevrilebile, açıklamaya yönelik bir gelişme kaydedilmemiştir. Dolayısıyla skolastik açıklamaların tözel biçimleri, herhangi bir olgunun nedenini, açıklanacak olan etkilere yol açma kapasitesi olarak tanımlamaktan öteye gitmemiştir. Descartes *Dünya*'da alternatif bir açıklama stratejisi ortaya atmıştır: Tüm doğal olayların küçük madde parçacıklarının nitelikleriyle (boyut, hareket, yapısal düzen vb.) açıklanması ve eğer bu girişim başarılı olursa, formlara başvurmak gereksiz hâle geleceği. Ancak, bu açıklama yaklaşımı –ki bu, *Diyoptri* ve *Meteoroloji*'de kullanılan yöntemdir– yeni bir probleme yol açmıştır, çünkü bu yöntem deneyimle bilinenden ziyade hipotezleştirilmiş özelliklere dayanmaktadır.

Örneğin optik olguların Kartezyen açıklaması, ışığın doğasını bilmemize gerek olmadığını varsaymıştır; ışığın hareketli parçacıklardan oluştuğunu ve gözlenemeyen parçacıkların hareketleriyle optik olayların açıklanabileceğini varsaymak yeterlidir. Aslında, açıklayıcı girişimin kapsamı görsel algılamalar meydana geldiğinde gözde ve beyinde neler olduğunu içerecek şekilde genişletilebilir. Böylece *Diyoptri*, lenslerdeki ışığın kırınımı ile ilgili bilimsel bir makaleden görsel algı açıklamalarına doğru genişlemiştir ve böylece gözlemlenemeyen parçacıkların gözümüz, kulaklarımız vb. üzerindeki etkisinden kaynaklandığı düşünülen tüm duyuusal algıların açıklanması için bir model sağlamıştır. Bu açıklamalar, madde parçalarının nasıl hareket ettiğinin ve birbirleriyle nasıl etkileşime geçtiğinin anlaşıldığını varsaymaktadır. Bu konu, Descartes'ın ilk olarak *Dünya*'da for-

müle ettiği üç doğa kanunu tarafından ele alınmıştır. Doğal dünyadaki her şeyin bu oldukça ince temele dayanarak nasıl açıklanabileceğine dair bir tartışma yoktur. Proje, daha ziyade, doğanın üç yasasına uygun olarak, maddenin parçacıklarının hareketleri ile mümkün olduğu kadar çok doğal olayı açıklama girişimidir.

Madde ve onun hareketleri hakkında birçok ayrıntılı varsayımda bulunarak ve gözlemlediğimiz doğal olaylarla sonuçlanabilecek çeşitli parçacık etkileşimlerini varsayarak, Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da, aynı doğal olayı açıklamak için doğa yasalarıyla uyumlu farklı hipotezler inşa etmenin mümkün olduğunu kabul etmiştir:

Ayrıca doğanın gücünün çok geniş ve çok büyük olduğunu ve bu ilkelerin çok basit ve genel olduğunu kabul etmeliyim ki bu ilkelere birkaç farklı yolla çıkarsanabileceğini derhâl fark etmediğim neredeyse hiçbir etkiye rastlamadım ve genellikle en büyük sıkıntı, onun bu ilkelere hangi yolla dayandığını belirlemektir (AT VI 64-5; Descartes, 2003a: 46).

Descartes bu konuyu çözmek için, 'etki, bu yollardan biri yerine bir başkasıyla açıklandığında görünüşü aynı kalmayacak deneyimler arama'nın dışında başka bir yol bilmediğini kabul etmiştir (AT VI 65; Descartes, 2003a: 46); başka bir deyişle en makul açıklamaları ayırt etmek için kritik deneyler aramak.

Kritik deneyler bir başka hipotezi desteklemek yerine özellikle belli bir hipotezi destekliyor gibi görünse de *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın okurları, sonucu varsayma yanılgısının, hipotezlerin doğruluğunu kanıtlamaya çalışan her girişim için aşılamaz bir itiraz olduğunu tespit etmişlerdir. Dolayısıyla, eğer bir hipotez H, P olgusunu ima ediyor olsa ve P doğada gözleniyor olsa bile, bu H'nin doğru olduğu anlamına gelmez. Birçok farklı hipotez aynı sonuçları aynı derecede iyi ima edebilir ve bu itirazın mantığından kaçınmanın bir yolu yoktur. Ancak, Descartes, –o zamandan beri bilim felsefecile-

rinin savunduğu gibi– hipotezlerin olasılığının bir dizi faktöre bağlı olduğunu savunmuştur. Örneğin tek bir hipotezin birçok farklı olayı açıkladığını, araştırıldığı zaman doğru olduğu ortaya çıkan yeni sonuçları ima ettiğini veya az sayıdaki basit, temel yasa ile tutarlı olduğunu vb. –Jean-Baptiste Morin’e yanıt olarak–şöyle savunmuştur (1638’de):

“Bir nedene dayanarak sonuçlarını kanıtlamak, sonra da bu sebebi aynı sonuçlarla kanıtlamak kısır döngüdür.” diyor-sunuz, ki bunu ben de kabul ediyorum. Fakat aynı nedenle, sonuçları bir sebep ile açıklamanın ve sonra da sebebi sonuçlarla ispatlamanın bir kısır döngü olduğunu kabul etmiyorum, çünkü ispatlama ve açıklama arasında büyük bir fark vardır... Son olarak, ‘belirli bir sebebi bir sonuçla ilişkilendirmekten daha basit bir şey olmadığını’ söylüyorsunuz. Ama ... aynı sebebi bir sürü farklı sonuçla ilişkilendirmek, eğer o sebep onların ortaya çıkmasına sebep olan gerçek sebep değilse, kolay değildir... Eğer birisi başkalarının hipotezlerini benimkilerle karşılaştırırsa, yani gerçek nitelikleri, özsel formları, öğeleri ve benzeri şeyler açısından... birçok durumda tüm çıplaklığıyla görülebilen, her bir bütünün parçalardan oluştuğu hipoteziyle... ve eğer birisi benim görme, tuz, rüzgârlar, bulutlar, kar, fırtına, gökkuşağı ve benzeri şeyler hakkındaki varsayımlardan ulaştığım çıkarımları aynı olgulardan başkalarının ulaştığı çıkarımlarla karşılaştırırsa, bu, umarım çok fazla önyargılı olmayanları, açıkladığım sonuçların onları çıkardığım sebeplerden başka bir sebepten çıkarsanamayacağına ikna etmek için yeterli olacaktır (AT II 197-200: Descartes, 2003a: 75, 76).

Ne kadar savunulursa savunulsun hiçbir argüman bu tür bir argümanı Aristotelesçi bir kanıtlamaya döndüremez ve Descartes isteksizce de olsa bunu kabul etmek zorundadır. Yine de Mersenne’ye cevaben, doğal felsefede açıklamaların kanıtlanmasını isteyenlerin imkânsız talebettiğini söylemiştir:

[Diyoptri’de] kırılma hakkında yazdıklarımın bir kanıtlama olduğuna inanıp inanmadığımı soruyorsunuz... Benden fiziğe bağlı bir şeyde, geometrik kanıtlamalar talep etmek, imkânsız yapmamı beklemektir. Eğer birisi ‘kanıtlama’ terimini sadece geometrik ispatlara uygulamak isterse, o zaman Arşimet’in mekanikte ya da Witelo’nun optikte veya Batlamyus’un astronomide hiçbir şey kanıtlamadığını söylemeliyiz... Şimdi, kırılma konusunda kanıtladığımı iddia ettiğim şey ışığın doğası hakkındaki gerçeğe bağlı değil... Ama sadece benim onun yerel devinim ile aynı yasalara bağlı bir etki ya da güç olduğu varsayımına bağlı... Sırf kanıtlamadığım belli varsayımlara dayanarak ortaya koyduğum için yazdıklarımı inanmadıklarını söyleyenler... ne sorduklarını ne de ne sormaları gerektiğini bilmiyorlar (AT II 141-4; Descartes, 2003a: 73, 74).

Doğrulama mantığının tatmin edici bir formülasyonunu Descartes’a veya 17. yüzyıldaki herhangi bir yazara atfetmek anakroniktir [kronolojik hatayla ilgilidir]. Galileo’dan Huygens’e doğal felsefeye katkıda bulunan tüm büyük katılımcılar, doğal olayların açıklanmasının mutlaka varsayımsal olduğu ve böylesi varsayımların Aristoteles tarafından tanımlanan dar anlamda hiçbir zaman ‘kanıtlanamayacağı’ gerçeği ile mücadele etmişlerdir. Dolayısıyla yeni doğal felsefe gerçek bilginin kapsamı dışında bırakılmadıkça, ‘bilgi’ tanımını olası varsayımları içerecek şekilde esnetmek gereklidir.

Descartes’ın kendisi çok büyük sayıda –manyetizma, kan dolaşımı, kar tanelerinin oluşumu, bilginin dış duylardan beyne aktarılması vb. hakkında– hipotetik açıklamalar yapmıştır. Çalışmaları Fransa ve Hollanda’daki birçok kolejde skolastik sefelinin yerine geçen yeni bir kartezyen doğal felsefeyi desteklemiştir (Clarke, 1989). Descartes’ın destekleyicilerinin coşkusu kendisine yönelik bazı şiddetli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştiriler arasında, doğal olayların, asla deneysel kanıtlarla doğrulanmayan çılgın tahminlerle açıklandığı karikatürler de vardır. Newton’un *Doğal Felsefenin*

Matematiksel İlkeleri'nin ikinci baskısında yazdığı ünlü teki-zibi, "Deneyisel felsefede ister metafiziksel ister fiziksel veya doğaüstü niteliklere dayalı ya da mekanik olsun, hiçbir hipoteze yer yoktur." (Newton, 1999: 943) böyle bir eleştiri olarak okunabilir. Ancak Newton, deneyel kanıtlarla doğrulananlarla sınırlı kalmak zorunda olsalar bile, doğal felsefede hipotezlerin kaçınılmaz olduğunu kabul etmemiştir.

Aksine Descartes, *Konuşma*'da yer alan, doğal olguların açıklamalarının ancak varsayımsal olarak yapılabileceği tavizinden geri dönmemiştir. Hatta son yayımlanan eseri *Ruhun İhtirasları*'nda (1649), insan duygularının analizini bir 'fizikçi', yani bir doğal felsefeci olarak yapmıştır. Bu, bir anlamda zihinsel olaylar olarak anlaşılmasına rağmen, çeşitli tutkuların insan vücudundaki belli fizyolojik olaylar tarafından tetiklendiği ve bunlarla ilişkilendirildiği anlamına gelmektedir. Bu ise Kartezyencilüğün temel ilkeleri ile tutarlı olarak duyguların doğal bir şekilde felsefi açıklamasını sağlamıştır. Bu, ilk başta doğal felsefe kapsamının çok kapsamlı bir şekilde tarif edildiği *İnsan Üzerine İnceleme*'de ele alınan projenin doruk noktasıdır:

Bu makineye [yani insan vücuduna benzer bir makine] attığım yemeğin sindirilmesi, kalbin ve damarların atması, bedensel kısımların beslenmesi ve büyümesi, solunum, uyanma ve uyku; dış duyu organları tarafından ışığın, seslerin, kokuların, kokuların, sıcaklığın ve benzeri niteliklerin alınması; onların fikirlerinin sağduyu ve imgelem organındaki izlenimi, bu fikirlerin bellekte saklanması; iştah ve tutkuların içsel hareketleri ve son olarak hem duyulara sunulan nesnelerin etkilerini hem de bellekte karşılaşılan tutkuları ve izlenimleri uygun şekilde takip eden tüm vücut parçalarının dış hareketleri gibi tüm fonksiyonları ve bu şekilde gerçek insanların hareketlerini mümkün olduğu kadar mükemmel bir şekilde taklit ettiklerini düşünmeni istiyorum. Diyorum ki aynen bir saatin veya başka bir otomatın hareketlerinin, karşı ağırlıklarının ve tekerleklerinin eğilimlerini takip ettiği

kadar doğal bir şekilde, bu makinede bu işlevlerin basitçe organların yaratılıştan düzenlenmelerine bağlı olduğunu düşünmeni istiyorum (AT XI 201–2; Descartes, 1998: 169).

Bu son derece iddialı projeyi yirmi yıl boyunca uygularken, Descartes, kullandığı yöntemlerin güvenilirliğine ya da çıkardığı sonuçların olasılığına karşı hiçbir kuşkucu eleştiriyi kabul etmemiştir. Aksine, her ne kadar okuyucuları, ilk kitabına eleştiriler getirmeye davet etse de teorilerinin hatalı olabileceğini asla kabul etmemiştir. Bunun yerine, eleştir-menlere eleştirel olmayan bir dogmatikle ilişki kurulabileceği inancıyla cevap vermiştir. Bu düşüncelerini değiştirmeyi veya hatalı olabileceğini kabul etmeyi reddetmesi, eleştir-menleriyle devam eden bütün yazışmalarını belirlemiştir. Eğer bu yazarlar Descartes'ın bir değerlendirmesini paylaştıysa, onu asla kuşkucu olarak tanımlayamazlardı; onlar onun doğal felsefe ile ilgili görüşlerini, kanıtların veya onları desteklemek için öne sürdüğü argümanların garanti ettiğinden çok daha fazla kesinlikle iddia ettiğini düşünüyorlardı.

2. Metafiziksel Bilgi

Descartes'ın doğal felsefede bu yirmi yıllık araştırma projesini metafizik hakkında yazmak için neden böldüğü belli değildir. O, Galileo'nun suçlanması (1633) sonra, teolojik meselelerle uğraşmaktan titizlikle kaçınmıştır. Ayrıca, Galileo'nun da kendi zararına öğrendiği gibi, felsefeden eşığı atlayarak, Hristiyan kiliselerinin kendi ayrıcalıklı etki alanı olarak gördükleri, Kutsal Kitap'ta Tanrı tarafından bildirildiği iddia edilen şeylerin Ortodoks yorumlarına girmenin kolay olduğunun da farkındaydı. Descartes, metafiziği, Tanrı ve akla dayanan ruh hakkında bir tartışma olarak anladığından, bu konuları tartışarak teolojiye geçiş konusunda gösterdiği o çekince anlaşılabilirdi. Ancak, buna rağmen ve belirsiz kalan bazı nedenlerden dolayı 1640 yılındaki ya-

zışmalarında, *Metafizik Üzerine Bir Deneme* adını verdiği bir eser üzerinde çalıştığını belirtmiştir. Bu taslak makale sonunda, 1641'de, Paris'teki Mersenne'in editörlüğünde, *Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlandığı İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* olarak ortaya çıkmıştır. Başlık, Descartes'ın kendi yönetimi altındaki Amsterdam'da yayımlanan ikinci baskıda, *Tanrı'nın varlığının ve ruhun bedenden ayrılmasının kanıtlandığı İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* olarak düzeltilmiştir (1642).

Bu, Descartes'ın Tanrı'nın varlığı ve ruh hakkında yayımladığı ilk şerh değildir. Görüşlerinin kısa bir özetini *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın IV. bölümünde (1637) yayımlamıştır ve bu dönemde (1638-39) okurlarından gelen eleştirilere verdiği cevaplardan seçtikleriyle birlikte bu metnin Latince bir basımını yayımlamayı düşünmüştür. Bu, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Tanrı ile insan ruhu tartışmasının çok kısa olduğunun kabul edilmesine yol açmıştır; özellikle bu bağlamda kuşkuculuktan bahsetmemesini açıklamak üzere öne sürülen sebep, Fransızca yazılmış ve bu nedenle genel bir okuyucunun erişebileceği bir metni okuyabilenleri yanıltmaktan kaçınmaktır: “Kuşkucuların görüşlerini tanıtmak için tasarlanmış gibi görünen bu tanıtımın [yani *Konuşma*], zayıf zihinleri rahatsız etmesinden korkuyordum, çünkü ben asıl olarak ana dilde yazıyordum...” (AT I 353-4). Bununla birlikte, Tanrı ve ruhla ilgili soruları, ancak şimdi Latince de daha güvenli bir şekilde tartışmaya başladığı zaman, bu bilginin olasılığına meydan okuyan kuşkucu itirazları ele almak zorunda olduğu sonucuna varmıştır.

Kuşkuculuğun metafizikte daha yıkıcı görünmesinin bir nedeni, Descartes'ın, doğal felsefede çalıştığımız kavramların ve güvendiğimiz kanıtların, önemli ölçüde duyusal deneyimlerden edinildiğini varsaymasıdır. Oysa metafizik, geleneksel olarak duyuların kapsamı dışında kaldığı varsayılan gerçeklikler hakkındaki soruları ele almayı içermektedir. İnsan ‘çıplak gözle’ bedenlerin küçük parçalardan oluştuğunu görebilirken Tanrı'yı göremezdi veya işitemezdi. Bu nedenle

Descartes, *Meditasyonlar*'da, Tanrı'nın varlığını ve ruhun bedenden ayrılmasını tartışmak isterse iyi bilinen bazı kuşkucu itirazlarla yüzleşmekten kaçınamayacağını söylemiştir.

Birinci Meditasyon'da bahsedilen üç kuşkucu itiraz, 1562'de Yunancadan Latinceye çevrildiğinde Fransa'da yeni bir okuyucu kitlesi edinmiş olan Sextus Empiricus'un (2000) çalışmalarından ilham almıştır. Latince okumamış olanlar için bile, Pyrrhonculuk Montaigne'nin *Denemeler*'inin okuyucularına aşinadır. Descartes'ın ifade ettiği üç kuşkucu itiraz, –duyuların bizi genellikle yanılttığı; uyanırken ve rüya görürken yaşadığımız deneyimlerin ayırt edilemez görünecek kadar benzer olması; bilgi edinmek için kullandığımız anlığın melekelerinin temel olarak güvenilmez olabileceği– Montaigne'nin *Denemeler*'deki en uzun bölüm olan “Raymond Sebond için Mazeret”te tartışılmıştır (Montaigne, 1993: 634–5, 669, 674). Bu kaynaklara ek olarak, Descartes, mektup arkadaşlarından Jean Silhon'un tarafından yazılan *Les Deux Vérités* (1626) ve *De l'Immortalité de l'âme* (1634) kitaplarındaki, Tanrı'nın varlığı ve insan ruhu tartışmasından haberdardır. Silhon, yalnızca Tanrı'yı ve ruhu bilme ihtimaline yönelik kuşkucu itirazları ele almamıştır; ayrıca, daha sonra Descartes tarafından uygulanana çok benzer bir yanıt önererek, birinin düşündüğü sürece, en az bir önermeden, yani birinin düşünüyor olduğu önermesinden emin olabileceğini savunmuştur (Ariew vd., 1998: 199).

Dolayısıyla, tarihsel kanıtlar, Descartes'in Cizvit Pierre Bourdin'e cevaben, kuşkuculuğun o sırada birçok yazar için popüler bir seçenek olduğunu iddia etmesini doğrulamaktadır:

Kuşkucular cemaatinin uzun zamandır neslinin tükendiğine inanmamalıyız. Bugün oldukça canlı ve kendilerini diğerlerinden daha zeki olarak gören hemen hemen herkes, yaygın kabul gören felsefede onları tatmin eden hiçbir şey bulamadıklarında ve daha doğru olan herhangi bir alternatif görmediklerinde kuşkuculuğa sığınmaktadır (AT VII 548-9). Bourdin Descartes'ı Birinci Meditasyon'da ortaya attığı

kuşkucu argümanları yalnızca bildirmek yerine doğrulamakla suçladığında, Descartes cevaben, Galen'in sadece çeşitli hastalıkları tartışması ve nedenlerini teşhis etmesi nedeniyle hiç kimsenin onun hasta olma yöntemini yazdığını düşünmediğini söylemiştir. Aynı şekilde Descartes, "Ben kuşku için sebepleri onları öğretmek amacıyla değil, aksine onları reddetmek amacıyla ortaya attım." demiştir (AT VII 573-4). Aynı açıklama, 'yalnızca kuşkulanan için kuşkulanan kuşkucuları' taklit etmediğini iddia ettiği ve "Bütün planım sadece kendimi ikna etmek ve tümüyle benim olan bir toprak üzerine yapı inşa etmek üzere tasarlanmıştı." dediği *Yöntem Üzerine Konuşma*'da da sunulmuştur (AT VI 29; Descartes, 2003a: 22).

Bu nedenle, Birinci Meditasyon, o sırada yaygın olan ve eğer başarılı olsaydı, Descartes'ın metafiziksel gündeminin bu işte uygulanabilirliğini baltalayabilecek kuşkucu tartışmaların bir provası olarak okunmalıdır. Metafiziksel derin düşüncüler yapan herkesi sistematik olarak yanlış yönlendiren en temel kuşkucu itiraz, kötü bir dâhi kılığında sunulmuştur. İtiraz, aşağıdaki gibi efsanevi güçlere atıfta bulunmadan şöyle ifade edilebilir: Bilişsel melekelerimiz öyle görünmediği hâlde kusurlu ise o zaman onların geçerliliğini kanıtlanmış farz etmeden nasıl kanıtlayabiliriz? Kartezyen döngü olarak da bilinen bu meydan okuma, Descartes'ın diğer kuşkucu itirazlarına yeterince cevap verilmiş olsa bile yükseltilebilir, çünkü eğer başarılı olsaydı, düşündüğünün kesin olarak farkında olduğu iddiasının ötesine geçme çabalarını baltalardı. Bu itiraz ilk defa *Meditasyonlar*'a Dördüncü İtirazlarda, Antoine Arnauld tarafından aşağıdaki şekilde yapılmıştır:

[Descartes] açık ve seçik olarak algılananın yalnızca Tanrı'nın varlığından dolayı doğru olduğuna emin olduğumuzu söylediğinde, bir kısır döngü safsatası yapmaktan nasıl kaçınabilir? Ama ancak Tanrı'yı açık ve seçik olarak algıladığımız için Tanrı'nın var olduğundan emin olabiliriz. O hâlde, Tanrı'nın var olduğundan emin olmadan önce, açık

ve seçik olarak algıladığımızın doğru olduğuna emin olmak zorundayız. (AT VII 214; Descartes 2003b: 90)

Her ne kadar Arnauld itirazını *Meditasyonlar* dilinde ifade etmiş olsa da, burada temel itiraz, kişinin, kuşkuculuğa yönelik tüm olası cevaplarını bilişsel yetilerine dayandırmak zorunda olduğu şeklindedir. Bilgi edinme kapasitemizin herhangi bir şekilde savunulması, dikkatli olunursa geçerli bir şekilde akıl yürütmeyi başardığımızı varsaymalıdır (özellikle akıl yürütmemizin geçerliliğini formel mantıkta modelleyebiliyorsak). Bu, kötü deha türünden itirazı cevapsız bıraksa da böyle bir çözüm, Descartes'ın doğal felsefede edinilen bilgi belirsizliği ile uyum sağlamak için bağımsız olarak geliştirdiği bilgi teorisi ile tutarlıdır.

Çok iyi bilindiği gibi, Descartes, *Meditasyonlar*'ın alt başlığında listelenen iki soruyu, yani Tanrı'nın varlığı ve insan ruhunun bedenden ayrı olmasını ele almak için kendi bilişsel melekelerinin güvenilirliğini varsaymıştır. Bu bağlamda, Tanrı fikrinin nasıl edinileceği gibi, doğal felsefesinde ortaya çıkmayan, bir epistemolojik sorunla karşı karşıya kalmıştır. Düşünce eylemi üzerinde derin düşünme veya tefekkür ederek, düşünen bir özne fikri edinilebileceğini ve bu fikrin Tanrı'yı kavramak için analogi olarak kullanılabileceğini öne sürmüştür. Kullanılacak yöntemi şöyle açıklamıştır: "Bu meditasyon üzerinde gitgide çok açık, yani, genel olarak entelektüel nitelikte sezgisel bir görüş elde etmeniz için yeterince zaman harcamanızı sağlayabilirim. Sınırlama olmaksızın düşünüldüğü takdirde, Tanrı'yı temsil eden ve eğer sınırlıysa bir melek veya insan ruhunun fikri olan düşünce budur." (AT I 353). Tanrı hakkında herhangi bir fikre sahip olmayı reddeden Hobbes'a da benzer bir cevap vermiştir. "Orada, onların anladıkları bir şey olduğunu algılamayan kim var? O hâlde, kim, anlama biçimi veya fikrine sahip değildir ve bunu süresiz olarak uzatarak, Tanrı'nın anlayışı fikrini kim oluşturmaz?" (AT VII 188)

Kavram edinimine bu düşünümsel yaklaşım Descartes'ı

Tanrı fikrinin bir anlamda doğuştan geldiğini iddia etmesine neden olmuştur. 'Doğuştan' terimi, *Meditasyonlar* okurları arasında derhâl yanlış anlaşılmaya yol açmıştır, çünkü her insanın daha düşünmeye başlamadan önce bile aklında tam olarak oluşturulmuş bazı fikirler olduğunu ileri sürmüştür ve daha sonra Locke'un *Deneme*'sinin Birinci Kitabı'nda aksini savunduğu teoremin orijinal kaynağını sağlamıştır. Ancak, Descartes, 'doğuştan' ile ne kastettiğinin o şekilde yanlış anlaşılmasını reddetmek konusunda açıktır. Hobbes'un eleştirilerini şöyle cevaplamıştır: "Bir fikrin içimizde doğuştan olduğunu söylediğimizde, bunun her zaman bize sunulduğunu düşünmüyoruz; bu anlamda, hiçbir fikir doğuştan olmazdı. Biz sadece içimizde söz konusu fikri üretme gücüne sahip olduğumuzu söylemek istiyoruz" (AT VII 189; Descartes, 2003b: 89). Bir başka eleştirmen, Henricus Regius da, 'aklın, düşünmek için, düşünce melekesinden farklı herhangi bir doğuştan düşünceye, fikre veya aksiyoma ihtiyaç duymadığını' iddia etmiştir (Regius, 1648: 12). Descartes şöyle cevap vermiştir:

Doğuştan gelen fikirlerden, kendisinin [yani Regius] açıkça doğru olduğunu iddia ettiklerinden başka hiçbir şey anlamadım... Yani "İçimizde Tanrı'yı bilebilmemizi sağlayan doğal bir güce sahip olduğumuzu." Söz konusu fikirlerin gerçek olduğunu ya da bilinmeyen bir şekilde düşünme melekesinden farklı türler olduğunu hiç düşünmedim ya da yazmadım. (AT VIII-2, 366)

Dolayısıyla *Meditasyonlar* yalnızca yukarıda tartışılan iki metafizik mesele, yani insan ruhunun bedenden ayrı olması ve Tanrı'nın varlığı bağlamında ortaya çıkan epistemolojik problemleri (Pyrrhonculuk ve kavram oluşturma gibi) ele alıyor gibi görünebilir. Bu, Descartes'ın neden kuşkuculuğu tartıştığını açıklasa da önerdiği çözümlerin başarısı ya da başarısızlığı hakkında soruları çözmemektedir.

Meditasyonlar'ın göreceli kısalığına rağmen, yorumcular

arasında yazarının tartıştığı sonuçlar ve hatta kendisi tarafından konuşlandırılan argümanların yapısı hakkında pek çok anlaşmazlık vardır. Çoğu okuyucu Descartes'ın tüm-dengelimsel bir şekilde aşağıdaki yolu izleyerek hareket etmeye çalıştığını kabul etmektedir:

- i. Kendi düşünme edimimin farkındayım.
- ii. Bu farkındalık bana, düşünen bir şeyin açık ve seçik fikrini verir.
- iii. Bir 'sonsuz düşünen şey' fikri oluşturmak için 'sonlu düşünen şey' fikrinde değişiklik yapabilirim.
- iv. Sonuncusu, kuşkusuz, yetersiz bir Tanrı fikri sunar, ancak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterlidir.
- v. Üçüncü ve Beşinci Meditasyonlar'da yinelenen argümanları kullanarak Tanrı'nın varlığını geçerli bir şekilde ispatlayabilirim.
- vi. O hâlde Tanrı vardır.
- vii. Tanrı aldatıcı değildir.
- viii. Eğer Tanrı, (a) İnsan yaratıklarını sistematik olarak yanıltıcı bilişsel melekeler ile donatmışsa ve (b) Onlara, yanlış yönlendirilmekten kaçınmanın ve/veya kaçınmanın hiçbir yolunu sağlayamadıysa, o zaman bu Tanrı'nın aldatıcı olduğu anlamına gelir.
- ix. O hâlde, Tanrı'nın var olduğu ve aldatıcı olmadığı biliniyorsa, bilişsel yetilerimizin sistematik olarak yanıltıcı olmadığı sonucuna varılabilir.

Böylece en temel kuşkucu itirazı cevaplayan Descartes, duyusal bilgilere dayanan yanlış kararlara ve deneyimlediğimizi zannettiğimiz gerçeklikleri belki de sadece rüyamızda görüyor olduğumuza ilişkin diğer iki itirazı nerdeyse gelişigüzel biçimde göz ardı etmiştir: “Tanrı'nın aldatıcı olmadığı gerçeğinden dolayı, böyle durumlarda tamamen hatasız olduğum ortaya çıkar” (AT VII 90; Descartes, 2003b: 70). “Son günlerin ‘hiperbolik kuşkucuların saçma olarak reddedilmesi gerektiğini’

söylemiştir (AT VII 89; Descartes, 2003b: 70), çünkü farklı duyulardan öğrendiklerini karşılaştırarak ve verdiği kararlara çok dikkat ederek duysal deneyimlerin güvenilirliğini kontrol edebilir. İkinci olarak, aynı zamanda rüya argümanını da ortadan kaldırılabılır, çünkü “Rüyalar asla uyanırken meydana gelenlerle olduğu gibi, yaşamın diğer tüm aktiviteleriyle birleşmez” (AT VII 89; Descartes, 2003b: 70).

Eleştirel kuşkucuların ‘saçma’ olarak reddedilmesinin bu özeti, Descartes’ın doğal felsefe yaparken onların önemsiz olduğuna dair orijinal değerlendirmesine denk gelse de sonucu desteklediği varsayılan argümanlar, ortaya çıkan en temel kuşkucu itirazı ele almayı başaramamaktadır. Bunun, Arnauld’un dikkat çektiği kaçınılmaz döngüsellik, yanı sıra, en az iki nedeni vardır: (a) Descartes’ın metafizik bilgi için gerekli olduğunu varsaydığı tür kesinlik; (b) Kartezyen argümanlarının Tanrı’nın varlığı konusundaki zayıflığı.

Descartes’ın ilk Aristotelesçi yazılarında, gerçek bilginin birinin inancının tamamen kesin olmasını gerektirdiğine dair açık göstergeler vardır. *Kurallar*’ın ikinci kuralı, ‘yalnızca muhtemel tüm bilgileri reddediyoruz ve yalnızca kusursuz bir biçimde bilinen ve kendisinden kuşku edilemeyen şeylere inanmaya karar verdiğimizizi’ önermektedir (AT X 362; Descartes, 2003a: 119). Neyin muhtemel ve neyin kesin olduğu arasındaki bu ikilik, üçüncü kuralda, sezgi ve tümdengelişin ‘hata korkusu olmadan’ bilgi edinmenin tek yolu olarak seçiminde yansımıştır (AT X 368; Descartes, 2003a: 123).

Bununla birlikte, Descartes *İlkeler*’i 1644’te tamamladığında, ahlaki ve metafiziksel olmak üzere iki tür kesinlik ayrımı yaptığını onaylamıştır ve doğal felsefe konusundaki iddialarının çoğunun yalnızca ilkinin gerçekleştirdiğini kabul etmiştir (AT VIII-1, 327-9). Ahlaki kesinlik, günlük yaşam için gereken türden kararları vermek için yeterli olan kesinlik olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık, ‘metafiziksel veya mutlak’ kesinlik, *İlkeler*’in Fransızca baskısına yapılan bir ekte söylendiği gibidir: “Bir şeyin, bizim onun ne olduğuna ilişkin kararımızın dışında başka bir şey olamayacağı-

nı düşünüyoruz” (AT IX-2, 324). Descartes, metafiziksel soruların tartışılmasının metafiziksel kesinlik gerektirdiğini ve bunun *Meditasyonlar*’da ve *İlkeler*’in I. bölümünde sunduğu metafiziksel temel türünü öngördüğünü varsaymış görünmektedir. Bu varsayım, vahyin kesinliğine, yani kutsal yazılar tarafından öğretilenlerin kesin olduğuna dair bir başka, o çağ için sıradan bir kanıdan etkilenmiş olabilir. Descartes’ın en gürültücü eleştirmenlerinden biri, farklı türden inançlar için uygun ve uygulanabilir kesinlik derecesine karşı çıkmıştır: “Tıpta ilahiyatın dogmalarına benzer bir kesinlik derecesi talep etmenin bir hata olması gibi, aynı şekilde, gösterilerinin yalnızca matematikte doğrulandığını iddia edenler gibi, fizikin tüm dogmaları için de mazeret bulunamaz” (Schoock, 1643: 123). Descartes, doğal felsefenin belirsizliğini desteklemesine rağmen, felsefi savunmalarında dinî inancın varsayılan kesinliğini taklit etmeye çalışmıştır.

Descartes’ın bilişsel melekelerimizin olası güvenilmezliğine cevabının başarısız olmasının ikinci nedeni, *Meditasyon*’larda Tanrı’nın varlığına ilişkin verilen kanıtların, Descartes’ın ‘metafiziksel’ bir temel sağlamak istediği sözde kuşkucu iddialarından çok daha az ikna edici olmasıdır. Descartes, *Beşinci Meditasyon*’da ‘tüm bilgilerin kesinliğinin ve doğruluğunun sadece hakiki Tanrı’nın bilgisine bağlı olduğunu, öyle ki onu tanımadan önce başka hiçbir şeyi tam olarak bilemeyeceğini’ iddia etmiştir (AT VII 71; Descartes, 2003b: 57). Bunu, [matematiksel kanıtlarda bulunanlar gibi] “Sonuçlardan kuşku- lanmanın makul olduğunu düşündüğü, *İlkeler* Bölüm I’de tekrarlamıştır ve [insan zihninin] kökeninin yazarını keşfetmeden önce kesin bir bilgiye sahip olamayacağına inanmıştır.” (AT VIII-1 10; Descartes, 2003b: 116). Ancak, Tanrı’nın varlığının Kartezyen kanıtları, kuşkucu itirazlardan korumaları amaçlanan doğal felsefedeki tüm matematiksel kanıtlardan veya diğer iddialardan çok daha az ikna edicidir. *Meditasyonlar*’ın çağdaş olumlu okurları bile, Tanrı’nın varlığının kanıtlarını ikna edici bulmamıştır ve bazıları –örneğin kötü şöhretli bir eleştirmen olan Gisbertus Voetius– Descartes’ın asıl amacının,

Tanrı'nın varoluşuna dair görünüşteki amacının tam aksi etki yaratacak açıkça zayıf olan argümanlar sunarak, ateizmi desteklemek olduğunu düşünmüştür.

Dolayısıyla, Descartes'ın bilişsel yetilerimizin güvenilirliği için güvenli bir temel oluşturma çabası birçok nedenden dolayı başarısız olmuştur. (Arnauld'un itiraz ettiği gibi) savunmacı bir temelin inşasında bu melekeleri kullanır; gereksiz ve ulaşılmaz bir mutlak kuşku duyulamazlık derecesinde metafiziksel bilgi talepleri gerektirir. Tamamen güvenli bir temel arayışına girmek yerine, Mersenne'in bir itirazına cevap verdiği küçümseyen yorumları konuşlandırmış olabilir:

Bir şeyin bizim tarafımızdan doğru algılandığını düşündüğümüzde, kendiliğinden doğru olduğuna ikna oluruz. Bu şekilde ikna olduğumuz şeyden kuşkulanmak için hiçbir nedenimiz olmadığına dair inancımız bu kadar güçlüyse, o zaman sormanız gereken başka bir şey yoktur; makul bir şekilde umabileceğimiz her şeye sahibiz. Birisi, mutlak olarak konuşmak gerekirse, gerçeği hakkında oldukça kesin olarak ikna olduğumuz şeyin, Tanrı'ya veya bir meleğe sahte göründüğünü ve bu nedenle yanlış olduğunu iddia ederse neden endişelenmeliyiz? Hiç inanmadığımız ve elimizde onu destekleyecek en ufak bir kanıt bile olmayan böyle bir mutlak yanlışlığı niye önemsemeliyiz ki? (AT VII 144-5; Descartes, 2003b: 81)

3. Görünüş ve Gerçeklik

Yukarıda ana hatları verilen iki epistemolojik teori, Descartes'ın doğal felsefede ve metafizikteki bilgi gibi iki farklı bilgi türü üzerine düşünümlemlerinden kaynaklanmaktadır.

Bunlar, belirsizlik ilkinde hoş görülürken ikincisinde hoş görülmemesi derecesinde ve ikincisinde ortaya çıkan ama birincisinde hiç bulunmayan radikal kuşkuculuğa ilişkin kaygılarda farklılık gösterir. Aynı zamanda, bilgi nesneleri ile bizim onları algılamamız arasındaki ayrımı nasıl ele al-

dıkları konusunda da farklılıklar gösterir. 1630'ların başında Descartes, ilk olarak Galileo tarafından açıkça yapılan (Drake, 1957: 274-7) duyumlarımızın, duyumları oldukları gerçeklikler ile aynı özelliklere sahip olamayabileceğine dair bir ayrımı onaylamıştır. Descartes, Galileo'nun, *Dünya*'nın ilk cümlesinde ifade ettiği prensibi göstermek için, gıdıklanma hissi ve gıdıklanmaya dâhil olanın gerçekliği hakkında kullandığı aynı örneğe başvurmuştur:

Buradaki planım ışığı tartışmak olduğundan, dikkatinizi çekmek istediğim ilk şey, ışığa dair duyumumuz [hissimiz], yani gözlerimiz aracılığıyla hayallerimizde oluşturulan fikir ve içimizdeki bu duyumu üreten nesnelerdeki şey, yani bir alev veya güneşteki 'ışık' denilen şey arasında bir fark olabileceğidir. (AT XI 3; Descartes, 2003a: 85)

Bu ayrım, Boyle tarafından da geliştirilen ve daha sonra Locke'un 'birincil' ve 'ikincil' nitelikleri arasındaki farkın temeli teşkil eden ayrım ile aynı zamana denk gelmiştir. Ayrımın Descartes versiyonu, –'fikir' teriminin uzantısına dâhil etmiş olduğu– duyumlarımızın, duyumları oldukları gerçekliklere 'tamamen benzer' [*entièrement semblable*] olduğunu varsayamayacağımıza işaret etmektedir. Bu nedenle, sahip olduğumuz deneyim türlerini incelemek ve bu deneyimleri uyaran nesnelerin tam olarak benzer özelliklere sahip olduğu sonucuna varmak her zaman gayrimeşrudur. Bu, günümüzün bilimsel açıklamalarında o kadar aşınadır ki orijinal keşfinin yenilikçiliği takdir edilemeyebilir. Örneğin belli bir renk deneyiminin gözlerimizi etkileyen ışığın dalga boyu ile açıklandığı ve içimizde mavi duyumuna neden olan ışığın hiçbir şeyinin 'mavi' olmadığını söyleyen bilimsel bir teori bizi artık şaşırtmıyor bile.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Descartes, bu argümanı, skolastisizm içindeki deneyimlerimizin onlara neden olan uyaranlardaki uyuşan biçimlerle açıklanması gerektiğine ilişkin aşikâr beklentiden kendini kurtarmak için kullan-

muştır. Bunun yerine, bu uyaranlara ilişkin açıklamalarını, maddenin küçük parçalarının büyüklüğü, hareketi vb. ile sınırlandırmayı ve bu tür çıkarımların varsayımsal karakterinden, duyumlardan olası nedenlerine kadar ortaya çıkan belirsizliği kabul etmeyi önermiştir.

Ancak metafizikte tartışılan kuşkucu itirazlar, Descartes'ın benzer bir rahatlık benimsemesini engellemiş gibidir. Bir kere dış fiziksel dünyanın var olamayacağını düşündüğünde ve *Birinci Meditasyon*'da kuşkulu olarak sınıflandırılan herhangi bir bilgiyi geri kazanmadan önce varlığını kanıtlaması gerektiğini kabul ettiğinde, Descartes, dış dünyanın [bir anlamda] onun algılarına uyması gerektiğini savunmakta zorlandığını hissetmiştir: Gerçekten de tartışmanın bu noktasında kendi fikirlerinden başka, bu dünyayı yeniden inşa edecek hiçbir şeyi yoktu. Böylece, metafizikte argümanı fikirlerle başlayıp, kendilerine yol açması gereken gerçekliğe doğru ilerlerken, doğal felsefede, varsayımsal fiziksel bedenlerin duyularımıza nasıl yol açabileceği hakkında (yoktan içe doğru) spekülasyonlar yapmıştır. İki yaklaşım arasındaki karşıtlık, *İlkeler*'in İkinci Bölümünün Birinci Kısımında açıkça görülmektedir. *İlkeler*'in Birinci Bölümünde *Meditasyonlar*'ın kuşkucu argümanlarını tekrarlayan Descartes, İkinci Bölümde dış fiziksel bir dünyanın var olması gerektiğini savunarak başlamıştır. Argüman, Tanrı'nın aldatıcı olmadığını varsaymış ve sonra evrende maddenin olduğu sonucuna varmıştır:

Bu konunun Tanrı'dan, kendimizden veya zihnimizden oldukça farklı bir şey olduğunu açıkça anlıyoruz ve onun fikrinin bize, kendimizin dışında kalan ve ona tamamen benzer şeylerden [*quibus omnino similis est*] geldiğini açıkça görüyoruz *gibi görünüyor...* O zaman kaçınılmaz sonuç, uzunluk, genişlik ve derinlik olarak yer kaplayan bir şeyin var olduğu ve yer kaplayan bir şeye ait olduğunu açıkça algıladığımız tüm özelliklere sahip olduğudur. Bu ise 'beden' veya 'madde' dediğimiz yer kaplayan şeydir. (AT VIII-1, 41; CSM I 223, italikler eklenmiştir).

Yukarıdaki Latince ifade, Descartes'ın bu aynı çıkarımın geçerliliğini reddetmek için on bir yıl önce kullandığı aynı ifadeyle [*entièrement semblable*] Fransızcaya çevrilmiştir ve ilk okumada sanki Descartes, metafizikte, doğal felsefede ilk ilke olarak iddia ettiği şeyle çelişiyormuş gibi görünebilir.¹ Bu metinde, duyumlarımıza neden olan dış uyaranların bu duyularla tamamen aynı niteliklere sahip olduğunu iddia etmediğini varsayalım, sadece onlara sahipmiş gibi görünmekte. Tutarsızlıktan kaçınmak için Descartes aşağıdaki paragraftaki gibi anlaşılmalıdır.

Meditasyonlar'da ve *İlkeler*'de (Bölüm I) konuşlandırılan argümanlar, duyumlarımızı tetikleyen nesnelerin 'duyumlarımızla tamamen aynı' olduğunu göstermemektedir. Bu varsayımı birçok kez naif olarak tanımlamış ve çocukluğun önyargıları ile karşılaştırmıştır (AT VIII-1, 35; Descartes, 2003b: 140-1; Descartes'tan More'a, 5 February 1649: AT V 271). Buna göre, *Meditasyonlar*'daki derin düşünüm yapan kişi, fikirlerimizi tetikleyen dışsal gerçekler onlara tam olarak benzemiyorsa, Tanrı'yı aldatıcı olmakla makul bir şekilde suçlayamazdı. 'Uzunluk, genişlik ve derinlik olarak yer kaplayan ve çeşitli renk, koku, acı vb. duyumlarımıza yol açan çeşitli farklı şekillerde ve çeşitli olarak hareketli parçalara sahip' bir madde olduğu sonucuna varmakta haklıydı (AT VIII-1, 40; CSM I 223). Böylece Descartes, sanki algılarımızdan ya da fikirlerimizden çıkarsanmış gibi *Dünya*'nın inşa edildiği maddeyle ilgili hipotezi yeniden ortaya koymuştur. Ancak, vardığı sonuç maddenin bizim algılarımızla 'tam olarak benzer' özelliklere sahip olması gerektiği değil, fakat sadece deneyimlediğimiz duyumlara sahip olmamıza neden olan özelliklere sahip olan bir gerçeklik (madde) olması gerektiğidir. Bu onu, *İlkeler*'in sonraki paragraflarında, uygulanabilir bir doğal felsefe oluşturmak için maddede varsayımda bulunabileceğimiz özellikler hakkında spekü-

¹ Buna dikkatimi çeken Delphine Kolesnik'tir.

lasyon yapmakta özgür kılmaktadır. *Dünya*'da benimsemiş olduğu ilke böylece geçerliliğini korumuştur: “Herkes genel olarak bizim düşüncemizdeki fikirlerin kaynaklandıkları nesnelerle tamamen aynı olduğuna ikna olmasına rağmen, bunun böyle olduğunu garanti eden bir argüman görmüyorum.” (AT XI 3; Descartes, 2003a: 85). Bu yüzden, *İlkel*, okuyuculara “Duyumlar, duygular ve iştahlar ... Eğer algımıza tam olarak dâhil edilmiş ve bizim içten farkında olduğumuz şeyden ayrı olarak onlar hakkında herhangi bir yargıda bulunmama konusunda çok dikkatli olursak, açıkça algılanabilir.” (AT VIII-1, 32; Descartes, 2003b: 138). Başka bir deyişle, bu tür yargılar, yalnızca duyuları tetikleyen uyarıların da onlara benzer olduğunu varsaymadıklarını kabul etmek koşuluyla güvence altına alınmıştır.

O hâlde Tanrı'yı aldatıcı olmakla suçlamak yerine, algı deneyimlerine sahip olmamıza sebep olan gerçeklerin –her ne olursa olsun– deneyimlediklerimizle tamamen aynı özelliklere sahip olduklarını varsaydığımızda yaptığımız naif ve temelsiz çıkarımlardan kendimizi sorumlu tutmalıyız. Bu sonuç, Descartes'ın ‘açık ve seçik’ fikirlerinin ‘gerçeği’ hakkında tekrarlanan iddiaları ile tutarsız görünebilir. Sonuncusu, fikirlerimizi inceleyebileceğimizi ve bir tür fenomenolojik incelemeye dayanarak, tam olarak kendilerine uygun zihinsel bağımlı gerçeklerin olup olmadığına karar vermemizi önerebilir. Burada yine iki tür bilgi arasındaki ayrım önemlidir. Doğal felsefesinde, Descartes, duyularımızı uyaran gerçeklikler hakkındaki hipotezleri doğrulamak için duyusal bilgilere dayanmıştır. Benzer şekilde, *İlkeler*'de ‘duyusal farkındalığa sahip olduğumuzu veya duyusal uyarılmanın sonucu olarak, bir tür maddeye dair açık ve seçik bir algıya sahip olduğumuzu’ iddia etmiştir (AT VIII-1, 40; CSM I 223). Bununla birlikte, sonraki sayfalarda Descartes tarafından sunulan maddeyle ilgili fiziksel teoriler, fikirlerinin açıklığı ve seçikliğinin incelenmesiyle değil, çeşitli doğal olayların açıklanmasındaki başarılarıyla salahiyet kazanır.

4. Sonuç

Descartes'ın epistemolojik meselelere ilgisinin tarihsel sırasını takip ederek, çeşitli vurgu ve odak değişimleri, farklı türdeki bilgilerin tutarlı bir şekilde açıklanmasıyla birbiriyle uyumlandırılabilir. *Kurallar*'da, o zamanlar neredeyse olağan olan Aristotelesçi kanıtlama idealinde çalışmayı denemiştir. Ancak daha sonra ortak noktaları az olan iki felsefi girişime odaklanan farklı bilgi analizleri geliştirmiştir. Bunlardan biri, yeni ortaya çıkan, kendisinin de önemli ölçüde katkıda bulunduğu, doğal felsefedir; diğeri ise Katolik akademisyenleri, dinî inançlarını desteklemek için felsefi argümanlar sunmaya davet eden –çeşitli kilise konseylerinden ilham alan– geleneksel bir savunma girişimidir (AT VII 3; Descartes, 2003b: 9). Bu iki tür 'bilgi', Descartes'ın sunduğu açıklamalar kadar farklıdır ve *Meditasyonlar*'ı, üzerinde felsefi düşüncüler yaptığı matematiği de içeren tüm disiplinlere uyan tek bir Kartezyen bilgi teorisi sunmuş gibi okumak temel bir hatadır. Bu hata muhtemelen modern okuyucuların ilgileri ve çeşitli Kartezyen metinlerin göreceli erişilebilirliği veya başka faktörler gibi konusunda tamamen koşullu bir faktörden kaynaklanmaktadır. Descartes'ın doğal felsefesi modern bilimsel teorilere yerini bırakmıştır ve bugün *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın bir önsöz olarak yazıldığı bilimsel makalelerin oldukça az okuyucusu vardır. Buna karşın, *Meditasyonlar*, yazıldığı skolastik Latinceye rağmen lisans felsefe öğrencileri tarafından bile hâlâ okunmaktadır. Descartes'ın Pyrrhonculuğunun metafizik için önemiyle ilgili endişeleri *Meditasyonlar*'da bulunurken, doğal felsefenin epistemolojisine ilişkin düşüncüleri bilimsel makalelerinde ve yazışmalarında yer aldığından dolayı, *Meditasyonlar*'ın çoğu zaman özellikle kuşkuculukla ilgilenen bir kartezyen epistemoloji için tek kaynak olarak görülmesi üzücü olduğu kadar anlaşılır da bir durumdur.

İleri Okumalar

Descartes felsefesi üzerine yazılmış derlemeler:

Janet Broughton and John Carriero (eds), "A Companion to Descartes" (Malden, MA: Blackwell, 2008)

John Cottingham (ed.), "The Cambridge Companion to Descartes" (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Descartes'in doğal felsefesi ile ilgili:

Stephen Gaukroger, John Schuster and John Sutton (eds), *Descartes' Natural Philosophy* (London: Routledge, 2000)

Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)

William R. Shea, *The Magic of Numbers and Motion* (Canton, MA: Science History Publications, 1991)

Desmond M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press, 1982) *Meditasyonlar'ın standart temelci yorumu:*

Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978), and in Margaret Wilson, *Descartes* (London: Routledge, 1978)

Descartes'in bir fikirle ne kastettiğine dair çelişkili yorumların gözden geçirilmesi:

Steven Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Manchester: Manchester University Press, 1989).

Descartes'in tüm eserini yazdığı Hollandaca bağlamın özeti:

Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1992) *Descartes'in bazı zihinsel olaylara bilimsel bir açıklama getirme çabası:*

Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Kaynakça

Ariew, R., Cottingham, J. and Sorell, J. (eds) (1998), *Descartes' Meditations: Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Clarke, D. M. (1989), *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis xiv*. Oxford: Clarendon Press.
- Clarke, D. M. (2006), *Descartes: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham, J., Stoothoff, R. and Murdoch, D. (eds and trans.) (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press (identified as CSM, with volume and page number).
- Descartes, R. (1964-76), *Oeuvres de Descartes* (eds) C. Adam and P. Tannery. Paris: Vrin/CNRS (identified as AT, with volume and page number).
- Descartes, R. (1998), *The World and Other Writings*, ed. and trans: S. Gaukroger. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2003a), *Discourse on Method and Related Writings*, trans. D. M. Clarke. London: Penguin.
- Descartes, R. (2003b), *Meditations and Other Metaphysical Writings*, trans. D. M. Clarke. London: Penguin.
- Drake, S. (ed. and trans.) (1957), *Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Doubleday.
- Gaukroger, S. (1989), *Cartesian Logic: An Essay on Descartes' Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press.
- McMullin, E. (ed.) (2005), *The Church and Galileo*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Montaigne, M. de (1993), *The Complete Essays*, trans. M. A. Screech. London: Penguin.
- Newton, I. (1999), *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. I. B. Cohen and A. Whitman. Berkeley: University of California Press [first published in 1713].
- Regius, H. (1648), *Brevis Explicatio Mentis Humanae, sive Animae Rationalis*. Utrecht: T. Ackersdicius.
- Schoock, M. (1643), *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*. Utrecht: J. van Waesberge.
- Sextus Empiricus (2000), *Outlines of Scepticism*, trans. J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, W. A. (1992), *Galileo's Logical Treatises*. Dordrecht: Kluwer.

P. J. E. KAIL

ÇEVİREN: HÜSEYİN DENİZ ÖZCAN

1. Giriş

John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) 'İngiliz Empirizmi'nin ilk kayda değer hareketinin üç temel figürüdür. Her biri son derece geniş bir sahada pek çok eser vermiş olsa da empirizmin referans noktalarını teşkil eden başyapıtlarını bu alanda ortaya koymuşlardır. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinin (1690 tarihli ilk baskı) 18. yüzyıl ve sonrasındaki etkisini abartmak zordur. Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* (1710) ile *Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog* adlı eserlerinde, maddenin varlığını yadsımak ve Tanrı tarafından idame ettirilip insan ruhlarınca algılanan bir deneyimler dünyası inşa etmek için Locke'un empirist ilkelerinden istifade eder. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'si ise empirizmin, kuşkuculuğun ve natüralizmin çarpıcı bir karışımıdır. Kitabın ihtirasları ve karmaşası öyle heybetlidir ki, Hume, epistemolojinin yer aldığı bölümü, nüfuz etmesi daha kolay olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da (1748) yeniden düzenlemek durumunda kalmıştır. Deneyimin önceliğine yapılan söz konusu bu vurgu yeni değildir, zira çeşitli empirizm biçimleri Antik felsefede de belirgindir. Fakat deneyimin soruşturulmasının bilimsel devrim bağlamındaki titizliği eşine daha önce rastlanmamış bir şeydir.

'Empirizm' Yunanca 'deneyim' [*empeiria*] sözcüğünden türetilmiştir ve eğer epistemoloji bir bilgi ve gerekçelendirme

çalışması ise empirist için bilgi ve gerekçelendirme, bir biçimde, deneyimle ilişkilidir. Bu çalışmada söz konusu düşüncülerin bu tezi nasıl anladıklarına yönelik bir katkı sağlamaya çalışacağım. Konuyu Locke'un bilgi, olasılık, dış dünya ve kendiliğe [*self*] ilişkin görüşlerini tartışarak çerçeveleyeceğim ve ardından Berkeley ile Hume'un bu görüşlere verdikleri tepkilerin çeşitli veçhelerini ele alacağım. Bu çalışmada Locke'un görüşünün kuşkuculuğu teşvik ettiğini ve Berkeley ile Hume'un [kuşkuculuğa yönelik] bu eğilime oldukça farklı şekilde tepki gösterdiklerini göreceğiz. Bununla birlikte bazı noktalar hatırlanmalıdır. Bu bölüm besbelli epistemolojik meselelerle ilgilidir, fakat Locke, Berkeley ve Hume'u, yalnızca, hatta birincil olarak epistemoloji ile ilgilenen figürler olarak görmek hatalı olacaktır. Locke ve Hume, birer bilgi teorisyeni oldukları ölçüde birer natüralist psikologdurlar ve onların politika, ahlak ve din felsefesi gibi diğer alanlara olan etkileri epistemolojiye olan etkileri kadar önemlidir. Berkeley belli birtakım epistemolojik görüşleri Locke'tan devralmış, benimsemediklerini ise şiddetle eleştirmiştir; fakat o, epistemolojinin ayrıntılarıyla, metafizik bir sistem geliştirmekle ilgilendiği ölçüde ilgili değildir. Dahası bu üç filozofu tek bir etiket altında gruplandırmak en azından iki bakımdan yanıltıcı olacaktır. İlk olarak, bazıları temel olan birçok farklılık, bu filozofların ortaklaştıkları noktalara fazlasıyla ağır basar. İkinci olaraksa, böylesi bir gruplandırma, sözü geçen 'empiristler' ile Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalistler arasındaki, İngilizlerin kitalılarla hiçbir noktada ortaklaşmadığı kör bir karşıtlığı besleyebilir. Göreceğimiz üzere, iki grup düşünür arasında önemli bir farklılık söz konusudur, ancak empiristlerin rasyonalistlerle birçok önemli konuda hemfikir olduklarını da unutmamamız gerekir. Son olarak, burada tartışılan görüşlerin karmaşıklığı göz önüne alındığında, Locke, Berkeley ve Hume'un epistemolojilerinin yalnızca ana hatlarını çizebileceğimi belirtmeliyim; dolayısıyla bazı noktalar (örneğin Hume'un moral epistemolojisi gibi) bu genel çerçevenin dışında kalacaktır.

2. İdeler ve Bilgi

Empirizmin çeşitli biçimleri vardır. Bunlardan biri, bütün ide ya da kavramlarımızın duysal deneyimden ileri geldiğini savunan genetik empirizmdir.² *Doğrulamaya/gerekçelendirmeye ilişkin [justificatory]* empirizm ise her türlü iddianın doğrulanmasının deneyime dayanması gerektiğini savunur.³ Empirizmin üçüncü biçimi, düşüncelerin ya da zihinsel temsillerinin içeriğinin tümüyle deneyimin unsurlarından oluştuğunu ileri sürer. Her ne kadar empirizmin diğer iki biçimi az ya da çok ölçüde onunla ilişkili olsa da yalnızca ikinci biçim tam anlamıyla epistemolojik bir doktrindir.

Üç düşünürün her biri genetik doktrine katılır ve bu öğretiyi temsil sorunuyla ilişkilendirir. Locke, *Deneme*'nin birinci kitabını doğuştan ilkelere karşı yürütülen bir tartışmaya ayırmıştır. Onun bu noktadaki eleştirisinin menzili, doğuştan ide ya da kavramların var olduğu tezinin ötesine geçer ve genel ilkelerin (örneğin mantıksal doğrular) yanı sıra ahlaki ya da pratik ilkelerin doğuştan bilgisine sahip olduğumuz iddiasını da hedef alır. Bununla birlikte, Locke'un kavramların kökenine yönelik daha dar ilgisi temsil sorunuyla bağlantılıdır. İdeler kavramlardır ve deneyimden türetilmişlerdir. İdelerimizin temsil edebilecekleri duyumsayabildiklerimizce sınırlandırılmıştır. Bu, empiristler ile rasyonalistler arasındaki temel karşıtlığa işaret eder, [zira] ikinci grup, *duysal olmayan* veya *zihinsel* temsillere sahip olduğumuzu iddia etmektedir. Söz konusu bu temsiller dünyanın yapısının esasını anlamamızı mümkün kılar. Descartes ve Leibniz'e göre duysal olmayan bu temsillere sahip

² Bu empirizm biçimi düşüncelerimizin kökeniyle, kaynağıyla, oluşumuyla, kısaca *genesis*iyle ilgilidir. İlkesi, "Zihinde, ilk etapta duyularda yer almayan hiçbir şey bulunamaz." şeklinde ortaya konulabilir. (Çev.)

³ Bu empirizm biçimi düşünce ve kavramların kökeninden ziyade bir önermenin geçerliliğiyle ilgilidir; bu ekole göre kaynağı ne olursa olsun, her türlü önerme, doğrulanmasını ancak deneyim karşısında sınanarak edinebilir. (Çev.)

oluşumuz doğuştanlık [hipotezine] başvurarak açıklanır ve doğuştanlığın reddi, zihnin mütemmim cüzünün reddidir. [Empiristlere göre ise] duyuşal olmayan hiçbir temsil söz konusu değildir ve dünyayı anlamının deneyimin dışında bir yolu yoktur. “Gezindiği tüm o uçsuz bucaksız alanlarda” diye yazar Locke, “... zihin, dış duyum [*Sense*] ve iç duyumun [*Reflection*] ona temaşa etmesi için sunduğu *Idelerin* bir adım bile ötesine geçmez”⁴ (E 2. 1. 24). Bir diğer deyişle, ideler, –kendi zihnimizin işlemlerinin deneyimi de dâhil olmak üzere– deneyimden kaynaklanır ve onların erimi, bu olgu tarafından sınırlandırılmıştır. Berkeley defterine “Saf zihin nedir, anlamıyorum.” (PC 810) diye yazar ve Hume’a göre “Dışımızda görmediğimiz ya da zihnimizde hissetmediğimiz herhangi bir şeyin düşüncesine sahip olmamız mümkün değildir” (T Abstract 6).

Temsillerin deneyimle sınırlı olduğu iddiası, terimlerin anlamlarına ve içerisinde terimlerin şekillendiği cümlelere ilişkin bir görüşle bağlantılıdır. Kastettiğimiz anlamın deneyimle bir ilişkisi olmalıdır. Böylesi bir ilişkiden yoksun olan terimler anlamsızdır. Bu kısıtlamanın söz konusu filozoflar için ne ölçüde katı olduğu bütünüyle bir tartışma konusudur. *Deneme*’nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra, John Toland, Locke’un teorisini Hristiyan gizemlerinin anlamsız olduğunu ileri sürmek için kullanmıştır, fakat Locke’un bu iddiayı tasdik edip etmeyeceği açık değildir. Berkeley bu tip gizemlerden bahsetmenin anlamsız olduğu savını kesinlikle desteklememiştir ve özellikle *Alciphron*’da (1732) ‘anlam’ın farklı anlamları ve bunların idelerle ilişkisine dair incelikli bir tartışma sunar ve dördüncü kısımda göreceğimiz üzere Hume, idelerin deneyimden türetildiği iddiasından, herhan-

⁴ Locke’un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’sinin standart basımı E) is ed., Peter Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975). *Deneme*’ye atıfta bulunurken kitap, bölüm ve kısım numaralarının konvansiyonunu takip ediyorum.

gi bir güç idesine sahip olmadığımızı ileri sürmek için faydalanır fakat bu iddianın geçerliliği bir tartışma konusudur.

Fakat biz ilk olarak, bu bölümün amaçları doğrultusunda, idelerin epistemolojide oynadığı rolü ele almak durumundayız. İdeler her ne kadar kavramlar ya da temsiller olarak iş görse de onlar aynı zamanda yargıları teşkil eden nesne veya zihinsel parçacıklardır (imajlar). Empiristler için *bilginin* nesnesi bu zihinsel parçacıklar ve bunların içerisinde durdukları ilişkilerdir. Bu, bilginin kapsamını oldukça daraltır. Bilgiden daha aşağı bir epistemik pozisyon olarak anlaşıla-gelmiş olan olasılık, empirik bilginin bu ölçüde sınırlı olması nedeniyle, empiristler için bir anlamda bilgiden daha önemli hâle gelir. Fakat başka bir anlamda, bu sınırlandırılmış biçimiyle bilgi merkezî önemdedir, zira onun epistemik durumuna ilişkin empirist görüş üzerindeki etkisi, göreceğimiz üzere muazzamdır. Locke, bilginin ‘idelerimizin yakınlık veya uyuşmalarının ya da aykırılık veya uyuşmazlıklarının algısından başka bir şey olmadığı’ (E 4.1.3) tezine dayanarak, karmaşık bir bilgi sınıflandırması ileri sürmüştür. “Bu uyum çeşitli biçimlerde gerçekleşir, özdeşlik ya da başkalık, bağıntı, birlikte-varoluş veya zorunlu bağıntı, gerçek varoluş gibi” (E 4. 1. 3.). Bu [kategoriler], bilinebilir olguları içerir ve olguların bilinebileceği iki yol vardır: görü ve tanıtlama. Görü söz konusu olduğunda, idelerin uyum ya da uyuşmazlıkları zihne ‘dolaysızca açık’tır. Locke bize ‘bu durumda zihnin kanıtlama ya da incelemeye ihtiyaç duymadığını, fakat doğruyu, tıpkı gözün ışığı algıladığı gibi, yalnızca ona yönelerek algıladığını’ (E 4.2.1) söyler. Görü, onaya zorlar (“Kendini dolaysız olarak dayatır.”) ve epistemik açıdan birinci-sınıftır (Ondan “daha mükemmel bir kesinliği ... tasavvur edemeyiz.”). Paradigmatik örneği, matematiksel kanıt bilgisi olan tanıtlamada ise her biri bağıntıların herhangi birinin ‘görebileceği’ görüsel bilgisini içeren bir dizi adımla, belli birtakım görülenmiş kesinliklerden hâlihazırda apaçık olmayan şeylerin görüsel bilgisine geçilir. Bu, bilginin daha düşük bir ‘derecesi’dir, zira kademelerden

meydana gelen böylesi bir tanıtlamada her zaman hata payı söz konusudur (E 4.2.3-7).

Locke'un yukarıda sözü edilen uyum ya da uyumsuzluk türlerine ilişkin verdiği örnekler, "Mavi, sarı değildir." (özdeşlik ve başkalık), "İki paralel arasında yer alan eşit tabanlı üçgenler eş üçgenlerdir." (bağıntı), "Demir manyetik etkiye yatkındır." (birlikte-varoluş) ve "Tanrı vardır." (gerçek varoluş) şeklindedir (E 4.1.7). İlk iki bağıntı kategorisine ilişkin makul bir görüş, bunların ideler arasındaki, sezgi ve tanıtlama yoluyla meşgul olup keşfedebileceğimiz, kavramsal ya da analitik ilişkileri içerdiğidir. Gerçek varoluş söz konusu olduğunda, kişi kendi varoluşunun görüsel bilgisine sahip olabilir (E 4.9.3) ve bu, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin demonstratif argüman için bir öncül görevi görür (E 4.10). Bununla birlikte, idelerin kavramsal ilişkilerine dair bilginin neredeyse tümü, birlikte-varoluş bağıntısını içerir.

Birlikte-varoluşun neden nesnelerden ziyade kavramlarla ilgili olduğunu açıklayacağım; fakat [daha önce] şunu kaydetmek gerekir ki bir istisna dışında, görü ya da tanıtlama düzeyine erişemeyen her şey, ne gibi bir güvenceye sahip olursa olsun, bilgi değil, inanç ya da kanıdır (E 4.2.14). Bu, kendisinin de kabul ettiği üzere, Locke'un dönemi için bile fazla keskin bir sınırlamadır (E 4.4.1). Onun bu duruma ilişkin sunduğu gerekçe şu şekildedir: Bilgi ancak 'idelerimiz ile şeylerin gerçeklikleri arasında bir uygunluk olduğu' sürece 'gerçektir' (E 4.4.3). Fakat ideleri doğrudan dışsal şeyler ile karşılaştıramayacağımızdan (zira 'zihin kendi idelerinden başka hiçbir şeyi algılamaz'), bilgimiz neredeyse tümüyle ideler arasındaki ilişkilerle sınırlıdır. Bu durumun istisnası, zihne dışsal olan bir dünyanın bilgisine olanak tanıdığı varsayılan 'duyusal bilgi'dir. Bu varsayımın bir anlığına görmezden gelindiği durumda dahi (Bkz. Kısım 4), Locke'un kendi sınırlı doğasını açıklayan bilgi görüşünün altında birtakım başka varsayımların yattığı gözlemlenebilir. Bunlardan biri, bilginin bir koşulu olarak sunulan epistemik içselciliğin [*internalism*] aşırı bir biçimidir, ki bu sayede kişinin

bilgi durumunun açığa vurduğu şeyin doğrudan ve şaşmaz farkındalığı olmaksızın bir bilgi durumunda bulunmanın imkânsız olduğu vazedilir (Epistemik içselciliğe ilişkin bir tartışma için bkz. Alston (1989)). Bu içselciliğin gerisinde büyük ihtimalle Locke'un şu görüşü yatmaktadır: Bilgi, kişinin kendisini içinde bulduğu bir durumdan ziyade, kişisel bir çabayla erişilen zihinsel bir edimdir. Bilgiye erişimin yolu, hâlihazırda zihinde bulunan şey üzerine gerçekleştirilen bir refleksiyondan geçmek durumundadır.

Bilincin mevcut içeriğini oluşturan ideler, bizimle o kadar yakın bir ilişki içerisindedir ki onlara ilişkin yanıltmamız imkânsızdır ve dahası, idelerin kendilerini aldatması da söz konusu değildir. Onlar bu nedenle bilgi nesneleridir. Hume'un da ortaya koyduğu üzere, "Zihne giren her şey gerçekte bir algı olduğu için, herhangi bir şeyin *hislere* [*feeling*] farklı görünmesi imkânsızdır. Bu, en bilinçli olduğumuz noktada bile yanıltıyor olabileceğimiz anlamına gelir-di." (T 1.4.2.7).

Sözü geçen sınırlandırılmış bilgi görüşünün ikinci gerekçelendirmesi ise şu şekildedir: Locke, kendi genel empirizminin karşılayamayacağı tipte bir bilgi görüşü ile sonuçlanan ontolojik bir varsayım ile çalışır. Birlikte-varoluş ilişkilerinin bilgisini edindiğimizden bahsetmiştik, ancak bu ilişkiler yalnızca şeylerin 'nominal özünü', yani şeyleri türler altında sınıflandırmak için kullandığımız duyumsanabilir nitelikler toplamlarının tasvirleri demek olan tözlerin karmaşık ideilerini içerir. Böylesi bir bilgi, tözlerin gerçek özünün oluşumunda ortaya çıkan ilişkilerin değil, yalnızca idelerin bizim sınıflandırıcı teamüllerimizde ortaya çıkan ilişkilerinin bilgisidir. Şeylerin gerçek özlere ilişkin bilgimiz, idelerin sadece deneyimden türediği olgusunca sınırlandırılmıştır, bu da demektir ki [şeylerin] içyapısı ile temel ontolojik özellik ve ilişkiler bize kapalıdır (E 4.3.9-17). Bu ontolojik özellik ve ilişkilere dair bir kavrayış, dünyanın mantıksal [*intelligible*] yapısını gözler önüne sererdi. O hâlde [Lockeçu epistemolojide], ontolojik ilişkilerin kavranışı olarak bir bilgi ideali söz

konusudur, fakat bu ideal bizim için erişilmezdir. Bu kısıtlamanın nedenleri bazen olumsal olarak sunulur (Söz gelimi yeterince güçlü mikroskoplara sahip değildir.) bazen de tasavvur edilebilir birtakım ilişkileri keşfetmeye ilişkin kendi eksikliğimizle ilişkilendirilir (E 4.3.13). Elimizde kalan yalnızca kavramsal ilişkilerin bilgisidir. Bilgi ancak ilişkilerin ‘dışsal bir arketipi gerektirmediği’ noktada gerçektir; zira onun nesnesi yalnızca ideleri ve onların ilişkilerini içerir (E 4.5.5). Bu durum matematik ve ahlak için geçerlidir. Ahlak ve matematiksel kesinlikler, ideler arasındaki, kesinliğini tanımlayabileceğimiz, analitik ilişkilere dayalıdır (Örneğin mülkiyet ve adaletsizlik ideleri arasında ortaya çıkarılması mümkün olan bir ilişki söz konusudur.) (E. 4.4.7).

Bu sınırlandırılmış bilgi görüşüne ilişkin büyük soruları bir kenara bıraksak bile, onun kendi koşulları dâhilinde ne ölçüde başarılı olduğu açık değildir. Sorun yaratan birçok nokta arasında kipsel doğrular ve evrensel önermelere ilişkin apaçık bilğimiz de vardır. Bilginin modelinin tikeller arasındaki ilişkinin algılanması olduğu göz önüne alındığında, söz gelimi, bütün üçgenlerin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu nasıl bilebiliriz? Locke’un bu soruya cevabı tikel durumun bilgisine eriştiğimiz ve onu benzer tüm şekillere doğru genişlettiğimiz yönündedir. Fakat ele aldığımız tikele ilişkin ilineksel özellikleri, özsel olan özelliklerden nasıl ayırt ederiz? Tikel bir üçgenin alanının, onun iç açılarının toplamına etki etmediğini önceden nasıl söyleyebiliriz? Bu sorulara cevap vermek adına görüye başvurmak hiç de tatmin edici görünmemektedir.

Berkeley bilginin sınıflandırılmasıyla pek az ilgiliydi, fakat idelerimizin görüsel bilgisine sahip olduğumuz iddiasını sürdürdü. [Ona göre] ideler ‘dolaysız olarak kavranabilirler’ ve ‘bilginin nesnesi’ni oluşturur (PHK 2). Bunun yanı sıra Berkeley, zorunluluk ve olasılığın görüsel bilgisine sahip olabileceğimizi ima eden bir tarzda yazmıştır (PHK 3) ve Locke’un evrensel bilgi görüşüne karşı eleştireldir (PHK Giriş, 15 & 16). Hume ise bilgi konusunda Locke’un izleri-

ni daha fazla taşır. İdeler arasındaki benzerlik, karşılıklı ve niteliksel dereceler gibi belli ilişkilerin görüsel bilgisine sahip olabileceğimizi düşünmesinin (T 1.3.1.2) yanı sıra, niceliksel ya da sayısal oranların tanıtlayıcı bilgisine sahip olabileceğimizi de ileri sürer. Bununla birlikte Hume, Locke'un tanıtılmanın bilginin daha düşük bir derecesi olduğuna ilişkin itirazının 'akla ilişkin bir kuşkuculuğa' neden olacağını hemen fark etmiştir (T 1.4.1). Birinci dereceden yargılarda hata yapma kapasitesi, bunları güvence altına almak adına ikinci dereceden yargıları teşvik eder ve bu durum geriye yalnızca 'tüm inanç ve delillerin yok oluşunu' bırakan bir gerilemeye yol açmaktadır (T 1.4.1.6). Hume bu noktadan hareketle kuşkucuların haklı olduğu sonucuna varmaz, bunun yerine akıl yürütmeyi düşünmenin en iyi yolunun, onu iradi ve bağımsız bir karşılaştırma yetisi olarak düşünmek-tense, doğal bir nedensel süreç olarak tasarlamak olduğunu kabullenmemiz gerektiğini ileri sürer. Buna bir sonraki kısımda döneceğiz.

3. Olasılık

Bilginin boşa çıktığı noktada, elimizde kalan olasılıktır. Olasılık biçimsel bir kavram ya da ideal bir akıl yürütmeye ilişkin kuralların matematiksel bir temsili değil, kendi kesinliğini içerisinde taşıyamaması nedeniyle daha düşük bir epistemik duruşa ilişkin psikolojik bir durumdur. Olasılık bilgiye kıyasla eksiktir, zira bilgi söz konusu olduğunda 'her bir adım kendi görünür ve kesin bağlantılarına' sahipken, olasılık söz konusu olduğunda "Beni inandıran inandığım şeye dışsal olan bir şeydir; her iki yöne de apaçık bağlanmamış olan ve dolayısıyla ele alınan idelere ilişkin uyuşma ya da uyuşmazlığı açıkça ortaya sermeyen bir şeydir" (E 4.15.3). Örnek olarak Locke, buzun üstünde yürüyen bir insan gördüğümüz takdirde bilgiye sahip olduğumuzu, çünkü buzun üstünde yürüyen bir insan olgusunu gözlemlediğimizi (bu durumda iki ide ara-

sındaki ilişkiyi görürüz) ileri sürer. Fakat eğer bu olgu bana bildirilmiş olsaydı, duruma ilişkin yargım yalnızca olasılık statüsüne sahip olurdu, çünkü iki ide arasındaki bağlantı bu durumda benim için apaçık değildir.

Olasılık olmaksızın, “insanların çok büyük bir kısmı ... oldukça kuşkucu olmak durumunda kalırdı.” (E 4. 16. 2). Olası yargılar ya deneyim ve tanıklığın mümkün nesneleriyle ya da insan deneyimi ve tanıklığının mümkün olmayan nesneleriyle ilgilidir (E. 4. 16. 5). İkinci kategori, söz gelimi melekler gibi ruhların yanı sıra, olumsal nedenlerle de olsa derinlemesine gözlemlenemez olan cisimleri ve maddi nesnelerin ilkesel olarak gizli içsel yapısını içerir (E 4.16.5; yukarıya bakınız). Olası yargılar analojik akıl yürütme temeline dayanır ve Locke burada da diğer birçok noktada olduğu gibi, Isaac Newton’a ve onun metodolojisine olan bağlılığını sürdürür. Newton’un ‘Akıl Yürütme Kuralları’nın üçüncüsü, gözlemlenemez varlık ve süreçlerin gözlemlenebilir olanlara göre modellenmesi fikrini dile getirir ve Locke bu noktada kuralın uygulama alanını genişletmektedir.

Locke’un olasılığa ilişkin tartışması aynı zamanda tanıklığa ilişkindir ve genelde bu tartışmada onun oldukça kısıtlanmış bir bilgi görüşü sergilediği düşünülür. Bu noktada Locke, ‘epistemik bireycilik’ olarak bilinen şeyi ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Epistemik bireycilik, bu bağlamda, kabaca A’nın p’ye olan tanıklığının en iyi ihtimalle A’nın p’ye ilişkin inancını doğrulayacağını, fakat p’nin kendisine ilişkin inancı asla gerekçelendiremeyeceğini savunmaktadır. Locke ünlü cümlelerini bu meseleye ilişkin yazmıştır:

Başka birinin gözleriyle görebilmeyi ummak, ancak başkalarının anlama yetisiyle bilmeyi ummak kadar rasyoneldir. Hakikat ve akıl üzerine ancak kendimiz düşündüğümüz ve onu kendimiz kavradığımız ölçüde, gerçek ve hakiki bilgiye sahip oluruz. Başkalarının zihinlerimizde yüzen kanaatleri, bu kanaatler doğru olsalar bile, bizi daha bilgili kılmaz. (E 1.4.23)

Fakat bu pasaj her ne kadar epistemik bireyciliği akla getirirse de başka birtakım pasajlar buna karşıt bir görüş ile-ri sürer. Dolayısıyla, söz gelimi bir matematikçiden, 'kendi tanıklığında bilgisine aykırı herhangi bir şeyi olumlamak istemeyen birinden...', gerekçelendirilmiş bir inanç edinmek mümkün olur (E 4.15.1). Işın püf noktası böylesi bir gerekçelendirmenin yalnızca, olası bir kaniya sahip olmaktan ziyade, p'yi bilen bir tanıktan gelebilecek olmasıdır.

Locke, ilgili tanıklığın doğası ve bu tanıklığın öznenin kendi deneyimiyle ilişkisi bağlamında, olasılığın derecelerini ayrıca tartışır. Ölçeğin bir ucunda, başkalarının evrensel tanıklığı vardır ki bu tanıklık öznenin daimi deneyimiyle uyumlu bir şeye ilişkindir (ona güvenilirliğini veren bu evrenselliştir). Ölçeğin diğer ucunda ise 'ortak deneyimle çelişen ve tarih ile tanıklığın tutanaklarının doğanın olağan seyri ile uyumlu olmadığı' (E 4.16.9), dolayısıyla öznenin kendi deneyiminin dışında kalan durumlar yer alır. Bu son örnek, dönemin tanıklık tartışmalarına hiç de yabancı olmayan bir konu olan mucize bildirimlerine ilişkindir ve Locke'a göre mucizelerin işlevi vahye olan güveni tesis etmektir. Bu onun vahyi akla tabi kılmaya ilişkin genel stratejisinin bir vechesidir. Vahyin herhangi bir iddiasının akıl karşısında sınanması gerekir ve Locke'un bu noktadaki stratejisi, tanrısal olarak vahyedilmiş bir p deneyimini, p deneyiminin tanrısal olarak vahyedilmesinden ayırmaya dayanır. Bunlardan ilki, ya kendisini bir bilgi olarak sunmalı ve bu durumda epistemolojinin genel ölçütlerinin kapsamında değerlendirilmeli, ya da bilgi olma iddiasından vazgeçmelidir ki bu durumda da yalnızca bir inanç düzeyine indirgenir ve bir otoriteye sahip olması söz konusu değildir. Bununla birlikte eğer iddia bu deneyimin tanrısal olarak bildirilip bildirilmediğini bilmeye ilişkinse, onu sınayacak ölçüt deneyimin [içeriginden] bağımsızdır.

Hume olasılık ile mucize ilişkisini layıkıyla ele almıştır ve bunu aşağıda tartışacağım. Gelgelelim olasılık konusu onun felsefesinin en merkezî yönlerinden birini oluşturur

ve Hume bu noktada, Leibniz'in Locke ve diğerlerine karşı yönelttiği, 'olasılık ile yaşam ve eylemin tümüyle kendisine dayalı olduğu diğer açıklık derecelerini yeterince geniş çaplı ele almadıkları' (T Özet 4) eleştirisine katılır. Bununla birlikte Hume'un yaklaşımı, yalnızca boşlukları doldurmanın ötesinde, olası[lığa dayalı] aklın kendisine ilişkin radikal bir görüş ortaya koymuştur. Hume akı, algılar arasındaki belli birtakım doğal veya çağrışımsal ilişkiler bağlamında anlaşılan doğal bir yeti olarak görmüştür. Bu durumda olası akıl, 'bir içgüdü türünden ya da mekanik bir güçten' (E 9.6) başka bir şey değildir ve bu yetinin, insan dışı canlıların çıkarımsal yetilerinden bir farkı yoktur. Hume'un benimsediği yaklaşım, onun bu türden çıkarımların psikolojisini araştırması anlamında natüralist iken, vardığı sonuçlar, insani akıl yürütmenin altında yatan süreçlerin doğal dünyanın altında yatan nedensel süreçlerden tür bakımından ayrı olmamasına hükmetmesi ölçüsünde natüralisttir.

Hume'a göre olası çıkarım, neden-sonuç ilişkilerine dayalı çıkarımdır. Sonuçlara neden olan güçlere, nesnelerin nüfuz edemediğimiz özleri düzeyinde vâkıf olamayız. Neyin neye neden olduğuna ilişkin bilgimiz, kendi sonuçlarınca düzenli bir biçimde takip edilen nedenlerin geçmiş gözlemlerine dayanmaktadır. Söz gelimi, sabah içilen üç fincan kahvenin, düzenli olarak akşam uyumakta güçlük çekmem tarafından takip edildiğini keşfederim ve böylece bu üç fincan kahvenin uykusuzluğun nedeni olduğu sonucuna varırım. Bu keşfin ışığında, bir dahaki sefere, sabah üç bardak kahve içtiğim takdirde uyuyamayacağım sonucuna varabilirim. Yaptığım çıkarım, akıl yürütmenin –neden ile sonuç ilişkisine dayanan– bir biçimdir ve dahası, inandığım şey makul bir sebebe ya da gerekçelendirmeye dayanıyor gibi görünmektedir. Eğer uyumama nedenimin tavşanların marul yemesi olduğunu söyleseydim hiç de makul bir sebebim olduğu sonucuna varmazdık, zira bu iki iddia arasında bir bağlantı söz konusu değildir. Fakat aşırı miktarda kahvenin

uykusuzluğa *neden olduğu* hususunda anlaştığımız için, makul bir sebebe sahip olduğum söylenebilir.

Hume bu çıkarımları nasıl yaptığımızı ve ‘yaşam ile eylemin tümüyle kendilerine dayandığı diğer kanıt derecelerini’ (T Özet 4) anlamaya çalışmaktadır. Onun iddiası bu tip çıkarımları yapmak için iyi bir nedene sahip olmadığımız, ya da Hume’un olumsuz iddiasını farklı bir biçimde ortaya koyarsak, aklın bizi bu tip çıkarımları yapmaya belirlemediği yönündedir. Bu gibi ifadelere dayanarak, birçok kişi Hume’un tüm tartışmasının tek amacının bu tip çıkarımların gerisinde olumlu bir epistemik duruşun bulunmadığını göstermek olduğunu düşünmüşlerdir. Bir diğer deyişle, Hume’un temel amacı ‘tümevarım problemi’ni ortaya koymaktır. Söz konusu problem şu şekilde ifade edilebilir: Genellikle geçmiş gözlemlerimizin, henüz gözlemlemediklerimize ilişkin inançlarımıza yönelik iyi bir neden sunduğunu düşünürüz. Hâlbuki bu tip nedenlerin, geleceğin geçmişe benzeyeceği varsayımına dayandığı görülmektedir. Fakat geleceğin geçmişe benzeyeceğini düşünmemin altında yatan neden nedir? Geçmişin geleceğe benzeyeceğini *a priori* bilmem söz konusu değildir ve bu durumda geriye kalan tek seçenek, gelecek şimdiye dek geçmişe benzediği için bunun böyle olmaya devam edeceğini ileri sürmektir ki bu argüman, kanıtlaması gereken şeyi, yani geleceğin geçmişe benzeyeceğini düşünmek için gerekli olan nedeni varsaymaktadır.

Tümevarım sorununu Hume ile ilişkisinde ele almadan önce, Berkeley’in bu soruya –her ne kadar soruyu açıkça sormasa da– hazır bir cevabı olduğunu belirtmek faydalı olacaktır. Ona göre doğa yasaları, elbette geleceğin geçmişe benzeyeceği yönündeki genel varsayımımızın da garantörü olan Tanrı’nın iradesince güvence altına alınmıştır. Göreceğimiz üzere Berkeley, ideler dışındaki nesnelerin varoluşunu yadsır ve dünyayı, Tanrı tarafından temin edilen belli deneyim biçimlerine/kalıplarına dayanan bir şey olarak görür. Bununla birlikte deneyimler arası ilişkiler neden ve sonuç ilişkileri değildir. Bu ilişki, daha ziyade, işaret eden ve işaret

edilen ilişkisidir. Ateş acıya neden olmaz, fakat nedeni Tanrı olan bizdeki ateş idesi, yaklaşan acının işareti ya da uyarıdır. Dolayısıyla deneyimin düzenliliği nedensel değil fakat tanrısaldır ve bu düzenliliği anlamak bir yorum [işaretlerin yorumu] sorunudur. Her hâlükârda, geleceğin geçmişe benzeceğine dair inancımız güvence altına alınmıştır.

Hume buna benzer görüşleri paylaşmaz ve dolayısıyla kuşkucu soru, onun nazarında baki kalır. Söylenildiği üzere Hume, sıklıkla bu tip çıkarımların epistemolojik açıdan sağlam olmayan fakat yine de yapmak durumunda olduğumuz çıkarımlar olduğunu ileri süren bir kuşkucu olarak okunmuştur. Bu okumanın felsefe tarihi için önemini ya da bazı pasajların gerçekten de bu okumayı destekliyor gördüğünü inkâr etmek söz konusu değildir. Diğer taraftan bu yorum, Hume'un söylediği ve yaptığı şeylere büyük ölçüde uygun düşmemektedir. Her şeyden önce Hume'un insan doğasına yönelik natüralist yaklaşımı, deneyimden çıkarsanan genellemelere dayanır. Eğer Hume bu gibi çıkarsamalara inanmak için hiçbir nedenimiz olmadığını ileri sürmüştü, bu durumda varması gereken sonuç onun kendi sistemine inanmak için de hiçbir nedenimiz olmadığıdır. İkinci olarak, epistemik onaya ilişkin terimler, bizzat Hume tarafından, sıklıkla olası çıkarımlara atfedilir (örneğin bu gibi çıkarımlar 'doğru ve nihai' olabilir) (T 1.3.13.3). Üçüncü olarak, Hume neden sonuç ilişkilerinden elde edilen sonuçları diğer çıkarımların karşısına, bu çıkarımların ikinci sınıf ya da 'yalnızca hayalgücünün çocukları' olduğunu ileri sürmek suretiyle konumlandırmıştır (T 1.3.9.4).

Tam da bu ve bunun gibi diğer değerlendirmelerin ışığında, artık yorumcular çıkarımların 'akıl tarafından belirlenmediği' ya da çıkarımlar için geçerli bir argüman olmadığı iddialarını, bu tip çıkarımlara ilişkin negatif değerlendirmelerden ziyade onların *mekanik nedenselliğine* ilişkin iddialar olarak görme eğilimindedirler. Bu tip çıkarımların lehine olan geçerli bir argüman yoktur (Böyle bir argümanın olması da mümkün değildir.) fakat tek başına bu durum, olası

çıkarımların –nedenlerden sonuçları çıkarsamanın– epistemolojik açıdan tümüyle değersiz olduğu anlamına gelmez. Hume’un pozitif iddiası bu tip çıkarımların, seleflerinin keskin bir biçimde akıldan ayırıp hayvan zihninin altında yatan mekanizmayla özdeşleştirdiği, çağrışım ya da ‘alışkanlık’ mekanizmasının işlemleri olduğu yönündedir. Aklın mekanizmasına ilişkin bu iddia, epistemolojik bakımdan natüralist olarak görülebilir, ki burada söz konusu olan, kabaca, bir inancın gerekçelendirmesinin, o inancı oluşturan doğal süreçlere dayanarak anlaşılabilceği fikridir. Hume aklın ‘doğal etkisi hakikat olan bir tür neden’ olduğunu söyler (T 1.4.1.1) ve bunu güvenilirliğin [*reliabilism*] olgunlaşmamış bir biçimi olarak görmek mümkündür. Bu da demektir ki bir inanç, doğru inancı güvenilir bir biçimde üreten nedensel mekanizmanın ürünü olmasıyla gerekçelendirilir (Bu görüşe ilişkin tartışma için bu kitabın On Birinci Bölümüne bakınız.). Elbette Hume güvenilirlik gibi kavramları açıkça kullanmaz fakat onun bu tip çıkarımları ele alış biçimi, onların güvenilir olduğunu varsaydığı izlenimini uyandırır.

Hume olası çıkarımların potansiyel bir *kanıt* [*proof*] kaynağı olduğundan söz eder. Bununla kastettiği, kanıtın ilgili sonucu zorunlu olarak içerdiği değil, daha ziyade kanıtın sonucu ‘kuşku ve belirsizlikten tümüyle’ arındırdığıdır. Locke da dâhil olmak üzere, ‘kanıt’ terimini sadece dar anlamıyla bilgiye tahsis eden filozofları eleştiren Hume’a göre ‘Güneşin yarın doğacağına yalnızca olası’ olduğunu söylemek ‘saçma’dır (T 1.3.11.2). Kanıt nosyonunun epistemik ve psikolojik vecheleri vardır; ilki sıklık bakımından, diğeri ise psikolojik ikna ya da ‘kuvvet ve canlılık’ bakımından Hume’un inanç teorisinin karakteristiğini oluşturur. A’nın B’ye neden olduğunu ne kadar sık deneyimlersek, çıkarım kalıplarımız ve ona eşlik eden inanç o ölçüde sağlam olur. Olasılık ve dereceleri, A ile B arasındaki ilişkinin gözlemlenme sıklığı ve bunun psikolojik ikna üzerindeki orantılı etkisince belirlenir. Bu durum Hume’un, bir önceki kısmın sonunda sözünü etti-

ğimiz, akla ilişkin kuşkuculuğunu anlamamıza yardımcı olur. [Locke'un teorisini] hatırlarsak, bilgi, ilişkilerin karşılaştırılması ve keşfedilmesi ile ilgili bir meseledir fakat tanıtlama esnasında, akıl yürütme zincirinde bir hata yapmak her zaman olasıdır. Olası yargı bu noktada devreye girer fakat onun da psikolojik inancı azaltmak gibi bir etkisi vardır. Bu, inanç tümüyle yitene kadar devam eder. Hume, Locke'un teorisinin sonucuna katılmaz, fakat bu sonucu 'neden ve sonuca ilişkin tüm akıl yürütmelerimizin alışkanlığın sonucundan başka bir şey olmadığı ve inancın aslında doğamızın düşünsel kısmından ziyade, duysal kısmının bir edimi olduğu' varsayımını doğrulamak için kullanır (T 1.4.1.8).

Hume'un olası[lığa dayalı] akıl teorisinin en bilinen uygulaması, onun tartışmasının "Mucizeler Üzerine" adlı bölümünde yer alır. Onun bu bölümde ne yapmak istediği ve ne ölçüde başarılı olduğu son zamanlarda sıkça tartışılmıştır; uygun yorumlardan biri şu şekildedir: Hume, Locke'un aksine, bildirilmiş bir mucizeye inanmanın asla rasyonel olmadığını ileri sürer. Mucize, doğa yasalarının ihlalidir. Doğa yasaları, kendilerine ilişkin kanıtlarımızın olduğu (yukarıda sözü geçen anlamda 'kanıt') nedensel düzenliliklerdir. Herhangi bir olayın tanıklığa dayalı kanıtı kuşkuyu tümüyle dışarıda bırakmalıdır ve bunun tanıkların niceliği ve niteliği de dâhil olmak üzere birçok boyutu vardır. Zira bir kanıtın karşısında aynı ölçüde olası bir diğer kanıt konulabilir (EHU 10.11). Bu durumda söz konusu kanıtlardan hangisini tercih etmeliyiz? Tanıklığı ancak, eğer 'tanıklığın gerçek dışılığı ilişkili olduğu olaydan daha mucizevi ise' kabul etmek durumundayım; "Ancak ve ancak o zaman tanık benim inanç ya da kanaatime hükmedebilir" (EHU 10.13). Gelgelelim, ne kadar içten olursa olsun böylesi bir tanıklığın yanlışlığı, olayın gerçekleşmesinin kendisinden daha olasıdır, dolayısıyla iki kanıt arasında karar verme sürecinde, tanıklığın yanlışlığına inanmak, bildirilen olayın gerçek dışılığına inanmaktan daha rasyoneldir.

4. Dünya ve Zihin; Varoluş ve Doğa

Locke'un, "Zihin, şeyleri dolaysız olarak bilmez fakat ancak onlara ilişkin sahip olduğu ideler aracılığıyla bilir." yar-gısı, kuşkuculuğun, daha doğrusu farklı birtakım kuşkuculuklarının hayaletini hortlatmıştır (E 4.4.3). Ortaya attığı ilk soru, idelerin sözüm ona temsil ettiği fiziksel nesneleri bilip bilemeyeceğimiz sorusudur. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının yarattığı zorlukların farkında olan Locke, dış dünyanın bilgisine sahip olmadığımızı ileri sürmek ya da dış dünyayı güvence altına almak adına, Hume'un 'hiç beklenmedik bir döngü' (EHU 12.13) olarak tarif ettiği bir hamleyle, Tanrı'nın varlığına başvurmak istemez. Bu nedenle Locke, bilginin yukarıda sözü edilen kategorilerine ek olarak, 'bizim dışımızdaki *sonlu varlıkların tikel varoluşları*'nın 'duyusal bilgisi'ne sahip olduğumuzu ileri sürmüştür (E 4.2.14). Konuya ilişkin yürüttüğü tartışma oldukça kısadır ve bu tartışmada Locke'un, soruna gerçekten değinmediği izlenimini edinmek zor değildir. Duyusal bilgiye ilişkin en sempatik okuma, idelerin kendi nedenlerinin işaretleri olduğunu ve dolayısıyla, bunların ne olduklarını bilemesek bile, deneyimimizin dışında bir şeylerin var olduğunu bilebileceğimizi ileri sürer. Böylece fiziksel nesnelerle olan algısal ilişkimizin dolaylı olduğu ortaya konur. Dışsal nesneleri [yalnızca] dolaylı olarak, fiziksel nesnelerin neden olduğu duyusal durumların idelerinin dolaylı algısı vasıtasıyla algılarız.

İdelerimize neden olan şeylerin ne olduğunun bilgisine sahip olmasak da Locke bu şeylerle ve onlara ilişkin algımızla ilintili bir hipotez ortaya atar. Nesneleri doğrudan (örneğin önce bir zihin nesnesini veya ideyi algılamaksızın) algıladığımıza ilişkin alelade, teori-öncesi görüşün yanlış olduğu kabul edilir. Buna karşılık, nesnelerin, idelerin farkındalığını dolaysız olarak edinen ve söz konusu nesnelerin dolaylı olarak farkına varan gözlemcilerde ideleri meydana getirdiği ileri sürülür. Bunun yanı sıra Locke, 'parçacıklık'

olarak adlandırılan ve fiziksel nesnelerin davranışlarına dair spekülâtif-bilimsel bir hipotezin rehberliğinde, bu nesnelerin neye benzediğine ilişkin bir görüşe de sahiptir. Bu, gözlemlenebilir nesnelerin davranışlarıyla kurulan bir analogiye dayalı olası bir 'hipotezdir' (E 4,3,16) ve fiziksel nesnelerin davranışlarını açıklama hususunda elimizden gelenin en iyisidir. Kabaca söylersek, fiziksel nesneler, herhangi bir nesnenin mutlaka sahip olması gerektiğini düşündüğümüz 'birincil nitelikleri' haiz olan parçacık veya taneciklerden oluşur. Söz konusu birincil nitelikler şekil, sayı, nüfuz edilemezlik, uzam ve hareket ya da atalettir. Fiziksel nesnelerdeki farklılıklar bu niteliklerin 'dizilim'indeki farklılıkları içerir ve nesnelerin etkileşimini açıklarken yalnızca bu niteliklere ve farklı dizilimlerin onları donattığı [farklı] güçlere başvurmamız gerekir. Nesnelere ilişkin idelerimiz de yine aynı şekilde birincil niteliklerin belirli dizilimlerinden ileri gelmektedir. Locke birincil niteliklere ilişkin idelerimizin bu nitelikleri onlara benzemek yoluyla temsil ettiğini ileri sürer. İkincil niteliklere ilişkin diğer ideler de birincil niteliklerin diziliminden ileri gelse de bu ideler kendilerini meydana getiren nedenlere benzemez. Dolayısıyla görsel deneyimimin kendisi uzamlıdır ve bu uzam gözümün önünde duran kitabın kendi uzamlılığına benzer. Fakat kitabın rengine ilişkin deneyimim, ayağımı taşa çarptığımda hissettiğim acıyla aynı türdendir. Acıya neden olan şey, acının kendisiyle herhangi bir biçimde 'benzer' değildir. Acı ile renk deneyimi arasındaki tek fark, rene ilişkin deneyimizin nedeninin deneyime 'benzer' olduğunu hatalı olarak varsaymamızdır, gelgelelim bu tip nedenler, ide üretme gücüne sahip olan parçacıkların belirli dizilimlerinden başka bir şey değildir.

O hâlde idelerimizin dışsal nedenleri olduğu bilgisine ve bu nedenlerin neye benzediğine ilişkin bir hipoteze sahibiz. Fakat bunun ötesinde, dışsal cisimlerin öz ve doğası hakkında büyük ölçüde bilgisiziz. Cisimlere ilişkin idelerimiz ve diğer cisimler üzerinde etkide bulunmak durumunda olan

güçler, maddi tözün doğasına ilişkin bir kavrayıştan ziyade, aslında yalnızca sınıflandırmada kullanılan bir uzlaşım teşkil eder. “Zihin, şeyleri dolaysız olarak bilmez fakat ancak onlara ilişkin sahip olduğu ideler aracılığıyla bilir.” tezinin, bu içerimlerinin kuşkuculuğa nasıl bir kapı araladığını görmek hiç de zor değildir. Berkeley, ‘ideler yolu’nun nasıl çıkmaz bir sokağa saptığını görmüştür. Elyazmalarının da onayladığı üzere (örneğin bkz. PC 563), o, Locke’un duyusal bilgiye ilişkin kısa açıklamasından bir nebze olsun etkilenmemiştir. Berkeley’nin filizlenen kuşkuculuğa verdiği yanıt, olağan nesnelerin –masa, sandalye vs.– dolaysız olarak algılanabilen şeylerle özdeşleştirilmesine dayanır. Gelgelelim dolaysız olarak algılanan şeyler duyum ve idelerdir. Dünyanın bileşenlerini idelerle özdeşleştirmeye dayalı bu basit kestirme, ideler ile dünya arasındaki boşluğu kapatacaktır.

Berkeley’e göre bu [özdeşleştirme], normalde ‘dışsal nesne’ olarak anladığımız şeyin belli bir revizyonu değil, onun doğru yorumudur. Fakat Berkeley böyle bir şeyi nasıl düşünmüş olabilir? Biz nesnelerin –idelerin aksine– algılanmadıkları durumda da var olmaya devam ettiklerini düşünmez miyiz? Bu sorunun cevabının ne olduğu tartışmalıdır fakat uygun yorumlardan biri şu şekildedir: Berkeley nesnelerin tüm zihinlerden bağımsız olarak var olduklarını yadsır. “Düşünce olmayan şeylerin algılanmalarından bağımsız mutlak varlığı ... kesinlikle anlaşılmazdır” (PHK §3). Gelgelelim bundan nesnelerin tikel zihinlerin dışında var olmadığı sonucu çıkmaz. Bunun yerine, onların sürekliliği her şeyi bilen bir Tanrı tarafından şu şekilde sağlanır: Verili her nesne, edimsel ve potansiyel idelerin bir toplamıdır ve bu toplam, Tanrı’nın gözlemcilerde ilgili koşullar altında ideler üretmeye yönelik kalıcı iradesi sayesinde, bizim tarafımızdan algılanmadığı durumda da var olmaya devam eder.

Ideler ve nesneler arasındaki boşluk, Berkeley’in Locke’çu felsefeye özgü olarak gördüğü tek kuşkuculuk kaynağı değildir. Idelerimiz esasen duyusal olduğu için, Locke dışsal

cisimlerin doğa veya özlerine nüfuz edemeyeceğimizi ileri sürer. Locke bu iddiayı, kuşkuculuktan ziyade, alçak gönüllüğünün bir ifadesi olarak görmüştür. Tanrı, “duyularımızı, yetilerimiz ve organlarımızı, yaşama ve burada yapmak durumunda olduğumuz işe elverişli bir biçimde yerleştirmiştir ... Fakat görünen o ki Tanrı, [tözlerin] mükemmel, açık ve upuygun bilgisine sahip olmamız niyetinde değildir; belki de bu, sonlu bir varlığın kavrayışı değildir” (E 3. 23. 6). Oysa Berkeley’nin bu noktada gördüğü şey, alçakgönüllükten ziyade kuşkuculuktur. *Hylas ve Philonus Arasında Üç Diyalog*’ta Berkeley, modern felsefenin kuşkuculuk ve paradoksu teşvik ettiğini yazar. Bir şeyi görmek ve hissetmek, tatmak ve koklamak yeterli değildir. Şeyin hakiki doğası, onun mutlak dışsal varlığı hâlen gizlidir. Kuşkuculuğun bu kaynağı Berkeley tarafından bertaraf edilir. Nesnelerin duyu deneyiminin erişiminin ötesinde kalan ‘gizli bir doğası’ yoktur. Dünyevi nesnelerin karmaşıklığı, idelerin kompozisyonlarını yöneten ve Tanrı’nın dünyayı kendileri sayesinde düzenli, anlaşılır ve dolayısıyla insanlığın ikamet etmesi için uygun bir yer hâline getirdiği kuralların sonucudur.

Ancak Hume, Locke ve diğerleri tarafından aralanan kuşkuculuğun kapısını ardına kadar açar. Bunun ileride tartışacağımız bir yönü zihnimize dışsal olan dünyanın doğasına ilişkin kavrayışımızla ilgilidir. Fakat daha öncelikli soru, algıların dışında nesnelerin var olduğunu bilip bilemeyeceğimiz sorusudur. Hume *Soruşturma*’da dışsal nesnelere ilişkin inancımızın nedenleri meselesini ele alır; fakat tartışmasının hemen başlangıcında dışsal nesnelerin varoluşu sorununu gündeme getirmeyeceğini beyan eder. Şöyle yazar Hume:

Haklı olarak, bizi bir cismin varoluşuna neyin inandırdığını sorabiliriz. Fakat cismin var olup olmadığını sormak tümüyle faydasızdır. Zira bu, tüm akıl yürütmelerimizde bir varsayım olarak doğru kabul etmemiz gereken noktadır. (T 1.4.2.1)

O, Locke'un teorisine bir yönüyle katılır; fiziksel nesneleri doğrudan algıladığımız savı yanlıştır. Ancak Hume insanların genel olarak nesneleri doğrudan algıladıklarına inandıklarını düşünür ve hayalgücüne başvurarak bunun nedenlerini açıklamaya çalışır. Gelgelelim Locke'un, nesneleri dolaylı olarak da olsa algıladığımız görüşünün olası bir hipotezle desteklendiğini düşündüğü noktada, Hume, olası[lığa dayalı] aklın böylesi bir inanca neden olamayacağını ve onu gerekçelendiremeyeceğini göstermek adına kendi olası akıl görüşüne başvurur. Gördüğümüz üzere, Hume'a göre olası aklın kendisine dayandığı işlem, gözlemlenmiş nedenlerin gözlemlenmiş etkilerden çıkarsanmasıdır. Fakat dışsal bir nesneyi doğrudan deneyimlememiz ve dolayısıyla onunla idelerimiz arasında kurulan bu tip bir nedensel ilişkiyi gözlemlememiz söz konusu değildir. Dolayısıyla söz konusu inanç, olasılığa dayalı akıl yürütmenin sonucu değildir. Aksine bu felsefi inanç, nesneleri doğrudan algıladığımıza ilişkin görüşün de gerisinde yatan aynı imajinatif eğilimden ileri gelmektedir. Hume her ne kadar daha önce 'duyularımıza örtük bir inanç duymamız gerektiği'ni söylese de '*şimdi*' kendisini 'oldukça karşıt bir görüşe yatkın' bulur; artık 'duyulura' ve cisimlerin varlığına '... hiçbir inanç duymama eğilimi'ndedir (T 1.4.2.56). Söz konusu inancın nedensel kökenlerine ilişkin farkındalığımız arttıkça, güvenimizin sarsıldığı doğrudur, ancak soruşturmayı bıraktığımız anda endişelerimizden de sıyrılırız. Görünüşe bakılırsa bu inancı gerekçelendirmemiz söz konusu değildir, fakat yine de dış cisimlerin varlığına inanmadan edemeyiz.

Hume'un konuya ilişkin nihai görüşünün bu olup olmadığı sorusu cevaplanması güç bir sorudur ve yorumcular, Hume'un bir dış nesneler dünyasının zihnimize yabancı olduğuna ilişkin doğal varsayımın meşru bir varsayım olduğunu düşündüğünü ileri sürenler ve onun böylesi bir inancın yalnızca psikolojik olarak kaçınılmaz olduğunu ileri sürdüğünü düşünenler olarak ikiye ayrılmışlardır. Her ne olursa

olsun, Hume'un kuşkuculuğunun, Locke'un empirizminin uzantısı olarak görülebilecek bir diğer veçhesi söz konusudur. Berkeley'nin, Locke'un cisimlerin gerçek özlerinin bize kapalı olduğuna ilişkin iddiasını kuşkuculuğun bir biçimi olarak gördüğünü hatırlayalım. Hume, niyetinin 'asla cisimlerin doğasına nüfuz etmek olmadığı'nı, zira 'böylesi bir teşebbüsün insan anlayışının ötesine uzandığı'nı yazmak suretiyle (T 1.2.5.26), Locke'a katılır. Fakat Locke bunun yanı sıra, bu cisimlerin kendileri sayesinde etkide bulundukları kuvvet ya da güçlere sahip olduğunu ve bu güçlerin idelelerinin irademizin deneyiminden türetildiğini farz eder. Buna karşın Hume nesnelerin nedenselliğine ilişkin ya da irademizin faaliyetinden türetilmiş bir güç fikrine sahip olmadığını düşünür. Güce ilişkin idemiz, deneyimin düzenliliklerinden kaynaklanan ve akabinde nesnelere geri yansıtılan öznel bir tepkiden, bir 'karar verme hissinden' ileri gelir. Böyle bir ideye sahip olmadığımızdan, nesnelerin kendisinde bulunan güçten anlamlı bir şekilde söz edemeyiz ve bu nedenle, "nihai ve etkin nedeni dış nesnede bulunan bir şey olarak bilmek istediğimizi söylediğimizde ya kendimizle çelişiriz ya da anlamsızca konuşmuş oluruz" (T 1.4.7.5). Bazı yorumculara göre bu, Hume'un nedenselliğin düzenli ardışıklıktan başka bir şey olmadığını ima ettiği anlamına gelir. Dolayısıyla, kabaca söylersek, A olayının B olayına neden olduğu iddiasını doğru kılan şey, her A olayının düzenli olarak bir B olayınca takip edilmesidir. Diğer yorumculara göreyse Hume, nedenselliğin gizli güçler içerdiğini ve bu bunların bizim için tümüyle bilinemez olduğunu ileri sürmüştür. Nedensellikten anlayabileceğimiz tek şey düzenli ardışıklıklardır ve "nihai kaynaklar ile ilkeler, insan düşüncesi ve soruşturmasından tümüyle ayrı tutulmalıdır" (EHU 4.12). Bu, yorumcuların bir kez daha derinlemesine ayrıştığı bir diğer konudur. Fakat ister Hume, nedenselliği düzenliliklere indirgesin, isterse deneyimizin ötesinde yatan güçleri anlayamayacağımızı ileri sürsün, onun argümanının, bu makalenin ikinci kısmı-

nın başında sözü edilen, empirizmle ilişkili temsil sorununu içerdiği kesindir. Yorumcular tarafından 'Kopya İlkesi' olarak adlandırılan şey, Hume'un bu soruna genel yaklaşımı kapsamında içerilir. Kopya İlkesi 'insan doğası bilimi'nin 'ilk ikesi'dir (T 1.1.1.12) ve tüm basit idelerin, tam olarak temsil ettikleri basit izlenimlerden ileri geldiğini ileri sürer. İdelerimizin neyi temsil ettiği onların hangi izlenimin kopyası olduğuna göre belirlenir ve izlenimin olmadığı yerde bir idenin olması söz konusu değildir. Genetik sav böylece temsile ilişkin sav ile ilişkilendirilir.

Fakat bu durumda kendi zihnimize ilişkin ideyle ilgili ne söylenebilir? Hume'a göre insan zihninin hakiki idesi algıların tözü ya da 'sahibi'ne ilişkin değil, fakat sadece algıların toplamına ilişkindir. 'Algılara sahip olan' değişmez bir şeye ilişkin bir izlenimimiz ve dolayısıyla buna ilişkin bir idemiz yoktur. Zihni oluşturan algılar toplamı bir 'kurgu', bu algılarla bağlantılı olan bir çeşit töz olduğuna ilişkin yanlış bir inanç üretir. Bilindiği üzere Hume, vardığı bu sonucun kusurlu olduğunu düşünmüştür. *Soruşturma*'ya yazdığı ekte Hume bize, kendisini bir labirentte bulduğunu ve vardığı sonuçları nasıl 'düzelteceğini yahut onları nasıl tutarlı hâle getireceğini' bilmediğini söyler (T Appendix 9). Hume'un hangi noktada hata yaptığını düşündüğünü söylemek zordur, zira endişelerini açıkça dile getirdiği söylenemez. Hume'dan önce kendiliğin [*self*] bir ideler toplamından daha fazla bir şey olmadığı düşüncesiyle flört eden Berkeley'dir. O kendiliğe ilişkin herhangi bir idemiz olamayacağının farkına varmış ve bu iddiasından asla vazgeçmemiştir. Yine de ontolojik açıdan konuşmak gerekirse Berkeley, kendiliği bir algılar toplamına indirgemek istemez ve bu nedenle idelerin etkin merkezi olarak bir kendilik 'nosyon'una sahip olduğumuzu ileri sürer. Locke ise maddi tözlerin gerçek özlerine ilişkin hiçbir bilgimiz olmadığı iddiasıyla tutarlı olarak, zihnin gerçek özü hususunda aynı ölçüde bilgisiz olduğumuzu iddia etmiş ve cehaletimizi gözler önüne sermek adına, düşünmenin belki de zihinsel bir tözü

gerektirmeyebileceğini, fakat bunun yerine Tanrı'nın düşünmeyi maddi töze 'olağanüstü bir biçimde ekleyebileceği' fikrini ortaya atmıştır (E 4.3.6). Kendi zihnimize ilişkin cehaletimizi gözler önüne sermek için kullanılan bu iddia, ironik bir şekilde, zihnin, Locke'un hiç de onaylamayacağı materyalist bir kavrayışını teşvik etmiştir.

5. Özet

Locke, birtakım nedenlerden dolayı epistemolojisinin merkezine deneyimi yerleştirmiştir. Bu nedenlerden ilki, dünyanın doğasının saf akıl yoluyla bilinebileceğini düşünen rasyonalistlerin *a priori* yönteminin aksine, deneyimin bilim için merkezî olduğuna ilişkin Newtoncu görüşle ilgilidir. *Deneme*'nin "Okuyucuya Mektup" bölümünde kaydedilen bir diğer neden, nerede bilgiye sahip olup nerede olamayacağımızı kararlaştırarak potansiyel olarak tehlike arz eden tartışmaları sonlandıracak olmamızdır. Bu tip tartışmaların bilginin sınırlarının ötesine düştüğünü biliyorsak, hemfikir olmama hususunda mutabık olmak zorundayız. Deneyimin ve dolayısıyla bizim sınırlarımız vardır ve Locke bu gerçeği kabul etmenin makul bir alçakgönüllülük olduğunu düşünmüştür. Fakat belirtildiği üzere, bu alçakgönüllülük had safhadadır. Bilgi olabildiğince sınırlıdır ve deneyimin dışındaki dünya ile ilişkimiz, Locke'un ilkeleri uyarınca belli belirsizdir. Berkeley ve Hume, Locke'un alçakgönüllülüğünün aslında bir kuşkuculuk olduğunu düşünürler. Berkeley Locke'un epistemolojisinin dünyanın varlığını şüpheli kıldığını ve onun doğasını bize kapalı hâle getirdiğini görmüştür. Bulduğu çözüm, doğal dünyayı Tanrı tarafından organize edilen deneyimlerle özdeşleştirmektir. Diğer taraftan Hume, Locke'un kuşkuculuğunu insan bilmesinin doğasına ilişkin bir şeyi, doğal eğilimlerimizin yaşamda akıldan daha merkezî bir yer tuttuğunu göstermek üzere devralır. Bunun

yanı sıra, Locke'un bilgiye getirdiği yüksek ölçütler Hume'u olasılığı insani çabanın merkezine yerleştirmeye iterken, bilgiyi bu çabanın marjinal bir unsuru olarak görmeye sevk etmiştir. Hume'un olasılığa olan ilgisi ve olasılığın insanın bilmesindeki somutlaşması, insan aklına ilişkin yeni ve radikal bir görüşle sonuçlanmıştır, ki buna göre akıl bir diğer doğal eğilimden başka bir şey değildir.

İleri Okumalar

Berkeley'nin *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* (1710) ile *Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog* adlı eserlerinin birçok güvenilir edisyonu bulunmaktadır. Jonathan Dancy tarafından yayınlanan The Oxford Student Editions'ın önsözleri oldukça iyidir. Berkeley'in *Alciphron* ve *Felsefi Açıklamalar* gibi eserleri dokuz ciltlik The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne (ed. A. A. Luce and T. E. Jessop (London: Nelson, 1948–1957)) adı çalışmada bulunabilir. Hume'un çalışmalarına ilişkin tavsiye edilen öğrenci edisyonları ise şunlardır: *A Treatise of Human Nature* (T), ed. D. F. Norton ve M. J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000) ve *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU), ed. T. L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999). *İnceleme*'ye ilişkin atıflar [sırasıyla] kitap, bölüm, ve paragraf numarasına göreyken, *Soruşturma*'ya ilişkin atıflar bölüm ve paragraf numarasına göredir.

Konuya ilişkin muazzam bir ikincil literatür mevcuttur. Locke felsefesine ilişkin giriş kitapları arasında, E. J. Lowe'un *Locke on Human Understanding* (London: Routledge, 1995) ve N. Jolley'in *Locke: His Philosophical Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1999) adlı çalışmaları önerilir. Locke'un epistemolojisine ilişkin, erişilebilir ancak daha ileri düzeyde bir makale koleksiyonu V. Chapnell'in derlediği *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge: Cambridge University Press 1994) adlı eserde bulunur. Hususi olarak içselcilik meselesine odaklanan bir çalışma

için ise W. P. Alston'un *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989) kitabının sekizinci bölümüne bakınız.

Tom Stonneham'ın *Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 2002) ve Alasdair Richmond'ın *Berkeley's Principles of Human Knowledge: A Reader's Guide* (London: Continuum, 2009) adlı eserlerinin her ikisi de oldukça iyidir. Ayrıca P. J. E. Kail'in *Berkeley's A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014) adlı çalışmasına bakılabilir. Hume'a ilişkin oldukça farklı fakat eşit derecede ilginç iki giriş kitabı Harold Noonan'ın *Hume on Knowledge*'ı (London: Routledge, 1999) ve John Wright'ın *Hume's A Treatise of Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) adlı çalışmasıdır. Daha ileri düzeyde makalelerden oluşan iyi bir koleksiyon, Elizabeth Radcliffe'nin derlediği *A Companion to Hume* (Oxford: Blackwell, 2008) adlı çalışmadır. Bunun yanı sıra Frederick F. Schmitt'in *Hume's Epistemology in the Treatise: A Veritistic Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2014) adlı eserine bakılabilir.

Kaynakça

- Alston W. P. (1989), 'Internalism and externalism in epistemology', ch. 8, in his *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Berkeley (1948-57), *Philosophical Commentaries* (PC), in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, nine volumes, eds A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Nelson.
- Berkeley (1998), *Principles of Human Knowledge* (PHK), The Oxford Student Editions, ed. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press.
- Berkeley (1998), *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*.

The Oxford Student Editions, ed. Jonathan Dancy. Oxford:
Oxford University Press.

Hume (1999), *An Enquiry concerning Human Understanding*
(EHU), ed. T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University
Press.

Hume (2000), *A Treatise of Human Nature* (T), eds D. F. Norton
and M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

Locke (1975), *Essay concerning Human Understanding* (E), ed.
Peter Niddich. Oxford: Clarendon Press.

MELLISA MCBAY MERRITT - MARKOS VALARIS

ÇEVİREN: İSMAİL SERİN

1. Giriş

Neyi bilebilirim? Kant, tıpkı kendisinden önce gelen erken dönem modern filozofların çoğunun yaptığı gibi, bilgimizin sınırları ve kapsamı hakkındaki bu soruyu felsefenin en temel sorularından birisi olacak şekilde ele almıştır. Bu bölümdeki amacımız Kant'ın, analitik gelenek içinde kalan daha sonraki bilgi felsefesi çalışmaları üzerindeki etkisini araştırmanın yanı sıra onun bu soruyu *Arı Usun Eleştirisi*'nde yanıtlama girişimine bir başlangıç yapmaktır.¹

Bu yazının ilk kısmında Kant'ın bilgi felsefesinin ana unsurlarını kabaca açıklayacağız. Kant'ın tasarısının ardındaki güdüyü anlamak için –modern dönemin başlarında çoğu selefinde olduğu gibi– Kant açısından metafizik söz konusu olduğunda özellikle bilgi felsefesi sorularının öncelikli görüldüğüne dikkat etmek büyük önem taşır. Böylece, söz gelimi Locke, kendi bilişsel güçlerimizi değerlendirmeden önce “Varlığın engin okyanusunda düşüncelerimizi başı boş

¹ *Arı Usun Eleştirisi*'ne yapılan başvurular ilk (A) ve ikinci (B) baskılarındaki sayfa numaralarını takip eder. Alıntılar, Norman Kemp Smith çevirisinden (Kant 2007), ara sıra değişikliğe gidilerek yapıldı. Kant'ın öteki yapıtlarına yapılan başvurular Alman Bilimler Akademisinin baskısındaki (Kant, 1902) cilt ve sayfa numaralarını takip eder. [Burada metnin özgün dili olan İngilizce gözetilerek bu açıklamalar yapılmıştır. Bu ve bundan sonraki tüm alıntıları, ilgili yapıtın –varsa– Türkçe çevirilerinden yaptık. (Çev.)]

birakırsak”² ancak eşyanın tabiatına vakıf olabileceğimiz uyarısında bulunur. Locke’un ve diğerlerinin dikkat çektiği üzere metafizik tarihini, temel sorunlara dair görünüşte sonu gelmez tartışmadan başka hiç bir şey anlatamaz; daha- sı bu başarısızlığa verilen doğal (ve belki de sağlıklı) tepki, kalıcı bir gelişme elde etmek üzere kuşkuculuk olur. Asıl sorun, özünde istenmeyen kuşkuculuk değil, daha ziyade kuşkuculuğun tanrıtanımazlığa sağladığı düşünülen gıda idi; en azından metafizik, insan davranışı açısından anlık sonuçları olan, irade özgürlüğü gibi sorunlarla meşgul olduğunda bu böyleydi.³ Benzer ruh hâliyle Kant *Arı Usun Eleştirisi*’nde kendisi için değil, bilimin ‘güvenli yolu’na sokmak üzere metafiziğe rehberlik etmek için deneysel ve a priori bilgi anlayışını geliştirir.⁴ Tartışmamızda hemen hemen sadece Kant’ın bilgi felsefesine odaklanacağız. Yine de Kant’ın metafizik motivasyonlarını akıldan tutmak önemli olacaktır. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*’nde (A 805/B 833) tüm temel bilgi felsefesi sorunlarının ‘olanaklı tüm yanıtlarını tüketmiş’

² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, I.1.4-7. Alıntılar, Nidditch baskısındaki (Locke, 1975) kitap, bölüm ve kesim numaralarını takip eder.

³ Locke bu güçlüklerden, *Deneme* için itici güç diye üstü kapalı olarak söz eder; bakınız “Okura Mektup” (Locke, 1975:7). Metafiziğin temel sorunlarının nasıl sonu gelmez tartışmaları körüklediğinin bir resmi için onun zihin ile beden nedensel olarak ilişki içinde olup olmadığına dair tespitlerini göz önünde bulundurun (*Deneme* IV.iii.6; Locke, 1975: 542).

⁴ Bu, *Eleştiri*’nin ikinci baskısının ‘Önsözü’nün’ kapsayıcı konusudur; ayrıca bakınız A 3/B 6-7 ve B 22-4. Yine de metafizik içinde ahlaken önemli kimi konulara dair meşru olarak ne söyleyebileceğimizi ayırıştırma sorunu (irade özgürlüğü, Tanrı’nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi) eksiksiz olarak ancak Kant’ın kuramsal ile pratik bilgi arasında yaptığı ayrımın sonuçlarını konuşturduğu *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ele alınır (Bkz. Kant, 1902). Bu yazıdaki konumuz, aklın kuramsal kullanımı bakımından (yani doğa alanında ne olduğuna dair akıl yürütmelerimiz bakımından) Kant’ın bilgi felsefesidir; Kant için aklın *pratik* kullanımına yönelik (yani ne yapmak gerektiğine dair akıl yürütmelerimiz bakımından) ayrıca bir bilgi felsefesi olması gerektiği gerçeğini ayrı tutacağız. Benzer biçimde bu yazıda tartışılan metafizik sadece maddi dünya metafiziğidir; Kant diğer yapıtlarında bir ahlak metafiziğinin peşinden koşar. Kuramsal ve pratik bilgi arasındaki ayrım için bkz. B ix-x, A 633/B 661 ve *Pratik Aklın Eleştirisi* (5:56).

olduğunu düşünmüş olsa da, bilgi felsefesinin tarihi onunla bitmiş değildir. Doğrusu Kant'ın kendi görüşleri bilgi felsefesi tarihinin çok yakın zamanlarında büyük bir rol oynamış ve bugüne kadar etkili olmayı da sürdürmüştür. Bu yazının ikinci bölümünde 20. yüzyılda analitik felsefede Kant'ın etkisini canlı tutmak üzere en çok çalışmış iki felsefecinin yapıtlarını ele alacağız: Wilfrid Sellars ve P. F. Strawson.

2. Kant

Gördüğümüz üzere, Kant'ın bilgi felsefesi alanındaki soruşturması yeni bir metafizik anlayış anlamına gelmektedir. Akılcı gelenekte metafizik, duyulur deneyimde rastlanamayan nesnelerin bilgisini elde edebileceğimiz varsayımıyla sürdürülmüştür. Dolayısıyla böylesi duyulur-üstü nesnelere dair iddialarda bulunmak, yalnızca anlama yetimizin kaynaklarına yaslanabilirdi.⁵ Öyle ki söz gelimi, mutlak biçimde mükemmel bir varlık kavramının çözümlenmesi yoluyla Tanrı'nın varlığına karar verebileceğimiz düşünüldü.⁶ Ama böylesi iddialarla bilişsel yetimizin ötesine geçtiğimizi savunur Kant; metafiziğin başarısızlık nedeni de budur. Eğer deneyci geleneğin önemli bir kavrayışına yani yalnızca *duyulur* nesnelerin bilgisine sahip olabileceğimiz kavrayışına kulak verirse gidışatımızı düzeltebiliriz. Aslında matematik bile duyulur olmayan özel matematiksel nesnelerin bilgisini açığa vurmaz; daha ziyade matematik ancak eğer sonuçları en azından ilkece duyulur nesnelere (B147) uygulanabilirse

⁵ *Sensibilia* ya da *phenomena* diye adlandırılan duyulur nesnelerin tersine duyulurüstü nesneler *intelligibilia* ya da *noumena* –yalnızca anlık nesneleri– sayılır.

⁶ Bu genel stratejinin örnekleri için bakınız Descartes, “V. Meditasyon” *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (Descartes, 1996) ya da Kant'ın en çok aşına olduğu Alman metafiziğindeki ‘doğal tanrıbilim’ başlığı altında takip edilen şey; söz gelimi Watkins (2009) içindeki Christian Wolff ve Alexander Baumgarten seçkisi.

bilgi sağlar, ki bu, Kant'ın Galileo'dan Newton'a kadar fizik bilimlerin olağanüstü başarısında örneklenmiş bulduğu bir içgörüdür.

Kant'ın, yalnızca duyulur nesnelerin bilgisine sahip olabileceğimizi savunan deneyci konumu onaylaması, metafiziğin olanaklılığını hepten reddetmiş görünebilir. Ancak o, yalnızca duyulur-üstü metafiziği reddeder.⁷ Eğer genel olarak metafizik şeylerin esas doğasına yönelik bir soruşturma ise duyulur dünyanın ya da doğanın metafiziğinden geriye bir yer kalacaktır. Böylesi bir metafizik tikel nesneler hakkındaki olumsal olguların bilgisine bağlı olmayacaktır; eğer zerre kadar metafizik olacaksa bunun genel olarak duyulur nesnelere dair durumun zorunlu olarak ne olduğuyla meşgul olması gerekir. Bu metafiziğin sonuçları, en temelde, tüm duyulur nesnelerin zorunluluğunu elinde tutan bir ilkelere takımı olarak açıkça söylenebilir olacaktır. *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant, bu yeniden tasarlanmış metafiziğin bilgi kuramsal temellerini bulmaya girer.

Gelgelelim katı deneycilik, Kant'ın yürüttüğü projeye yer bırakmaz. Bu hususu, Kant'ın modern gelenek içinde bütünüyle tutarlı ilk deneycilik savunucusu saydığı Hume açısından açıklayabiliriz (B127). Hume, tüm insan usamlamasını, konusuna bağlı olmak üzere iki kategoriye ayırır: Dediklerine göre bizler ya 'İdelerin İlişkisi' ya da 'Olgu Durumları' üzerine akıl yürütürüz.⁸ Zorunlu doğruların bilgisine ancak idelerin ilişkisi üzerine akıl yürütürken sahip olabiliriz. Bunu yaptığımızda, tasarımlarımız arasında açıkça çıkarım bağlantıları kurarız yalnızca. Kant ve sonraki filozofların

⁷ Kant'ın bilgi felsefesi duyulurüstü nesnelerin ya da noumenanın kuramsal bilgisine sahip olma olasılığımızı dışlar. 'Fenomenler ve Numenler'de (A 235-60/B 294-315), Kant bu sonuca 'Aşkınsal Diyalektik'teki geleneksel metafiziğin yanlışlarının süregiden hükümleri için rehber ilkeler olarak işaret eder. Kant'ın fenomenler ile numenler arasındaki yaptığı ayrımı bilgi kuramsal yönden ifade ediliş görece açık olsa da metafizik sonuçları çok daha az böyledir. Bu konuya burada girmeyeceğiz.

⁸ *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, §IV.1 (Hume, 2000: 24).

ortaya koyacağı üzere, bu bilgiye düpedüz kavramlarımızın içeriğini çözümleyerek erişiriz. Bu yüzden böylesi yargılar ‘analitik’ olarak adlandırılır. Örnekler “Tüm üçgenler üç kenarlıdır.” ya da Kant’ın ileri sürdüğü gibi “Tüm cisimler uzamlıdır yani uzayda yer kaplar” (A7/B11).⁹ Analitik yargılar, dünyadaki gerçek şeylere ait olsun ya da olmasın, sırf kavramlarımızın içeriğiyle ilgilidir.¹⁰ Bunun aksine Hume ise dünyadaki gerçek şeylere dair bütün iddiaların, (bilebildiğimiz kadarıyla) mükemmelen başka türlü de olabilecek konularla uğraştığını öne sürer. Böylesi iddialarımızın dayanağı ancak geçmiş deneyimden gelen kanıtlardan meydana gelebilir. Hume’a göre olgu durumlarına dair iddialar ancak *a posteriori* olabilir.

Öyleyse Hume bize iki seçenek veriyor: Zorunluluk taşıyan bilgilerimiz olabilir, ama ancak kavramlarımızın içeriğiyle ilgili olabilir; *gnome* ya da *phlogiston* kavramlarının içeriklerini basitçe çıkarımsal bağılıklarına dikkat ederek eksiksiz, iyi bir biçimde çözümleyebildiğim için, bundan analitik yargıların bizlere şeylerin gerçekliğine dair iddialarda bulunma hakkı tanımadığı sonucu çıkar. Bunun yerine, şeylerin gerçekliğiyle ilgili iddialar ortaya atabiliriz, ama böylesi iddialar sadece olasılıklı iddialardır.

Bununla beraber Kant, Hume’un insanın uslamlamasını bölümlemesine karşı çıkar. Kant, en başından itibaren hem

⁹ Örnekler bir parça tartışmalıdır. Hume, matematiği bütünüyle analitik doğrulardan ibaret sayar ve örnek olarak Pisagor teoremindeki özdeşlik düşüncesi ile ‘üç kere beşin otuzun yarısına eşit olmasını’ (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* §IV.1: Hume, 2000: 24) verir; ‘idelerin ilişkisi’ başlığı altında analitik doğrular olduğu farz edilen diğer türlere çok fazla ilgi göstermez. Kant, Hume’un matematik değerlendirmesine bütünüyle karşıdır; bu zaten hâlihazırda yukarıda dikkat çekildiği üzere Kant’ın matematiğin (deyim yerindeyse) doğanın dili olduğuna yönelik görüşü onaylanmasından belli olmalıdır. Kant, sadece “Bütün kendisine denktir.” ya da “Bütün, parçasından büyüktür.” gibi önermeleri istisna tutarak, matematik bilгимizi toptan ‘sentetik’ sayar (B 14-17).

¹⁰ “Evrende bir yerde var olan bir şeye dayanmaksızın yalnızca düşüncenin işlemleriyle keşfedilenler bu türden önermelerdir.” (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, §IV.1; Hume, 2000: 24).

zorunlu hem de hâlâ olgu durumlarıyla ilgili bilgimiz olmasının mümkün olduğunu öne sürer. Örnek olarak Kant, fizikteki deneysel yöntemin başarısına işaret eder. Belirli doğa yasalarının neler olduğunu bulmak için fizikçi deneye yaslanıyor olsa da hâlâ doğanın kendisinin yasalarla yönetilen bir bütün olduğuna ilişkin çok daha temel bir değerlendirmesi vardır. İyi kurgulanmış deney aracılığıyla ortaya çıkarılmış birtakım sorular ancak, doğanın genel olarak *yasaya uygunluğu* ile ilgili temel bilgi çerçevesi içinde kayda geçer. Kant böylesi bilgiyi hem sentetik addeder çünkü gerçek nesnelerle¹¹ ilgilidir, hem de a priori addeder çünkü deneyimden bağımsız elde ediyoruz. Duyulur doğanın metafiziği, sentetik a priori bilgi yetimizin açıklamasının yapılmasına dayanacaktır; eğer doğa yasalarının temel çerçevesi dile getirilmek isteniyorsa bu açıklamanın geniş kapsamlı ve ayrıntılı olması gerekecektir. *Eleştiri*'nin "İlkelerin Analitiği" adlı bölümünde Kant, her bir değişimin neden-sonuç yasasına uygun olarak meydana gelmesinde olduğu gibi, bunu bir temel ilkeler dizisi olarak bir bir anlatır.

Bilimlerin örnekleri, Kant'ın *Eleştiri*'deki projesinin yaşayabilmesine ancak başlangıç desteği sağlar. Bu örneğe işaret eden Kant daha en baştan sentetik a priori bilgimizi verili olarak kabul eder. Onun görevi, böylesi bir bilgiye nasıl sahip olduğumuzu açıklamaktır. Nitekim *Eleştiri*'nin esas sorusu "Sentetik a priori yargıda bulunma nasıl olanaklıdır?"¹² sorusudur.

Kant, bu sorunun nasıl yanıtlanabileceğini göstermek üzere bir başlangıç hipoteziyle yola çıkar. Bunu, 'Kopernik'in

¹¹ Kant yorumlarında, analitik ve sentetik yargılar arasında tam olarak nasıl ayırım yapılacağı çok tartışılmış bir sorundur. Amaçlarımız açısından bu tartışmalara, analitik yargıların kavramlarımızın içeriğiyle uğraşırken sentetik yargıların gerçek nesnelerle ilgilenmesinde genel olarak mutabık kalındığına dikkat çekmek dışında, girmemiz gerekmiyor.

¹² *Eleştiri*'nin Önsöz ve Giriş bölümleri boyunca Kant, metafiziğe dair ilk sorunun, sentetik a priori bilginin olanağına dair çok daha genel olan bu soruya aktarılabilirliğini gösterir.

ilk düşüncelerine' benzetir; zira bu hipotez, bilgi açısından özne ile nesne arasındaki ilişkiyi kavrayış şeklimizde bir devrim gerektirir. Eğer 'tüm bilginin nesnelere uymak zorunda olduğunu' varsayarsak, duyulur deneyimde 'verili oluşlarından önce' duyulur nesnelerin bir biçimde bilgisine sahip olabilmeyi gerektiren sentetik *a priori* bilginin olanaklı olup olmadığını ele almamızın hiçbir yolu kalmıyor (Bxvi). Böylece Kant standart varsayımı tersine çevirir ve 'nesnelerin bilginimize uymak zorunda olduğunu' (Bxvi) öne sürer. Kopernikçi varsayım, dünyayla bir kez bile bilişsel terimler aracılığıyla karşılaşalım ya da karşılaşmayalım, dünyanın bir biçimde orada durduğu düşüncesinden vazgeçmeyi gerektirmez. Bununla beraber hipotez, nesne olan şeyin, olanaklı bilginin bir nesnesi olmayı gerektirir. Böylelikle, nesneler zorunlu olarak, bizce bilinen şeyleri belirleyen ilkelere uygun olur. Bu iddianın metafizik sonuçları tartışmalıdır ve bunları burada ele alamayız. Mevcut amaçlar bakımından can alıcı husus şudur: Kopernikçi hipotez dikkate alındığında sentetik *a priori* bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusuna yanıt vermek, bilişsel yetimizi kuran ilkelerin açıklamasını vermeye kalır.¹³

Duyulur nesnelerin bilgisi –her durumda– *alımlayıcı* bir yeti ya da 'duyarlık' gerektirir: Duyusal tasarımlar, dışsal

¹³ Bu anlamda *Eleştiri*, dünyayla olağan bilişsel ilişkimizde örtük olarak uyguladığımız ilkeleri basitçe açık hâle getirir. Eğer, der Kant, yalnızca 'anlağın surf görgül kullanımı içinde kalarak her hâlükârda böylesi herhangi ince bir soruşturma olmaksızın uygulamamız gereken şeyleri' (A 237/B 296) öğretiyorsa *Eleştiri* harcadığımız çabaya değmemiş görünecektir. Ama bilişsel yetimizin bu olumlu anlatımı ondan sonra, *Eleştiri*'nin ikinci yarısındaki geleneksel metafiziğin yanlışlarını halletmek için kullanılabilir. Sonradan Kant, Hume'un benzer bir işe kalkışmasının başarısız olduğunu, çünkü deneyciliğin belli konulardaki 'zorunlu bilgisizliğimizi' ele alan kaynaklardan mahrum olduğunu öne sürer. Bilişsel *yetersizliğimizin* böylesi bir anlatımı, ancak bizim için kesinkes duyulur nesne olarak anlamı olan herhangi bir şeyi mutlaka belirleyeceğimiz ilkelere takımı aracılığıyla tümünden nitelenen bilişsel *yetimizin* eksiksiz anlatımına yaslanabilir. Deneyciliğin sentetik *a priori* ilkeler barındıramamasından ötürü, Kant deneyciliğin, 'dogmatik metafiziğin' çürütüldüğü eksiksiz bir anlatım sağlayacak kaynaklardan yoksun olduğunu öne sürer (Bkz. A 738-69/B 766-97).

nesnelerin etkilemesiyle bizde ortaya çıkabilmelidir. Bununla beraber, eğer duyulur nesnelerin *a priori* bilgisi olanaklı olacaksa, Kant, duyulur tasarımların iki yönü arasında ayırım yapmamız gerektiğini savunur. Şu bir parça kâğıda baktığım zaman, onun beyaz renginin *duyumuna* [*sensation*] sahip oluyorum. Duyum, ayrı bir duysal kipliğin dürtüsüne karşılık gelen –bu durumda görüntü– tasarımın bir yönüdür. Yine de benim tasarımı düpedüz beyazlıktan daha fazlasını içerir. Bu beyazlığın biraz uzamı ve tüm öteki uzamlı şeylerle mekânsal bir ilişki içinde olmalıdır. Böylece Kant, *Eleştiri*’nin “Aşkınsal Estetik” bölümünde belirli bir beyazlık alanının tasarımına sahip olmak için uzam tasarımına sahip olmam gerektiğini öne sürer. Kant benzer bir vurguyu zaman konusunda da yapar ve sahip olduğumuz herhangi bir duyulur görünüşün uzam ve zamanda zorunlu olarak belirli olduğu sonucuna varır. Uzam ve zaman tasarımlarının kendileri uzamsal-zamansal tikellerimizin tasarımlarından önce gelir. Uzam ve zaman, o hâlde, insan duyarlığının *a priori* tasarımlarıdır.

Bununla beraber, nesnelerin bilgisine sahip olmak için, duysal görünüşlerden basitçe yararlanmaktan daha fazlasını yapmamız gerekir. Bilgi ayrıca bir düşünce yetisi de gerektirir. Dolayısıyla Kant, bilginin, duyarlık ve anlama yetisi olmak üzere iki *ayrı* yetinin birbirleriyle işbirliğini gerektirdiğini öne sürer.¹⁴ Duyarlık ve anlama yetisinin her ikisi de zorunlu olarak bilgiye dâhil edilir ama –Kant’ın hem deneyci hem de akılcı geleneğe karşı gelmesinde olduğu gibi– bunlar, “İşlevlerini değış tokuş edemezler” (A 51-2/B 75-6). Kant’ın ‘görüler’ adını verdiği duyulur tasarımlar tekildir (yani tekil bir şeyi gösterirler); oysa Kant’ın ‘kavramlar’ adını verdiği düşünsel tasarımlar geneldir (yani bazı şeyleri gösterirler).

¹⁴ Kant’ın anlık kavrayışının, burada bizi ilgilendirmeyen başkaca zorlukları vardır. Kısaca Kant ‘yüksek düzeyli bilişsel yetimizin’ ya da anlığın üç yönü arasında ayırma gider ki bunlardan yalnızca bir tanesinin anlama yetisidir (A 130/B 169).

Duyulur tasarımlar, akılcıların öne sürdüğü gibi düşünsel tasarımların yorumlarıyla karışmaz; düşünsel tasarımlar ise deneycilerin öne sürdüğü gibi duyulur tasarımlara indirgenemez.¹⁵ Bu konuda akılcıları izlersek, kendi başlarına saf düşünsel tasarımların bizi, duyulur-üstü nesnelere dair bilişsel iddialarda bulunmaya teşvik ederek, şeylerin gerçekliğine dair iddialarda bulunmaya yetkili kıldığını varsayma eğiliminde oluruz. Eğer deneycileri izlersek, o zaman dünyayı anlamlandırdığımız yolda açıkça çok önemli olduğu görülen ama yine de (birazdan göreceğimiz üzere) deneyimden çıkmış gibi görünmeyen *töz* ve *neden* gibi kavramları ele alamayacağız. Demek ki Kopernikçi hipotez, sadece nesnelerin *duyulur* tasarımlarının *a priori* koşullarını teşhis etmemizi gerekli bulmakla kalmıyor; ayrıca nesnelere dair *düşüncelerin a priori* koşullarını teşhis etmemizi de gerekli kılıyor. Dolayısıyla, Kant on iki temel kavram kümesi ya da nesnelere dair düşüncelerin zorunlu kurallarını tespit eder ve bunlara ‘kategoriler’ adını verir.¹⁶

On iki kategori arasında *töz* ve *neden* gibi uzun zamandır metafiziğin temel kavramları olarak düşünülmüş kavramlar vardır. Şimdi, söz gelimi, *töz* kavramının Kant’tan önce nasıl ele alındığını göz önüne alalım; böylece Kant için söz konusu olan şeyi daha iyi anlayabiliriz. Descartes’ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* adlı yapıtında yer alan ünlü bir pasajda meditasyon yapan kişi bir parça balmumu alır, onun bir grup duyulur özelliğine dikkat eder; daha sonra balmumunu ateşin yanına koyar. Önceden dikkat edilen duyulur özelliklerin her biri yok olur. Balmumunda artık aynı koku, aynı sertlik, aynı renk vb. yoktur; “ama yine

¹⁵ “Tek bir sözcükle, Leibniz görüngüleri *anlıksallaştırdı*, tıpkı Locke’un da anlık kavramlarını ... *duyusallaştırmış* olması gibi.” (A 271/B 327).

¹⁶ Kant bunlara ‘anlama yetisinin saf kavramları’ olarak da başvurur. Bu adlandırma onların içlerinde kesinkes herhangi bir deneysel tasarım taşımadıklarını (‘saf’ teriminin anlatımı için bakınız B2-3) ve bunların anlama yetisinin kurucuları olduğunu (Kant’ın saf anlaksal kavramlara getirdiği yorum için bkz. *Jäsche Logic* 9: 94) gösterir.

de balmumu kalmıştır” (Descartes, 1996: 20). Meditasyon yapan kişi, ellerinde tuttuğu maddenin basitçe kaybolduğuna inanmaz. Ama sadece duyulur algı aracılığıyla balmumu hakkında tasarlayabileceği her şey değişmiştir; sadece anlık kaynakları aracılığıyla tasarladığı balmumu değişmeden kalmıştır. Balmumunun algılanışı, Descartes’ın ‘doğuştan’ olması ya da herhangi duysal algıdan önce zihinde olması gerektiğini iddia ettiği töz kavramına dayanır. Yanıt olarak Locke, nesnelere dair düşüncelerimiz bakımından töz kavramının odak noktası olmasını onaylar ve duyulur deneyimden töz tasarımını açıkça elde edemeyeceğimizi kabul eder:¹⁷ Balmumumun geçirdiği değişimlerin tümünde aynı kalan şeyin ne olduğunu göremeyiz ya da algılayamayız. Ama ne Locke ne de deneyci gelenekten halefleri bu kavramın kökenine dair Kartezyen anlatımı kabul eder. Töz ile neden gibi temel kavramlar hakkında ne söyleyeceklerine dair aralarındaki mücadelenin seyri üzerinden erken modern deneyciliğin tarihinin, en azından geniş ölçüde, izi sürülebilir.

Bununla beraber, Kant açısından gerçek felsefi sorun, bu kavramları –ister iyiliksever bir yaratıcı tarafından içimize konmuş olsun, isterse onun yerine deneyim yoluyla kazanılmış olsun– nasıl elde ettiğimizle ilgili değildir.¹⁸ Gerçek felsefi sorun, bu kavramları hep yaptığımız gibi kullanmaya *yetkili oluşumuzla* ilgilidir (A 84/B 116ff.). Balmumuyla deney yaptığımız zaman, kolaylıkla rastgele belli bir kokunun, sertliğin vb. arka arkaya gelmesinin keyfine varmış olmuyoruz. Bu tasarımlar kalıcı bir tözün ardışık durumları olarak belli bir biçimde birleştirilir. Gelgelelim bu duyulur tasarımların kendisinde, kalıcı maddi bir nesnenin deneyi-

¹⁷ Özellikle bkz. *Deneme IV*. 18 (Locke, 1975: 29).

¹⁸ Bu kavramların türemesi Kant’ın *Eleştiri*’de ilgilendiği şey değildir. Yine de kategorilerin doğuştan olduğunu reddeder; bunu A 86/B 118’de ima eder, “Bir Keşif Üzerine” (8: 221-3) adlı çalışmasında açıkça böyledir. Bu hususun yorumu için bakınız Waxman (1991) ve Longuenesse (1998).

mine sahip olacağımız biçimde bunların nasıl birleştirilmesi gerektiğini dikte eden hiçbir şey yoktur. Bu, kategorilerden oynaması beklenen roldür. Bunlar, duyulur tasarımları birleştirmenin zorunlu kuralları anlamına gelir, böylece nesnelerin bilgisine sahip oluruz ve kaynakları da öyle açıklar Kant, yalnızca anlama yetisidir. Kant, bu iddianın meşruiyetini *Eleştiri*'nin en önemli bölümü olan "Kategorilerin Aşkınsal Çıkarımı"nda irdelemeyi amaçlar.

Kant'ın "Çıkarım" bölümündeki uslamlaması burada hakkını vermek için fazlasıyla karmaşıktır. Ama genel stratejisini kısaca anlatabiliriz. Bilgi iki *ayrı* yetinin (duyarlık ve anlama yetisi) birbirleriyle işbirliğini gerektirir. Hâlâ tam olarak duyarlık ile anlama yetisinin bilgi üretiminde zorunlu olarak nasıl bir işbirliğine gittiğinin ilkeli bir anlatımına gereksinim duyuyoruz. Kant'ın stratejisi, nesnelerin uzam ve zamanda bize 'verili' olma tarzlarının, her zaman nesnelere dair düşünce koşullarıyla ya da kategorilerle uyumlu olduğunu göstermektir.

Kant, bilişsel yetimiz için yeni bir kavrayışı savunmasıyla büyük ölçüde kendini ortaya koyar. Bilme kabiliyetimiz, öyle önerir, en temelde bir düşünüm yetisidir. Bu düşünüm yetisi, belirli yargıları yalnızca o kişiye yüklemekle kalmaz; ayrıca bu yargıların kaynağının o kişi olduğunun ve öznenin kendi içinde ve özneler arasındaki tutarlık taleplerini karşılamak üzere bunları ayarlamaya hazır oluşumuzun fark edilmesini de sağlar.¹⁹ Kant burada yine deneyci geleneğin can alıcı hatası saydığı şeyi düzeltmeyi amaçlar. Çoğu deneyci, kendi bilişsel etkinliğimizin farkında olacak yetimiz olduğunu kabul etmeye hazır olsa da duyulur tasarımlara

¹⁹ Kant, 'tamalgının sentetik birliği' bakımından bir ilke olarak düşünümüne dair genel duruşu Aşkınsal Çıkarımın §§16-17. bölümlerinde ifade eder. Kant 'saf tamalgı' ile 'düşünümü' (*Überlegung, Reflexion*) *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [*Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*] (Kant, 1902, 7: 134n.) adlı çalışmasında açıkça özdeş saysa da bunun sonuçları ancak yakın tarihli yorumlarda irdelenmeye başlamıştır. Bkz. Henrich (1989), Smit (1999), Merritt (2009).

dair otomatik karşılaştırma, bağlantı kurma, ayırım yapma işlemlerinin bilgi için yeterli olduğu düşünöldü. Kantçı anlamda düşünüm, yalnızca hayvanların yapabileceğinden daha fazla arıtılmış bir bilgi tarzını ele almak üzere gereken önemsiz bir ilavedir. Tersine, Kant'ın görüşüne göre bu düşünüm yetisi, bilgi için temel zorunluluktur ve onsuz hiçbir bilgi olanaklı değildir.

En dikkat çekeni, Kant'ın "Çıkarımı"nın bize deneysel bilgi olarak yeni bir deneyim kavrayışı bırakmasıdır. Kafasında sınımsıkı tuttuğu erken dönem modern fiziğin inkâr edilemez başarısıyla yola çıkan Kant sonunda şunu sorar: Maddi doğanın bilimsel bilgisine katkıda bulunacaksa deneyim neye benzemelidir? Eğer çok iyi tasarlanmış deney aracılığıyla ortaya atılmış soruyu bile yanıtlayabiliyorsa, deneyim, sırf duyulur ilginin sonucu olarak katlandığımız bir şey olamaz. Kant, deneyimin; duyulur görünüşlerin herhangi bir nesnel tasarımıda zorunlulukla nasıl birleştiğinin örtük ve öngörölü bir biçimde kavranışıyla olanaklı olması gerektiğini savunur. Bilişsel yetilerini kullanmaya başlamış herhangi bir kimse bu örtük anlama yetisine sahiptir. Kant bunu, nedensellik ilkesi ve tözün kalıcılığı ilkesini içeren 'saf anlama yetisinin ilkeleri' adını verdiği bir dizi temel ilkeyle belirginleştirir. Daha önce gördüğümüz üzere Kant kategorileri, eğer nesnelerin bilgisi olanaklı olacaksa genel olarak görünüşlerin nasıl birleştirileceğini belirleyen kurallar olarak düşünür. Eğer nesnelerin bilgisi olanaklı olacaksa, özellikle insan (yani uzamsal-zamansal yönden yapısı olan) duysal görünüşlerinin nasıl birleştirildiğini belirleyen kurallar olarak saf anlama yetisinin ilkeleri kategorilerden türetilir. Böylelikle Kant, kategorilerin genel iddiasını onayladığı anda "Çıkarım"ın ardından bunlar düzene konur. Bununla Kant, sentetik *a priori* bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusunu yanıtlamıştır ve tartışması süregelen duyulur doğanın metafiziği için bir temel sağlamıştır.

3. Kant'ın Etkisi

Kant'ın eseri, neredeyse felsefenin her alanında ve her düşünce okulunda bu yazıda incelenemeyecek denli çok çeşitli derin etkiler bırakmıştır. Biz aşağıda yalnızca Kant'ın, analitik gelenek içinde kalan bilgi felsefesine olan etkisine odaklanacağız.

Analitik felsefede Kant'la meşguliyetin tarihçesi birkaç farklı evreden geçer. Frege ile başlayıp Mantıksal Olguculuğun azalan etkisiyle kabaca biten erken dönem analitik felsefenin çoğu, –çoğunlukla karışıklık içinde olsa da– Kantçı görüşlerle ilişkili olarak dile getirilmiştir.²⁰ Erken dönem analitik filozoflar, Kant'la çoğu kez olumsuz bir biçimde meşgul oldular. Genellikle amaçları, kötücül Kantçı etkiler diye düşündükleri şeyleri felsefeden temizlemektir. Büyük ölçüde bu çabaların sonucunda 20. yüzyılın ortalarına kadar artık Kant, bilgi felsefesi, metafizik ya da zihin felsefesi alanında çalışan analitik filozofların çoğu için konuyla ilgili görünmüyordu.

Bu durumun iki önemli istisnası, eserleri Kant'ın felsefi tartışmanın ön sırasına dönmesine katkıda bulunmuş Wilfrid Sellars ile P. F. Strawson olmuştur. Bu iki filozof, sırf Kant'ın görüşlerinin ayrıntılı yorumlarını yazdıkları için değil, ayrıca Kantçı konulara kendi özgün görüşlerinde merkezî bir yer verdikleri için de etkili olmuşlardır.²¹ Sonuç-

²⁰ Öyleyse söz gelimi Frege, –mantıksal olgucular Öklidçi geometrinin fizik uzamı betimlediği iddiasının açıkça deneysel yoldan (Einstein'ın görelilik kuramı tarafından) çürütülmesiyle boğuşurken– Kant'ın aritmetiğin sentetik olduğu görüşüne uzun uzadıya karşı çıktı. Bu erken dönem tarihi burada göz önüne almayacağız. Başka yerlerde bunlar geniş ölçüde belgeye dökülmüştür (Bkz. 'İleri Okumalar' bölümü).

²¹ Strawson'ın *Individuals* [Tekiller] (1959) adlı yapıtı, kendi Kant okumasının ağır etkisi altında metafizik alanında özgün bir yapıttır. Bu yazıda, yine de doğası yönünden yorumun daha ağır bastığı *The Bounds of Sense* [Duyu Sınırları] (Strawson, 1966) adlı yapıt üzerine odaklanacağız. Sellars'ın doğrudan en ayrıntılı Kant tartışması *Science and Metaphysics* [Bilim ve Metafizik] (Sellars, 1968) adlı yapıtındadır. Bu yazıda, yine de onun 1956 tarihli "Empiricism

ta, Sellars ve Strawson, yalnızca arkadan gelen Kant araştırmacıları için değil, kendi çalışmalarını Kant'tan alan sonraki kuşaklar için de bir başvuru kaynağı hâline gelmiştir.

3.1. Wilfrid Sellars

Kant'ın, *Arı Usun Eleştirisi*'nde asıl amacı, sentetik *a priori* bilginin hesabını vermek olsa da, bugün en çok etkili olan şey, en azından analitik gelenekte, onun deneyim ve deneysel bilgiye dair görüşleridir. Geniş ölçüde bu etki Wilfrid Sellars'ın eseriyle; özellikle onun "Empiricism and the Philosophy of Mind" ["Deneycilik ve Zihin Felsefesi"] adlı ünlü yazısıyla içeriye sızır (Sellars, 1963a; bundan sonra kısaca DZF. Alıntılar bölüm numarasıyla gösterilecek.). Doğrudan yorum DZF'nin gündeminde olmasa da, yazı belirgin biçimde Kantçı olan iki düşünceyi geliştirmesiyle ün kazanmıştır. İlki, deneyimin içeriğinin (en azından kısmen) *kavramsal* olması; ikincisi ise deneyimin bilgi kuramsal otoritesinin *düşünüm* yetisine dayanması.

DZF'nin özünde Sellars'ın 'geleneksel deneycilik' adını verdiği görüşe ve bu görüşün özellikle "Verili Olan Efsanesi"²² dediği şeye bağlılığına karşı usamlamaları yer alır. Kant gibi Sellars da deneyciliğin önemli bir içgörü taşıdığına inanır. Deneyciler, dünyaya dair bilgimizde duysal deneyimin gerekli bir (sırf nedensel olmaktan ziyade) *bilgi kuramsal* rol oynadığını üstelerken haklıdır. Söz gelimi, gökyüzünün mavi olduğuna inanmamız

and the Philosophy of Mind" ["Deneycilik ve Zihin Felsefesi"] adlı yazısına odaklanacağız. (Yeniden basıldığı yer Sellars, 1963a).

²² Sellars bu etiket altında hangi filozofları düşündüğünü bütünüyle açık kılmıyor, ama Locke, Hume ve Mantıksal Olguculardan çoğunun uygun düşeceğini söylemek adil görünüyor; en azından hepsi DZF'de dolaylı biçimde davet ediliyor.

için sanki gökyüzünün bize mavi görünmesiyle harekete geçtiğimizi söylemek yeterli değildir. Deneyim bu inancı oluştururken bizi haklı çıkarır ya da bu inancı oluşturmayı bizim için akla uygun kılar. Sellars'ın uslamlaması, bu rolü deneyimin nasıl oynadığının tutarlı bir hesabını veremeyen geleneksel deneyciliğe karşıdır.

Geleneksel deneycilik, deneyimin bilgi kuramsal rolünün görünüşte dosdoğru bir açıklamasını sunar. Geleneksel deneyciliğe göre deneyimsel parçalar şu anlamda *temel bilgi* durumlarıdır: Bunlar daha başka bilgi gerektirmeyen bilgi durumlarıdır. Deneyimsel parçalar *bilgi* durumları olduğundan ötürü, bunlar, bir tür inanma gerekçeleri olarak işlev görecektir bir şeydir. Bunlar *temel* bilgi durumları olduğundan ötürü de döngüsellığe düşme korkusu olmadan bunları dünyaya dair inançlarımızın gerekçeleri olarak kullanabiliriz. Söz gelimi, böylesi bir görüş açısından benim mavi gökyüzü deneyiminin olması, benim gökyüzünün mavi göründüğünü bilmemi zorunlu kılar.²³ Bu bilgiyi, o hâlde, gökyüzünün mavi olduğuna inanmanın gerekçesi olarak kullanabilirim.

Sellars'a göre deneyimin bilgi kuramsal rolünün bu açıklaması kaçınılmaz biçimde kusurludur. Açıklamanın tam kalbinde deneyimsel parçaların, başka bir bilgi gerektirmeyen bilgi durumları olduğu düşüncesi vardır. Ama bu bir efsanedir; Sellars'ın gözünde "Verili Olan Efsanesi" (DZF 32).²⁴

Sellars'ın "Verili Olan Efsanesi"ne karşı uslamlamasını daha iyi değerlendirmek için, kendisinin ürettiği bilgi kuramsal görüşü kabaca göz önüne alarak başlamak

²³ Sellars'ın dikkat çektiği üzere geleneksel deneyciliğin farklı yorumları, hepsinin 'bakış' cümleleriyle ifade edilmediği farklı temel bilgi kavrayışlarını somutlaştırır. Sellars DZF'nin §§ 10-30. bölümlerini 'bakış' cümlelerini tartışmaya ayırır.

²⁴ Sellars, "Verili Olan Efsanesi"ne kapılanların yalnızca deneyciler olmadığını düşünür (DZF §0). Mevcut amacınız bakımından, bununla beraber, efsanenin yalnızca deneyci hâline odaklanacağız.

yararlı olabilir. Ünlü bir parçada Sellars şunu savunur (DZF 36):

Bir parçayı ya da durumu *bilme* diye nitelemek için, o parça ya da durumun deneysel bir betimlemesini vermiyoruz; onu gerekçelerin, gerekçelendirmenin ve bir kimsenin söylediklerini gerekçelendirebiliyor olmanın mantıksal alanına koyuyoruz.

Sellars deneyimsel parçaların bilgi durumları olabileceğini inkâr etmeyecektir. Kantçı bir ruh hâli içinde, bunu deneyciliğin bir içgörüsü olarak kabul eder. Onun inkâr edeceği şey, geleneksel deneyciliğin gereksinim duyacağı biçimde deneyimsel parçaların özerk bir bilgi düzeyi inşa etmesidir. Bu da Kantçı bir düşüncedir. Gördüğümüz üzere Kant, deneyimin, sentetik *a priori* ilkelerle uyum içinde kavramların uygulanmasına gereksinim duyduğunu ileri sürer; böylelikle deneyim her zaman başka bilgiyi gerektirir. Dahası bu parça, Sellars'ın 'Verili Olan Efsanesi'ni reddetmesine zemin hazırlar. Sellars'a göre bilgi, bilme iddiasında olduğumuz şeyi *gerekçelendirme* yetimize dayanır; yani en azından inançlarımızı ve inançlarımızın gerekçelerini *düşünümsel olarak tanıma* yetimize dayanır. Daha sonra göreceğimiz üzere bu 'Verili Olan Efsanesi'yle tutarsızlık oluşturur.

Sellars'ın DZF'deki en ayırt edici özelliklerinden bir tanesi, deneyimin belirgin bilgi kuramsal rolünü oynayabilmesi için 'önerme iddiası taşıması' (DZF 16) gerekir. Deneyimsel parçaların, DZF'de geliştirilen görüşe göre, önerme içeriği olmalıdır. Söz gelimi, mavi gökyüzü gibi bir deneyime sahip bir kimse, gökyüzünün mavi olduğu önermesini bilinçli olarak düşünen kişinin yararlanacağı kaynakla aynı kuramsal kaynaktan yararlanır. Sellars'ın metaforik terimleriyle, bunu, deneyimin gökyüzünün mavi olduğu 'iddiasını taşıdığını' yani gökyüzünün mavi olduğunu deneyimin *iddia ettiğini* söyleyerek ortaya koyabiliriz. Sellars'a göre eğer öyle olmasaydı, inancımızı *temellendirmek* için deneyime

nasıl güveneceğimiz bulanık kalacaktı.²⁵ Kantçı terimlerle, deneyimin sadece duyarlıktan değil anlama yetisinden de yararlanması gerektiğini söyleyerek konuyu ele alabiliriz: “Kavramsız görüler kördür.” (A52/B75). Sellars’ın uslamaması şimdiye kadar, daha önce DZF’de (1-7) tartışılmış geleneksel deneyciliğin kimi biçimlerini elemek için yeterli gelir. O görüşler açısından, deneyim sahibi olmak, bir duyarlılık sahibi olarak ya da bir duyu verisini duyumsayarak belli bir şeyle basitçe ilkel, çözümlenemez biçimde ilişki içinde olmak meselesidir. Ama Sellars’a göre bu çizgide kavranan deneyim herhangi bir şeyi gerekçelendirmek için kullanılamaz; çünkü kavramsal içerikten yoksundur, herhangi bir iddia taşımaz.

Bununla beraber geleneksel deneyciliğin tüm biçimleri, deneyimsel parçaların önerme içeriği taşıdığını inkâr etmez. Nitekim geleneksel deneyciliğin tüm biçimleri bu uslamamayla işe koyulmaz.²⁶ Bu nedenle Sellars, düşünümün gerekli olduğuna doğrudan yaslanan çok daha genel bir usamlama geliştirir (DZF 35-8).

Gördüğümüz üzere deneyimsel parçaların *bilgisel otoritesi* olmak zorundadır. Bunların öyle bir konumları olmalıdır ki bunları dünyaya dair inançlarımızın gerekçeleri

²⁵ Bu görüş tartışmalı olsa da burada onu değerlendirme amacımız yoktur. Ayrıca Sellars’ın onu nasıl savunduğu da tartışma konusudur. Kimilerine göre Sellars, eğer içeriği, söz konusu inancı destekleyen uslamamada bir *öncül* olarak işlev görebiliyorsa bir parça ya da durumun ancak bir inanç için gerekçe sağladığı genel bir ilkeye güvenmektedir. Bununla beraber Sellars’ın bu ilkeye katılıp katılmadığı kuşkuludur. Bir kere, “Verili Olan Efsanesi”nin bir örneği olarak deneyimin öncül sağladığı düşüncesini tespit eder (Söz gelimi bkz. DZF 32). Bir başkası, sonraki çalışmasında Sellars, deneyimsel parçaların kavramsal içeriğinin önerme biçiminde *olmadığını* belirtir. Bu son görüşünde deneyimsel parçalar önerme altı içeriğe sahiptir; söz gelimi güpegündüz bir küple karşılaşmamla ‘bu küpün’ içeriğini deneyimlemiş oluyorum (Sellars, 1968: 5). Yalnızca önermeler öncül olarak işliyorsa, bu durum, Sellars’ın deneyimin bilgi kuramsal rolünün, onun öncüller sağlama yeteneğine dayandığını düşünmediğini akla getiriyor.

²⁶ Sellars, bu düşünceleri geleneksel deneyciliğin tüm biçimlerine (DZF 14-19) karşı genel bir uslamlamaya dönüştürecek bir yol önerse de bunun üzerinde durmuş gibi görünmüyor. Mevcut amaçlarımız bakımından bunu bir kenara koyuyoruz.

olarak saymamız meşru olsun. Konuyu Sellars'ın metaforik terimleriyle ele alırsak, gökyüzünün mavi olduğu iddiasını taşıyan herhangi zihinsel bir parçanın konusu olmak bana gökyüzünün mavi olduğuna dair gerekçe verdiği doğru değildir; söz gelimi gökyüzünün mavi olduğunu *düşlemek* böylesi bir gerekçe vermez. Böylesi gerekçeye ancak ilgili parçanın doğru türden otoritesi varsa, yani ancak iddia edilen şeye güvenmek meşru ise sahibimdir.

Öyleyse deneyimsel parçanın *otoritesi* neye dayanacaktır? Sellars'a göre bu sorunun doğru yanıtı, *güvenilirlik* etkenlerinden başlatılmalıdır. Söz gelimi, bu sayfaya bakarak, "Bu beyazdır." iddiasını taşıyan bir deneyim geçiriyorsunuz. Bu deneyimin doğru türden otoriteye sahip olması için, onun güvenilir görsel yetilerin ürünü olması gerekir. Sellars'ın terimleriyle onun, 'ancak ve ancak [beyaz] bir nesneye normal koşullarda bakıldığında [böylesi iddialar] üretme eğiliminin göstergesi' (DZF 35) olması gerekir.²⁷ Ama Sellars, güvenilirliğin otorite için yeterli olmadığında ısrar eder. Bilgi kuramsal otorite *düşünümsel olarak tanınmalıdır*.²⁸ (Bu bakımdan bilgi kuramsal otorite siyasal otoriteye benzer: Diyelim başbakanın makamının *otoritesi*, otorite olarak tanındığı ölçüde vardır.). Söz gelimi, öznesi bu türden parçaların normal koşullarda beyaz nesnelerin varlığının genelde güvenilir göstergeleri olduğunu bilmediği sürece "Bu beyazdır." iddiasını taşıyan deneyimsel parça konuyla ilgili türden otorite taşıyamaz. Aksi hâlde o parçanın otoritesini düşünümsel olarak tanıyamaz.

²⁷ Güvenilirlik kavramı, Sellars'ın yazısının basıldığı günden beri çoğu zaman bilgi kuramsal ilgi odağında olmanın keyfini sürmüştür. Güvenilirlikçilik –güvenilirlik açısından bir bilgi ya da gerçekleendirme anlatımına kalkışma– günümüzde etkili bir tasarı olmayı sürdürüyor. Sellars güvenilirlikçilikten beklenti içindedir, ama onu onaylamaz; aslında Sellars güvenilirlikçiliğe karşı olan en etkili usulamaların kimisinden de beklenti içindedir. Güvenilirlikçiliğin irdelenişi için bu kitabın On Birinci Bölümüne bakınız.

²⁸ Daha önce gördüğümüz üzere bu da Kantçı bir düşüncedir. Kant, bilme yetimizin, yargılarımızın ve onların öznel kaynaklarının farkında olma; tutarlılık taleplerine karşılık bunları savunma ve düzenleme yetimize dayandığını vurguladı.

Bunun sonuçları geleneksel deneycilik için dolambaçsız ve yıkıcıdır (DZF 36). Daha önce gördüğümüz üzere, geleneksel deneyciliğin “Verili Olan Efsanesi”ne bel bağlaması, deneyimsel parçaların başka hiçbir bilgiyi şart koşmayan türden bilgi durumları olarak sayılmasını gerektirir. Gerçekten de Sellars’ın bilgi kuramsal otorite görüşü dikkate alındığında başka bilgiyi şart koşmayan bilgi diye bir şey olamaz. Özellikle, ancak özne konuyla ilgili parçaların genelde otoriteli olduğunu *biliyorsa* deneyimsel parçalar bilgi sayılabilir. O hâlde geleneksel deneyciliğin aksine parçalar temel bilgi durumları olarak sayılamaz. Geleneksel deneycilik başarısız oluyor, çünkü düşünüm yetimize bilgi kuramsal yaşamımızda hak ettiği merkezî yerini verişimizle bağdaşmaz.

3.2. P. F. Strawson

Strawson’ın *The Bounds of Sense* [Duyunun Sınırları] (1966; bundan sonra kısaca DS) adlı kitabı, Kant’ın çalışmasının artık analitik filozofların çoğunun konuyla ilgili saymadığı bir zamanda çıktı ve kitabın amacı bu tutumun yanlış olduğunu göstermekti. Strawson’ın tasarısı, *Arı Usun Eleştirisi*’nin ebedî felsefi içgörülerini diye itibar ettiği şeylerin özünü, kitabın kendine özgü metafizik çerçevesinden çıkarmaktı; böylelikle bunları kendi çağdaşları için daha kolay erişilebilir hâle getirmekti. Strawson’ın yeniden inşa sırasındaki özgün metne bağlılığı sıklıkla sorgulanmış olsa da çalışması analitik felsefedeki yenilenmiş Kant ilgisinde büyük rol oynadı.

Strawson’a göre Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi*’ndeki ana tasarısı, bir kavramsal çözümleme yapmaktır. Özellikle, *deneyim* kavramını çözümlemeyi amaçlar (DS 15):

Deneyim türlerini gerçekte yaşadığımız deneyimlerden oldukça farklı bir biçimde betimlemek mümkündür. Ama anlamlı görünen ve dilbilgisi açısından kabul edilebilir olası

hiçbir deneyim türünün betimlemesi gerçekten kavranabilen betimleme olmayacaktır. Dünyaya ve dünyanın deneyimine dair tüm düşüncelerimizin kısıtlayıcı çerçevesini oluşturan düşünce dizilerini araştırma konusunda ... başka hiçbir filozof Kant'tan daha zorlu bir girişimde bulunmamıştır.

Strawson'a göre Kant'ın amacı, herhangi bir fenomenin o özelliklerden yoksun kalışıyla artık deneyim olarak tanınmadığı anlamında deneyimimizin kendisi için gereken özelliklerini keşfetmektir. Böylesi özellikler deneysel yoldan, söz gelimi deneyimin fizyolojisinin araştırılması yoluyla keşfedilemez. Bunlar bu biçimde keşfedilemez, çünkü bizimkinden alabildiğine farklı fizyolojileri olan ama hâlâ deneyimleyebilen yaratıklar tasarımılayabiliriz. Deneyimin esas özellikleri, elbette, deneyim *kavramının* kendisinin çözümlenmesiyle keşfedilecektir.

Yine de bu tasarı neden önemli görünmüş olsun ki? Deneyim kavramımızın izin verdiği çeşitliliğin ne kadar olduğunun bir sınırının olması neden önemli olsun? Strawson'ın yanıtı bu sınırların, kabul etmekten başka seçeneğimizin olmadığı dünyanın yapısı ve ona dair bilgimizin boyutu hakkındaki bir dizi bağlılığa karşılık geldiği yönündedir.²⁹

Bu düşünüş, *aşkınsal usamlama* diye bilinen stratejiyi harekete geçirir.³⁰ Aşkınsal usamlama alışlageldik şekliyle kuşkucu itiraza tepki olarak formüle edilir. Söz gelimi, geleneksel bir kuşkucu dış dünyaya dair öznel deneyimizin

²⁹ Strawson'ın resminde bu bağlılıklar Kant'ın saf anlama yetisinin ilkelerine karşılık düşen şeylerdir. Bunları açık kılmak Strawson'ın *Individuals [Tekiller]* (1959) adlı yapıtında 'betimleyici metafizik' diye adlandırdığı tasarımın görevidir. Kant'a göre saf anlama yetisinin ilkeleri sentetik *a priori* iken Strawson'ın sisteminde bunlara *analitik* olmak denk düşüyor; deneyim kavramının çözümlenmesiyle keşfedilebilir.

³⁰ Bu başlık, Strawson'ın Kant'a yüklediği usamlama tarzına işaret etmek üzere Barry Stroud (1982) tarafından bulundu. Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde bu türden usamlamaya gerçekten güvenip güvenmediği ve hatta kuşkuculuğa (aşkınsal usamlamaların tipik biçimde kullanılma amacı) karşılık vermenin Kant'ın gündeminde özellikle üst sırada olup olmadığı sorgulanmıştır (Bkz. Engstrom, 1994). Mevcut amaçlar bakımından bu tartışmaya girmeyeceğiz.

öznel bilinç durumlarından bağımsız bir dünyanın var olduğunu gerekçelendiremeyeceğini savunabilir, çünkü hiç böyle bir dünya olmamış olsa bile, öznel deneyimimiz aynı böyle olabilir. Daha iyi bir ifadeyle, bu kuşkucuya göre gerçekten böylesi bir dünya olduğuna ve deneyimlerimizde onun belirtilerini kazandığımıza yönelik önceden gelen birtakım gerekçelerimiz olmadığı sürece dış dünyaya açılan bir rehber olarak öznel deneyimlerimize güvenemeyiz. Ama kuşkucu devam ederek sorar: Böylesi bir inanç için önceden gelen ne tür gerekçelerimiz vardır?

Strawson'ın anahatlarını verdiği türden aşkınsal uslamamaların kuşkucunun sorusunu *yanıtlama* amacı yoktur. Bunlar daha ziyade, sorunun belli bir anlamda gayrimeşru olduğunu göstermeye çalışırlar. Kuşkucunun deneyim kavramını kullanarak zaten üstlendiği bağılıkları gün yüzüne çıkararak durumu kuşkucunun aleyhine çevirmeye uğraşırlar. Strawson'a göre özellikle Kant bu kavramı kullanmanın en azından, deneyimde kısmen kendimize görünen bilinç durumlarımızdan bağımsız nesnel uzamsal-zamansal dünyanın varlığına bağılılığı içerdiğini gösterdiği iddiasındadır. Eğer bu doğruysa, o hâlde kuşkucunun bir dış dünya olmasa bile deneyimimizin olduğu gibi kalacağına yönelik önerisinde ciddi bir yanlış olduğu görülecektir: Bu görüş açısından dış dünyanın varlığı, kesinkes deneyim sahibi olduğumuz iddiasıyla zorunlu kınıyor.

Felsefi kanı, genel olarak aşkınsal uslamamalar ile literatürdeki belirli aşkınsal uslamamalardan beklenenler konusunda bölünmüş duruyor. Burada öyle münakaşalara girmeyeceğiz; ilgilenen okurlar yazının sonundaki 'İleri Okumalar' bölümüne başvurabilirler. Şimdi daha ziyade Strawson'ın Kant'a yüklediği kavramsal iddiaya, yani deneyim kavramımızın bilinç durumumuzdan bağımsız olarak nesnel bir dünya düzenini kısmen sergileyen bir parça türü ya da durum kavramı olduğu iddiasına dönme zamanıdır.

Görünüşe göre bu iddia sarsıcıdır. Bilinç akışının, rüya gibi birbirleriyle içsel ya da bağımsız gerçeklikle bağlantıdan

yoksun bir dizi duyum olduğu yaratıklar akla getirmek zor görünmüyor. Kesinlikle çoğu filozof –kuşkucu olsun ya da olmasın fark etmiyor– *filî* deneyimimizi böylesi terimlerle betimlemekten geri durmamıştır. Öyleyse Strawson’a göre Kant kendi görüşünü nasıl savunuyor? Burada Strawson’ın kendi özetinden başlayarak bu uslamlamayı en çıplak hâliyle anahatlarıyla tartışacak kadar yerimiz var (DS 87):

Her bir deneyim konusu durumunda bir biçimde ... böylece birleştirilmiş öğeleri kavramsallaştıran ... tekil bilinçlilikte birleştirilmesi gereken temel öncülünün bir öğeler çeşitliliği (görüler) taşıyan deneyim olduğunu bulacağız. Genel sonucunun, bu birliğin başka bir tür birlik gerektirdiğini ... deneyimin çeşit çeşit öğeleri tarafında yani deneyimin birleşik nesnel dünya deneyimi niteliğine sahip olması için sadece böylesi birliğin de gerektiğini bulacağız.

Strawson okumasına göre Kant’ın uslamlamasının temel öncülü deneyim için gereken düşünsel yetilere dair bir iddia olduğudur. Az ya da çok tutarlı bir dünya resmi inşa etmek üzere deneyime güveniriz.

Bu sayede bir dizi deneyimi ‘tek bir bilinçte’ birleştirmek bizim için olanaklı olması gerekir; söz gelimi benim için şeylerin bir saniye önceki hâliyle şimdiki hâlini bilincimde bir araya getirmek, böylece ikisini karşılaştırarak aralarında dikkatimi çeken herhangi bir farklılığı potansiyel olarak mantıklı bulmak olanaklı olmalıdır. Strawson’ın altını çizdiği üzere bunu yapma yetisi esasen bir *düşünüm* yetisi gerektirir: bu deneyimleri kendime *yükleme* yetisi. Strawson’ın temel öncülü, o hâlde, deneyimin düşünüm yetisi olmadan kavranamaz olduğudur. Öyleyse onun elde ettiği sonuçtan, deneyimin bir kimseye yüklenmesi, bunların her birinin nesnel dünyanın yani varlığı ve niteliği öznel durumumuzdan bağımsız dünyanın kısmi ve belli bir açıdan belirtisi olarak düşünmeyi gerektiren bir başka –ayrıntısını burada ele alamayacağımız– usamlama daha çıkar.

4. Sonuç

Bu bölümü bitirirken Sellars ve Strawson'ın paylaştığı ve analitik felsefedeki dağınık yeni Kantçı yolun ayırt edici özelliği hâline gelmiş bazı Kantçı özelliklere dikkat etmek gerekir. Aslında Kant'ın bu düşünceleri epey soyut ve kendine özgü biçimde ele alışı göz önüne alındığında, bunlara Kant'ın izleyicilerinin verdiği daha somut düzenlemelerle karşılaşıldığında bunlar çok daha kolaylıkla kavranabilir.

Hem Sellars hem de Strawson, dünyaya dair bilginin kaynağı olarak *deneyime* özel bir önem verirken Kant'ı izlerler. Ayrıca her ikisi deneyimin dünyayla ilişkiye geçmenin bilişsel bakımdan *basit* ya da *önvarsayımsız* biçimi olduğunu inkâr ederken de Kant'ı izlerler. Eğer deneyim bilgi kuramsal rolünü yerine getirecekse, o zaman deneyimleyen özne yönünden büsbütün karmaşık yetiler içermesi gerekir. Kuşkusuz deneyimin ya fizyolojik düzeyde ya da kişisel-altı bilgi işleme düzeyinde karmaşık yetiler gerektirdiği tartışmalı bir konu değildir. Ama bu, Sellars ile Strawson'ın savunduğu şey değildir. Kant'ı izleyerek deneyimin kavramsal düzeyde yetiler, özellikle bir *düşünüm* yetisi gerektirdiğini savundular. Kantçı terimlerle söylersek, deneyim sadece *duyarlık* değil ayrıca *anlama* yetisinin de işe karıştırılmasını gerektirir.

Ama Sellars, Strawson ve çağdaşı izleyicilerinin payı olacak şekilde, Kant'tan bir sapma olduğunu da fark etmek gerekir. Kant kendi tasarısını duyulur doğanın ve fizik biliminin metafizik temellerine yönelik bir soruşturma olarak düşünmüştü. Kant'a göre fizik bilimi deneyim dünyamız hakkındadır. Gördüğümüz üzere Kant bundan bilme yetimize yönelik bir soruşturma fizik biliminin dayandığı temel ilkeleri (saf anlama yetisinin ilkeleri) de ortaya sereceği çıkarımını yapar. Bu konuda günümüz filozofları Kant'ı izlemiyor. Bunun nedeni, günümüz filozoflarının onun öncülünü, en azından ciddi kısıtlamalar olmadan ka-

bul etmemeleridir. 20. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin aydınlığa kavuşturduğu üzere fizik biliminin ortaya koyduğu hâliyle dünya, onu deneyimleyişimizle herhangi bir benzerlik taşımak zorunda değildir. Dünyaya ilişkin sağduyuya dayalı resmimizi fizik bilimiyle hizaya sokmak, yeni ve çağdaş filozoflar için yirminci yüzyıldan önceki benzerleri için olmadığı kadar zor bir meydan okumadır.³¹

İleri Okumalar

Kant'ın eserlerinin seçilebilecek pek çok baskısı vardır. Standart bilimsel baskı, hâlihazırda Walter de Gruyter (Kant, 1902) tarafından yayımlanan çok ciltli Alman Bilimler Akademisi baskısıdır. Kant'ın metinlerine (sırayla 1781 ve 1787 tarihli birinci ve ikinci baskıdaki sayfa numaralarına göre atıf yapılan *Arı Usun Eleştirisi* hariç olmak üzere) atıf, akademi baskısındaki cilt ve sayfa numarasına göre yapıldığından ötürü, Kant'ın İngilizce herhangi iyi bir baskısında Alman Akademisinin metnin kenarlarındaki sayfa numarası bulunur. Çeviriler değişiklik gösterir; mümkünse birkaç farklı çeviriye başvurmak iyi olacaktır. İngilizce çevirisi için iyi bir başlangıç noktası Paul Guyer ile Allen W. Wood'un hazırladığı, henüz devam etmekte olan *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*'tır [*Immanuel Kant'ın Yapıtları Cambridge Baskısı*].

Arı Usun Eleştirisi'ndeki temel düşüncelerin bazılarının daha özet ifadesi için 1783 tarihli *Gelecekteki Herhangi bir Metafizik için Prolegomena*'ya bakınız; *Eleştiri*'nin bilgi kuramsal tasarısının vadettiği doğa metafiziği için 1786 tarihli *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'ne bakınız (Bu metin, Kant 1902 içinde vardır.).

Kant'ın *Eleştiri*'si üzerine ikincil literatür geniştir. Güçlü bir biçimde bilgi felsefesi üzerinde odaklanan klasik eser Allison'dır (2004). Yakın tarihli ortaklaşa yorumlar için bakınız Guyer (2010). Frege'nin aritmetik konusunda Kant'la meşguliyeti için bakınız *Aritmetiğin Temelleri* (1950). Mantıksal Olgucuların

³¹ Sorunun klasik bir ifadesi için bakınız Sellars (1963b).

Kant'la ilişkisinin tarihçesi Michael Friedman'ın, *Friedman* (1999) içinde toplanan yazılarda geniş ölçüde tartışılır.

Sellars kendi Kant okumasını Oxford Üniversitesinde *John Locke Lectures*'da ortaya koyar. Bunlar, sonradan *Science and Metaphysics [Bilim ve Metafizik]* (Sellars, 1968) adıyla basıldı. DZF üzerine yorumlar için bakınız Brandom (1997) ile deVries ve Triplett (2000).

Aşkınsal uslamlama üzerine tartışma için bakınız Stroud (1982), yanı sıra Stern (1999) içindeki yazılar. Deneyim üzerine mutlaka yoğunlaşmamış olsalar da benzer tarzdaki aşkınsal uslamlamalar Kant'tan hem önceki hem de sonraki farklı filozoflar tarafından kullanılmıştır. Yakın tarihli örnekler için bakınız Davidson (1984) ve Putnam (1981). Strawson konuya dair konumunu *Skepticism and Naturalism*'de [*Kuşkuculuk ve Doğalcılık*] (1985) yeniden özetler.

John McDowell'in *Mind and World [Zihin ve Dünya]* (1994) adlı yapıtı açıkça hem Kant'tan hem de Sellars'dan yararlanan muhtemelen analitik felsefedeki en ünlü çağdaş çalışmadır. McDowell'in Kant ve Sellars'a dair görüşleri çeşitli yazılarda daha ayrıntılı bir biçimde ele alındı (McDowell 2009).

Kaynakça

- Allison, H. E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 2nd edn. New Haven: Yale University Press.
- Brandom, R. (1997), "Study guide", in *Sellars* (1997), pp. 119-81,
- Davidson, D. (1984), "On the very idea of a conceptual scheme", in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press, pp. 184-98.
- Descartes, R. (1996 [1641]), *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, revised edn, ed. J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- deVries, W. A. and Triplett, T. (2000), *Knowledge, Mind, and*

the Given: Reading Wilfrid Sellars's 'Empiricism and the Philosophy of Mind', Indianapolis: Hackett.

- Engstrom, S. (1994), "The transcendental deduction and skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, 32, 359-90.
- Frege, G. (1950 [1884]), *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, ed. and trans. J. L. Austin, Oxford: Basil Blackwell.
- Friedman, M. (1999), *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (ed.) (2010), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. (1989), "Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first Critique", in E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46.
- Hume, D. (2000 [1748]), *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T. L. Beauchamp, New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1902-), *Gesammelte Schriften*, (eds) German Academy of Sciences, Berlin: Walter de Gruyter (and predecessors).
- Kant, I. (2007 [1781/1787]), *Critique of Pure Reason*, 2nd edn, trans. N. K. Smith, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Locke, J. (1975 [1690]), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Longuenesse, B. (1998), *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trans. C. T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009), *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Merritt, M. (2009), "Reflection, enlightenment, and the significance of spontaneity in Kant", *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 981-1010.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, W. F. (1963a), "Empiricism and the philosophy of mind", in his *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 127-96. (Reprinted as Sellars, 1997).
- Sellars, W. F. (1963b), "Philosophy and the scientific image of man", in *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 1-40.
- Sellars, W. F. (1968), *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Sellars, W. F. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, including 'Study Guide' by R. Brandom, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smit, H. (1999), "The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason", *Pacific Philosophical Quarterly*, 80, 203-23.
- Stern, R. (ed.) (1999), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen.
- Strawson, P. F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York: Columbia University Press.
- Stroud, B. (1982), "Transcendental arguments", in R. C. S. Walker (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press, pp. 117-31.
- Watkins, E. (ed. and trans.) (2009), *Kant's Critique of Pure Reason: Background Source Materials*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waxman, W. (1991), *Kant's Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism*, New York: Oxford University Press.

AMERİKAN PRAGMATİZMİ: YANILABİLİRCİLİK VE BİLİŞSEL İLERLEME

CHRISTOPHER HOOKWAY

ÇEVİREN: M. NAZLI İNÖNÜ

Hilary Putnam'a göre, pragmatizmin temel amaçlarından biri kuşkuculuk karşıtlığı ile yanılabilirciliği uzlaştırmaktır (Putnam, 1994; 152). Kuşkuculuk karşıtlığı sadece Pyrrhoniculuğun bilindik kuşkucu meydan okumalarının ve Kartezyen felsefenin üstesinden gelinebilir olduğu iddiası değildir. Bu iddia, normalde daha güçlü bir savunma şekli olarak söz konusu meydan okumaların üzerine felsefi olarak eğililmesi dahi gerekmediğini belirtir. Kendimizi kuşkucu meydan okumaları ciddiye alıyor olarak görürsek zaten yanlış yapmışızdır. Yanılabilircilik, görüşlerimizi oluşturma yöntemlerimizin hataya karşı dayanıklı olmadıklarının kabul edilmesini kapsar. En iyi bilimsel kuramlarımızın dahi bilğimiz geliştikçe yeniden gözden geçirilmesi gerekebilir. Felsefeye Kartezyen yaklaşımlar, bizim sıklıkla hatalar yaptığımız olgusundan ve en güvenli görüşlerimizin dahi hatadan muaf olamayacağından hareketle şüphe etmek için nedenler yarattıklarından, yanılabilirciliğe olan bağlılık kuşkuculuk savlarının gelişimi için gerekli malzemeyi sağlıyor gibi görünebilir.

Putnam haklıysa pragmatist filozofların, kuşkuculuk hakkında filozofların neden endişelenmeleri gerekmediğine dair açıklamalar getirmelerini beklemeliyiz. Onların kullandığımız araştırma yöntemlerinin yanılabilirliğinin farkında olmakla birlikte aynı zamanda bilişsel başarılarımıza duyduğumuz güveni açıklayabilen bir epistemoloji için altyapı sağlamaları gerekir. Bu bölüm, en önemli klasik pragmatist-

lerin çalışmalarında bu konuların nasıl geliştirildiğini inceleyecektir. Bunu yaparken de felsefedeki Kartezyen geleneğe verdikleri cevaplarla ilgileneceğiz.

Pragmatist gelenek 1870’lerde Birleşik Devletler’de Cambridge Massachusetts’de bir metafizik kulübünde ortaya çıktı (Menand, 2001). Bu kulübün üyeleri arasında birkaç avukat ve diğer entelektüel kişilerin yanında filozoflar Charles Sanders Peirce ve William James de bulunuyordu. Üçüncü ‘klasik pragmatist’ John Dewey’di ve C. I. Lewis, idealist Josiah Royce ve (Birleşik Devletler dışında) F. P. Ramsey de dâhil olmak üzere diğer birtakım düşünürler tarafından pragmatizme katkılar yapıldı.¹ Bu düşünürler arasındaki farklar zaman zaman benzerlikleri kadar çarpıcı olabilir. James, Dewey, Lewis ve diğer pragmatistler Peirce’ü ilk pragmatist olarak görme eğilimindedirler, oysa pragmatist fikirleri daha geniş felsefi tartışmalara sokmak için en fazla uğraşan James’di. Birçok pragmatist epistemolojiye katkı sağlamış olsa da Peirce’ün pragmatizme yanıtını, temelciliği reddedişini ve epistemoloji konularını yanıtlamada temel bir kavram olarak *araştırmanın* önemi hakkındaki vurgusunu incelemeye başlayarak klasik pragmatistler üzerine odaklanacağız. Bölümün ikinci yarısı, kuşkucu savlara hiçbir ağırlık vermeksizin yanılabilirliği savunma çabalarında pragmatistler tarafından kullanılmış olan birtakım farklı fikirleri ortaya çıkaracaktır.

1. Peirce ve Kartezyencilik Ruhu

Epistemolojik sorunlara ilişkin tartışmalar tüm klasik pragmatistlerin erken dönem yayımlanmış yazılarında görülür. 1868 ve 1869’da *Journal of Speculative Philosophy*’de yayımlanan Peirce’ün üç makalesi çoğu kez ‘Kartezyencilğin

¹ Tüm bu düşünürlerin çalışmalarını veya görüşleri pragmatik bir karakter taşıyan daha yeni filozofların çalışmalarını tartışmak için burada yerimiz yok. De Waal (2005) pragmatist geleneğe çok yararlı bir rehber kitap sunar, Talisse ve Aikin de (2008: ch. 2) bu bölümdeki tartışmayı tamamlar.

eleştirisi' (Bernstein, 2010: 32ff.) ya da 'modern epistemolojik çerçeveye' bir saldırı olarak (Cooke, 2006:7) yorumlanır. Peirce'ün araştırma mantığı üzerine yazdığı yazılar, bilgiye Kartezyen yaklaşımı tartışıp reddederek epistemolojiye ilişkin farklı ve özgün bir yaklaşımı savunur.

Bu makalelerden ikincisi olan "Dört Kabiliyetsizliğin Bazı Sonuçları" (EP1: 28-55), Peirce'ün tümünü reddettiği dört epistemoloji tezini sıralayıp 'Kartezyencilik ruhunu' betimleyerek başlar. Bunlardan ilki, "Felsefenin genel kuşkuyla başlaması gerektiğidir." (EP1: 28). Biz sadece önermelerden kuşku duyma imkânı kalmazsa onlara inanmakta haklı çıkarız. İkincisi, bireyci bir iddia olan "Kesinliğin nihai sınavı bireysel bilinçte bulunacaktır." görüşüdür (EP1: 28). Peirce her seferinde skolastik düşünceyle ve muhtemelen sağduyunun yanı sıra başarılı bilimlerle de bir kopuşu belirterek bu tezlerden her birinin bir yenilik olduğunu vurgular. Kartezyencilüğün üçüncü işareti ise "Ortaçağın çokbiçimli kanıtlaması çoğu kez önemsiz öncüllere dayanan tek bir dizi çıkarımla yer değiştirir." düşüncesidir (EP1: 28). Bunun sonucu olarak, bir inancın dayandığı öncüllerden herhangi biri reddedilirse bu, inanılan önermeden kuşku duymak için bir neden sağlar. Bu, ilk tez için bir destek sağlayabilir: Bertaraf edilmesi gereken kuşku için nedenlerin bulunmasını dikkate almamız.

Dördüncü tez (EP1: 28) bizi ilk üçünden daha az ilgilendirecektir. Peirce, kendilerini söz konusu hâle getirmek için Tanrı'nın katkısına dayandırılmadıkları sürece Kartezyencilüğün "Kesinlikle açıklanamaz." olan birçok önemli olguyu bulması gerektiğini savunur. Peirce muhtemelen Descartes'ın açık ve seçik kavramlara güvenimizi Tanrı'nın iyiliğine dayandırma stratejisi hakkında düşünmektedir. Pragmatistlerin hepsi tüm bu tezleri reddedecektir. Bunlardan ilk üçünü, farklı pragmatistlerin kullandığı savlara odaklanarak, pragmatist bakış açısı ile hemfikir olmanın, epistemoloji için ortaya çıkardığı sonuçların izini sürerek sırayla inceleyeceğiz.

2. Kuşkuçuluk ve Kuşku Yöntemi

Kuşku yöntemi bizim her şeyde yargıda bulunmayı askıya almaya çalışmamızı gerektirir: İnançlarımıza inanmak için sadece kesin bir nedenimiz varsa onların doğru olduğunu kanıtlarız. Böylece bir inanç için kesin nedenlerin bulunması ondan kuşku duymak için bir neden oluşturur. Erken dönem yazılarında Peirce kuşku yöntemine sempati göstermemiştir: “Tam kuşku ile başlayamayız” (EP1: 28). Felsefe yapmaya başladığımızda sahip olduğumuz ‘önyargılarla’ yola çıkmaktan başka seçeneğimiz yoktur (EP1: 28-9). Bu önyargıların, “Sorgulanabilir olan şeyler oldukları aklımıza gelmez” (EP1: 29). Kartezyen kuşku “Sadece kendini kandırma olacak, gerçek kuşku olmayacaktır.” Kartezyen meydandan okumalara dayanarak önermelerden kuşku duyan filozoflar ‘gerçek kuşku’dan çok ‘sahte kuşku’ duyacaklardır.

Mevcut hâliyle bu ikna edici değildir. Psikolojik olarak bir önermeye inanmamamız ona inanmak için yeterli neden olmadığını, bilgiye önceden sahip olduğumuzu kanıtlamaz. Ancak Peirce’ü, Descartes’ın savlarının altında yatan bazı varsayımlarla çelişen şimdiki inanç oluşturma ve savunma uygulamamız hakkında bazı görüşleri tanımlıyor olarak değerlendirebiliriz. İlk olarak o, zaman zaman daha önce inandığımız şeyden rasyonel bir şekilde kuşku duyduğumuzu, ancak bu durum meydana geldiğinde, böyle yapmamız için olumlu bir neden olduğunu kabul eder. Kesin nedenine sahip olmadığımız bir inancı terk ettiğimizi ifade eden ilkeye tamamen güvenmeyiz. Bir kez daha bu, döngüsel nedensellikten kaynaklanan safsatadır: Tam olarak tartışılan şey inanç için neden yoksunluğunun kuşku için bir neden oluşturup oluşturmadığıdır.

Bununla birlikte Peirce, Kartezyen yöntemlerden ayrılan ‘başarılı bilimler’de (EP1: 29) kullanılan yöntemlerin diğer özelliklerini tanımlayarak kuşku yöntemine ilişkin reddine ilaveler yapar. Onun şu ifadesinden söz ettik: Kartezyen yöntemler, “kesinliğin nihai sınavının bireysel bilinçte bulunacağını öğretir” (EP1: 28). O önce bu ‘en tehlikeli’ görüşün bireyci bileşenini reddeder (EP1: 29). Bu görüşlerin pragmatist

reddindeki dört öğeyi tanımlayabiliriz. Felsefede doğruluğu sadece ‘filozoflar topluluğu’ için arayabiliriz (EP1: 29). Eğer ‘disiplinli ve samimi zihinler’ bizim görüşlerimizi paylaşmayı reddederse bu bize kuşku duymak için bir neden sunar. Ancak, bir kez sabit bir anlaşmaya vardığımızda, “Kesinlik sorusu gereksiz bir soru hâline gelir.” Peirce, filozofları, ‘başarılı bilimlerin yöntemlerini taklit etmeye’ de çağırır (EP1: 29):

Sadece dikkatli incelemeye tabi tutulabilecek somut öncül-lerden başla[malı] ve [felsefenin] çıkarımlarının herhangi birinin kanıtlanabilirliğinden çok onların çokluk ve çeşitliliğine güven[meliyiz]. Onun akıl yürütmesi, en zayıf hal-kasından daha güçlü olmayan bir zincir değil, telleri yeteri kadar çok ve sıkı sıkıya birbirine bağlı olmak şartıyla, telleri çok ince olabilen bir kablo oluşturmalıdır.

Akl yürütmemizde dikkatli olduğumuz sürece, muhtemelen herhangi bir hatanın sonunda ortaya çıkacağı ve düzeltileceği ümidiyle, inanç oluşturma yanılabilir yöntemlerine güvenebiliriz; ancak bunu sorumlulukla sadece araştırmacılar topluluğunun üyeleri olarak yapabiliriz. Kartezyen yöntemi kullanmamız *gerekmez*.

Gördüğümüz gibi, kuşkuculuk karşıtlığı ile yanılabilir-çiliğin bu birleşimi pragmatik düşüncenin özelliğidir. Hem James hem de Dewey bu görüşü Peirce’le paylaşır. Onların 1860’lardan ve 1870’den kalan yazıları, başka iki pragmatist epistemoloji stratejisi daha geliştirir, ki bunlar diğer klasik pragmatistlerin çalışmalarına yansır. Bunlardan biri, epistemolojiye Kartezyen yaklaşımları bulmamızı sağlayan felsefi görüşleri belirlemeyi ve eleştirmeyi kapsar. Diğer Peirce’ün en etkili makalelerinden olan “İnancın Sabitleştirilmesi” ve “Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?” yazılarında görülür ki bunlar 1877 ve 1878’de ‘bilim mantığı’ üzerine yazılan bir dizi makalenin ilk ikisidir.²

² Kuşkuculuk ve pragmatizm üzerine ileri bir tartışma için bkz. Olsson (2005), Cooke (2006) ve Hookway (2008).

3. Peirce'ün Temeller ve Sezgiler Eleştirisi

Peirce kuşkuculuk karşıtı, yanılabilirici görüşünü *Journal of Speculative Philosophy* makalelerinden ilki olan “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” yazısında (EP1: 11-27) savunulan dört sonucun bir neticesi olarak sunar. Peirce, Kartezyen stratejiler tarafından sahip olunması gerekli görülen dört bilişsel kabiliyeti tanımlamış ve daha sonra bu dört kabiliyetin hiçbirine sahip olmadığımızı iddia etmiştir.

Söz konusu dört kabiliyeti (bu makalelerin ikincisinde Peirce'ün yaptığı gibi) tanımlayarak başlayabiliriz (EP1: 28-30):

- i. Locke ve Hume gibi filozoflar (Bu kitabın 7. Bölümüne bakınız) zihinlerimizin içeriğinin ideler ve kavramları kapsadığını göstermek için iç gözleme güvenmişlerdir. Peirce iç gözlem gücümüzün olduğunu reddetmiştir: Bizim ‘iç dünyaya’ dair bilgimiz, davranışımız hakkındaki dış olguların en makul açıklamasını veren çıkarımın sonucudur.
- ii. Temelci epistemologlar bilginizin, Peirce'ün deyimiyle ‘sezgilere’ dayandığını savunurlar. Sezgi bir inanç ya da ‘aynı nesnenin daha önceki bilişselligi tarafından belirlenmeyen ve bundan dolayı bilinç dışı bir şey tarafından bu şekilde belirlenen’ başka bir tür bilişselliktir (EP1: 11). Bu, ‘doğuştan olanın’ epistemolojik kavramlarına karşılık gelebilir. Mutlak birinci öncüller yoktur, sadece ‘transsendental nesne’ tarafından belirlenen başka durumlar da (basit bir duyu verisine sahip olma gibi) yoktur. Descartes’ın kuşku yöntemi, sezgileri tanımlamada bir araç gibi görünür. Sezgilere sahip olup olmadığımız sorusu iç gözlemle karara bağlanamadığı için hipotetik akıl yürütmeyle karara bağlanmalıdır: Psikolojik fenomenler sezgi gibi görünen birçok inanç ya da deneyimin örtük veya açık akıl yürütmeden kaynaklandığını gösterir. Bizim sezgi gücümüz yoktur: Her

bilişsellik önceki bilişsellikler tarafından mantıksal olarak belirlenir. Bizim tüm inançlarımız ve deneyimlerimiz düşünmemiz için bir bağlam sağlayan arka plan inançları tarafından etkilenir.

iii. Hume ve Locke gibi erken dönem modern filozoflara göre düşünce, ‘kavramların’, öncelikle içeriğini açığa vuran basit kavramların konusudur. Peirce, iç düşünce dünyasını dış olgulara dayanarak incelememiz gerekirse tüm düşüncenin dış olgulara dayanan imlerde bulunduğu sonucunu çıkaracağımızı iddia eder (Bkz. Bernstein, 2010: 32ff).

iv. Kuşkuculuğun ciddiye alınması için, şeylerin *gerçekten* nasıl *olduklarının* bize göründükleri gibi olması gerekmediğini kabul etmemiz gerekir. Biz özellikleri ve bağıntıları bizce bilinmeyen bir kendinde şeyler dünyasında yaşıyor olabiliriz. Bu bizim, onların ‘tamamen anlaşılmaz’ şeyler olduğu olasılığını *anlamamızı* gerektirir (EP1: 30).

Şimdiye kadar bazı olumsuz tezleri tanımladık: Epistemolojiye pragmatist yaklaşımlar, kuşkuculuğu ciddiye alma eğiliminde olduğumuz olgusunu ciddiye alır. Peirce’ün epistemolojide Kartezyen temelci stratejileri benimsemek için gerekli olabilen birkaç görüşü reddettiğini de gördük. Onun sezgiler eleştirisinin Sellars’ın *doğuştan olanı* reddiyle birçok ortak yanı bulunur (Bkz. 8. bölüm). Pragmatistlerin çoğu temelcilik ve kuşkuculuğu cazip kılan felsefi görüşleri eleştirerek kuşkuculuğu reddetme alışkanlığını paylaşır.

Peirce bunun üzerine kendi *gerçeklik* açıklamasının ilk sürümlerinden birini verir (EP1: 52):

Gerçek olan, o zaman, eninde sonunda, bilgi ve akıl yürütmenin tamamen sonuçlanacağı, dolayısıyla da benim ve senin isteklerinden bağımsız olan şeydir. Böylece, gerçeklik düşüncesinin tam kökeni bu düşüncenin, belirli sınırlar olmaksızın ve belirsiz bir bilgi artışı yapabilir şekilde bir TOP-LULUK kavramını özünde kapsadığını gösterir.

Gerçeklik hakkında bu şekilde düşünmekte yanılabılır oluşumuz önemli bir unsurdur: Şimdi inandığımız şey, meseleyi incelemeye devam edersek inanacağımız şey olmayabilir. İnançlarımızın herhangi birinin gerçeklikler açıklamasında hatalı olduğu ortaya çıkabilir. Ancak gerçekliğin prensipte *bilinebilir* oluşu bununla bağdaşır.

Şimdiye kadar 1860'ların sonlarından itibaren Peirce'ün yazılarında savunulan bazı olumsuz tezleri inceledik. Bunlar pragmatizmin gelişiminde etkili olmuştur. *Popular Science Monthly* dergisinde yayımlanan "Illustrations of the Logic of Science" başlığı altındaki bir dizide yer alan (Yukarıda 2. Bölümde bahsedilen) ilk iki makale daha da etkiliydi: "İnancın Sabitleştirilmesi" ve "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?" (EP: 109-41).

4. Araştırma ve Bilimin Yöntemi

"İnancın sabitleştirilmesi", inançlarımızı düzenlemede kullanmamız gereken 'rehber ilkelere' ilişkin bir incelemedir. Mantık ilkelerimiz çoğunlukla akıl yürütme alışkanlıklarımızda açıkça gösterilir ve mantık kuramı hangi akıl yürütme alışkanlıklarının iyi alışkanlıklar olduğunu açıklama girişiminde bulunur. Peirce en önemli ve temel mantık ilkelerinin, hangi akıl yürütme standartlarını benimsememiz gerektiği sorusunu sordüğümüzde doğru olarak kabul ettiğimiz olgulardan türetilen ilkeler olduğunu iddia eder.

Çoğu çağdaş epistemolog bir önermeye inanmakta haklı çıkmak için neyin gerektiğini sorarak veya bilgiye ne zaman sahip olduğumuzu açıklayarak bu konuları inceler. Pragmatist epistemologlar problemlerini genellikle oldukça farklı bir şekilde ifade etmişlerdir. Hangi rehber ilkeleri düşünmemiz gerektiğine ilişkin 'mantıksal soruyu' sordüğümüzde önceden doğru kabul edilen olgular bulunur. Bunlar inanç ve kuşku gibi durumların mevcut olduğu olgusunu kapsar,

şöyle ki: “Birinden diğerine geçiş mümkündür... ve bu geçiş tüm zihinlerin benzer şekilde bağlı olduğu bazı kurallara tabidir” (EP1: 113). Hatta inanç, arzularımızı yönlendiren ve eylemlerimizi şekillendiren durağan, sabit bir durumdur (EP1: 114). Ancak kuşku, “kendimizi kurtarmaya ve inanç durumuna geçmeye çabaladığımız rahatsız ve tatmin olmamış bir durumdur” (EP1: 114). Bu çabalama için ‘araştırma’ terimi kullanılır. Böylece Peirce temel rehber ilkeleri tanımlamak için inanç, kuşku ve araştırma çerçevesini kullanır.

Peirce daha sonra mantıksal sorunun varsayımlarıyla bağdaşan tek araştırma metodunun ‘bilimsel yöntem’ adını verdiği metot olduğunu iddia eder. Araştırmacının amacının yalnızca yerleşik inanç olduğu varsayımına güvenir. Amacımızın *doğru* inanç olduğunu varsayabiliriz, ancak bir önermeye inandığımızda onun doğru olduğuna inanmamız bir totoloji olduğundan bu ek zorunluluğun pragmatik bir önemi yoktur (EP1: 115). Bilimsel yöntem, en azından uzun vadede, durağan bir inanç sağlar. Peirce’ün ele aldığı diğer yöntemler yerleşik inanç sağlamaz; onların kullanımı kaçınılmaz bir şekilde fikirlerimizden kuşku duymaya yol açar. Örneğin kararlılık yöntemi kişinin istediği önermeyi benimsemesini ve daha sonra bunda her güçlüğe katlanarak ısrar etmesini içerir. Bu yöntem başarısız olur çünkü başka fikirlere sahip kişilerle karşılaşmayacağımızı garanti edemez ve anlaşmazlık doğal bir şekilde kuşkuya yol açar. Bilimsel yöntemin temel hipotezi şudur (EP1: 120):

Özellikleri onlar hakkındaki fikirlerimizden tamamen bağımsız olan gerçek şeyler vardır; bu gerçeklikler normal yasalara göre duyularımızı etkiler ve duyularımız nesnelerle bağıntılarımız kadar farklı olduğu hâlde, yine de algı yasalarından yararlanarak, şeylerin gerçekten nasıl olduklarını öğrenebiliriz; ayrıca her insan, eğer yeterli tecrübesi varsa ve şeylerin gerçekten nasıl oldukları hakkında yeteri kadar akıl yürütürse tek doğru sonuca götürülecektir.

Bilimsel yöntemi nasıl anladıkları konusunda farklar olmasına rağmen pragmatistlerin çoğu bilimsel yöntemi tüm araştırma alanlarındaki araştırmalarda kullanmaya çabaladılar.

Bilimsel yöntem tam olarak neyi kapsar? Onun sonuçlarına niçin güvenmeliyiz? Peirce bilimsel yöntemi üç evreyi kapsar şekilde tanımlamış ve bunları erken dönem çalışmalarında üç çeşit çıkarımla özdeşleştirmiştir: geriçikarım [*abduction*], tümdengelim ve tümevarım. Gördüğümüz gibi araştırma, bir problemle, çoğunlukla bir kuşkuyla başlar. Kuşku hâlihazırdaki inanç stokumuzun algıda sürprize, beklenmeyen sonuçlara yol açması olgusundan kaynaklanabilir ya da gözlemlenmiş düzenlilik için açıklamalar aramamızdan kaynaklanabilir. İlk evre olan geriçikarım, problemlere hipotezler veya çözümler belirlemeyle ilgilidir, bu açıklayıcı bir hipotez oluşturma sürecidir. Peirce bize bunda yol göstermesi gereken çeşitli hususları tartışır: İlişkili araştırma alanlarında yardımcı olduğu kanıtlanan kuram türlerinden rehberlik almalıyız (EP1: 189); örneğin ‘araştırma ekonomisi’ (EP2: 109) bizim nasıl ilk olarak kolay sınanabilen hipotezleri incelememiz gerektiğini ele alır, biz de doğru tahminde bulunma yeterliğine sahip olduğumuzu ümit etmeliyiz (EP2: 107-14; bkz. Cooke, 2006: 39ff.; Hookway, 1985: 222f.).

Sınamak istediğimiz hipotezi belirledikten sonra, hipotez doğru ise gözlemlerimizin veya deneylerimizin sahip olması gereken deney sonuçları hakkında öngöründe bulunmak için tümdengelimsel akıl yürütmeyi kullanabiliriz. Tümevarımsal akıl yürütme bu durumda deneylerimizin sonuçları hakkındaki öngörülerimizin doğrulanıp doğrulanmadığını inceleyerek hipotezi değerlendirir. Peirce’ün tümevarım akıl yürütmesine güvenmenin niçin makul olduğuna dair kendine özgü bir açıklaması vardır. Kendisi tümevarım akıl yürütmesinin doğru, hatta olası sonuçlar verme konusunda güvenilebilir olduğunu savunmaz. Daha doğrusu, tümevarıma güvenilmelidir, çünkü o kendi kendini düzeltir. Bu Peirce’ün ‘niceliksel tümevarım’ dediği şeyde açıktır (EP2: 103). Tümevarım akıl yürütmesiyle elde edilen sonuçlar ya-

nılabilirdir; ancak hatalı iseler, daha fazla tümevarım akıl yürütmesi eninde sonunda hatayı ortaya çıkaracak ve daha doğru bir sonuca varılacaktır. ‘Niceliksel tümevarımda’ bu çok açıktır: Bir torbadaki bilyelerden kaç adetinin beyaz olduğu hakkındaki tahminim yanlış olabilse de daha fazla örnekleme sonunda daha güvenilir bir belirlemeye yol açacaktır. Niteliksel tümevarım bu türden niceliksel tümevarıma benzer: Hipoteze dayanarak yapılabilen öngörülerini deneyerek hipotezleri sınarsınız. Bu, tümevarıma dayanarak şu anda sahip olduğumuz herhangi bir inancın hatalı çıkabileceğini söyleyen yanılabilirci iddiayı desteklerken tümevarıma güvenmek için bir neden sunar.

Çoğu gündelik tümevarım güvenilir olduğu hâlde bilimsel araştırmanın en yeni ve ileri aşamasında vardığımız sonuçların muhtemelen zaman sınavına dayanmalarındansa reddedilmeleri daha olasıdır. Bu Peirce’ün, Popper gibi (1972), şu anki bilimsel fikirlerimize *inanmamamız* gerektiğini iddia etmesine yol açar. Bilimsel kabul, bir önermenin, araştırmanın şu anki safhasında öne sürülebilir olduğunun kabul edilmesine bağlı olabilir, ancak bilgimiz ve anlayışımız geliştikçe böyle olmaya devam edeceğine dair hiçbir güvence barındırmaz.

5. William James: Bağlamsalcılık ve Muhafazakârlık

5.1. Muhafazakârlık

James’in inancın rasyonelliği hakkındaki tartışmaları, epistemoloji için önemli hâle gelen fikirler öne sürer. İlki Peirce’ün kuşkuculuğu reddiyle ilgili olarak daha önce söz edilen bir öğretilerdir. Zaman zaman inançlarımızı, onlara sahip olmak için nedenler sunarak savunabiliriz. Ancak çoğunlukla yerleşik inançlarımıza, onlara sahip olmak için niçin şimdi nedenimiz olduğunu ya da onları en baştan niçin elde ettiğimizi açıklayamadan güveniriz. Gördüğümüz gibi, Descartes’ın ‘Birinci Meditasyon’daki argümanı, bir

inanç için pozitif doğrulamamız yoksa, bunun, ondan kuşku duymak için bir neden oluşturduğunu savunur. Epistemik muhafazakârlar bu Kartezyen varsayımı reddeder. İnançlar, onlardan kuşku duymanın lehinde bir nedenimiz olmadığı sürece doğrulanır:

Eğer birisi belirli bir önermeye artık inanıyorsa, o hâlde söz konusu inanca inanmak *prima facie* rasyoneldir.

İnançlarımız için nedenlere, onları ilk elde ettiğimizde ya da biri onlardan kuşku duymak için bir neden olduğunu öne sürdüğünde ihtiyaç duyarız. Kuşkuculuk taraftarlarının öne sürülen kuşku için çeşitli hipotetik nedenleri görmezden gelmekte niçin haklı çıkarız? Epistemik muhafazakârlık inançların, onlardan kuşku duymanın lehinde bir neden olmadıkça doğrulandığını savunur. Bu, tam olarak neyin sabit bir şekilde sahip olunan bir inançtan kuşku duyma nedenini oluşturduğu hakkında birtakım ilginç sorunlara yol açar. Kuşkuculuk taraftarlarının ileri sürülen kuşku için hipotetik neden çeşitlerini görmezden gelmekte niçin haklı çıkarız?

James, *Pragmatizm* üzerine verdiği 1906/7 derslerinde, özellikle ‘pragmatizmin ne anlama geldiğini’ açıkladığı ve kendi pragmatist doğruluk açıklamasını verdiği ikinci derste bir doksastik eylemsizlik [*doxastic inertia*] ilkesi kabul eder. Schiller ve Dewey’nin etkisini onaylayarak, yeni fikirlere nasıl vardığımızı düşünür ve bunun meydana gelme sürecinin her zaman aynı olduğu sonucuna varır (1907: 34-5):

Bireyin önceden sahip olduğu bir fikir stoku mevcuttur fakat birey bunları zora sokan yeni bir deneyimle karşılaşır. Biri onların aksini iddia eder veya kişi bir düşünüm anında onların birbirine ters düştüğünü keşfedebilir ya da onların uyumsuzluk gösterdiği olgular duyabilir yahut kişide onların artık tatmin edemediği arzular ortaya çıkar. Sonuç, zihnin şimdiye dek tanımadığı, önceden sahip olduğu fikir yığnında değişikliğe giderek kurtulmaya çalıştığı türden bir

iç sıkıntısıdır. İnançlarımız hususunda hepimiz aşırı derecede muhafazakâr olduğumuz için söz konusu kişi de mümkün merteye bu yığını elde tutmaya çalışır. Önce şu veya bu fikrini... değiştirmeye çalışır, ta ki eski fikir yığını en az şekilde rahatsız ederek onun üzerine nakledebileceği, onunla yeni deneyim arasında aracılık yapan, onları en isabetli ve uygun şekilde birbiriyle buluşturan en azından bir parça yeni fikir ortaya çıkıncaya kadar.

Bir doksastik eylemsizlik ilkesi savunan çağdaş bir pragmatist olan Isaac Levi tarafından da benzer görüşler savunulur: “Mecvut inançları değil, yalnızca inançtaki değişimleri gerekçelendirmek yeterlidir” (Levi, 1998: 78).

Muhafazakârlığın bu şekli, genellikle sağduyu geleneğine sempati duyan filozoflar tarafından savunulur (Bkz. Peirce’ün ‘eleştirel sağduyuculuk’ üzerine yazısı EP2: 346-54). Bu, Wittgenstein’in *Kesinlik Üzerine* (1969) (Bkz. 10. Bölüm) yazısında da bulunur ve zaman zaman dışsalci gerekçelendirme ve bilgi anlayışlarını savunan epistemologlar tarafından benimsenir (Bkz. 11. Bölüm). Isaac Levi ve Peirce gibi pragmatist filozofların yazılarında da bu görülür (Hokway, 2008). Peirce, filozofları, ‘yüreğimizde kuşku duymadığımız şeylere felsefede kuşku duyar gibi yapmamaya’ çağırır (1868, EP1: 29). Daha sonra, 1906’da şunu yazar: “Kuşku duyulmayan şey zaten olduğundan daha tatmin edici bir hâle getirilemez” (Peirce, 1935: 498. paragraf).

Daha önce söz edildiği gibi, James’in doksastik eylemsizlik ilkesine bağlılığı *Pragmatizm* üzerine derslerinden bellidir. “Eski doğruları yalnızca yeniliği kabul edebilecekleri kadar esneterek, ama bunu da vakanın el verdiği ölçüde bildik yollardan yaparak, daha önceki doğru stokunu en az değişikliklerle” koruduğumuzda muhafazakârlık açığa çıkar (James, 1907: 35).

Muhafazakârlığın bu şekli üzerinde ısrar etme, bu ‘eski inanç stokunu’ koruma, James için oldukça önemlidir. Pragmatizm hakkında yapılan eleştirilerin birçoğunda neyin yan-

liş olduğunu kabul etmemiz gerekirse, bunu ciddiye almanın kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Gerçekten de o, eski doğrulara bağlılığın ‘inançlarımızı akılcı bir şekilde gözden geçirmede ve oluşturmada ilk ilke olduğunu’ söyler (1907: 35). Pragmatizm eleştirmenleri, inandığımız şey üzerinde bağımsız ve nesnel bir *kısıtlama* [*constraint*] olmamasından rahatsızdırlar: Onlar muhtemelen inanma ihtiyaçlarımızı karşılayan herhangi bir şeyi akılcı bir şekilde kabul edebileceğimizi ileri sürerler. Rasyonalistler, bazı gerçekçiler ve deneyciler fikirlerimizin akıl tarafından veya olgular tarafından ya da deneyim tarafından niçin ve nasıl kısıtlandığına dair farklı alternatif açıklamalar verirler. Eski olgulara bağlılık başka bir tür kısıtlama sağlar. Onlar bizim gerçeklik hakkında (yanılabılır bir şekilde) ne bildiğimizi ve bu eski olgulara bağlı olmadaki kararlılığımızı yansıtır, böylece inançlarımızı, bilmekten hoşlandığımız şeyi koruyacak şekilde değiştirmek istediğimizi gösterir. İnançlarımıza onları değiştirmenin bize uygun olacağını düşündüğümüz zamana kadar değil, onlardan kuşku duymak için bir neden verilene kadar güveniriz.

5.2. Bağlamsalcılık

İnançlarımızı güvence altına alabilmek için gerekli olan gerekçelendirmenin önemli ölçüde bağlam yüklü olduğunu savunan epistemik bağlamsalcılık, son yıllarda çokça tartışılmıştır (örneğin DeRose, 1992). William James’in bu görüşü kabul ettiğinin kanıtı nedir?

Başlanacak yer, W. K. Clifford’ın ‘İnanma Ahlakı’ açıklamasına karşılık olarak James’in ‘İnanma İradesi’ adlı yazısıdır. James, Clifford’ın makalesinin temel ilkelerinden birine yanıt verir. Clifford’a göre (1886: 346): “Yetersiz kanıta dayanarak bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır.”

Clifford için bu kural etik bir ilkedir: “İnananın teselli edilmesi ve özel memnuniyeti için ispatlanmamış ve sorgulanmamış ifadelerle inanıldığında inanca hakaret edilir”

(1886: 343). Bu türden inanç bir ‘günah’tır. İyi bilindiği üzere, Clifford bu ilkeyi dinî konular hakkındaki bilinemez-ciliği zorlamak için kullanmıştır.

James’in makalesi, uygun koşullarda, konuyla ilgili nispeten az kanıta sahip olursa, hatta hiç kanıta sahip olunmasa da inanç oluşturma veya onu korumanın rasyonel ya da uygun olduğunu iddia eder. Onun iddiası ‘tutkusal temeller’ üzerinde inancın oluşturulabileceği özel koşulları belirlemeye dayanır. O, bu koşulları belirlemede, konuyla ilgili hiçbir kanıtımız olmadığında ya da çok az kanıtımız olduğunda, inancın haklı olabileceği bağlam çeşidini belirtiyor.

James bu türden inancın meşruiyeti için bağlamsal gereklikleri belirtir (1897: 2-4, 11). Gerekliklerden biri, söz konusu inancın doğruluğunun aklen kararlaştırılmaz oluşudur. Diğerleri söz konusu önermeyi onaylayıp onaylamayı kararlaştırmanın pratik kaçınılmazlığı ve bu inanca dayanmayan alternatif eylem yollarından yoksunluk ile ilgilidir. Bu kaçınılmazlık söz konusu önermedeki yargıyı sallantıda bırakmada ya da gerçekten yanlış bir inanca varmada içerilen risklere dayanabilir.

Clifford’ın görüşüne verilebilecek bağlamsalcı bir karşılık iki farklı şekil alabilir. Birisi ‘yeterli kanıt’ teriminin çok muğlak olduğunu gözlemlemektir. Farklı bağlamlarda, farklı kanıt miktarlarının yeterli sayılabileceğini varsayabiliriz: Bir kişi, hata riskinin fazla önem taşımadığı neden-sonuç ilişkisi bir inanç için yeterli olacak kanıt miktarının, örneğin tıbbi araştırmayla meşgul olduğunda yetersiz olacağını iddia edebilir. Bu durumda, bu ilkeyi Clifford tarafından ifade edildiği şekliyle onaylamaya devam edebilir, ancak onun, Clifford’ın onun sahip olmasını beklediği sonuçlara sahip olduğunu reddedebilirdik. James, alternatif olarak, Clifford’ın ilkesinin bazı durumlarda uygulanabilir, diğerlerinde uygulanamaz olduğunu savunabilirdi. Göreceğimiz gibi, James’in karşılığı ikinci çeşittendir.

‘İnanma İradesi’ metninin VII. Bölümünde James şunları yazar (1897: 17):

Fikir konusunda işimize bakmanın iki yolu vardır, bunlar tamamen farklı yollardır, hâl böyleyken farklı oluşlarına bilgi kuramının şimdiye kadar çok az ilgi göstermiş gibi görüldüğü yollardır. *Hakikati bilmeli ve hatadan kaçınmalıyız.*

Bu ‘iki ayırt edilebilir yasa’ (1897: 17), yani “Hakikate inan!” ve “Hatadan kaçın!” bir gerilim içinde olabilir ve “onlar arasında seçim yaptığımızda sonumuz tüm düşünsel yaşamımızı farklı şekilde renklendirmek olabilir” (1897: 18).³ James’in görüşü bazı bağlamlarda bu yasalardan birine önem vermemiz gerektiği, başka bağlamlarda ise diğerine dayanmamız gerektiği yönündedir. Hakikati elde etmek, yanlışlıktan kaçınmak istiyoruz; biz de bu arzulanırları farklı bağlamlarda farklı şekilde düşünürüz.

O bize şunu söyler: Bilimde, “ve hatta genel olarak insan ilişkilerinde eylemde bulunma ihtiyacı, bir inanca göre eylemde bulunmaktansa yanlış bir inanca göre eylemde bulunmanın daha doğru olacağı kadar belki de hiçbir zaman kaçınılmaz olmaz” (1897: 20). Bilimde hatadan kaçınmaya hakikati elde etmekten daha çok değer veririz: Hakikate varmak için bekleyebiliriz. Ancak “*Ahlaki sorular* kendilerini, çözümünün makul bir ispatı bekleyemez olduğu sorular olarak hemen gösterir” (1897: 22). Dahası “Mahkemeler, gerçekten, o an için elde edilebilen en iyi kanıta göre karar vermelidir, çünkü bir hâkimin görevi yasayı ortaya çıkarmakla birlikte onu uygulamaktır” (1897: 20). James, iki yasa olduğunu ve belirli bir fırsatta sadece birini takip edebileceğimizi, dolayısıyla *hangisini* takip edeceğimize dair bir açıklamaya ihtiyaç duyduğumuzu söyleyerek bu meseleyi ortaya koyar.

³ 1906/7 derslerinin ilkinde, James, kişinin felsefi bakış açısının (bir deneyci ya da akılcı olup olmadığı, bir determinist ya da özgür iradeye inanan olup olmadığı vs.) mizaç ya da karakterin bir ürünü olduğunu iddia ederek ‘felsefenin mevcut ikilemini’ (1907: 9ff.) araştırır. Özgür iradeye inananlar yumuşak başlıyken deneyciler inatçılık eğilimi gösterirler. Bu, epistemik standartlarımızın duygusal yanıtlar içinde ifade edildiğini, inançlarımızın ‘duygusal düşüncelere’ dayanarak oluşturulabilir olduğunu söyleyen onun genel iddiasını destekler.

Daha akla yatkın bir pragmatizm çeşidi, iki yasaya sahip olmadığı, bunun yerine Bayesci kavramlar ve karar verme kuramını kullanarak farklı durumlarda farklı öneme sahip iki değerimizin olduğunu savunacaktır. James'in bu meseleyi tanımlama şeklinin reddedilmesi gerekebilse de bu, açıkça söz konusu daha sofistike görüşlerin öncüsüdür.

Pragmatist epistemolojinin öne çıkan özelliğinin, öncelikle araştırmayı yönetmek için benimsememiz gereken normatif standartlarla ilgilenmesi olduğunu gördük. Araştırma bir problem çözme etkinliğidir. Peirce bunu *kuşkun*un yerine yerleşik inanç koyma çabası olarak tanımlar. Bu bakış açısı çoğu pragmatist tarafından savunulan yanılabilirliğe uyar ve bu, bilgi, kesinlik ve gerekçelendirilmiş inanç üzerine odaklanan bilindik epistemolojik projelerden bir farklılığa işaret eder. Mantığın 'araştırma kuramı' olduğu düşüncesi, John Dewey'nin (1938) felsefesinin temelini oluşturmuştur ve bu düşünce, Peirce'ün felsefesinden farklı yönlere doğru gelişmiştir.

6. Dewey: Araştırma Üzerine

John Dewey'nin bu alandaki çalışması en çok *Logic: The Theory of Inquiry* [Mantık: Araştırma Kuramı] (1938) gibi bir kitapta açığa çıkar. Onun araştırma açıklaması Peirce'ünkünden önemli ölçüde farklıdır. İkincisi Peirce, araştırmayı, genellikle bir önermeye inanıp inanmama hakkındaki kuşkuyla başlayıp yerleşik inançta sonlanır olarak görür. Aksine Dewey şunu savunur:

Araştırma, belirsiz bir durumu, bileşen farklılıklarında ve bağıntılarında bu durumun öğelerini birleşmiş bir bütüne döndürecek kadar belirli bir duruma, kontrol edilmiş ya da yönlendirilmiş bir şekilde dönüştürmedir. (Dewey, 1998, vol. 2: 171)

Gidilecek yolu bilmeden, bir problemle başlarız ve durumumuzu artık problemlili görmediğimizde araştırma sona erer. Dewey problemlili olan ve başarılı araştırmayla dönüştürülmeye ihtiyaç duyanın tüm durum olduğunda ısrar eder. Bu yalnızca zihinsel durumlarımızı, inançlarımızı ve sorularımızı değiştirmeye ilgili değildir. Araştırma dışsal *durumla* ilgilenir ve bu durumu yeniden bir bütün hâline getirmek için dönüştürmeyi amaçlar. Peirce'ün öncelikle *bilimsel bilginin* imkânı ile ilgilendiği ve hâlihazırdaki bilimsel görüşlerin geçici olduğu, şeylerin nasıl olduklarını anlama çabamız sürecinde değişmesi muhtemel olduğu olgusu tarafından etkilenmiş olduğu yerde, Dewey öncelikle sosyal ve politik problemleri çözmede akli nasıl kullanabileceğimizle ve bu türden problemlerin nasıl çözülebildiğini araştırmayla ilgilenir. Aslında Dewey birçok filozofun, bilimsel bilgiyi ciddi araştırmamanın paradigma örneği olarak ele aldığından şikâyet eder: Hume gibi ilk modern filozoflar deneyime dayanan bir olgular bilgisi açıklaması oluştururlar ve sonra çoğu gelişmiş bilimde kullanılan standartları karşılamaktan yoksun olduğundan değerler 'bilgisi'nin ikinci sınıf olduğu sonucunu çıkarırlar. Aksine, Dewey'e göre, "Bilimsel yargıların ahlaki yargılara benzetileceği düşüncesi, ahlaki yargıların, bilimsel yargıların başvurusu gereken dünyanın doğası hakkındaki yerleşmiş kuramla bağdaşmadığından dolayı, geçerliliğinin reddedileceğini öne süren kurama kıyasla sağduyuya daha yakındır." ("Practical Character of Reality", Dewey 1908 içinde, 132).

7. Pragmatist Maksim

Buraya kadar pragmatist olarak bilinen filozoflar tarafından savunulan bazı ayırt edici epistemolojik görüşleri tanımladık. Putnam'ın gözlemi olan, pragmatistlerin kuşkuculuğu reddederken genellikle yanılabilirliği kucakladıkları görüşüne uyan Peirce, James ve Dewey'le ilişkili birtakım görüşler tanımladık. Artık pragmatizmin en ayırt edici felsefi

görüşlerini inceleyebilir ve onların bu epistemolojik görüşlere nasıl katkıda bulunduğunu görebiliriz. Klasik pragmatistlerin tümünün geniş ölçüde deneyci görüşlere sahip olması bu noktada önemlidir. Peirce görüşlerini bir çeşit ‘neredeyse pozitivizm’ [*propepositivism*] olarak tanımlar, James de kendi görüşünü ‘radikal deneycilik’ olarak açıklar. Bununla birlikte onların görüşünün ayırt edici bir özelliği vardır: Tümü Hume gibi geleneksel deneyciler tarafından kabul edilecek olandan çok daha zengin bir deneyim kavramına sahiptir (Bkz. 7. Bölüm). Bizim dış nesneleri (yanılabilir bir şekilde olsa da) doğrudan algıladığımızı, deneyimimizin şeyleri başka şeylerle nedensel bir şekilde etkileşen şeyler olarak ve yasaları örneklerle destekler şekilde sunduğunu kabul ederler. Peirce deneyimi, deney üzerinden biçimlendirir: Etrafımızı deneyimlemede biz, ne olduğunu görmek için etrafımıza müdahale ederek deneyim edinen faileriz, böyle yaparak arka plan bilgimizi ve kavramsal repertuvarımızı kullanırız. John McDowell (1994) gibi Peirce de algı yargılarımızı ‘geriçıkırım yargısının en aşırı hâli’ olarak tanımlayarak, deneyimimizin kavramlar tarafından şekillendirildiğini düşünür (EP2: 229).

Peirce pragmatizmi kavramlara ve kuramlara açıklık sağlamak için bir mantık maksimiyle tanımlar, William James de bunu, ‘Peirce İlkesi’ olarak andığı pragmatizmine bağlar. Bir kavramın içeriği onun nesnelerinin etkilerini inceleyerek anlaşılır, prensipte bunu neyi yapmamızın akla uygun olduğuna dair bir fark yaratacak olanlar üzerinde yoğunlaşarak yaparız. O, “Bu etkilerin bizdeki kavramı nesneyle ilgili kavramımızın bütünüdür.” der (EP1: 132). Araştırma iletişiminde bir kavramın kullanımıyla ilgili olabilen tüm bilgi bu şekilde temin edilebilir. Bir kavramın içeriğinde, yapmamızın akla uygun olduğu şeyi nasıl etkileyeceğini söyleyen ifadelerden başka bir şey yoktur ve araştırmalar da dâhil olmak üzere etkinliklerimiz deneyim tarafından idare edildiğinden, bir önermeyi anlayışımızı, onun doğruluğunun, eylemimizin bulunduğu bağlamda sahip olduğunu

düşüneceğimiz deneyim sonuçlarında bir fark yaratmasını beklediğimiz şekli belirleyerek açık hâle getiririz.

Bu görüşlerin epistemoloji açısından önemli sonuçları vardır. Pragmatist netleştirmeler iki farklı şekilde değerlidir. İlk olarak, herhangi bir durumda bir kavramın ya da önermenin sahip olabileceği ‘pratik bir sonuç’ bulamazsak, söz konusu kavram ya da önermenin içerikten yoksun olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, Peirce’ün, Kant’ın ‘kendinde şey’ kavramını sarsmasını sağlar. *A priori* ‘ontolojik metafizik’ aynı nedenden dolayı değersiz görülerek reddedilir. Aynı olgu kuşku yöntemini kullanırken Descartes tarafından kullanılmış olan doğruluk ve gerçeklik kavramları için de geçerlidir, tıpkı bilenler üzerindeki tek etkisi Peirce’ün ‘sezgiler’ dediği şeyleri üretmek olan gerçek şeyler kavramı gibi. Genellikle dış şeyler hakkında bilgi sahibi oluruz çünkü onlar bizimle yasaya benzer yollarla etkileşir ve en iyi bu şeylerin etkileri olarak açıklanan deneyim modellerine yol açar.

Pragmatizm doğruluk ve gerçeklik hakkında ne söylemelidir? Bu kavramların araştırmadaki hedeflerimizi belirlemedeki önemini anlamlandırabilir miyiz? Ya da bu amaçların bizim onlara atfettiğimiz öneme sahip olmadıklarını mı fark etmeliyiz? James bizim doğruluğu aradığımızı ve doğruluğun gerçeklikle bir anlaşmaya dayandığını kabul etmekten mutlu olmuştur. Ancak o buna pragmatist bir ifade verir. O, ‘*kavramların... deneyimimizin diğer parçaları ile tatmin edici bir ilişkiye girmekte bize yardım ettikleri sürece doğru olduklarını*’ kabul eder (1907: 34). Doğru bir önerme ‘*inanç yolunda iyi olan ve belirli, atfedilebilir nedenlerden dolayı da iyi*’ olan önermedir (1907: 42). Bununla birlikte, bir zaman doğru olarak kabul ettiğimiz şeyin deneyim arttıkça doğru olmamasına da imkân tanır. Araştırmada, amacımızın ne olduğunu açıklamak için bunun yeterli olup olmadığı belirsiz kalır. Peirce doğruluğun daha sofistike bir anlamını bulmak için pragmatist maksimini kullanır ki bu anlam, gerçekliği bir amaç olarak kullanmamız için onu inançlarımızdan ve deneyimlerimizden çok uzakta bi-

rakmazken, gerçekliğin zihinden bağımsız olduğunu kabul eder. “Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?” makalesinde, ‘gerçekliği nasıl açıklayacağını’ açıklar: “Tüm araştırmacı kişilerce sonunda kabul edilmiş olan bu kader nitelikli fikir, doğruluk ile anlatmak istediğimiz şeydir ve bu fikirde temsil edilen nesne gerçek olandır” (EP1: 139). Prensipite, bir şeyin gerçekliği, onun bilinebilir olmasına dayanır, tabii eğer yeteri kadar araştırma yapabilirsek ve orta vadede ilgili kanıt elde etmede yeteri kadar şanslı olursak. Ancak bu herhangi bir kişi ya da bir grup kişinin gerçekten inandığı bir şey tarafından belirlenmez. Böylece, söz konusu önermeyi anlamış herhangi birinin inandığı kader nitelikli fikre inandığımız müddetçe doğruluğun bilgisini elde edebiliriz. Ancak inançlarımızdan herhangi birinin hatalı olabileceğini de kabul edebiliriz.

Bu, araştırmacıların yeteri kadar araştırma yapıldığında sonunda birleşecekleri bir inanca vardığımızdan hiçbir zaman kesinlikle emin olamayacağız anlamına gelmez. Çoğu kez, özellikle sıradan meseleler ile ilgili gündelik inançlarımız ile bağlantılı olarak bu türden bir inanca vardığımızdan emin olabiliriz. Diğer durumlarda bir önermeyi sadece doğru olduğunda kabul edeceğimizi makul bir şekilde *ümit* edebiliriz, ancak yanılırsak, prensipite, durumun böyle olduğunu öğrenebileceğimizin bilincindeyizdir. Ancak başarıp başarmadığımız karar verilebilir bir konu değildir. Richard Rorty (2000), Donald Davidson’ı takip edip yanılabilirciliğin başarıp başarmadığımızı fark edemediğimiz anlamına geldiği olgusundan yola çıkarak doğruluğun amacımız olmayacağı sonucuna varır. En iyi ihtimalle, bilişsel amacımız geçerli gerekçelendirme standartlarını karşılayan inançlara varmamız ya da beğendiğimiz ve saygı duyduğumuz kişilerin onayını alacak inançlara varmamız olmalıdır. Dewey benzer şekilde doğruluk harici bilişsel amaçları benimser görünür. Amacımız her zaman araştırma yapmak için bizi harekete geçiren problemi çözmektir; belirsiz durumun öğelerini birleştirdiğimizde memnun oluruz; bunu yaparız

da. Yeni problemler ortaya çıktığında da şaşırmayız. Araştırmalarımız belli bağlamlarda ortaya çıkar ve yanıtlarımız da o bağlamda değerlendirilir. Araştırma ‘kabul edilmiş bir açıklanabilirlik’ durumuna vardığımızda sona erer, ancak bunun hiçbir doğruluk garantisi içermesi gerekmez.

İleri okumalar

Epistemolojik konular üzerine, pragmatist yazarlar üzerine ve onlar tarafından yazılan geniş kaynak bulunduğundan, burada sadece küçük bir örneğine değinebiliriz. Pragmatist felsefeye genel bir arka plan açıklaması da sağlayan, Robert Talisse ve Scott Aikin tarafından yazılan *Pragmatism: A Guide for the Perplexed* (Continuum, London 2008) içindeki pragmatist epistemoloji üzerine yazılmış faydalı bölüm, başlamak için uygun bir yerdir. Elizabeth F. Cooke tarafından yazılan *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry: Fallibilism and Indeterminacy* (Continuum, London 2006) Peirce'ün epistemolojik görüşlerinin detaylı bir incelemesini verir. John Dewey'nin *The Quest for Certainty*, onun *Logic: The Theory of Inquiry* eserini tamamlayan daha ilginç eserlerinden biridir. James Tiles'in *Dewey* (Routledge, London 1988) adlı eseri buna yardımcı bir rehber kitaptır. Graham Bird'ün James felsefesi açıklaması da faydalı bir rehberlik yapabilir: *William James* (Routledge & Kegan Paul, London 1986). Klasik pragmatizmi daha çağdaş tartışmalarla birleştiren eserlerden biri C. I. Lewis'in *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge* (Dover, New York 1929) eseridir ki bu Kantçı epistemoloji üzerine pragmatist bir çözüm sunar ve *a priori* olanın pragmatist bir açıklamasını savunur.

Çok sayıda filozof pragmatist fikirlerin çağdaş kullanımlarını açıklar. Cheryl Misak tarafından yayıma hazırlanan *New Pragmatists* (Clarendon Press, Oxford 2007) bunun mükemmel bazı örneklerini içerir; Susan Haack'ın epistemolojiye Peircecü bir yaklaşımın sistematik savunması da aynı şekildedir: *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Blackwell, Oxford 1993). Alan Malachowski'nin *The New Pragmatism*

(Acumen, Durham 2010) pragmatizmdeki bazı yeni gelişmelerin, özellikle Richard Rorty ve Hilary Putnam'ı kapsayanların faydalı bir açıklamasını verir. Pragmatizmden etkilenen diğer çağdaş filozoflar Robert Brandom ve Huw Price'ı kapsar.

Kaynakça

- Bernstein, R. J. (2010), *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press.
- Brandom, R. B. (ed.) (2000), *Rorty and His Critics*. Malden, MA: Blackwell.
- Clifford, W. K. (1886 [1879]), 'The Ethics of belief', in his *Lectures and Essays*, 2nd edn, eds L. Stephen and F. Pollock. London: Macmillan and Co., pp. 339-63.
- Cooke, E. F. (2006), *Peirce's Pragmatic Theory of Inquiry: Fallibilism and Indeterminacy*. London: Continuum.
- De Waal, C. (2005), *On Pragmatism*. Belmont, CA: Wadsworth.
- DeRose, K. (1992), 'Contextualism and knowledge attributions', *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 913-29.
- Dewey, J. (1908), 'Does reality possess practical character?', in *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 4: 1907-1909. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, pp. 125-42.
- Dewey, J. (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company. Also published as (2008), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 12, ed. J. A. Boydston. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1998), *The Essential Dewey*, 2 vols, eds L. A. Hickman and T. M. Alexander. Bloomington: Indiana University Press.
- Hookway, C. (1985), *Peirce*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hookway, C. (2008), 'Peirce and skepticism', in J. Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 310-29.
- James, W. (1897), *The Will to Believe and Other Essays in Po-*

- pular Philosophy* (reprinted version). New York: Dover Publications.
- James, W. (1975 [1907]), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Levi, I. (1998), 'Pragmatism and change of view', in C. J. Misak (ed.), *Pragmatism. Canadian Journal of Philosophy*, Supp. Vol. 24, 177-201.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Menand, L. (2001), *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Olsson, E. J. (2005), *Against Coherence: Truth, Probability, and Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- Peirce, C. S. (1935), *Collected Papers vol 6: Scientific Metaphysics*, (eds) C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1998), *The Essential Peirce*, two volumes, (ed.) The Peirce Edition Project. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press. (References take the form 'EPn: m' giving volume n and page m.)
- Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, H. (1994), *Words and Life*, ed. J. Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (2000), 'Universality and truth', in Brandom (2000), pp. 1-30.
- Talisse, R. B. and Aikin, S. F. (2008), *Pragmatism: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Wittgenstein, L. (1969), *On Certainty*, eds G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell.

PAUL SNOWDON

ÇEVİREN: Umut Morkoç

Ludwig Wittgenstein 1889'da Avusturya'da doğdu ve 1951'de İngiltere'de öldü. Entelektüel kökleri açısından Avrupalıydı ancak felsefi yaşamının büyük bir kısmı Cambridge'te geçti. Veciz ve yoğun bir eser olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'u 1922'de yayımladı. Bu eser, dilin ve dünyanın özüne dair bir kavrayış sunmaktadır. Ancak bundan birkaç yıl sonra, önceki görüşlerinden vazgeçti ve hem felsefeye hem de dile yeni bir yaklaşım getirdi. Yeni yaklaşımının en önemli temsili, ölümünden sonra yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar*'dadır. Bu sebeple, Wittgenstein'in entelektüel yaşamı genellikle erken ve geç dönem olarak ikiye ayrılır. Muhtemelen Gottlob Frege ve Bertrand Russell ile birlikte (İkincisinin Cambridge'teki varlığı Wittgenstein'i başlangıçta oraya çekmiştir.) erken 20. yüzyılın devlerinden birisi olarak kabul edilir. Onun düşünce sistemi, hem yaşamı süresince hem de günümüze kadar birçok kişi tarafından doğru kabul edilmiştir ve düşünce sisteminin orijinalliği ve parlaklığından ötürü, kendisine inanmaya eğilimli olmayan felsefecilerin bile ilgisini çekmeye devam etmektedir. Bu makale, onun geç dönemine atfedilebilecek epistemoloji hakkındaki kimi düşüncelerini tanıtmayı ve incelemeyi hedeflemektedir.

Aslında Wittgenstein, felsefesinin erken döneminde epistemolojik konularla hiçbir şekilde ilgilenmemiş gibi görünmektedir. Daha ziyade, dilden, dünyadan ve onların ilişkilerinden etkilenmiştir. Görüşlerini değiştirdikten sonra epistemoloji onun için önemli bir ilgi alanı hâline gelmiş, ancak

yaşamının sonlarına yaklaşıncaya kadar bilgi onun için hiçbir zaman *birincil* ilgi odağı hâline gelmemiştir. Wittgenstein, G. E. Moore'un yazılarına kafayı takmış ve *Kesinlik Üzerine*'de toplanan notları almıştır. Wittgenstein'in yaşamının ikinci bölümünde birincil ilgi odağı daha ziyade; dil, anlam, kurallar, kişisel deneyim, düşünce, eylem, görme, matematik ve benzeri şeylerdir (Temel olarak odaklandığı başlıkların *genel* bir karakterizasyonunu vermek zordur.). Amacı temel olarak, geleneksel kötü felsefenin düşünürlerde yarattığını düşündüğü hataları, onları yeni ve doğru olduğu varsayılan teorilerle değiştirmeden gidermektir. Bu durum, onun esasen negatif bir düşünür olduğu söylenerek özetlenebilir.¹ O, geç dönem felsefi yazılarının çoğunda, bilgi (veya ilgili epistemolojik kavramlar) hakkındaki yanlış anlamaları *doğrudan* hedef almaz. Bunun, Wittgenstein'in kendisinin kuşkuculuğun çekimini gerçekten hissetmediğini gösterdiğini düşünebiliriz. Buna karşılık, diğer önemli konularla meşgul olduğu sırada 'epistemolojik' denilebilecek kimi fikirlere yaslanmış ya da onlardan söz etmiştir. *Kesinlik Üzerine*'deki yoğun epistemolojik çalışmalarının sonuçlarını daha detaylı bir şekilde analiz etmeden önce onun bazı genel fikirlerini (ve aldıkları hâlleri) anlatmak istiyorum.

1. Geç Dönem Felsefesinde Epistemoloji

Filozofların bilgiyi analiz etmesine alışkınsınız. Wittgenstein öyle yapmaz. O, terimleri tanımlama kabiliyetimiz konusunda kuşkucu olma eğilimindedir. Bana, Wittgenstein bilgi felsefecilerinin ikinci standart vazifesi olan kuşkuculukla mücadele konusunda bir çaba içerisindeymiş gibi de gelmiyor. En azından bunu *Kesinlik Üzerine*'den önce yapmıyor. Wittgenstein'in yaptığı, kuşkuculuğun akıl almaz olduğunu

¹ Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin esasen negatif bir felsefe olarak daha gelişmiş ve kompleks bir tasviri için bkz. Snowdon (2011).

varsaymaktır; bu nedenle, ilgileniyor olduğu her türlü fenomenin bu varsayımla uyumlu olmak zorunda olduğunu bir koşul olarak kabul eder. Kuşkucunun revizyon önerilerinin yanlış olduğu fikrine bağlılığı genel negatif felsefe tutumuyla ilişkili olabilir. İyi felsefe olarak düşündüğü şey, kötü (yani geleneksel) felsefenin ürettiği hatalar dışındaki her şeyi, kendi ifadesiyle, olduğu gibi bırakır.² Kötü felsefenin ürettiği hatalar elenmiş ya da dışarıda bırakılmıştır.

Açıktır ki bu genel kavrayış Wittgenstein'in, standart olarak yaptığımız olumlu bilgi atıflarından memnun olmasını gerektirir.³ Eğer felsefe insan bilgisini genişletmiyorsa, o hâlde felsefenin, bilginin kendisi de dâhil olmak üzere hiçbir şeyin çözümlemesini sağlamayacağı da söylenebilir. Bu durumun, yararlanılacak herhangi bir bilgi teorisi yokken pozitif bilgi atıflarımızın doğru olduğu varsayımından sonuç elde etmeyi zorlaştırdığı göze çarpıyor. Bilginin açık pozitif bir tarifini sunmasa da Wittgenstein'in bazı tasarılarını şekillendirirken, bilginin örtük bir resmine bağlı olduğu şüphesi dile getirilmeyi hak ediyor.

Wittgenstein'in kuşkuculuk karşıtlığını, negatif felsefe kavrayışının bir sonucu olarak sundum. Ancak sonraki fikirlerinde belirli bir düzeyde pozitif bir unsur vardır. Wittgenstein kötü felsefeyi, bizi onu kabullenmemeye ikna ederek dışarıda bırakıyor. Bu yöntem belli argümanları takip etmemizi ve böylece onların sonuçlarını kabul etmemizi içeriyor. Pozitif bir aşama olmak zorunda. Genel olarak dil ile ilgili pozitif düşüncesindeki en önemli iki kavramın,

² Burada, Wittgenstein'in geç döneminde felsefeye biçtiği role ilişkin oldukça önemli bir yer tutan 'her şeyi olduğu gibi bırakmak' ifadesine gönderimde bulunuluyor. Üzerine geniş sayılabilecek bir literatür bulunan bu ifade (2004 [1953]: 124)'te geçer. (Çev.)

³ Burada 'bilgi atfı' ifadesi, 'knowledge ascription' ifadesini karşılamak üzere olarak kullanılmıştır. Bilgi atfı ile "A, B'yi biliyor." gibi, bilginin bir özneye atfedildiği durum kastedilmektedir; bu tarz bir ifadenin epistemoloji açısından statüsü çağdaş epistemologların gündemini sıklıkla meşgul eder. Kavramla ilgili detaylı bir araştırma için bkz. Jessica Brown ve Mikkel Gerken (2012), *Knowledge Ascriptions*, Oxford: Oxford University Press. (Çev.)

'anlamın belirleyicisi olarak kullanım' ve 'ifadelerin kullanımının tıpkı kurallara göre oynadığımız oyunlar gibi olması fikri' olduğu söylenebilir. Oynadığımız dil oyunundaki ifadelerin kullanımları onların anlamını belirler. Bu sebeple Wittgenstein epistemolojik dile odaklandığında, onun nasıl kullanıldığını ve epistemolojik konuşmamızın kurallarının neler olduğunu söylemeye çalışır.

Wittgenstein'in bilgi hakkındaki kimi görüşlerini aktarmak için sıklıkla kullandığı ve kendisinden ilham alan bilgi hakkındaki bir düşünce geleneği için merkezî hâle gelmiş olan 'ölçüt' teriminin kullanımı hakkında bir şeyler söyleyerek başlamak istiyorum. Ayrıca kimi belirli bilgi türleri hakkındaki bazı iddialarının altını çizmek istiyorum.

2. Wittgenstein'in Genel Görüşleri

2.1. Ölçütler

Wittgenstein *Mavi Kitap*'ta bilgi üzerine düşünürken, ölçütler ve belirtiler arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bu açıklamalar, Wittgenstein'in tüm 'ölçüt' terimi yorumlarını verir. Ölçüt kavramı Wittgenstein tarafından daha sonra, ileride göreceğimiz gibi, argümanlarını geliştirmede ve savlarını ortaya koymada kullanılır. Ölçüt; belki de Wittgenstein'in bilgiye yaklaşımı tartışılırken en fazla irdelenmiş terimdir ve Wittgenstein'dan ilham alan epistemoloji hakkındaki bir düşünce geleneği tarafından sahiplenilmiştir. Wittgenstein'in yaklaşımı üç aşamada ilerler: İlk aşamada, diğer zihinlerin bilgisi hakkında bazı açıklamalar yaparak başlar. Wittgenstein'in bilgi ve ölçütler hakkındaki söylemlerinin en sık diğer zihinlerin bilgisi ile ilişki içerisinde olması dikkate değer bir husustur. Onun en çok merakını çeken durum, kişinin kendisinin ya da daha sıklıkla başkasının zihninin bilgisi gibi görünmektedir.

Wittgenstein, *Mavi Kitap*'a şunu söyleyerek başlar (2007 [1958]: 29):

“Falancanın dişi ağrıyor.” ibaresinin kullanımını öğrenirken bize dişinin ağrıldığını söyleyen kişilerin belli türden davranışları gösterilmiştir. Böyle davranışların bir örneği olarak, yanağını tutmayı alalım. Gözlemlerim sonucunda, bazı durumlarda bu ilk ölçütler bana ne zaman birinin dişinin ağrıldığını gösterse o kişinin yanağında kırmızı bir leke ortaya çıktığını fark ettiğimi farz edelim.

Şimdi Wittgenstein; eğer kırmızı lekeden hareketle birinin dişinin ağrıldığını iddia edersem ve bana kırmızı lekenin ne şekilde birinin dişinin ağrıldığı manasına geldiği sorulursa, kırmızı leke ile yanak tutma arasındaki denk düşmeden söz edebileceğimi belirtir. Ancak o, eğer bana yanak tutmanın neden öznenin diş ağrısı olduğu manasına geldiği sorulursa ne diyeceğimizi bilemeyeceğimizi ve uzlaşımlar hakkında konuşmanın doğru olduğu noktaya geldiğimizi de söyler.

İkinci aşamada Wittgenstein, ölçütler ve belirtilerin terminolojisini tanıtır. Ölçüt fikrinin özü çift katmanlıdır. Belirli bir nitelik için ölçüt, elde edilmeye karar verildiğinde o niteliğin var olduğu anlamına gelen bir şeydir. Bu epistemolojik bir bakış açıdır. Ancak daha fazla ölçüt vermek koşulun ne olduğunu tanımlamak olarak sayılır. Yani tabiri caizse kavramsal bir nitelik tanımlamaktır. Buradaki çelişkili kavrayış bir nitelik için belirtilerdir; bunlar gözlemin, niteliğin varlığının bir işareti olarak kabul edilmesine olanak sağladığı koşullardır.

Son olarak, Wittgenstein dillerimiz ‘kesin hesaplanabilir’ olmadığından fiilî doğal dil durumlarıyla, kullandığımız hangi sınamaların terimlerimiz için ölçüt olduğunu ve neyin gerçekten ölçüt olduğunu söyleyemeyeceğimizi iddia eder. Ardından diğer meselelere geçer.

Öyleyse, bu açıklamalar bizi ‘ölçüt’ terimini anlama konusunda nerede bırakıyor? Üç tespit yapmak istiyorum. İlk, Wittgenstein doğal dildeki çoğu terimle ölçütlerin neler olduğunu söyleyemeyeceğimize işaret ettiğinde, ölçüt kavramının fiilî, belirli uygulamasının olmadığını ima ediyor gibi görün-

yor. Bu, kavramın epistemolojide nasıl merkezî olabileceğini merak etmemize neden olur. İkincisi, Wittgenstein başlangıç durumundaki tutumunda, en başından beri olduğu gibi, kuvvetli bir şekilde davranışçı kavrayışa sahip görünüyor. Birisinin yanağını tutmasının neden dış ağrısına işaret ettiğini düşünürken, uzlaşımlar hakkında konuşabileceğimizi söylüyor. Ancak hiç kimse, birisinin yanağını tutması bağıntısının uzlaşımlardan çıkabileceğini söylemeye meyilli değildir. Wittgenstein burada basitçe, eğer bir yanak tutma durumu varsa, tümcenin o role –ya da kullanıma– onu uygulamak açısından tahsis edildiğini varsayıyor. Üçüncüsü, ‘ölçüt’ün nasıl açıklandığı göz önüne alındığında, iptali mümkün bir ölçüt fikrine yer olmadığı görülmektedir; bir başka ifadeyle, ölçütün sağlandığı, ancak gerekli niteliğin bulunmadığı bir durum. Yine de Wittgenstein’in ölçüt sözünü kullanımından doğan bir gelenekte, iptal edilebilirlik fikri merkezî hâle gelmiştir.

Bununla birlikte, ölçüt kavramı, Wittgenstein’in sonraki tüm bilgi ve dil tartışmaları için merkezîdir ve hem argümanların hem de iddiaların belirlenmesinde can alıcı rol oynar. Wittgenstein’in duyu algısının özel doğasına dair geleneksel bir felsefe kavrayışına karşı çıktığı (*Felsefi Soruşturmalar*’ın en çok tartışılan bölümlerinden birisi olan) meşhur özel dil argümanında, özel bir dilin imkânına karşı savı, özel dilin kullanımının doğruluğu için herhangi bir ölçütün olmamasına dayanır. Dahası, duyu dilinin karşıt bir kavrayışını geliştirirken ‘içsel bir sürecin dış ölçütlere ihtiyaç duyduğunu’ söyler. Yine, bir kuralı takip etmek tartışmasında ölçütlerle ilgili iddialarımız için tekrar tekrar sorular sorar.

Wittgenstein’in geç dönem epistemolojisi ile ilgili büyük genel sorular, bu ölçütler mevzusunun gerçek içeriğinin ve Wittgenstein’in iddialarına ilişkin gerekçelendirmesinin ne olduğudur. İçeriğe ilişkin kuşku, Wittgenstein’in dilin düşünülebilirliği ile doğrulanabilirliğinin koşullarının birbirlerine benzer olduğunu kabul etmeye yakın olmasıdır. Böylece, bir özel dilin doğruluk için bir ölçüte (ancak zorunlu olarak böyle bir ölçüt yok) ihtiyaç duyduğunu söylediğinde, konuşmacı-

nın sözcükleri doğru bir şekilde kullandığını teyit edebilmesi gerektiğini mi kastediyor? Eğer değilse, ne kastediyor? Eğer kastedilen buysa, kendi iddialarını ve argümanlarını, doğrulamacılığın büyük oranda mümkün olmayan bir sav olduğu suçlamasına açık hâle getirir. Anlayabildiğim kadarıyla, doğru olması muhtemel ve doğrulayamayacağım çokça iddia var gibi görünüyor. Örneğin Tanrı'nın var olduğunu doğrulayamıyorum, ancak iddiayı anlıyor gibiyim. Bu yüzden, temel kaygı, doğrulamacılığa düşmeden, ölçütler hakkında konuşmayı anlamlı kılmaktadır. İkinci bir problem ise anlamın nihai bir doğruluk sınaması olmaksızın temellendiği, teorik olarak alternatif bir dil modeli var gibi görünmesidir.

Wittgenstein'in ölçütler mevzusu iki yoldan geliştirilmiştir. İlk geliştirmenin temsilcilerinden birisi, Norman Malcolm'dur. Anlam, terimlerin (bilhassa psikolojik olanların) ölçütlere bağlı olmasını gerektirdiği için, Malcolm, öteki zihinler hakkındaki kuşkuculuğun tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Kuşkucu, hakkında kuşku duyduğu iddiaları anlar, ancak onların doğru olup olmadığını bilemeyiz der. Sadece ölçütlerde ustalaşmasıyla, bazı durumlarda onların doğru olduğunu bilecek duruma gelebilir. Yine de bu argümanda, doğrulamacı anlam yaklaşımına yakın bir şeyler varsayıldığı açık görünüyor. İkinci gelişme, ifadelerin ölçütlere bağlı olduğunu iddia eden gelişmedir; ancak ilkece, ölçütlerin karşılandığı bir iddianın doğru olmaması mümkündür. Ölçütler iptal edilebilir, ancak eğer ölçüt karşılanmışsa ve iddia doğru olursa, öznenin onun doğru olduğunu bildiği anlamına gelir. Doğru koşullarda (iptal edilebilir) ölçütlerin karşılanması bilgi verir. Bu anlayış Gordon Baker (1974) ve Crispin Wright (1982) tarafından geliştirilmiştir ve John McDowell'in (1998 [1982]) aslında doğrunun güvencesinin olmadığı yerde, bilginin ölçütlerin gerçekleştirilmesiyle nasıl ortaya çıkabileceğine dair can alıcı sorusuyla karşı karşıyadırlar. Bu, doğru durumda dahi nasıl bilgi verir? O hâlde, Wittgenstein'in genel yaklaşımını anlamada ve sonraki gelişimi hakkında problemler bulunmaktadır.

2.2. Wittgenstein Psikolojik Bilgi Üstüne

Birçok açıdan Wittgenstein'in bilgiye (ve iddialarımızın temeline) ilişkin ilgisi psikolojik bilgi üzerinedir.

O, psikolojik atıflarımızı, özellikle birinci şahsa yapılanları ne şekilde temellendirdiğimizi merak eder. İşte, geriye dönük niyet atıflarıyla ilgili tipik bir değini (2004 [1953]: 635):

“Diyecektim ki...” –Çeşitli ayrıntıları anımsarsın. Ama bunların hepsinin toplamı bile niyetini göstermez. Sanki bir sahnenin resmi çekilmiştir de bu resimde sağa sola saçılmış birkaç ayrıntı dışında pek bir şey seçilememektedir: şurada bir el, şurada yüzün bir kısmı ya da bir şapka– gerisi karanlık. Ve şimdi, sanki resmin bütününe neyi temsil ettiğini kesin olarak bilirim. Sanki karanlığı okuyabilirim.

Wittgenstein'in buna ilişkin üç teması var gibidir. Bunlardan biri, geleneksel psikolojik öz-bilgi modelinin reddedilmesidir. Eski resim şöyleydi: Uygun zihinsel ögenin –diyelim ki inancın ya da niyetin– bilinciyle kabul edilen temsil sayesinde kişi kendine bilgi atfeder. Genişletilmiş bir soruşturmayla Wittgenstein, bunun umutsuz olduğunu ortaya koyar. İkinci olarak, psikolojik atıfların temellendirilmesinde koşulların bağıntısını vurgular. Ona göre psikolojik bir iddiayı doğru yapan genellikle bağlamdaki unsurlardır. Üçüncü olarak, kendine atfa olan yüksek yatkınlığımızın söylediğimizin doğruluğuna katkı sağladığı fikrini keşfeder. Çok kabaca söylemek gerekirse, belirli bir nedenden dolayı hareket ettiğim doğrudur, çünkü “Neden yaptın?” sorusunu o şekilde cevaplıyorum.

Wittgenstein için duyumların bilgisi –en önemli örnek ağrı duymaktır– özellikle ilginç bir durumdur. Wittgenstein bu konuyla ilgili şu meşhur sözleri söyler (2004 [1953]: 246):

Eğer ‘bilmek’ sözcüğünü normalde kullanıldığı gibi kullanıyorsak (zaten başka nasıl kullanacaktık ki) sıklıkla başkaları da bilir ne zaman ağrıyı olduğunu. –Evet ama herhâlde be-

nim kadar kesin olarak değil!– Kendime ilişkin olarak, ağrım olduğunu *bildiğimi* (belki şaka bir yana) söyleyemem bile. Bu ne demek olabilir ki? Diyelim ki ağrım olduğundan başka?

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'daki bu ünlü pasajda, hiç kuşkusuz desteklediğimiz, kuşkuculuk karşıtı duruşunu beyan ediyor. Ancak bunu "Ağrı çektiğimi bilebilirim." reddiyesiyle birleştiriyor. Bu kavrayışta ağrı bilgisi, ağrı *çekmeyenlere* aittir. Bu makul görünmüyor. Migren ağrısı çeken bir kişinin ağrı çektiğinin farkında olduğu çok açık görünüyor. Ayrıca böyle bir kişi ağrının ne zamanlar azaldığını falan da fark edebilir. İnsanlar kendi duyumlarını gözlemler ve takip ederler ve onlara dair bilgileri pratik düşünceleri arasında yer almaktadır. Birisi dışıya gitmeye karar verebilir çünkü dışının ağrıdığını biliyordur. Bu tür şeyleri bilen insanlardan söz ediyor gibiyiz. Wittgenstein niçin bu akıl almaz bilgi inkârını yapıyor? Muhtemelen iki etken vardır. Bunlardan ilki, birinin ağrı çektiğini bildiğini sıklıkla belirtmemizdir. Konuşmaya göre ağrıyı atfediyoruz ve nadiren öznenin bunu bildiğini söylüyoruz ya da öznenin bunu bilip bilmediğiyle ilgili bir soru geliyor. Ancak soru, "Kullanımdaki bu eksikliği ne açıklar?"dır. Wittgenstein'in dil kullanımını bir oyuna benzeten düşüncesi, kullanım üzerindeki sınırlandırmaları 'oyunun' temel kurallarının yansıması olarak yorumlama eğilimindedir. Bununla birlikte, Paul Grice (1989) tarafından öne sürülmüş daha açık ve mükemmel bir açıklama vardır. Birisinin ağrı çektiğini ifade ettiğimiz zaman, ağrı çeken kişinin ağrı çektiğini bildiğini varsayıyoruz, genel olarak bağlamında ve etkili bir tarzda konuşuyorsak bunu bildiğine dair fazladan malumat eklememize gerek yoktur. Ayrıca Grice, bu sınırlandırmalar içerisinde konuşmamız gerçeğinin, bizzat imaların söylediklerimiz tarafından nasıl üretildiğini açıkladığını ortaya çıkarttı. Birine rektör yardımcısının bugün sarhoş olmadığını söylersem –tam olarak doğru bir ifade– bunun söylemeye değer olduğunun ve dolayısıyla haber olduğu sonucuna va-

racak ve oldukça hatalı bir şekilde onun genellikle sarhoş olduğu sonucunu çıkaracaktır. Bu çeşit bir açıklamaya baş-vurmak; insanın ağrı çektiğini bildiği fikrini, yanlış olanlar sınıfındansa apaçık olanlar sınıfına yerleştirir. İkinci olarak, Wittgenstein şu değinisine bir gerekçe sunar ((2004 [1953]: 246):

Şu doğrudur: Başkalarına ilişkin olarak, ağrım olup olma-dığı konusunda kuşkuda olduklarını söylemek anlamlıdır; ama kendime ilişkin olarak değil.

Bu değinide, bilgi atfının işlevinin bazı şeyleri yani bazı meselelere dair kuşkuların varlığını bertaraf etmek olduğu yönünde bir varsayım okuyabiliriz. Genel düşünce, bir teri-min işlevini bir şeyleri bertaraf etmekle edindiğidir. Spesifik varsayım ise bilgi atıflarının kuşkuyu bertaraf ettiğidir. Bu gerekçelendirmeye ilişkin problem, bilgi ile kuşkuyu karşı-laştırmamız gerekliliğinin açık olmamasıdır. Daha aşikâr aday cehalet olurdu. Bilgi atıfları cehaleti engeller. Eğer öy-leyse, kimsenin ağrı çekip çekmediğinden kuşku duymuyor olması bilgi hakkında konuşulamayacağı anlamına gelmez.

Bu durumda Wittgenstein, kendilik bilgisi hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini çarpıtıyor gibi görünüyor.

3. Kesinlik Üzerine

Wittgenstein'ın geç dönem yazılarının sıkça yinelenen bir özelliği, büyük figürlerin düşünceleriyle meşgul olmasıdır; örneğin St. Augustinus, Sigmund Freud, James Frazer, Wolf-gang Kohler.⁴ O, büyük düşünörlere bazı önemli konularda katılma; ancak katıldığı konularda işlerin neden öyle olduğu hususunda katılmama eğilimindedir. Wittgenstein'ın en kap-

⁴ *Soruşturmalar*, Augustinus'un bir fikriyle açılır ve içerisinde 'olarak görmek' bölümü muhtemelen Gestaltçı psikolog Kohler ile ilgilidir.

samlı epistemoloji tartışması olan *Kesinlik Üzerine*'de sergilenen model budur. Bu kitaptaki teşvik edici büyük düşünür G. E. Moore'dur.⁵ Wittgenstein, önsözde editörlerin söylediği gibi, Moore'un en ünlü iki makalesine "Proof of an External World" [Bir Dış Dünyanın Kanıtı] (bundan sonra PEW) ve "A Defence of Common Sense"e [Bir Sağduyu Savunusu] (bundan sonra DCS) yanıt verdi.⁶ Aslında, bu açıkça doğrudur. *Kesinlik Üzerine* (bundan sonra KÜ), Wittgenstein'in Moore'un bu yazılarına verdiği cevabın belgesidir.

Kesinlik Üzerine'nin, Wittgenstein'in yaşamının son döneminde aldığı notların basitçe bir toplamı olduğunu belirtmek gerekiyor.⁷ O, bunları yayımlanması için hazırlamadı. Bunların bir konu hakkında basitçe geliştirilen düşünceler olduğu çok açık. Wittgenstein kendisiyle belli belirsiz ve tekrara düşen bir tartışma içinde. İşte karakteristik bir değini (2008 [1969]: 532):

⁵ G. E. Moore, 1925'te orada felsefe profesörü olan ve 1939'da emekli olan, Wittgenstein tarafından takip edilecek bir Cambridge filozofuydu. Etik ve değerler hakkında özellikle *Principia Ethica*'da (1903) yazdı; doğalcılık yanılışı fikrini ortaya attı ve çoğulcu bir değerler anlayışı kabul edildiğinde eylemin sonuçlarının eylemin haklılığını belirlediği bir etik anlayışı geliştirdi. Bu kavrayış Bloomsbury grubunu etkiledi ve o tarihten beri etikte tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra, algı felsefesi ve epistemoloji mevzularıyla da meşgul oldu. İdealizm gibi revize edici metafizikler diyebileceğimiz şeylere karşı çıktı ve dünyanın sağduyulu kavranışını savundu. Moore'un düşüncesinin bu yanı okuyucularının kafasını daima karıştırmıştır, ancak son zamanlarda görüşlerine olan ilginin yeniden arttığını söylemek doğru olur. Wittgenstein'in ve Moore'un hayatları sıkı bir şekilde iç içe geçmişti. Moore, Wittgenstein'in Cambridge'teki doktora kabul sınavını yapanlardan birisiydi ve Wittgenstein'in derslerine katılıp o dersler hakkında yazılar kaleme aldı.

⁶ Bu iki makale Moore (1959)'da bulunabilir. 'Savunu' makalesi 1925'e ve 'Kanıt' yazısı 1939'a tarihlenir. *Kesinlik Üzerine*'nin editörleri G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright önsözlerinde bu makalelere değindiler.

⁷ Bu noktada dile getirilebilecek ilginç bir soru var. *Kesinlik Üzerine* bir not dizisidir. Bununla birlikte, bazı notlar yazar tarafından kendisine yardımcı olması için alınır. Ancak diğerlerini alırken aklında, bu notların okunacağı fikri vardır. Bu tür notlar, bir dereceye kadar okuyucular içindir. Bu notlar hangi gruba aittir? Bana öyle geliyor ki Wittgenstein bu notları başkaları için notlar olarak öngörmüştü. Dolayısıyla her bir not, Wittgenstein'la müsemma bir görüş olarak kabul edilemeye de okumamız içindir.

[Hep bir şeyleri sağda-solda unutup aramak zorunda kalan yaşlı bir kadın gibi felsefe yapıyorum şimdi: bir seferinde gözlüğünü bir seferinde anahtarlarını.].

Birçok değini basit bir şekilde sorudur. O hâlde her değini ye Wittgenstein'in bilgi görüşü diyebileceğimiz şeyin bir parçasıymışçasına muamele etmememiz gerekiyor.⁸ Bence burada en uygun yöntem, yazdığı ya da dillendirdiği her önerme yerine tekrar ettiği temalara ağırlık vermektir. Bu temalardan Wittgenstein'in bilgi hakkındaki geç dönem düşüncesi olarak adlandırdığımız bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır.⁹

4. Moorecu Arka Plan

Bu durumda, Wittgenstein'in tartışmasını anlamlandırmak için Moore'un bu makalelerde neler yaptığını kısaca açıklamak gerekir. Moore'un bu iki makalede kuşkuculuğa karşı oldukça orijinal olan yanıtını inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Bu yanıt henüz ne yeteri kadar irdelenmiş ne de anlaşılmıştır (belki de anlaşılamayacaktır). Kendimi Moore'un argümanlarının çok kısa ve yüzeysel bir hâliyle sınırlandıracağım. DCS'de Moore, bazı temel felsefi kanaatlerinin bir özetini verir. Wittgenstein'i teşvik eden kısım 1. Bölümdür. Orada Moore, bazı bakımlardan tamamı kendisi hakkında olan bir dizi önermenin ((1) dediği argüman seti) tümünün doğru olduğunu (kesin olarak) bildiğini söyler.¹⁰ Aralarında

⁸ Bu dipnotta, KU'nün seyri boyunca tartışmanın havasında bir değişiklik olduğuna dair izlenimimi serh düşmek istiyorum. Sonlara doğru Wittgenstein'in yazıları daha ayrıntılı bir şekilde geliştirilen temalar üzerine yoğunlaşmıştır, Moore'u eleştiren düşünceler daha az ortaya atılır. Sanki not alma sürecinde Wittgenstein en nihayetinde, en çok araştırılması gerektiğini hissettiği konuya yoğunlaşmayı başardı.

⁹ Değınilerin bazılarının Wittgenstein'in ölümüne çok yakın bir döneme tarihlenmesi bu okumayı çok etkili bir deneyim hâline getiriyor.

¹⁰ Moore önermelerin birinci şahıs niteliğine açıkça dikkat çekmez. Dahası listede, formüle edildiği gibi birinci şahıs olmayan önermeler de vardır. Ancak Moore onları kendisi hakkında ve daha sonra diğer insanlar hakkında oluşturduğu

şöyle bazı iddialar vardır: Onun bedeni olan yaşayan bir beden vardır ve dünyanın üstünde ya da yakınında bulunmaktadır ve başka cisimlerle birlikte uzaydadır; dünyanın kendisi de o bedenden önce yıllarca var olmuştur. Daha sonra Moore, (1)'de kendisi hakkında konuşan diğer insanların iddialarından oluşan bir iddialar sınıfı belirler. Moore bu sınıf hakkında, diğer insanların da kendileri hakkında Moore'un (1)'deki listede kendisi hakkında bildiğini iddia ettiği şeyleri bildiklerini (kesin olarak) belirtir. Dahası Moore kendisinin, onların bu şeyleri bildiğini kesin olarak bildiğini ekler.

O hâlde Moore'un görüşünün bir bölümü, bir dizi şey bildiği ve dahası diğerlerinin kendileri hakkında aynı bir dizi şeyi bildiğidir.

Moore'un kendisi bu iddiaları kabaca iki şekilde desteklemektedir. Bunlardan ilki, bilgi atıflarının reddiyelerindeki belirli sözde tuhafliklara ve paradoksal elementlere işaret etmektir. İkincisi, Moore basitçe bunların tümünü bildiğini iddia etmekte ve onları kanıtlar ve sebeplerle yani direkt olmayan bir şekilde bildiğini eklemektedir. Yazdığı sırada, bu sebepler ve kanıtların neler olduğunu detaylı bir şekilde söyleyemeyeceğini de belirtmektedir.

İkinci makale Moore'un kötü şöhretli PEW'idir. Moore'un sözde ispatı makalenin son sayfasında gelir. Moore şöyle yapar: İki elini kaldırır ve burada iki el olduğunu ve ellerin dışsal nesneler olduğunu iddia eder. Gözleminden iki dışsal nesnenin var olduğu sonucu çıkıyor ve böylece kanıtlıyor. Moore'un önerdiği kanıt filozofları daima şaşırtmıştır. Endişelenecek bir şey var ki sunduğu şey aslında dış dünyanın kanıtı değildir. Öyle olsa bile, ikinci bir endişe bunun kuşkululukla felsefi ilişki için ne kadar önemli olabileceği konusunda net olmadığıdır. Moore'un PEW'deki amacının ne olduğunu kendime soracak olsam bazı filozofların dışsal nesnelerin varlığını ispat edemeyeceğimiz yönündeki varsa-

genişletilmiş listeyi tarif eder. Bu sebeple onlara fiilen birinci şahıs olarak muamele ediyor.

yımlarının basitçe yanlış olduğunu (ya da böyle bir çabanın dikkat çekici biçimde zor olduğunu) göstermeye çalıştığını söyledim. Moore temel olarak, filozoflar arasında yaygın bir yanlış olarak gördüğü şeyi düzeltmeye çalışıyor.

Bu iki makalenin Moore'un kuşkuluya tepkisinin sadece bir kısmı olduğunu söylemiştim. Ancak tartışmamakla birlikte sormak istediğim bir soru var. Moore'un iki makalesi arasında nasıl bir ilişki var? Wittgenstein'in ikisine bir bütünmüş gibi muamele ettiği açık; ancak tartışmasını okurken aralarında önemli farklar olabileceğini aklımızda tutmamız gereklidir.

Sunumumu iki bölüme ayırmak istiyorum. İlk bölüm, Wittgenstein'in Moore'un yaklaşımında yanlış olduğunu düşündüğü şeyi aktarmaya ve kısmen değerlendirmeye; ikinci bölüm, Wittgenstein'in Moore'un hepimizin bildiğini düşündüğü iddiaları ile ilgili neyin özel olduğuna dair pozitif tutumunu ifade etmeye çalışmaktadır.

5. Wittgenstein'in Moore Eleştirisi

Eleştirel kısma bir giriş olarak KÜ'nün ilk değini not edebiliriz. Wittgenstein (2008 [1969]: 1)'de şöyle der: "Burada bir el olduğunu biliyorsan, geriye kalan her şeyi sana bağışlayacağız."¹¹ Şimdi, tabii ki hem bu ilk tespitini sonuna kadar sürdüreceğini varsaymak hem de 'geriye kalan her şey'den ne kastettiğini bildiğimizi varsaymak ihtiyatsızlık olacaktır; ancak Wittgenstein'in eleştirisinin temel yönelimine işaret etmektedir. Wittgenstein; Moore'un bilindiğini düşündüğü şeylerin, gerçekten bilindiğini iddia etmenin doğruluğundan şüphe ediyor ve Moore itiraz edilecek başka

¹¹ Tuhaf bir şekilde Wittgenstein, Moore'un eller hakkında konuştuğu örneğini –çoğul olduğunu– görmezden geliyor. Açıkçası, bu değişiklik, dile getirdiği şüphesini etkilemiyor. Moore'un kendisinin, kanıtını niçin bir çift ele dayandırdığını asla açıklamadığı da dikkate değer!

bir şey olmadığı konusunda haklı mı olmalı diye düşünüyor-muş gibi görünüyor.

Ancak Moore'un bu konuda yanıldığını varsaymanın ne kadar makul olduğunu sorabiliriz. Kendi adıma, Moore'un iddia ettiği bilgiye sahip olduğunu düşünmeye meyilliyim. Bu sebeple Wittgenstein'in tartışmasına, eleştirisinin yönelimine bir miktar direnç göstererek yaklaşmayı öneriyorum. Wittgenstein bunun basitçe, kafamın Moore kadar karışık olduğu manasına geldiğini söylerdi. Bu iddia, sebepleri düşünülme-k sizin değerlendirilemez; ancak Wittgenstein'in tutumunun ne kadar radikal olduğunun bilincinde olmaya ihtiyacımız var.

Wittgenstein kuşkuculuğu için hangi gerekçeleri ileri sürüyor?¹² Wittgenstein'in sebeplerini özetlemek aslında çok zor ve burada sunduğum gruplandırmanın en iyisi olup olmadığından hâlâ emin değilim.

(1) Wittgenstein zaman zaman, basitçe (samimiyetle) "P'yi biliyorum." demenin bilginin var olduğunun bir göstergesi olduğu düşüncesinin Moore'un görüşü olduğunu düşünüyor-muş gibi görünüyor ve Moore'un bunu böyle kabul etmesini, bilginin ağı gibi bir (zihinsel) durum olduğunu düşünüyor olmasına bağlar. Öyle ki kimse o durumda olmadan, o durumda olduğunu kabul etmez. Buradan hareketle Wittgenstein şöyle der (2008 [1969]: 178):

"...biliyorum." önermesini Moore'un yanlış kullanışı, onun bu önermeyi "Ağrım var." kadar kuşkuya yer bırakmayan bir söz gibi görmesinde yatar. Ve "Bunun böyle olduğunu biliyorum."dan "Bu böyledir." sonucu çıktığına göre, o zaman bu ikincisinden de kuşku duyulamaz.¹³

¹² McGinn (1989: ch. 6), Wittgenstein'in iddialarının ne olduğuna dair çok yararlı bir tartışma içeriyor.

¹³ Bu eleştiriden bir ifade alıntılardım, ancak KÜ'de birkaç kez tekrarlanıyor. Wittgenstein'in aşağı yukarı aynı eleştiriye geliştirdiği benzer durumlar için bkz. KÜ: 6, 15, 137.

Oxford filozofu John Cook Wilson'ın da dâhil olduğu bazı filozoflar bunu düşünmüş olabilir ve Wittgenstein da eleştirmekte açık bir şekilde haklıdır. P'yi bildiğine inanman, bildiğin anlamına gelmez. Buna rağmen burada açık olmayan, Moore'un eleştiriyi niçin hak ettiği. Moore ilk etapta, *PEW*'de, burada eller olduğuna dair samimi iddiaya dayanmıyor. Daha ziyade, insanların görmesi için ellerini tuttuğunun, onlara eller olduğu bilgisini verdiğini düşünüyor. Bunu yapabileceği inkâr edilemez görünüyor. Bu, basit bir şekilde, bilet kontrolörüne bir biletim olduğunu bilmesi için biletimi uzatmama benziyor. Moore, *DCS*'de, Wittgenstein'in altını çizdiği hataya mı dayanıyor? Hiçbir surette buna dayanmadığını düşünüyorum; Moore, samimi bir şekilde bildiğini iddia etmenin, kendi başına bilmek anlamına geldiğini düşünme eğilimi göstermiyor.

(2) Wittgenstein'in tartışmasındaki bir diğer tema da bilgi hakkında konuşmanın koşullarıyla değil Moore'un ele aldığı kimi iddiaların ya da bu iddialardaki kategorilerin genelliği fikrinin önermeleri bilgi nesnesi olmak için uygunsuz hâle getirdiğiyle ilgilidir. Genellikleri onları, birinin edindiği malumat ya da olgu olmaya elverişsiz kılar. Bunun için Wittgenstein şöyle der (2008 [1969]: 36):

“A fiziksel bir nesnedir.”, ya ‘A’nın ya da ‘fiziksel nesne’nin ne anlama geldiğini henüz anlamamış birine, yalnızca böyle birine verilen bir eğitimin parçasıdır. Demek ki sözcüklerin kullanımı hakkında bir öğretimdir, ‘fiziksel nesne’ de bir mantık kavramıdır (renk, ölçü, ... gibi.). “Fiziksel nesneler vardır.” gibi bir önermenin kurulamaması bu yüzdendir.¹⁴

Wittgenstein, Moore'un odaklandığı diğer önermeler hakkında da benzer endişeleri dile getiriyor.¹⁵

¹⁴ Wittgenstein (2008 [1969]: 36). Bu şüphe *PEW*'deki kanıtın sonucuyla alakalıdır.

¹⁵ *KÜ*'nün 4. değinisi, “Ben bir insanım.”ın anlamını sorguluyor ve 258. değini,

Ancak bu tepki Wittgenstein tarafından, salt iddia olmanın ötesine geçirilir. Değinisinde masanın, ‘masa’ ve ‘fiziksel nesne’ terimlerini mükemmel bir şekilde anlayan birisi için fiziksel bir nesne olduğunu söylememizin mümkün olmadığını gösteriyor. Yine de sorulan soru, bunu söylememizin niçin mümkün olmadığınıdır. Wittgenstein’in açıklaması bunun bir önerme dile getirmedir. Alternatif bir açıklama şudur: Birisi ‘masa’ ve ‘fiziksel nesne’yi anladığında masaların fiziksel nesneler olduğu tamamen açıktır ve bu nedenle kimse bunu söyleyerek onları haberdar etmeyecektir. Wittgenstein’in tutumu, W. V. Quine’in, Rudolf Carnap’a yönlendirdiği bazı yorumlara açık görünüyor. Quine etki-leyici bir şekilde, bir kategorinin genelliğinin, ‘tür değil, sadece bir derece farkı’ olduğunu fark etti. Bir düşünce şemasındaki en genel kategori bir diğerindeki en genel kategori olmayabilir. Bu yüzden, Wittgenstein’in görüşünü gerçekten bilmediğimiz genel iddialara uygulama zorunluluğumuz yoktur.¹⁶

(3) Argümandaki yinelenen tema, Moore’un bilgi olduğunu iddia ettiği durumların bilgi olamayacağıdır; çünkü bilgi için belirli testlerden geçemez. Wittgenstein iki niteliği vurgulamaktadır. ‘Bilmek’ doğru olma iddiasını gösterebilmeyi gerektirir, ancak Moore’un listelediği iddiaların doğru olduğunu gösteremeyiz. Dahası, söz konusu iddialar araştırılmamıştır ve *gerçekten doğru olduklarını nasıl bildiğimizi* söyleyemiyoruz, burada tekrar olan şey, bilme iddiasının desteklenmesi gerektiğidir. İşte bu tip bir argümanın ifadesi (2008 [1969]: 243):

“Bir vücudum var.”ın anlamı veya önemi konusunda kuşkucu. Bunlar bilindiği gibi, DCS’de Moore’un listelediği türden şeyler.

¹⁶ Quine’in fikirleri için bkz. “On Carnap’s Views on Ontology” [Carnap’ın Ontoloji Görüşleri Üzerine] (Quine, 1966). Quine’in yüksek genelliğe dâhil olmanın, iddianın doğasında bizzatı bir değişikliğe neden olmayacağı fikri Carnap’a karşı söylediği her şeyi benimsemek değildir. Carnap’ın görüşlerinin meşhur bir serimlemesi için bkz. Carnap (1950).

İnsan zorlayıcı sebepler göstermeye hazır olduğunda “Biliyorum.” der. “Biliyorum.”, doğruluğunu gösterme olanağıyla bağıntılıdır. İnsanın bir şeyi bilip bilmediği, ona kani olduğunu kabul edersek, kendini açığa vurabilir.

Ama inandığı şey, gösterebileceği sebeplerin kendi öne sürümünden daha sağlam olmadığı türden bir şeyse, o zaman inandığı şeyi bildiğini söyleyemez.

Hemen ardından şu paragraf gelir (2008 [1969]: 245):

Dolayısıyla, “İki elim olduğunu biliyorum.” dersem ve yalnızca benim öznel oluşumu ifade etmeyecekse, haklı olduğuma kendi kendimi ikna edebilmem gerekir. Oysa bunu yapamam, zira iki elimin olduğu, onlara bakmamdan önce, baktıktan sonra olduğundan daha az kesin değildir.

Şimdi, Wittgenstein’in *Kesinlik Üzerine*’deki bu satırlardaki sözlerinin bize düşünce için zengin nüveler verdiğini düşünüyorum. Moore’un sözünü ettiği birçok iddiayla ilgili şunu ortaya koyuyor: Eğer bilindiklerini düşünürsek bu betimlemeden –bilgi olduklarından– bilen hakkındaki imalara ilişkin pek bir şey çıkaramayız. Bilenin ne onları kanıtlayabilmesine, ne onlara inandığı için bir sebep göstermesine, ne de nasıl bildiğine (ya da bildiğimize de denebilir) dair fikri olmasına gerek var. Bu, *Kesinlik Üzerine*’yi okumanın bilgi hakkındaki bazı ortak varsayımları çok başarılı bir şekilde altüst ettiği bir bağlamdır.

Sorun bu gözlemlere nasıl tepki vermemiz gerektiğidir. Bunu Moore’un bilgi hakkında söylediklerinin yanlış olmasının kanıtı olarak görebiliriz ya da bilginin bilen açısından bu tür yetenekler gerektirmemesinin bir ispatı olarak kabul edebiliriz. Bilginin bu yeteneklerden ayrılabilceği sonucu bana daha makul görünüyor. Böylece suyun H₂O olduğunu biliyorum, ancak ne bunu nasıl bildiğimi bilebilirim, ne bunu kanıtlayabilirim, ne de öyle olmasını varsaymamı sağlayacak gerekçeler verebilirim. Bilginin izini sürdüğümüzde bu yete-

neklerin izini sürmüyoruz. O hâlde, neyin izini sürüyoruz? Wittgenstein'in tartışması bu soruna samimi bir önem veriyor.

Wittgenstein, Moore'un yaptığı koşullarda bilginin atfedilmesinin tamamen uygunsuz olduğu fikrinden de etkilenir. Bu yaygın fikri sık sık ifade eder ki bir örneği şudur (2008 [1969]: 423):

Öyleyse niçin Moore gibi düpedüz “İngiltere’de olduğumu *biliyorum*.” demiyorum? Bunu söylemek, hayal edebildiğim *belli koşullarda* anlamlıdır. Oysa cümleyi bu koşulların dışında, bu tür hakikatleri kesin olarak bilebileceğimi göstermek için bir örnek olarak dile getirdiğimde, hemen gözüme şüpheli görünüyor.

Hemen ekler: “Haklı bir şüphe mi bu?” İşte aynı mesele- nin başka bir şekilde dile getirilişi (2008 [1969]: 464):

İçinde olduğum güçlük şöyle gösterilebilir: Bir dostumla oturmuş konuşuyoruz. Aniden ona “Konuşmamız süresince senin falanca olduğunu biliyordum.” diyorum. Bu, doğru olsa da gereksiz bir sözden mi ibarettir?

Bu sözlerin, sohbetin ortasında birine “Merhaba!” demeye benzediğini hissederim.

Burada Wittgenstein'in tartışması için çok merkezî olan bu açıklamayı değerlendirmek olanaksızdır; ancak düşünce- sindeki boşlukları doldurmak mümkündür. Arka plan, dil üzerine düşünmenin, içerisinde bir şeyler söylemeye ilişkin kuralları olan bir oyuna benzemesidir; bu kurallar, sözcükle- rin kullanılabileceği bağlamları belirler. Bu bağlamların dışın- daki cümleler, bir cümle olarak muntazam ve uygun gramere sahip de olsa uygunsuzdur. Wittgenstein; ilgili sınamayı geç- tiğimiz durumda söylediklerimizin doğru olacağı ve birini bir şey bilmemizin uygun olduğu konusunda temin edecek koşul- ların var olduğunu düşünür. Ancak bu bağlamların dışında böyle bir güvence geçerli değildir. Filozoflar bu tür ifadeleri

yanlış koşullarda kullanmaya ve aynı zamanda bu cümlelerin rolünü yanlış bir şekilde düşünmeye yatkındırlar.

Bununla birlikte, Wittgenstein'in Moorecu önermelerin neden özel olduğuna dair pozitif açıklaması nedir ve onları soruşturmaktan ne öğrenebileceğimizi düşünüyor?

6. Wittgenstein'in Pozitif Görüşleri

Wittgenstein, yaklaşımını şu sözlerle dile getiriyor (2008 [1969]: 136):

Moore şunu şunu *bildiğini* söylediği zaman, gerçekte, özel bir sınamadan geçirmeden onayladığımız birçok ampirik önermeyi sayıyor; yani, ampirik önermelerimizin sisteminde kendine özgü bir mantıksal rolü olan önermeleri.

Bunları özel kılan nedir? Bir yönü, kimsenin onlardan şüphelenmemesidir; Wittgenstein'in söylediği gibi, bizim için "Hazırolda beklerler." Bununla birlikte Wittgenstein; gerçeklikleriyle ilgili ikna edici kanıtlara sahip olduğumuz için değil, dünya resmimizin unsurları oldukları ve böylece içerisinde şüphelerimizi biçimlendirdiğimiz ve kanıtlara başvurarak diğer meseleleri çözdüğümüz çerçeveler anlamına geldikleri için hazırolda beklediklerini düşünür. Çarpıcı bir biçimde söylediği gibi (2008 [1969]: 210):

Kimi şeyler bizim için sabit gibidir ve trafikten kaldırılır. Kullanılmayan bir perona çekilmiş vagon gibi.

Wittgenstein onlara 'dünya resmi önermeleri' ve 'menteşe' önermeler der ve bunu, bu gibi konular hakkında kuşku-larını dile getiren ya da reddeden birini nasıl göreceğimizle ilişkilendirir. Böyle bir kuşkuyu kolayca anlayamayacağımız gibi reddeden birisini de rahatça yanıltmış birisi olarak tanımlayamayacağımızı düşünür. Wittgenstein'a göre bu

önermesel tutumların uygulaması esas resmin dışında yer alan inançlarla sınırlıdır.

Wittgenstein'in sunduğu açıklama bundan daha karmaşıktır. Öncelikle o, resim sisteminin değişmez olmadığını kabul eder (2008 [1969]: 97): “Düşüncelerin nehir yatağı yön değiştirebilir.” Öyleyse, bilişsel yaşamlarımızın bu niteliğinin dinamik bir yönü vardır. İkinci olarak, nihai iddiaların kuşku ve soruşturmanın dışında bırakılması sürecinin sebeplere dayanmadığını vurgular. Şu değini bunun tipik bir örneğidir (1969: 148):

Sandalyeden kalkmak istediğimde, niçin iki ayağım olup olmadığını yoklamam? Niçini yok. Öyle yapmam işte. Böyle hareket ederim.

Wittgenstein, bilişsel pratiklerimizin belirli bir biçimde ilerlediğinin, çünkü şeyleri bu yolla işlediğimizin altını çizerek. Bizden, ‘muhakemeye değil içgüdüye’ dayanan süreçleri olan ‘hayvanlar’ olarak söz eder (2008 [1969]: 475).

Bir parça mesafeli yaklaşıldığında, Wittgenstein'in yaklaşımını okumanın bir yolu, kendimiz hakkında düşünürken kabul etmeye meyilli olduğumuz insan bilinci imgesinin tam tersidir. Bu imgeye göre, bilgi olarak saydığımız ve kabul ettiğimiz iddialar sebeplere dayanır ve bu iddiaları kabul etmemiz sebeplere verdiğimiz rasyonel tepkinin göstergesidir. Wittgenstein, *rasyonalist* imge diyebileceğimiz bu imgeyi yıkmak istiyor. Bunu iki düzeyde yapıyor. İlkin, varsaydığımız ya da dayandığımız birçok şeyi göz önüne alacak olursak, onlar sebeplerle ilişkilendirilmiş değillerdir. Sadece bizim için birer işlevleri vardır. İkinci olarak ki bu, Wittgenstein'in kuralı takip etme tartışmasında kastettiği şeyin bir parçası olarak okunabilir; sebeplere değer verme ve içeriğe rasyonel tepki gösterme kabiliyetimiz, işleme aşamasının çok daha ilkel bir düzeyine dayanıyormuş gibi görünmelidir; yabani bir karşılık verme ve tepki gösterme düzeyi. Klasik rasyonalist imge her iki noktayı da gözden geçirir.

Wittgenstein'in Moore'un bilgi iddiasına ilişkin tartışması ve bilişsel doğamıza ilişkin daha ileri betimlemesi ile ona eşlik eden rasyonalist imge olarak adlandırdığım şeye ilişkin reddiyesinin karışımında kuşkuculuğa ilişkin kanaatler vardır. Bu kanaatler kuşkuculuğu reddetmek konusunda Moore'la hemfikirdir ve böylece Moore ve Wittgenstein'in tartışması kuşkuculuğun reddedilmesine dair karşıt yaklaşımlar sağlar. Wittgenstein konuyla ilgili birçok fikir beyan eder, ancak en önemli temalar arasında şunlar yer almaktadır: Kuşkunun ortaya çıkışı da dâhil olmak üzere her türlü bilişsel sürecin sorgulanmayan bir iddialar bağlamı gerektirdiğini iddia eder; dolayısıyla evrensel kuşkucu olamayız. Şöyle söyler (2008 [1969]: 341):

Yani sorduğumuz *sorular ve kuşkularımız*, bazı önermelerin kuşkudan muaf olmasına bağlıdır; bu önermeler, soru ve kuşkularımızın üzerinde döndüğü menteşelere benzer.

Ve ekler (2008 [1969]: 342):

Yani, bazı şeylerden *filiyata* kuşkulandırılmaması, bilimsel araştırmalarımızın mantığına aittir.

Bu kısmen, Neurath'ın meşhur, bir gemi olarak inançlarımız metaforundaki bakış açısıdır. Herhangi bir gemi olabilmesi için, güvenebileceğimiz bir şey olmalı. Wittgenstein aynı zamanda, bir dili anlamakla empirik iddiaları kabul etmenin birbirinde ayrılmasının imkânsız olduğunu vurgular. Eğer genel kuşkuculuk tutarlıysa, kabul etmeden de anlamaktan söz edilebilir; ancak Wittgenstein bunu yapamayacağımızı iddia eder. Nitekim şöyle der (2008 [1969]: 369):

Bunun elim olup olmadığından kuşku duymak isteseydim, 'el' sözcüğünün bir anlamı olup olmadığından kuşkulandırmaktan nasıl sakınabilirdim. Öyleyse, gözüktüğü kadarıyla bunu pekâlâ *biliyorum*.

Wittgenstein bazı kuşkuculuk yanlısı argümanları, özellikle de düş görüyor olmanın imkânına dair olanları eleştirir. “Şu anda düş görmekte olduğumu ciddi olarak varsayamam.” der.¹⁷ Bu, Malcolm’un düş görmek ve kuşkuculuk tartışmasında geliştirdiği bir iddiadır.

Şimdi, her ne kadar Anthony Kenny’nin bir zamanlar söylediği gibi *KÜ*, Wittgenstein, Moore ve kuşkuculuk arasında üç köşeli bir diyalog olsa da bana öyle geliyor ki Wittgenstein ve Moore başrol oyuncularırken kuşkucu, zavallı bir üçüncüdür. Wittgenstein kuşkuculuk yanlısı argümanlar üzerine gerçekten ciddi bir şekilde yoğunlaşmaz.

Çalışmanın sınırları Wittgenstein’in bilişe bakışını detaylı bir şekilde ele almaya müsaade etmiyor. Moorecu iddialar olarak bildiklerimize ilişkin reddiyelerine dair kimi kuşkularımı zaten ifade etmiştim. Vurgulamak istediğim iki nokta var. Birincisi, Wittgenstein’in dünya resmi önermeleri denilen önermeler hakkında tam olarak neyin özel olduğu konusunda çok açık olmadığıdır. Tabii ki hepimiz şu anda Mars’ta olmadığımızı varsayıyoruz; ancak bunun benim dünya resmimin tanımlayıcısı olduğunu söylemek oldukça zor. Doğal olarak oldukça yavaş seyreden uzay yolculuğu çalışmalarındaki gelişmeleri takip ederken, uygun gelişmeler göz önüne alındığında, birisinin Mars’ta bulunmuş olabileceğini ve hatta bunun ben olabileceğimi kabul etmeye oldukça hazırım. Bu sebeple, bunda özel olanın ne olduğunu sormak istiyorum.

Wittgenstein bize gerçekten bunu söylemiyor. İkinci ve buna bağlı olarak, Wittgenstein, askıya alınmış olan iddiaların niçin askıya alındığını açıklamıyor. Onların dışarıda bırakılmasının bir şekilde, sahip olduğumuz yargıların uygulamalarında içerildiğini düşünüyormuş izlenimi veriyor. Ancak sunduğu modeli tam olarak anlayabilmemiz için daha fazlasını söylemesi gerekiyor. Dolayısıyla şöyle düşünebiliriz: Toplumun münferit üyelerinin yeniden öğrenmesi

¹⁷ Wittgenstein (2008 [1969]: 676). Bu, *Kesinlik Üzerine*’deki son değindir.

gerekse de insanların iki eli olduğu öyle güçlü bir şekilde desteklenmiştir ki bu, toplumda yaşayan bir soru olmaktan çıkmıştır. Askıya alınmış olmaktan çok basitçe epistemolojik bankaya yatırılmıştır.

Öyleyse Wittgenstein'in geç döneminde geliştirdiği epistemolojisinin kimi gizemli yönleri vardır. Belki de varsaymış olduğum gibi, açık olmayan kimi iddiaların içine, rasyonalizm diye adlandırdığım şeye, kavrama gücü yüksek ve parlak bir karşı çıkış hapsetmiştir. Belki de pozitif görüşleri bundan daha sağındır. Her iki şekilde de *Kesinlik Üzerine*'yi okumak, epistemolojiye ciddi şekilde ilgi duyan kimsenin kaçamayacağı entelektüel açıdan rahatsız edici bir deneyimdir.

İleri Okumalar

Wittgenstein'in epistemoloji hakkındaki görüşleri için okunması gereken en önemli metinler *Felsefi Soruşturmalar* (2004 [1953]) ve *Kesinlik Üzerine*'dir (2008 [1969]). Anthony Kenny'nin *Wittgenstein*'i (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973) bilgi üzerine görüşlerine dair kimi tartışmaları da içeren Wittgenstein üzerine oldukça iyi bir tanıtım kitabıdır ve Marie McGinn'in *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*'i [*Wittgenstein ve Felsefi Soruşturmalar için Rehber Felsefe Kitabı*] (London: Routledge, 1997) özel olarak *Felsefi Soruşturmalar*'ı tanıtan bir kitaptır. *Kesinlik Üzerine* çalışılırken Moore'un iki makalesi kesinlikle okunmalıdır (Bkz. Moore, 1959). McGinn (1989), *Kesinlik Üzerine* için harika bir rehberdir. Wittgenstein hakkında bir başka çok iyi genel tanıtım kitabı Child'ındır (2011); kitabın tamamı oldukça iyidir ancak 7. bölüm bilgi üzerine görüşlerinin bir resmini verir. Terimlerin ölçütlerle bağlı olduğu fikrinden hareketle kuşkuculuğun üstesinden gelme girişimi için bkz. Malcolm (1966). Wittgenstein'in ölçüt kavrayışı hakkındaki iki önemli tartışma için bkz. Charles. S. Chihara and J. A. Fodor's "Operationalism and Ordinary Language: A

Critique of Wittgenstein” [İşlemselcilik ve Gündelik Dil: Bir Wittgenstein Eleştirisi], içinde Pitcher (1966), and Rogers Albritton’s “On Wittgenstein’s Use of the Term ‘Criterion” [Wittgenstein’in ‘Ölçüt’ Terimini Kullanımı Üzerine], içinde Pitcher (1966). John McDowell (1998 [1982]), iptal edilebilir ölçütlere izin veren yaklaşımı sunar ve tartışır. Grice’in, Wittgenstein’in kavrayışı için makul olan ama tam olarak uymayan, anlam ve ima hakkındaki kimi fikirleri için bkz. Grice (1989: özellikle 2. ve 3. bölüm).

Kaynakça

- Baker, G. P. (1974), “Criteria: A new foundation for semantics”, *Ratio*, 16, 156-89.
- Carnap, R. (1950), “Empiricism, semantics, and ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 20-40.
- Child, W. (2011), *Wittgenstein*, New York: Routledge.
- Grice, P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Malcolm, N. (1966), “Knowledge of other minds”, in Pitcher (1966), pp. 371-83.
- McDowell, J. (1998 [1982]), “Criteria, defeasibility and knowledge”, in *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 369-94.
- McGinn, M. (1989), *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*, Oxford: Blackwell.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1959), *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin.
- Pitcher, G. (ed.) (1966), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Quine, W. V. (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York: Random House.
- Snowdon, P. F. (2011), “Private experience and sense-data”, in E.

- Kuusela and M. McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, pp. 402-28.
- Wittgenstein, L. (2004 [1953]), *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yay.
- Wittgenstein, L. (2007 [1958]), *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2008 [1969]), *Kesinlik Üzerine*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Metis Yay.
- Wright, C. (1982), "Anti-realist semantics: The role of *criteria*", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 13, 225-48.

II

QUINE VE GOLDMAN: EPISTEMOLOJİYİ DOĞALLAŞTIRMANIN İki YOLU

RAM NETA

ÇEVİREN: ŞAHABETTİN YALÇIN

Reform-sonrası tarihin büyük bölümünde, en azından Batı Avrupa'da, felsefeye önemli katkıda bulunanların aynı zamanda doğa bilimlerine de katkıda bulunanlar olduğu ve bu katkıların birbirini etkilediği görülmektedir. Peki bunun nedeni nedir? Bunun nedeni, doğa bilimlerinden elde ettiğimiz bilginin felsefi sorulara vereceğimiz cevaplarla son derece ilişkili olması mıdır, yoksa filozofların bize sağladığı bilgilerin doğa bilimlerinin empirik sorularına vereceğimiz cevaplarla ilişkili olması mıdır? Gottlob Frege'nin 1870'lerdeki önemli eserleriyle başlayan ve 1950'lerde ve 1960'lar da İngilizce yazılan eserlerin çoğunda devam eden yüzyıllık gelenekte –yani 'analitik felsefe' olarak bilinen gelenekte– bu iki soruya verilen cevap esas itibarıyla şöyle olmuştur: Hayır. Analitik geleneğe göre, doğa bilimlerinin bulgularının felsefeyle ve felsefenin de doğa bilimlerinin bulgularıyla neredeyse hiçbir alakası yoktur. Onlar için doğa bilimlerinin amacı doğanın nasıl işlediğine dair rasyonel, tutarlı ve doğru bir idrak geliştirmekten ibarettir. Buna karşılık felsefe ise olgu yahut olayların rasyonel, tutarlı ya da doğru olma kurallarını ortaya koymakla meşgul olmuştur. Bunu yaparken de duyuşsal verilere dayanmadan tamamen akıl yürütmeyi temel almıştır. Dolayısıyla, felsefe ve doğa bilimleri sadece birbirinden farklı değildir, aynı zamanda biri diğerine kullanışlı bilgi sağlamaktan da uzaktır.

Örneğin, Avusturyalı büyük filozof Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* [*Tractatus*] (1921) adlı eserinde şöyle demektedir:

4.111 Felsefe, doğa bilimlerinden biri değildir...

4.1121 Psikoloji, felsefeye herhangi bir doğa biliminden daha yakın değildir...

4.1122 Darwin'in kuranının felsefeyle ilişkisi, diğer herhangi bir doğa bilimi hipotezinden farklı değildir...

Bu ifadelerdeki temel fikir, Gottlob Frege, Rudolf Carnap, A. J. Ayer, P. F. Strawson ve 1870 ile 1970 yılları arasında yaşayan diğer önemli analitik filozoflar tarafından da paylaşılmıştır. Bu analitik filozoflara göre felsefe, neyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, geçerli ya da geçersiz, rasyonal ya da irrasyonel olduğunun kurallarını ortaya koyan – empirik herhangi bir veriye dayanmadan tamamen rasyonal muhakemeye dayalı– bir düşünsel faaliyetten ibarettir.

Peki felsefenin dayandığı bu akli muhakeme süreci nasıl işlemektedir? Bu konuda Gottlob Frege'nin aritmetiğin temellerine dair kitabı güzel bir örnektir. 1870'lere gelindiğinde aritmetik hakkındaki bilgimiz oldukça fazlaydı ve –kendisi Jena Üniversitesinde matematik profesörü olan– Frege de bu bilginin farkındaydı. Fakat Frege, aritmetiğe dair bilgimizi genişletmekten ziyade bu bilginin ne olduğunu anlamaya çalışmakla meşgul olmuştur. Onun amacı, bu aritmetik olguları doğru kılan şeyin, yani aritmetik ispatların geçerliliğinin dayanağının ne olduğunu bulmaktır. Frege bu amacını gerçekleştirmek üzere, 1884 yılında yayımlanan *Die Grundlagen der Arithmetik* [*Aritmetiğin Temelleri*] adlı eserinde en küçük ve en basit aksiyomların neler olduğunu ve bu aksiyomlara uygulandığında tüm bilinen aritmetiksel doğruları çıkarabileceğimiz ve hiçbir yanlışla yol açmayacak en küçük ve en yalın çıkarım kurallarının neler olduğunu bulmaya çalışmıştır.

1910 yılından itibaren Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead (1910, 1912 ve 1913 yıllarında yayımlanan *Principia Mathematica* [Matematiğin İlkeleri] adlı üç ciltlik eserlerinde) Frege'nin bu çabalarını geliştirmeye çalışmışlar ve nihayetinde tüm matematiğin aksiyomatik bir sistem hâline getirilmesini hedeflemişlerdir. Sonraki tarihlerde Russell (1914 tarihinde yayımlanan *Our Knowledge of the External World* [Dış Dünyaya İlişkin Bilgimiz] adlı eserinde) daha iddialı bir işe girişmiştir: En küçük ve en yalın aksiyomlar kümesi ile en küçük ve en yalın çıkarım kuralları kümesini bulmak ve bulunan bu kuralları aksiyomlara uygulayarak fiziksel nesnelere dair tüm bilinen doğruların ispatlarına ulaşmak. Rudolf Carnap, bu programı, *Der Logische Aufbau der Welt* [Dünyanın Mantıksal Yapısı] (1928) adlı eserinde tam anlamıyla uygulamaya çalışmıştır. Bu programda doğa bilimleri sadece bir noktada devreye girmektedir, ki bu da fiziksel nesnelere dair hangi önermelerin doğru olduğunu belirlemek ve böylece Carnap'ın ortaya koyduğu aksiyomatik sistemden türetmektir. Fakat Carnap'a göre fiziksel nesnelere ilişkin doğrular bir kere belirlendikten sonra artık doğa bilimlerinin felsefeyle ilişkisi de sonlanmış bulunmaktadır.

20. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan 'epistemolojiyi doğallaştırma' akımının anlamının bir yolu da söz konusu akımın, doğa bilimlerinin felsefeyle ancak sınırlı bir ilişkisi olduğu iddiasına karşı çıkmasıdır. Epistemolojiyi doğallaştırma iddiasında bulunanlara göre doğa bilimlerinin epistemolojiyle ilişkisi, epistemolojinin hangi bilişsel durumun rasyonel olup olmadığını, neyin bilgi olup olmadığını yahut daha genel olarak hangi bilişsel durumun doğru olup olmadığını belirleyen kuralları bulmada ortaya çıkmaktadır. Doğal epistemolojiyi savunanların birçoğu, psikolojik verilerin bu konuyla oldukça ilgili olduğunu düşünürken bazıları Darwin'in kuranının da bu konuyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Fakat doğa bilimlerinin epistemolojiyle ilişkisini kurmanın birçok yolu bulunmaktadır ve dolayısıyla birçok

doğal epistemoloji anlayışı bulunmaktadır. Bu yazıda bunlardan ikisini ele alacağız. İlki, W. V. Quine'nın, diğeri ise Alvin Goldman'inkidir. Daha sonra ise birkaç başka doğal epistemoloji görüşünden bahsederek konuyu nihayetlendirceğiz.

1. Quine

Birçok çağdaş epistemologun aksine Quine, epistemolojinin bir tür hayvan davranış bilimi olduğu inancındadır. Bu epistemoloji görüşünü anlayabilmek için Quine'nın genel olarak hayvan davranışı bilimini ve özel olarak da dilsel davranışı nasıl anladığıyla başlamak gerekir.

Tüm hayvanlar, zorlu doğa koşullarında ihtiyaçlarını karşılamak üzere amaç-yönelimli davranışlarda bulunurlar. Hayvanların belli bir zamanda yaptıkları davranışları, duyuşsal uyaranlara motor yanıt olarak düşünebiliriz. Hayvanlar, zamanla koşullanma sonucunda davranış repertuarını değiştirebilir. Örneğin köpekler, insanların hiç tepki vermedikleri seslere karşı salya akıtmak yoluyla koşullanabilir. Buna karşılık örneğin insanlar, birtakım ses, mimik ve yazılara yine ses, mimik ve yazıyla cevap verecek şekilde koşullanabilirken diğer hayvanlar bu türden tepkileri verecek şekilde koşullanamaz. Başka bir deyimle insanlar, başka hayvanların aksine, insanların konuştuğu dile, dil ile cevap verecek şekilde koşullanabilirler.

Bir hayvanın koşullanmaya duyarlılığı, kendisine yahut kendi türüne faydalı olacak şekilde gerçekleşebilir. Örneğin bir köpek, geçmişte yiyecek ile ilişkilendirilmiş bir ses duyduğunda salya akıtmak suretiyle koşullandığında köpeğin akıttığı salya, almaya hazırlandığı yiyeceği çiğnemeye ve hazmetmeye yardımcı olacaktır. Yine mesela bir köpek, 'otur' komutuna cevap verecek şekilde koşullandığında geçmişte bu yaptığı davranışla ilişkilendirilen ödülü alma-

sı kolaylaşacaktır. Öte yandan bir insan, muhatap olduğu dile, dil ile cevap verecek şekilde koşullandığında davranışsal repertuvarını değiştirebilecek yepyeni bir mekanizmaya sahip olacaktır: iletişim. Kuzey Işıklarını görünce korkup saklanan kişi, iletişim yoluyla korkusunun temelsiz olduğunu öğrendiğinde onu sakın bir şekilde seyretme zevkini tadacaktır. Takipçilerine ürkütücü bir ses tonuyla hitap eden bir lider, iletişim yoluyla arzu edilen sonucun daha sakın bir ses tonuyla sağlanabileceğini öğrenince sakın bir ses tonunu kullanacaktır. Son olarak, ateşin yanmasını filojistonun neseneden çıkışı olarak gören bir bilim insanı, iletişim yoluyla yanmanın mekanizmasını öğrendiğinde onu oksijenin yanması olarak tanımlayacaktır.

Dolayısıyla insanlar, muhatap oldukları dile dil ile cevap vermeye koşullandıkları için başkalarıyla iletişime girmeye de koşullanacaklardır. Bu ise onların kendi davranış repertuvarını –dilsel davranış repertuarı dâhil– değiştirme imkânı verecektir. Şimdiye kadar iletişimi sadece birtakım ses, mimik ve yazı kalıplarına yine ses, mimik ve yazıyla karşılık verme süreci olarak tarif ettik. Fakat insanlar, oldukça karmaşık yapılara farklı cevaplar verebilecek şekilde koşullanabildiğinden, burada bahsettiğimiz yapılar oldukça karmaşıktır. Aslında dilin tarihine baktığımızda da dilin yapısının oldukça karmaşık bir hâl aldığını ve çoklu katmanlar içerdiğini görebilmekteyiz. Örneğin bir ses, mimik ve yazı katmanını ‘sözcükler’ olarak, diğer daha karmaşık bir ses, mimik ve yazı düzeyini ‘cümleler’ olarak ve bundan da karmaşık bir ses, mimik ve yazı düzeyini ise ‘kuramlar’ olarak adlandırabiliriz.

Yukarıda insanların kendi dilsel davranış repertuvarını koşullanma yahut iletişim yoluyla değiştirebileceklerini belirttik. Fakat insanlar dilsel davranış repertuvarlarını değiştirdiklerinde ses, mimik ve yazıdan oluşan yukarıda bahsedilen düzeylerden birini ya da hepsini değiştirebilirler. Örneğin, insanların dilsel davranış repertuvarlarında yaptıkları

değişiklik bazen sadece ses tonlarını (örneğin yukarıda bahsedilen liderin takipçilerine daha sakın bir ses tonuyla hitap etmesi gibi), bazen sadece kullandıkları sözcükleri (örneğin bir kişinin başka bir kişiyi belli isimle çağırmasını öğrenmesi gibi) ve bazen de daha geniş düzeyde bir değişikliğe giderek kuramlarını değiştirebilirler. Koşullanma ya da iletişim yoluyla meydana gelen bu değişikliğe ‘kuram değişikliği’ adını vereceğiz. İşte Quine’a göre epistemoloji, kuram değişimini araştıran bilimin bir dalından ibarettir.

Elbette kuram değişimini araştıran birçok bilim dalı bulunmaktadır. Peki, Quine bunlardan hangisine epistemoloji demektedir? Aşağıda Quine’in bu soruya kendi sözcükleriyle verdiği cevap bulunmaktadır (1990: 1-2):

Tarihsel süreç içerisinde duyularımıza gelen etkilerden kolektif ve birikimci yaratıcılığımızla sistematik bir dış dünya kuramı oluşturduk. Sistemimizin, sonraki duyusal girdileri tahmin etmede başarılı olduğu açıktır. Peki biz bunu nasıl başardık?

Nöroloji bilimi bize uyarma ve algılama arasında neyin olup bittiğiyle ilgili yeni acayip ufuklar açmaktadır. Öte yandan psikolojinin ve özellikle de psiko-linguistiğin algıdan beklentiye, genelleştirmeye ve sistematikleştirmeye nasıl geçildiği konusunda bize söyleyecekleri bulunmaktadır. Evrimsel genetik ise algıdan sonraki süreçlere yani genelleştirme ve dolayısıyla beklentilerdeki benzerliklerin nasıl oluştuğuna ışık tutmaktadır. Bilim tarihi ise bize bilimsel yaratıcılığın nasıl geliştiğini göstermektedir.

Duyusal uyaranlarla dünyaya ilişkin bilimsel kuramımız arasındaki bu karmaşık ilişkiler içerisinde nöroloji, psikoloji, psiko-linguistik, genetik ya da tarihten ayrı olarak değerlendirebileceğimiz bir alan daha bulunmaktadır. Bu alan, kuramın tahminlerle test edildiği kanıtsal dayanak alanıdır. Bu alan, kanıtsal dayanağın unsurlarının mantıksal analiz yoluyla sistematik hâle getirildiği alandır.

Quine'ın yukarıda bahsettiği düzey, yani nöroloji, psiko-
loji, psiko-linguistik, genetik ya da tarihin dışındaki düzey
olan kanıtsal dayanak düzeyi, epistemolojinin çalışma ala-
nını oluşturan düzeydir. Kısacası Quine'a göre epistemoloji,
kanıtsal dayanağı araştıran bir bilim dalıdır.

Bir analitikçi filozof için bu epistemoloji tarifi pek şaşırtıcı değildir: Carnap, Ayer ya da Russell da epistemolojiyi böyle tarif edebilirlerdi. O zaman Quine'ın epistemoloji tanımını farklı kılan şey, yani onu doğal epistemoloji kılan şey nedir? Yine epistemoloji, Quine'ın sıkça belirttiği gibi, hangi anlamda 'psikolojinin bir bölümü' olmaktadır?

Bu sorulara verilecek cevapları Quine'ın doğal epistemolojiden bahsettiği yazılarında açıkça görebiliriz. Quine'a göre epistemolojiyi doğallaştırma çabası aslında Carnap'ın yürüttüğü ve başarısız olan bir programa verilen cevaptır. Hatırlanacak olursa Carnap, ilk etapta tüm fiziksel nesneler ve olgulara ilişkin ifadelerin tercüme edilebileceği 'fenomenalistik' bir dil (mantık ve küme kuramıyla beraber) inşa etmeye çalışmıştır. ('Fenomenalistik' bir dilde nesnelere ve olaylara hiçbir atıf bulunmaz, bunun yerine tüm atıflar öznel tecrübemize yapılır). Bu program, Carnap'ın da kendi kabulüyle başarısız olmuştur: Carnap, hiçbir zaman hem fenomenalistik olan ve hem de fiziksel nesnelere ve olaylara ilişkin tüm ifadelerin aktarılabilmesi bir dil oluşturamamıştır. Carnap ve diğer birçok filozof, fiziksel nesneler ve olaylara ilişkin ifadelerin basitçe fenomenalistik bir dile aktarılamayacağını kabul etmişlerdir. Fakat Carnap yine de bu fenomenalistik dilin fiziksel nesnelere ve olaylara ilişkin ifadelerin *kanıtsal temelini* gösteren bir araç olabileceğini düşünmüştür. Quine, epistemolojiyi doğallaştırmaya çalışırken bu son programın temel varsayımını yani fiziksel nesnelere ve olaylara ilişkin ifadelerin kanıtsal temelini ifade edilebileceği bir fenomenalistik dil oluşturulabileceği fikrini sorgulamıştır. Eğer bizatihi fiziksel nesnelere ve olaylara ilişkin ifadelerimiz fenomenalistik olarak ifade edilemeyecekse (ki bu yöndeki program başarısız olmuştur) o zaman bu ifa-

delerin kanıtsal temelinin fenomenalistik olarak ifade edilebilmesi de mümkün değildir. Epistemolojiyi doğallaştırmak demek, kanıtsal temelin fenomenalistik bir dille ifade edilebileceği varsayımını terk etmek ve empirik bir mesele olan kanıtsal temelin ne demek olduğunu belirlemektir. Quine'da epistemolojinin doğal tarafı da aslında budur.

Quine'ın doğalcı programının bu yorumu, bize onun 1969 yılında yayımlanan ve doğal epistemolojiden ilk defa bahsettiği "Epistemology Naturalized" [Doğallaştırılmış Epistemoloji] adlı makalesinde geçen aşağıdaki şaşırtıcı ifadesini anlamamıza yardımcı olabilir. Bahsettiğim ifadeler aşağıdaki ünlü alıntının üçüncü paragrafında yer almaktadır (1969: 75-6):

Empirizmin iki temel ilkesi şimdiye kadar hep dokunulmaz addedilmiştir. Bunlardan birisi, bilimin dayandığı her ne kanıt var ise bu kanıt duyusal kanıt olmalıdır. İkincisi ise sözcüklerin sahip olduğu anlamı son kerte de hep duyusal kanıttan aldığı ilkesidir. Bu yüzdendir ki içinde duyusal içeriğe dayanan ifadelerin açıkça yer aldığı mantıksal bir yapı cazibesini her zaman korumuştur.

Eğer Carnap, yürüttüğü programda başarılı olsaydı bize bu programın doğru bir program olduğunu nasıl söyleyecekti? Bu sorunun bir anlamı olmazdı, zira o, kendi *deyimiyle rasyonel bir yeniden inşa* faaliyetinin peşindeydi. Eğer duyusal tecrübe, mantık ve küme kuramına dayanan fizikalistik bir yeniden inşa faaliyeti doğru olsaydı zaten başarılı addedilirdi. Bunun için bir yol var ise çok yol var demektir, ki hepsi de büyük bir başarı olarak görülürdü.

Fakat tüm bu yaratıcı yeniden inşaya ne gerek var? Kişi, dünyaya ilişkin bir resim oluştururken dayandığı tek kanıt nihayetinde kendi duyusal alıcılarının uyarılmasından ibarettir. Dolayısıyla tüm mesele aslında bu insanın nasıl gerçekleştiğini bilmek olduğundan bu iş için psikolojiyle niye yetinmeyelim? Epistemolojinin yüklendiği bu yükü psikolojiye havale etmek geçmişte döngüsel bir akıl yürütme olarak

görülürdü. Eğer epistemologun amacı, empirik bilimlerin dayandığı zemini bulmak ise o zaman psikolojiyi ya da diğer empirik bilimleri bu iş için kullandığında kendi amacını ortadan kaldırmış olur. Fakat eğer bilimi gözlemlerden çıkarma rüyasını terk edersek o zaman bu kısır döngüden kurtulmuş oluruz. Eğer amacımız sadece gözlem ile bilim arasındaki ilişkiyi bilmek ise o zaman bilimin kendi sağladığı veriler de dâhil olmak üzere eldeki bilgiyi kullanabiliriz.

Birçok filozof, Quine'ın epistemologların 'bu insanın [dış dünyaya ilişkin teorinin] nasıl gerçekleştiğini görmelerini', 'psikolojiyle yetinmelerini' ve 'gözlem ile bilim arasındaki ilişkiyi anlamalarını' salık verirken aklında ne olduğu konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu ifadeler, Quine'ın epistemolojinin *nasıl düşünmemiz gerektiğini* incelemeyi bırakarak gerçekten *nasıl düşündüğümüzü* araştırmasını istediğini göstermektedir. Bazı filozoflar, Quine'ın bu ifadelerini tam da bu manada yorumlamışlardır (Örneğin Jaegwon Kim'in geniş ölçüde kabul gören Quine yorumu için bkz. 1988). Fakat bu Quine yorumunda iki problem bulunmaktadır. Birincisi, bu yoruma bakılırsa Quine'ın görüşü pek de ilgi çekici gözükmemektedir, zira eğer epistemoloji, nasıl düşünmemiz gerektiğini incelemeyecek ise neyi inceleyecek? İkincisi, bu yorumu Quine'ın yukarıda alıntılanan pasajdaki (*Pursuit of Truth* 1990) görüşüyle bağdaştırmak zordur, zira Quine burada açıkça kanıtsal dayanağı 'psikolojiden bağımsız olarak' açıklayabileceğimizi ifade etmektedir. Bu son iddia, Quine'ın epistemolojinin yani kanıtsal dayanağa dair incelemenin, psikolojinin bir parçası olması gerektiği ifadesiyle çelişmemekte midir?

Benim önerdiğim yorum ise bu açık çelişkiyi ortadan kaldırmakta ve Quine'ın epistemologun nasıl düşünmemiz gerektiğiyle ilgilenmesini reddetmemesine dair görüşünü anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bu noktaları sırasıyla ele alacağım.

Quine, kanıtsal dayanak ilişkilerini psikolojiden bağımsız bir şekilde açıklayabiliriz derken şunu kastetmektedir: Kanıtsal dayanak ilişkileri genel olarak mantıksal yahut istatistiksel olduğundan bu ilişkileri psikolojiye başvurmadan sadece mantık ve istatistik ile anlayabiliriz. Öte yandan, Quine'nın epistemolojinin psikolojinin bir parçası olabileceğini söylerken kastettiği şudur: Ne tür kanıtların kuramlarımızı hangi ölçüde desteklediğini anlayabilmek için yapmamız gereken şey, sahip olduğumuz kanıtsal dayanakları bulmamız ve bu kanıtsal dayanakların kabul ettiğimiz kuramlarımızla hangi ölçüde mantıksal ve istatistiksel ilişkilere girdiğini belirlememiz gerekir. Elbette sahip olduğumuz kanıtsal dayanaklarımızın ve hatta kuramlarımızın ne olduğunu bulmamız için hangi kanıtsal dayanakların hangi kuramları başarılı bir biçimde desteklediğini bilmemiz gerekir. Bu ise mantık ve istatistiğin, psikolojinin yaptığı empirik çalışmalara bir şekilde katılması demektir. Ama yine de gerçek kanıtsal dayanakların ve kuramların ne olduğu meselesi tamamen empirik bir iş olduğundan epistemoloji –kanıtsal dayanak ilişkilerine dair araştırma anlamında– psikolojinin bir bölümü hâline gelmektedir.

Fakat epistemolojinin psikolojinin bir bölümü olması demek onun normatif bir boyutunun –yani nasıl düşünmemiz gerektiğine dair bir inceleme– olmadığı anlamına *gelmez*. Quine'ın da belirttiği gibi (1990: 19):

Kendimi Kartezyen rüyadan ayrı tutmak amacıyla duyu ya da duyu-içeriği kavramlarını kullanmak yerine nöral alıcılar ve uyarıcılardan bahsettim. Yaptığım işe de doğallaştırılmış epistemoloji adını verdim; ama bu terimi kullanmama itiraz eden gelenekçilere de bir diyeceğim yoktur, zira Kartezyen rüyadan kopmanın ufak bir iş olmadığı konusunda onlarla hemfikirim.

Fakat onların, epistemolojinin alametifarıkası olan normatifliğin kaybolduğu görüşüne katılmıyorum. Teorik epistemoloji, doğallaşarak teorik bilimlerin bir parçası olunca,

normatif epistemoloji de doğallaşarak mühendisliğin bir parçası hâline gelecektir: duyuşal uyarınları belirleme teknolojisi olarak.

Sahip olduğumuz kuramların ne tür kanıtlara dayandığını inceleyen bir bilim dalı olarak teorik epistemolojiden söz edebiliriz. Öte yandan normatif epistemoloji ise duyuşal uyarınları en etkili biçimde belirleyebilmek amacıyla kuramlarımızı nasıl ayarlayabileceğimizi araştıran bir disiplin hâline gelecektir. Bu ikisi de empirik ağırlıklı bilimler olmalarına karşın mantık ve istatistikten faydalanabilir. Bu anlamda epistemolojinin farklı dalları da insanın eylemlerini araştıran farklı bilim dalları hâline gelecektir. İnsanların neyi niye yaptığını dair gerekçelerini araştırabileceğimiz gibi hangi tür eylemlerin amaçlanan hedeflere en etkili biçimde ulaştırdığını da inceleyebiliriz. Fakat bu iki empirik araştırma dalı da rasyonel eylemin ne olduğuna dair kuramlarımızın (yani 'rasyonel seçim kuramları') yol göstericiliğine muhtaçtır.

Dolayısıyla, Quine için epistemoloji bir kanıtsal dayanak incelemesinden ibarettir ve bunun da üç dalı bulunmaktadır. Birincisi, hangi kuramlara ve kanıtlara gerçekten sahip olduğumuza dair empirik ve psikolojik bir araştırma. İkincisi, müstakbel duyuşal uyarınları belirleme kabiliyetimizi optimize etmek yahut en azından onları geliştirmek amacıyla nasıl bir kuram değişikliğine gitmemiz gerektiğine dair empirik ve normatif bir araştırma. Üçüncüsü, kanıtsal dayanak ilişkilerini mantıksal ve istatistiksel olarak inceleme yani duyuşal uyarınlardan doğrudan çıkarılan önermeler (ki Quine bunlara 'gözlem önermeleri' adını verir) ile kuramlarımız arasındaki mantıksal ve istatistiksel ilişkilerin araştırılması. Bunlardan ilk ikisinin empirik olduğu açıktır; ayrıca bu iki empirik çalışmanın ikincisinin de normatif olduğu aşikârdır. Bu ikisinin empirik olduğunu söylerken üçüncüsünün empirik olmadığını söylemek istemiyoruz, zira empirik olma Quine'a göre derecelere sahiptir. Mantık ve istatistiğe dair inançlarımız, psikolojiye dair inançlarımıza göre duyuşal

uyarılardan daha az doğrudan etkilenir. Bunu Quine'ın ünlü metaforunu kullanarak söylemek gerekirse, mantık ve istatistik, inanç ağıımızın duyusal periferisinden psikolojiye nazaran daha uzaktır. (Bu metaforun ayrıntılı bir analizi için Quine ve Joseph Ullian'ın 1970'te yayımlanan ortak kitabı *The Web of Belief* [*Inanç Ağı*] adlı kitabına bakılabilir).

Quine'ın kendisi epistemolojideki çalışmalarının çoğunu bu üç araştırmanın ikincisine hasretmiştir. Daha spesifik olarak Quine, müstakbel duyusal uyarıları belirleyebilmek üzere kuram değişikliğinde kullanabileceğimiz birtakım ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu ilkelerin arasında örneğin yalınlık ilkesi vardır; bu ilkeye göre kanıtları tahmin eden ve açıklayan en yalın kuramı benimsememiz gerekir. Yine bunların arasında asgari değişiklik ilkesi bulunmaktadır; bu ilkeye göre ise kanıtları tahmin etmek ve açıklamak için kuramlarımızı mümkün olduğunca az değiştirmemiz gerekir (Kuram değişikliğine ilişkin bu ve diğer ilkeler için yine yukarıda sözünü ettiğimiz *Inanç Ağı* kitabına bakılabilir.). Müstakbel duyusal uyarıları en başarılı bir şekilde belirleyebilmek amacıyla bu ilkeler zaman zaman birbirleriyle çelişebilir. Çelişme durumunda elimizden gelenin en iyisini yapmaktan başka çare yoktur, zira bu sorunun mevcut bir çözümü bulunmamaktadır. Sahip olduğumuz şey sadece kuram değişikliği ilkeleri olduğundan çelişki durumunda sezgimize başvurmaktan başka bir yol bulunmamaktadır.

Şimdiye kadar Quine'ın kanıt ve kanıtsal dayanak anlayışının karşılaştığı bir sorundan bahsetmedim. Quine'a göre kanıtsal dayanağın mantıksal yahut istatistiksel ilişkileri aslında önermeler arasındaki ilişkiler olmak durumundadır. Fakat Quine kanıttan bahsederken genellikle duyusal uyarılardan bahseder. Peki Quine'ın kanıt olarak söz ettiği duyusal uyarıların onun kuramlarımıza kanıtsal dayanak teşkil ettiğini düşündüğü önermelerle ilişkisi nedir? Quine'a göre bu ilişki nedenseldir. Kuramlarımıza kanıtsal dayanak teşkil eden önermelere Quine 'gözlem önermeleri' adını verir. Gözlem önermeleri, belli bir toplulukta her bir kişi için geçerli

olmak üzere şu niteliğe sahip önermelerdir: Kişi onun dışında neye inanırsa inansın duyusal bir uyarana karşılaştığında o önermeye bağlanmak durumundadır. Gözlem önermelerine bağlanma, bir toplumda ortaya çıkan duyusal uyarana nedensel olarak dayanır. Bu ise gözlemi belli bir topluma izafi kılmaktadır. Fakat gözlem toplumdaki diğer kişiler tarafından da paylaşıldığı için kanıtın kamusal olması –belli bir topluma izafi olması pahasına– anlamına gelmektedir.

Quine’ın epistemoloji ile ilgili yazılarında iki şey sürekli karşımıza çıkar. Birincisi, yukarıda tarif ettiğim anlamdaki epistemolojiye olan sıkı bağlılığıdır. Onun kariyeri boyunca bu görüşünü en azından yukarıda bahsettiğim teorik düzeyde değiştirdiğini gösteren bir işaret bulunmamaktadır. Quine felsefe alanında birtakım konularda görüş değişikliğine gitmiştir ama yukarıda bahsettiğim noktalarda görüşünü hep muhafaza etmiştir. İkincisi, Quine’ın Edmund Gettier’in 1963 yılında yayımlanan “Is Knowledge Justified True Knowledge?” [Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?] adlı gündem-belirleyen makalesinden sonra gelişen epistemolojik ortamda ortaya çıkan sorulara –örneğin “Bilgi nedir?”, “Bir inancın gerekçelendirilmiş olması ne demektir?”, “Bir kişinin bir önermeye inanmasının gerekçelendirilmiş olması ne demektir?”, “Bilgi, gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar mı?”, “Bilgi, inanca sahip kişi ile dünya arasında güçlü bir ilişki öngörür mü?” gibi sorulara– kariyeri boyunca değindiği görülmemiştir. Ama epistemolojideki kırk yıllık çalışmalarının kahir ekseriyetini bu sorulara hasreden biri vardır ki –Alvin Goldman– şimdi sıra onun bu sorulara ilişkin görüşlerini ele almaya geldi.

2. Goldman

Quine’ın aksine Goldman, epistemolojideki kariyerine epistemolojinin psikolojiye nasıl uyum sağlaması gerektiğine dair kapsamlı bir teori geliştirmekle başlamamış, bilakis Quine’ın hiç değinmediği çok dar kapsamlı epistemolojik

bir konuyu ele almakla işe başlamıştır. Goldman, epistemolojideki çalışmasına Gettier'in problemini çözmekle yani gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak empirik bilgi tanımı için zorunlu ve gerekli olan koşulların dögüsel olmaması için bu tanıma neyin eklenmesi gerektiğini açıklamaya çalışmakla işe başlamıştır. Gettier problemini aşağıdaki örneklerle kısaca açıklamak mümkündür (Bu problemin ayrıntılı açıklaması ve probleme dair bazı çözüm önerileri için 12. Bölüm bakılabilir):

Jones, çok güçlü kanıtlara dayanarak iş arkadaşı Smith'in bir Ford'u olduğuna inanır. Dolayısıyla Jones, Smith'in bir Ford'u olduğuna dair gerekçelendirilmiş bir inanca sahiptir. Ama bu inanç yanlışdır, zira tüm aksi kanıtlara rağmen aslında Smith'in bir Ford'u yoktur. Ne var ki Jones'un iş arkadaşı Brown'ın bir Ford'u bulunmaktadır. Dolayısıyla Jones, Smith'in bir Ford'u olduğuna dair inancından iş arkadaşlarından birinin Ford'u olduğu sonucunu çıkarınca aslında doğru bir şeye inanmış olur. Ayrıca onun bu doğru inancı, gerekçelendirilmiş de olur, zira bu inanç, Jones'un gerekçelendirilmiş başka bir inancından mantıksal olarak geçerli olacak bir biçimde çıkarılmıştır. Netice itibarıyla Jones, iş arkadaşlarından birinin Ford'u olduğuna dair doğru ve gerekçelendirilmiş bir inanca sahip bulunmaktadır. Fakat Jones'un, iş arkadaşlarından birinin Ford'u olduğunu bildiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla gerekçelendirilmiş doğru inanç, bilginin meydana gelmesi için yeterli değildir.

Empirik inançlar söz konusu olduğunda bu tür örneklerle sonsuza kadar çoğaltmak mümkündür, ama empirik olmayan inançlar için böyle örnekler bulmanın pek de kolay olmadığı görülmektedir. Öte yandan Goldman, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki geleneksel bilgi tanımının empirik olmayan bilgi için geçerli olduğunu ve empirik bilgi için başka bir tanım bulunması gerektiğini düşünmüştür.

Kabaca, Goldman'ın en eski yayımlanmış görüşüne göre (1967), S'nin p önermesine dair empirik bir bilgisi olduğunu söylemek demek, ancak ve ancak S'nin p önermesine dair doğru inancının p ile uygun bir nedensellik ilişkisi içerisinde olduğunu söylemek demektir. Burada uygun bir nedensellik ilişkisinin ne olduğu da birtakım örnekler verilmek suretiyle açıklanmaktadır (Örneğin algı, hafıza, algılayan yahut hatırlayan birinin şahitliği ve algılanan yahut hatırlanan bir şeyden yapılan iyi bir çıkarım gibi). Bu durumda Gettier'in örnekleri bilgi olarak nitelendirilemez, zira bu örneklerde inanılan olgu ile öznenin inancı arasında uygun bir nedensellik ilişkisi bulunmamaktadır.

Goldman, bu nedensel bilgi görüşünü dokuz yıl sonra terk etse de o hiçbir zaman S'nin p önermesini bilip bilmesinin (Goldman'ın sonradan tarif ettiği şekilde, epistemologların anladığı anlamdaki 'bilme'nin) S'nin p'ye ilişkin doğru inancına bir çeşit nedensellikle bağlı olduğu görüşünü hiçbir zaman terk etmemiştir. Aslında onun epistemolojisini empirik bilimlerle ilişkilendiren ve dolayısıyla onu epistemolojide bir 'doğalcı' yapan da onun bu görüşüdür. Goldman'a göre bilmek, doğru bir nedensel tarihe sahip olmak demektir. Ona göre epistemolojinin görevi bize hangi tür genel nedensel tarihin bilmek için 'doğru' olduğunu söylemektir. Öte yandan bilişsel bilimin görevi ise ayrıntıları ortaya koymak ve daha spesifik olarak da hangi bilişsel yetilerimizin ya da inanç oluşturma yönteminin doğru nedensel tarihi hangi şartlarda verdiğini bulmaktır. Dolayısıyla Goldman'a göre bir şeyi bilmenin ne demek olduğunu –ki bu da nedensel tarihi açıklamak demektir– tespit etmek üzere epistemoloji ile bilişsel bilim beraber çalışır.

Goldman, 1976 yılında yayımlanan "Discrimination and Perceptual Knowledge" [Ayırt Etme ve Algısal Bilgi] adlı makalesinde 1967 yılındaki nedensel bilgi kuramına karşı-örnek oluşturan durumu ortaya koymuş ve bu örneği 'güvenilirlik' [*reliabilism*] adını verdiği görüşüyle kuramına uyarlamaya çalışmıştır. Güvenilirlik esas itibarıyla S'nin

p'yi bilip bilmediğinin S'nin p hakkındaki doğru inancının nedensel bir şekilde teşekkül etmesi gerektiğini öne süren fikrin değişik bir versiyonundan ibarettir. Goldman'ın yukarıdaki makalesinde bahsettiği örnek (ki Goldman bu örneğin Carl Ginet'ye ait olduğunu söyler) şöyledir: Henry, bir köyün içinden geçerken bir ahır görür. Onun görüşü normal ve ahır da açık bir biçimde gördüğünden "Orada bir ahır var." inancına sahip olur. Ne var ki Henry'nin içinden geçtiği köydeki ahırların birkaçı hariç neredeyse tümü sahte ahırlardır. Fakat Henry'nin gördüğü ahır tesadüf eseri sahte değil, gerçektir. Dolayısıyla Henry, "Orada bir ahır var." şeklindeki gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olmasına karşın aslında orada bir ahır olduğunu bilmemektedir. Çünkü Henry'nin tüm ahırların gerçek ahırlar olduğu bir köyden geçerken gördüğü ahıra ilişkin inancı bilgi olarak değerlendirilirken sahte ahırların olduğu bu köyden geçerken gördüğü ahır inancı, nedensellik ilişkileri aynı olsa dahi, bilgi olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla Henry'nin bu örnekte bilgi sahibi olmaması, onun sahte ahırların olduğu köyden geçerken sahip olduğu 'orada bir ahır var inancı' ile 'orada bir ahır var olgusu' arasında uygun bir nedensellik ilişkisinin olmamasından kaynaklanmamaktadır. Peki neden kaynaklanmaktadır? Goldman'a göre bunun nedeni, –en azından bulunduğu noktadan ve açıdan baktığında– Henry'nin gerçek ahırlarla sahte ahırları birbirinden ayırt edememesidir. Hâlbuki bu örnekte Henry'nin "Orada bir ahır vardır." inancının bilgiye dönüşmesi için onun bu durumun farkında olması, yani orada sahte ahırların da olduğu gerçeğini bilmesi gerekir. Normal bir durumda bu bilgi gerekmezken bu örnekte gereklidir. Kısacası, p'yi bilmek demek, aynı zamanda p ile p'nin ilişkili olduğu alternatifleri arasında ayırım yapabilmektir; ilgili 'alternatiflerin' ne olduğu da bağlamdan bağlama değişiklik gösterir.

Goldman, kişinin bir şeyi bilip bilmemesiyle ilgili olan alternatifler alanını belirleyen bağlamın bilen kişiyle mi alakalı yoksa bilen kişiyi düşünen birisiyle mi alakalı olduğu

hususunu açık bırakır. Fakat bu sorunun cevabı ne olursa olsun, Goldman'ın güvenilirlik ilkesi, bilmenin ayırt edici bir farkındalığı içerdiği iddiasına dayanır. Bu ise S, p'yi biliyor demenin, S'nin p'ye ilişkin doğru inancının uygun bir nedensel tarihe dayandığını söylemek demektir.

Goldman'ın yukarıda değindiğim (1976) görüşü, algısal bilgi koşullarının ne olduğuna ilişkin bir görüştür ki bu görüşe göre algısal bilgi, gerekçelendirmeyi şart koşmaz. Fakat Goldman, 1979'da yayımlanan "What is Justified Belief?" [Gerekçelendirilmiş İnanç Ne Demektir?] adlı makalesinde bu görüşünü değiştirir ve algısal bilginin de tıpkı empirik olmayan bilgi gibi epistemologların 'inançsal gerekçelendirme' adını verdiği şeyi gerektirdiğini iddia eder; başka bir deyimle bu görüş, bilgi hâlini almış inancın zaten haddizatında gerekçelendirilmiş bir inanç olduğunu varsayar. (Bir kişinin gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olması ile onun bir şeye inanması için gerekçesinin bulunması farklı şeylerdir. Kişi bir şeye gerçekten inanıp inanmadığından bağımsız olarak bir şeye inanmak için gerekçelendirmeye sahip olabilir). Öte yandan, Goldman'a göre inançsal gerekçelendirme ise belli bir nedensel güvenilirlik gerektirir. Başka bir deyimle, Goldman'ın görüşüne göre bir inancın gerekçelendirilmiş olması demek, onun *güvenilir bir süreç* sonunda edinilmiş olması demektir. Güvenilir bir süreç ise yüksek oranda doğru inançlar üreten bir süreçtir. Bu güvenilir süreçlerin empirik olarak en azından algı, hafıza, çıkarım ve tanıklık gibi süreçleri içerdiğini söylemek mümkündür. Bu yüzdendir ki bu süreçler, inançsal gerekçelendirmenin ve dolayısıyla bilginin kaynaklarıdır.

Goldman, yukarıda değindiğimiz görüşünü 1986 yılında yayımlanan *Epistemology and Cognition* [Epistemoloji ve Biliş] adlı kitabında oldukça ayrıntılı bir biçimde açıklar. Bu kitapta bilginin ve dolayısıyla inançsal gerekçelendirmenin ne olduğuna dair geniş bir değerlendirme bulunmaktadır. Goldman bu kitapta ayrıca epistemolojinin bilişsel bilimlerle

le nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu da ortaya koyar. Ben öncelikle Goldman'ın bilgi anlayışını açıklamakla başlayacağım; daha sonra ise onun gerekçelendirme görüşünü ele alacağım ve nihayet onun epistemoloji ile bilişsel bilim arasında nasıl bir ilişki kurduğunu inceleyeceğiz.

Goldman'ın 1986'daki bilgi ve gerekçelendirme görüşü, önceki görüşleri gibi, nedensel güvenilirliğe dayanan bir görüştür. Bu görüşe göre (1986: 63):

S öznesinin t zamanında p önermesine dair inancının gerekçelendirilmiş olması ancak ve ancak (a) S'nin t zamanında p'ye ilişkin inancının uygun bir J-kuralları sistemi tarafından izin verilmesine; (b) Bu iznin S'nin t zamanındaki bilişsel durumu tarafından iptal edilmemesine bağlıdır.

Bu ifadelerde geçen bazı terimlerin açıklanmaya ihtiyacı vardır: J-kuralları burada bazı inançlara izin veren ve bazılarına izin vermeyen kurallar anlamında kullanılmaktadır. Bir J-kuralları sisteminin 'uygun' olması demek, onun bazı inançlara izin veren ve bazılarına izin vermeyen kurallarının kişilerin görüşünden bağımsız olarak doğru olması demektir. Son olarak, bir iznin kişinin bilişsel durumu tarafından 'iptal edilmesi'nin iki yolu bulunmaktadır. Birinci durumda kişi, p önermesine dair inancının gerekçelendirilmiş olmadığına inanırken gerekçeye sahiptir, diğerinde ise kişinin p önermesine dair inancının gerekçelendirilmiş olmadığına sadece inanması yeterlidir. Her iki durumda da S'nin p'ye dair inancı gerekçelendirilmiş değildir.

Goldman, inançsal gerekçelendirmeye dair bu şematik açıklamasını, bir J-kuralları sisteminin uygunluğunu sağlayan koşulların neler olduğunu belirtmek suretiyle detaylandırır. Uygun bir J-kuralları sistemi, inanç iznini inancın oluşturulduğu sürece ve bu sürecin yanlış inançtan çok doğru inançlar doğurmasına dayandırmak zorundadır. J-kuralları sisteminin uygunluğuna dair birçok açıklama bu koşulları

sağlasa da Goldman özellikle aşağıdaki formülasyonu beğenir (1986: 106):

Bir J-kuralları sisteminin uygun olması ancak ve ancak onun bazı temel psikolojik süreçlere izin vermesi ve bu süreçlerin de yanlış inançlardan daha çok doğru inançları doğurmasına bağlıdır.

Goldman, ‘temel’ psikolojik bir süreçten öğrenme yoluyla edinilmemiş bir süreci kastetmektedir; ona göre bu süreç, olgunlaşma yoluyla kendiliğinden kazanılmıştır. Goldman, böyle bir sürecin doğru inançları doğurmasından söz ederken normal dünyalarda olan biten bir süreçten bahsetmektedir. Normal dünyadan kasıt da içinde yaşadığımız dünyaya benzer bir dünyadır. Son olarak, gerçek dünyayı içerse de içermese de bu normal dünyaların içinde mümkün ama gerçekleşmemiş birçok dünya da bulunmaktadır.

İşte Goldman’ın 1986 yılındaki inançsal gerekçelendirme anlayışı kısaca böyledir. Peki Goldman’ın bilgi anlayışı nasıldır? Goldman’a göre bilgi, inançsal olarak gerekçelendirilmiş ve *mantıksal olarak* güvenilir bir süreç –özellikle de içinde inancın teşekkül ettiği güvenilir bir süreç– sonunda oluşturulmuş doğru inançtır. Yani ona göre içinde inancın ya da ona alternatif bazı inançların doğru olduğu dünyada meydana gelen süreçlerin burada büyük bir önemi bulunmaktadır.

Bilgi ve inançsal gerekçelendirme, her ikisi de şu ya da bu şekilde güvenilirlik içerdiğinden ve psikolojik süreçlerimizin mahiyeti ve güvenilirliğine dair sorular empirik olduğundan Goldman, epistemoloji ile psikolojik süreçlerimizin mahiyeti ve güvenilirliğine dair empirik sorular arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünür. Kısacası, Goldman’a göre, neyi bildiğimiz ve neye gerekçeli inandığımız, bu inançlarımızı nasıl oluşturduğumuz ve bu inanç oluşturma süreçlerinin ne kadar güvenilir olduğuna bağlıdır.

Goldman, zamanla bilgi ve gerekçelendirmeye dair görüşlerinde ufak değişiklikler yapmış olsa da onun son çeyrek yüzyıldaki çalışmaları, çoğunlukla güvenilir bilgi ve gerekçelendirme görüşünün değişik alanlardaki uygulamalarına ve bilginin üretilmesi ile dağıtılması amacıyla toplumsal kurumlar oluşturmaya hasredilmiştir. Örneğin Goldman, 1999 yılında yayımlanan *Knowledge in a Social World* [Toplumsal Bir Dünyada Bilgi] adlı kitabında bilim, hukuk, politika, eğitim ve iletişim gibi kurumların doğru inançlarımızı azamiye çıkartmak ve yanlış inançlarımızı da asgariye indirmek amacıyla nasıl organize edilmeleri gerektiğini tartışmıştır. Bu kitabın bugünlerde oldukça popüler bir araştırma alanı hâline gelen toplumsal epistemolojinin oluşmasında büyük katkısı olmuştur.

Şunu da söylemek lazım ki Quine ve Goldman'ın epistemolojiye ve onun psikolojinin ve bilişsel bilimlerin empirik bulgularıyla olan ilişkisine bakışları oldukça farklıdır. Goldman'ın epistemolojiye dair çalışmalarında "Bilgi nedir?" ya da "Bir inancın gerekçelendirilmesi ne demektir?" gibi sorular önemli yer tutmaktadır. Ona göre bu soruların cevapları ancak *a priori* bir düşünme ile verilebilir. Öte yandan Goldman'ın epistemoloji üzerindeki çalışmalarında önemli bir yer tutan "Bilgimizin kaynakları nelerdir?" ya da "Hangi tür inançlar gerekçelendirilmiş inançlardır?" gibi sorular ise empiriktir ve ancak bilişsel bilimlerden cevaplandırılabilir. Buna karşılık Quine'a göre ise epistemoloji kanıtsal dayanağın incelenmesinden ibarettir: Ne tür kanıtlara sahibiz? Kanıt, kuramı nasıl desteklemektedir? Birtakım kanıtların olduğu durumda kuram seçerken etkili ilkeler nelerdir? Quine tüm dikkatini bu soruların cevaplandırılmasına hasreder. Öte yandan Goldman ise bu sorulardan çok az bahseder. Goldman'ın kanıtlarla ilgili meselelerden bahsettiği belki de tek yer onun 2010 yılında yayımlanan "Williamson on Knowledge and Evidence" [Williamson'a Göre Bilgi ve Kanıt] adlı makalesidir. Goldman bu makalede kişinin belli bir zamandaki kanıt kümesinin ancak ve an-

cak kişinin çıkarımsal olmayan ve gerekçeli olarak inandığı önermelerden oluşabileceğini iddia eder. Fakat Goldman bu iddiayı empirik herhangi bir temele dayandırmadan salt mantıklı olduğu için öne sürmüştür. Kısacası, Quine'nın empirik bir soru olarak gördüğü epistemolojik soruya, Goldman ya hiç değinmez ya da onun *a priori* bir soru olduğunu öne sürer. Öte yandan Goldman'ın empirik sorular olarak gördüğü epistemolojik sorulara ise Quine hiç değinmez.

3. Çağdaş Analitik Epistemolojideki Diğer Doğalcılık Biçimleri

Gerçi Quine ve Goldman doğalcı epistemolojinin en önemli iki savunucusu olarak görülse de son yirmi yılda epistemolojiyi doğallaştırma alanında başka bazı önemli çabalara da şahit olduk. Yazının bu son bölümünde bunlardan üç tanesine değinmek ve sonra da 'doğallaştırma' teriminin son zamanlarda epistemolojide kazandığı farklı anlamlara da kısaca temas etmek istiyorum.

Hilary Kornblith, birkaç makalesinde ve 2002 yılında yayımlanan *Knowledge and Its Place in Nature* [Bilgi ve Doğadaki Yeri] adlı kitabında, Goldman ve diğer birçok epistemologun aksine, "Bilgi nedir?" sorusunun tıpkı "Su nedir?" ya da "Toprak nedir?" soruları gibi empirik olduğunu ve dolayısıyla cevabının da duyusal kanıta dayanması gerektiğini öne sürer. Kornblith'e göre bilişsel etolojinin bulguları bize bilginin ne olduğu konusunda yardımcı olabilir. Bu bulgulara göre ise bilgi, güvenilir bir biçimde oluşturulan inançtır. Tabii Kornblith hipotetik durumlara ilişkin sezgisel yargılarımızın da bilginin güvenilir olarak oluşturulmuş doğru inanç olduğu anlayışına bizi götürebileceğini –tıpkı Goldman'ı götürdüğü gibi– kabul eder. Fakat Kornblith, bu sezgisel yargılarımızın bilginin ne olduğuna dair *a priori* kanıt teşkil ettiğini iddia eden birçok epistemologun aksine bu yargıların sahip olduğumuz empirik bilgi bütününe dayandığını öne sürer. Ona

göre sezgisel yargılarımızın bize bilginin ne olduğunu göstermesinin altında aslında onların geçmişten bu yana sahip olduğumuz empirik bilgi bütününe dayanması yatmaktadır.

İkinci olarak, son on yılda, bazı epistemologlar (örneğin Jonathan Weinberg, Shaun Nichols, Stephen Stich, Stacy Swan ve Joshua Alexander'ın da aralarında bulunduğu birtakım epistemologlar), hipotetik durumlara ilişkin sezgisel yargılarımızın empirik olarak incelenmesiyle meşgul olmuşlardır. Bu epistemologlar, epistemolojik soruların cevaplandırılmasında hipotetik durumlara ilişkin kendi sezgisel yargılarına başvurmak yerine sezgisel yargılarımızı etkileyen koşulların ne olduğunu bulabilmek amacıyla değişik durumlardaki birçok farklı insanı incelemişlerdir. Bu epistemologlar, söz konusu koşulların ne olduğunun ve nasıl işlev gördüğünün bilinmesiyle epistemolojik konulara dair düşüncelerimizi etkilemesi muhtemel ilgisiz faktörlerin (örneğin kültürel tarafsızlık ve sırasal konum etkisi gibi) etkilerinin devre dışı bırakılabileceğini düşünürler. Bu epistemologlara göre epistemolojik sorunlar *a priori* bile olsa epistemolojik konulardaki *a priori* mülahazalardan hangilerinin güvenilir ve hangilerinin güvenilmez olduğunun ortaya çıkartılması işi yine de empirik bir iştir.¹

Üçüncü olarak, Christopher Cherniak'ın *Minimal Rationality* [Asgari Rasyonalite] adlı kitabının 1986 yılında yayımlanmasından sonra 'olmalı', 'olabilir'i ima eder düsturundan etkilenen ve insan aklının sınırlarının ve başarısızlıklarının empirik olarak kanıtlanabilirliğinden ilham alan birtakım epistemologlar, rasyonel güçleri bizimki kadar zayıf olan yaratıkların tabi olacakları epistemik normların neler olabileceği konusunda çalışmaya başlamışlardır. Bu epistemologlar,² örneğin inançlarımızın mantıksal olarak

¹ Bu konudaki iki etkili makale için bkz. Weinberg, Stich ve Nichols'un 2001 yayımı makalesi "Normativity and Epistemic Intuitions" [Normatiflik ve Epistemik Sezgiler] ve Swain, Alexander ve Weinberg'in 2008 yayımı "The Instability of Philosophical Intuitions [Felsefi Sezgilerin Değişkenliği].

² Örneğin bkz. Michael Bishop ve J. D. Trout'un 2005 yılında yayımlanan kitabı

tutarlı olması gerektiği iddiasını reddetme eğiliminde olmuşlardır, çünkü onlara göre normal bir insanın bütünüyle tutarlı inançlara sahip olması, empirik olarak kanıtlandığı üzere, mümkün değildir. Onlara göre epistemoloji, bilişsel bilimlerin empirik bulgularını temel almak suretiyle işe başlamalıdır, zira nasıl düşünmemiz gerektiği meselesi bizim gibi düşünen yaratıkların nasıl düşündüğünü bilmeye dayanır ki bu da ancak bilişsel bilimlerin işidir.

Şimdiye kadar İngilizce konuşan ülkelerin felsefelerinde etkili olan doğal epistemolojinin çeşitli şekillerini ele aldım. Fakat şunu da belirtelim ki 'doğalcılık' terimi bazen doğal bilimlerin empirik bulgularıyla yakın ilişki kurmayan epistemoloji kuramları anlamında da kullanılmaktadır. Örneğin Bernard Williams'ın *Truth and Truthfulness* [Hakikat ve Hakkaniyet] adlı kitabından alınmış aşağıdaki pasaja bakalım (2002: 22-3):

Doğalcılık, insanlarla ilişkili kullanıldığında genel olarak onların 'doğanın bir parçası' olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Fakat böyle anlaşıldığında örneğin insanların ahlaki yaşamı göz önüne alındığında bunun doğru olmadığı görülecektir. Doğalcılık hakkındaki sorular... indirgemeye değil açıklamaya ilişkin sorulardır... Yani her düzeydeki açıklamalarla ilgili sorulardır. Üstelik, her düzeydeki –sadece fiziksel terimlerle açıklanabilen doğanın belli kısımlarından insanlara ve onların kültürlerine kadar her düzeydeki– açıklamanın aynı olduğunu söylemek için bir neden de bulunmamaktadır. Doğalcılığa ilişkin soru her zaman şöyle olmalıdır: Herhangi bir fenomeni, doğanın geri kalan kısmıyla uygun ve ilişkili açıklama ölçütlerini kullanmak suretiyle açıklayabilir miyiz?

Bu anlayışa göre epistemolojiyi doğallaştırmak demek onu zorunlu olarak empirik bilimlerle ilişkilendirmek değil,

bilakis epistemik olguları doğal ve epistemik olmayan olgularla –bunlara ilişkin bilgimiz *a priori* olabilir ya da hatta bilimsel olmayabilir– açıklamak demektir. Doğalcılığın bu geniş anlamını göz önünde bulundurduğumuzda epistemik olguları doğanın üstünde ve ötesinde olan herhangi bir şey (örneğin Descartes’ın Tanrı’sı ya da Kant’ın kendinde şeyi gibi) yahut diğer epistemik olgulara (örneğin zihinsel durumlar ile önermeler arasındaki kaba destek ilişkileri gibi) başvurmadan açıklamaya çalışmak epistemolojiyi doğallaştırmak demektir.

İleri Okumalar

- Bishop, M. Ve Trout, J. D. (2005a), ‘The Pathologies of Standard Analytic Epistemology’, *Nous*, 39, 696-714.
- Bonjour, L. (1994), ‘Against Naturalized Epistemology’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 283-300.
- Feldman, R. (1999), ‘Methodological Naturalism in Epistemology’, in J. Greco ve E. Sosa (ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, 170-86, Malden, MA: Blackwell.
- Foley, R. (1994), ‘Quine and Naturalized Epistemology’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 243-60.
- Fumerton, R. (1994), ‘Skepticism and Naturalistic Epistemology’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 321-40.
- Goldman, A. I. (1994), ‘Naturalistic Epistemology and Reliabilism’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 301-20.
- Goldman, A. I. (2005), ‘Kornblith’s Naturalistic Epistemology’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 71, 403-10.
- Grandy, R. (1994), ‘Epistemology Naturalized and “Epistemology Naturalized”’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 341-9.
- Hylton, P. (1994), ‘Quine’s Naturalism’, *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 261-82.
- Johnsen, B. (2005), ‘How to Read “Epistemology Naturalized”’, *Journal of Philosophy*, 102, 78-93.

- Kaplan, M. (1994), 'Epistemology Denatured', *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 350-65.
- Kappel, K. (2011), 'Naturalistic Epistemology', S. Bernecker ve D. Pritchard (ed.), *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, 836-47, New York: Routledge.
- Kitcher, P. (1992), 'The Naturalists Return', *The Philosophical Review*, 101, 53-114.
- Kornblith, H. (1994), 'Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological', *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 39-52.
- Maffie, J. (1990), 'Recent Work on Naturalized Epistemology', *American Philosophical Quarterly*, 27, 281-93.

Kaynakça

- Bishop, M. ve Trout, J. D. (2005), *Epistemology and the Psychology of Human Judgment*, New York: Oxford University Press.
- Carnap, R. (1928), *Der Logische Aufbau der Welt (The Logical Structure of the World)*, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (1967) içinde, çev. R. A. George. Berkeley: University of California Press.
- Cherniak, C. (1986), *Minimal Rationality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik (The Foundations of Arithmetic)*, 1950, çev. J. L. Austin. Oxford: Blackwell.
- Gettier, E. L. (1963), 'Is Knowledge Justified True Belief?', *Analysis*, 23, 121-3.
- Goldman, A. I. (1967), 'A Causal Theory of Knowing', *The Journal of Philosophy*, 64, 355-72.
- Goldman, A. I. (1976), 'Discrimination and Perceptual Knowledge', *The Journal of Philosophy*, 73, 771-91.
- Goldman, A. I. (1979), 'What is Justified Belief?', G. S. Pappas

- (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology* içinde, Dordrecht: D. Ragel, 1-23.
- Goldman, A. I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldman, A. I. (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon Press.
- Kim, J. (1988), 'What is Naturalized Epistemology?', *Philosophical Perspectives*, 2, 381-405.
- Quine, W. V. (1969), 'Epistemology Naturalized', *Ontological Relativity and Other Essays* içinde, New York: Columbia University Press, ss. 69-90.
- Quine, W. V. (1990), *Pursuit of Truth*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. ve Ullian J. S. (1970), *The Web of Belief*, New York: Random House.
- Russell, B. (1914), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago: Open Court.
- Russell, B. ve Whitehead, A. N. (1910, 1912, 1913), *Principia Mathematica* (üç cilt), Cambridge: Cambridge University Press.
- Swain, S., Alexander, J. ve Weibberg, J. M. (2008), 'The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp', *Philosophy and Phenomenological Research*, 76, 138-55.
- Weinberg, J. M., Nichols, S. ve Stich, S. (2001), 'Normativity and Epistemic Intuitions', *Philosophical Topics*, 29, 429-60.
- Williams B. (2002), *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (1921), *Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus)*, 1974, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Londra: Routledge & Kegan Paul.

JOHN TURRI

ÇEVİREN: NEBİ MEHDİYEV

1. Giriş

Epistemolojinin temel amaçlarından birisi, bilgiyi tanımlamaktır. Anlatılana göre, gerekçelendirilmiş doğru inanç [the justified true belief] ($B = GDI$), 'geleneksel' ya da 'standart' bilgi anlayışıdır ve bu geleneksel görüş, on yılları, hatta yüzyılları aşkın bir süre hüküm sürmüştür. Öncü epistemoloji metinlerinden birisi, bu durumu şöyle ifade eder (BonJour 2001: 43):

Geleneksel bilgi anlayışının şu veya bu versiyonunun, Descartes'tan 20. yüzyılın ortalarına kadar süren bir zaman diliminde bilgi meselesiyle ciddi anlamda ilgilenen neredeyse tüm filozoflar tarafından kabul gördüğü pekâlâ söylenebilir.

Ancak 1963 yılında, Detroit'teki Wayne Devlet Üniversitesinden pek de göz önünde olmayan genç bir felsefeci olan Edmund Gettier'in, kısa olduğu kadar etkili olan "Is Justified True Belief Knowledge?" [Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?] adlı makalesinin yayımlanmasıyla her şey bir anda değişiverdi. Gettier'in yazısı, o günden bugüne geçen yarım yüzyıl boyunca yanıtlanmaya değer görüldü. Literatürde bu yazının tartışılma ya da referans gösterilme (binlerce kez) sayısını dikkate alır ve bunu yazıdaki toplam

kelime sayısına (yaklaşık 930) bölerseniz, elde edilen atıf sayısının, şimdiye kadar yayımlanmış herhangi bir felsefe yazısına yapılan atıflardan çok daha fazla olduğu ortaya çıkar. Şimdi, *eğer* bir yayımın etkisini ölçmek için bunu ‘kelime başına atıf formülü’ olarak kabul edersek, Gettier’in makalesinin tüm zamanların en büyük felsefi yazısı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

2. Gettier Örnekleri ve Yapıları

Bu kitabın 11. Bölümünde Gettier ile ilgili tartışmaya belirli ölçüde giriş yapılmıştı. Şimdi orada söylenenleri biraz daha açalım.

Gettier, GDİ teorisine açıkça karşı-örnekler olarak düştüğü iki örnek sunar. Esasında Gettier, ortaya koyduğu örneklerin gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığını iddia eder, ki bu da basitçe şu anlama gelir: $B \neq GDİ$. Bu türden kısa bir örnek, *Gettier örneği* olarak adlandırılır. *Gettier sorunu* ise bir Gettier örneğinde konunun niçin bilgi değeri taşımadığını belirleme sorununa verilen addır. Yaygın kanaate göre, Gettier sorununu çözmediğimiz sürece doğru bir bilgi tanımını ortaya koymamız mümkün değildir. Öte yandan, şimdi Gettier örnekleri olarak adlandırdığımız durumla karşılaşan ilk kişinin Gettier olmaması da ilginçtir. Bimal Matilal’e (1986: 135-7) göre, klasik Hintli filozof Sriharsa, rakiplerinin görüşlerini çürütmek için 1100’lü yıllarda benzer örnekler oluşturmuştur; Roderick Chisholm (1989), Bertrand Russell ve Alexius Meinong’un da Gettier’den onlarca yıl önce benzer örnekler ileri sürdüklerinden söz eder. Ancak yine de bu durumları ‘Gettier örnekleri’ olarak adlandırmak artık bir alışkanlık hâlini almıştır.

Bir kere mantığını kavradıktan sonra Gettier örneklerini oluşturmak aslında çok kolaydır. Aşağıda (Gettier’in kendi özgün örnekleri olmayan) iki prototip örnek sunulmuştur.

(LAMB) Dr. Lamb'in öğrencilerinden birisi olan Linus, kendisine, bir Lamborghini'si olduğunu söyledi. Linus elinde bir ruhsat tutuyor. Ayrıca Dr. Lamb, Linus'un hafta boyu her gün kampüse Lamborghini ile geldiğini gördü. Hatta Linus, aracın anahtarını Dr. Lamb'a uzatarak isterse onu kullanabileceği teklifinde bile bulundu. Dr. Lamb, Linus'un bir Lamborghini'si olduğuna inanıyor ve bunun bir sonucu olarak da, "En azından öğrencilerimden birisinin bir Lamborghini'si var." çıkarımında bulunuyor. Ne var ki Linus'un bir Lamborghini'si yoktur. Linus, aracı, kendisiyle aynı günde doğan ve aynı ismi taşıyan kuzeninden ödünç almıştır. Hâlbuki Dr. Lamb, bu karışıklığa dair hiçbir kanıta sahip değildir. Yine de en azından öğrencilerinden birisinin bir Lamborghini'si olduğu hâlâ doğrudur: Aracın sahibi, arka sırada oturan, mütevazı genç kadındır. Övünmeyi sevmiyor, o yüzden de bir Lamborghini'si olduğunu pek önemsemiyor. (Lehrer'den (1965: 169-70) sonra belli belirsiz bir şekilde uyarlanmıştır.)

Bu örnek üzerine kafa yoran felsefecilerin çoğu, (a) Dr. Lamb'in öğrencilerinden en az birisinin bir Lamborghini'sinin olduğunu *bilmediğini*, bunun yanı sıra (b) Öğrencilerinden en az birisinin Lamborghini'sinin olduğuna dair gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahip olduğunu söyler.

(KOYUN) Shep bir merada dolaşüyor. Araziye göz gezdirdiğinde bir hayvan olduğunu fark eder. Görüş koşulları elverişlidir. Bu hayvan koyun gibi görünüyor; bu nedenle, 'bu arazideki hayvanın bir koyun olduğuna' inanır ve bu inancından da "Bu arazide en az bir koyun vardır." çıkarımında bulunur. Ancak ne var ki Shep'in gördüğü hayvan aslında bir koyun değildir, sadece koyun postu giymiş ve zekice kendisini gizlemiş bir köpektir! Shep'in, bu yanlış hususunda en ufak bir kanıtı yoktur. Köpeğin kendisini gizlemiş olabileceği fikri o sırada onun için imkânsız bir şeydir. Ancak arazide bir koyun olduğu da doğrudur. Shep'in

görüş açısının dışında, köpeğin hemen arkasında bir koyun vardır (Chisholm'dan uyarlanmıştır, 1989: 93).

Bu örnek üzerine kafa yoran felsefecilerin çoğu, (a) Shep'in arazide bir koyun olduğunu bilmediğini, ancak bunun yanı sıra (b) Arazide bir koyun olduğuna dair gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahip olduğunu söyler.

Gettier, GDI teorisinin karşı-örnekleri olarak bu örneklerin başarısının iki ilkeye bağlı olduğunu iddia eder. Birincisi, gerekçelendirme olgusal değildir. Bu demektir ki gerekçelendirilmiş yanlış bir inanç da mümkündür. İkincisi, gerekçelendirme dedüktif gereklilik altında kapalıdır. Bu demektir ki herhangi bir P önermesine inanmakta gerekçelendirilmişseniz ve P önermesi başka bir Q önermesi gerektiriyor, Q önermesinden P önermesi çıkarıyor, Q önermesinin de bu dedüksiyona dayandığına inanıyorsanız, o hâlde Q önermesine inancınız da gerekçelendirilmiş olacaktır.

Bu iki nokta ışığında, Gettier örneklerinin oluşturulması 'tarif'ini anlamanın bir yolu vardır (Feldman, 2003: 28). (Gerekçelendirme olgusal değilse mümkün olan) P'nin gerekçelendirilmiş yanlış bir inanç olduğunu varsayalım. Ardından failimiz gerekçelendirilmiş doğru inançtan (P) doğru bir sonuç (Q) çıkarsın ve bu dedüksiyona dayanarak (ki mümkün olduğunu kabul edelim) Q'ye inansın. Q'ye olan nihai inanç, (gerekçelendirmenin dedüktif gerekliliğe bağlı olarak çalıştığı fikrinden hareketle) gerekçelendirilmiş olacaktır. Bu durumda bir bütün olarak sonuç, Q'yü bilmeksinin Q'nün gerekçelendirilmesi ile doğru bir inanç olacaktır.

Gettier'in tarifini anlamanın başka bir yolu daha vardır (Zagzebski, 1996). Bilgi için gerekli olan gerekçelendirme şartını karşılayan yeterli derecede gerekçelendirilmiş bir inançla başlayalım. Buna, normalde gerekçelendirilmiş inancı doğru olmaktan alıkoyan kötü şans unsurunu ilave edelim. Son olarak da, 'kötüyü ortadan kaldıran' bir parça iyi şans ilave edelim, ki böylece inanç her hâlükârda doğru olsun. Bu durumda gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak gerekçelendirme tuhaf

bir şekilde doğrulukla bağıını kaybetmiş gibi görünmektedir ve bir bütün olarak sonuç, bilgi olarak sayılmasa da gerekçelendirilmiş doğru bir inanç olacaktır.

3. Gettier Sorununa Yönelik Bazı Çözüm Önerileri

Gettier sorununun çözümüne yönelik pek çok girişim söz konusudur. Bunlardan bazıları korumacıdır; şöyle ki olabildiğince az değişiklikler yoluyla GDİ teorisinin özgün hâline muhafaza etmeye çalışırlar. Bazıları ise çok katıdır; ya gerekçelendirme bileşenini ciddi şekilde değiştirmek ya da onu bütünüyle ortadan kaldırmak suretiyle GDİ anlayışını temelden sarsmaya çalışırlar. Burada, Gettier sorununa yönelik çok daha etkili ve ilginç cevaplardan birkaçını gözden geçireceğim (Diğer yaklaşımların ayrıntıları için bkz. Shope, 1983.).

Gettier örnekleri üzerine düşünen bazı felsefeciler, asıl sorunun şu olduğuna kanaat getirmişlerdir: Özne, gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahiptir, ancak inancın kendisi esasında yanlış bir öncüle dayanmaktadır. (LAMB) örneğinde yanlış öncül Dr. Lamb'in "Öğrencim Linus'un bir Lamborghini'si vardır." inancı iken, (KOYUN) örneğindeki yanlış öncül ise Shep'in "Arazideki bu hayvan bir koyundur." inancıdır (Bu önermedeki 'bu' zamiri zekice gizlenmiş köpeğe işaret eder). Bu yaklaşım, hiçbir *bilgi teorisinin esasında yanlış temele dayanmadığını* [*no essential false basis theory of knowledge*] (NFB) savunmaktadır: P'nin örnekte (i), doğru olduğunu biliyor, P'ye inanıyor (ii), P'ye inancınız gerekçelendirilmiştir (iii) ve P'nin esasında hiçbir yanlışlığa dayanmadığına (iv) inanıyorsunuzdur. (Bu fikrin örnekleri için bkz. Clark, 1963; Harman, 1973).

NFB ile ilgili sorunlardan birisi, Gettier türü basit örnekler karşısındaki yetersizliğidir. LAMB örneğinin şu varyantını ele alalım:

(ŞANSLI LAMB): Bu örnek, LAMB örneği ile aynıdır, şu farkla ki Linus'un kendisine bir Lamborghini miras kaldığından habersizdir. Kuzeni ölmüş ve aracı da ona bırakmıştır.

Bu örnekte Dr. Lamb'ın "Öğrencim Linus'un bir Lamborghini'ni vardır." inancı doğrudur, dolayısıyla NFB, ŞANSLI LAMB örneğinin üstesinden gelmekte yetersizdir, çünkü bu örnekte Linus'un söz konusu Lamborghini'ye sahip olduğu doğrudur. NFB ile ilgili bir diğer mesele, aşağıdaki örneklerdeki gibi yanlış hüküm verme olasılığıdır:

(MAVİ ELBİSE) Bill, Monica'nın gelişini bekliyor. Acaba kırmızı elbisesini giymiş midir? Merdivenlerde ayak sesini duyar ve Monica'nın salona girişini görmek için ona doğru döner. "Göz kamaştırıcı mavi bir elbise!" diye içinden geçirir ve şu sonuca varır: "Monica'nın elbisesi kırmızı değil." Ve haklı çıkar: Onun elbisesi kırmızı değil. Ancak mavi de değil. Lacivettir.

Sezgisel olarak Bill, Monica'nın kıyafetinin kırmızı olmadığını biliyor. Ancak bu inancı, onun elbisesinin mavi olduğu şeklindeki bir yanlışlığa dayanmaktadır; bu sebeple NFB, Monica'nın elbisesinin kırmızı olmadığını bilmediğini gerektirmektedir (Bu muhakemeye benzer örnekler için bkz. Saunders ve Champawat, 1964; Warfield, 2005.).

Gettier örnekleri üzerine düşünen diğer felsefeciler, asıl sorunun şu olduğunu düşündüler: Özne, gerekçelendirilmiş doğru bir inanca sahiptir, ancak gerekçelendirme sarsılabilir (Sözelimi bkz. Lehrer ve Paxson, 1969; Klein, 1976.). LAMB örneğinde Dr. Lamb'ın gerekçelendirmesi, Linus'un onu yanıltmış olması (yahut da ŞANSLI LAMB örneğinde, Linus'un güçlü bir şekilde onu yanıltmaya çalışması) olgusuna sarsılmıştır. KOYUN örneğinde Shep'in gerekçelendirmesi, zekice gizlenmiş bir köpek tarafından kandırılmış olmasıyla sarsılmıştır. Bu, bilgi teorisinin basit sarsılabilir-

liğini ifade eder (SDT) [*the simple defeasibility theory of knowledge*]: P'nin P örneğinde doğru olduğunu biliyorsunuz (i), P olduğuna inanıyorsunuz (ii), P inancınız gerekçelendirilmiştir (iii) ve P inancına ilişkin gerekçelendirmeniz sarsılamazdır (iv). Ancak, bazen belirli bir olgu (F), P'nin E deliline dayandığına inanıyor (i), E, P inancını gerekçelendiriyor (ii), fakat E ve F kombinasyonu (E + F) P inancını gerekçelendirmede başarısız olduğu (iii) durumlarda P inancınıza ilişkin gerekçelendirmenizi sarsabilir. LAMB örneğinde sarsıcı, Linus'un bir Lamborghini'ye sahip olduğu noktasında Dr. Lamb'i yanıltması (yahut da ŞANSLI LAMB örneğinde, Linus'un güçlü bir şekilde Dr. Lamb'i yanıltmaya çalışması) olgusudur. KOYUN örneğinde ise sarsıcı, Shep'in zekice gizlenmiş bir köpeğe odaklanması olgusudur.

SDT'ye ilişkin sorunlardan birisi, fazlaca istisnai durumlar içermesi gibi görünüyor. Bakalım:

(DELI) Daimi kadroya alındınız! Bu harika haberi vermek için heyecanla en iyi arkadaşınız Sophia'ya telefon ettiniz. Doğal olarak Sophia size inanıyor ve tebrik ediyor. Ne var ki ikinizden birinizin bilgisi dışında, dekanınız –kâr odaklı üniversite yönetiminin baskılarına dayanamayarak– aklını kaçırmıştır ve daimi kadroya alındığınız haberi kesinlikle doğru değildir.

Sizin kadroya alınmadığınızı dekanın kesin olarak bildiği kuşku götürmez bir olgudur ve bu olgunun sizin tanıklığınız ile kombinasyonu, Sophia'nın sizin kadroya alındığınıza dair inancını desteklemekte başarısız kılmaktadır, yani teknik olarak onun gerekçelendirmesini sarsmaktadır. Böylece, SDT gereği Sophia bilmemektedir. Onun bilgisi sadece sezgiseldir.

Buna mukabil, bilginin, *nihai olarak* sarsılamaz gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu iddia edilmiştir. Bunu *gözden geçirilmiş sarsılabilirlik teorisi* (MDT) [*the modified defeasibility theory*] olarak adlandıralım: P'nin sadece P du-

rumunda doğru olduğunu biliyor (i), P'nin E deliline dayandığına inanıyor (ii), E, P inancını gerekçelendiriyor (iii) ve E nihai olarak sarsılamazdır (vi). E, sadece (E + F) türündeki hiçbir F olgusunun P inancının gerekçelendirilmesini başarısızlığa uğratmadığı durumlarda nihai olarak sarsılamazdır; yahut da böyle bir olgu varsa burada F* şeklindeki ileri bir olgudan söz edebiliriz ki P inancını da ancak bu kombinasyon (E + F + F*) gerekçelendirebilir.¹ Böyle bir durumda F* bir sarsıcı sarsıcısıdır. DELİ örneğinde F*, dekanınızın yargısının delirmiş olmasından kaynaklandığını gösteren bir olgudur. Bununla birlikte, MDT ile ilgili temel sorun, DELİLİK'teki sezgisel olarak doğru hüküm için sunduğu elverişli yöntemin aynı zamanda özgün Gettier örnekleri ile baş etme kabiliyetinden de mahrum bırakıyor olmasıdır. LAMB örneğini ele alalım. Linus'un Dr. Lamb'i yanıltması olgusu bir sarsıcıdır (= F). Ancak zarif bir hanımefendi olan öğrencinin bir Lamborghini'ye sahip olması olgusu da bir sarsıcı sarsıcısıdır (= F*). Bu son olgunun bir sarsıcı sarsıcısı olmasının sebebi şu kombinasyondur:

E: Öğrencim Linus bu Lamborghini'nin sahibidir, onu sıkça kullanmakta ve yanında ismi ve doğum tarihi yazılı bir Lamborghini ruhsatı taşımaktadır;

F: Öğrencim Linus bu Lamborghini'nin sahibi değildir;

F*: Benim bu genç hanımefendi öğrencimin bir Lamborghini'si vardır

önergeleri, Dr. Lamb'in öğrencilerinden en azından birisinin bir Lamborghini'si olduğu inancını gerekçelendirmektedir. Çünkü F* açık bir şekilde, en azından öğrencilerinden birisinin bir Lamborghini'si olduğunu gerektirmektedir. Dolayısıyla, Dr. Lamb'in çoğu diğer öğrencilerinin bir

¹ Bu, bir tür aşırı basitleştirme, çünkü bir sarsıcı sarsıcısının da sarsıcıları olabilir. Ancak yine de bu nokta son derece sarıhtir: Gerekçelendirmenin sarsılması (ya da bir sarsıcı sarsıcısının sarsılması) durumunda mutlaka sarsıcıyı sarsan (ya da sarsıcı sarsıcısının sarsılması gibi) bir başka olgudan söz edilebilir.

Lamborghini'ye sahip olmaması hâlinde bile bu böyle olmak durumundadır.

Şimdiye kadar ele aldığımız yaklaşımlar olabildiğince tutucudur. Gettier örneklerine yönelik bu cevaplar, geleneksel GDİ anlayışının üç bileşenine bir dördüncü bileşenin daha eklenmesiyle şekillenmektedir. Ancak bunlardan daha tutucu cevaplar da vardır. Gettier örnekleri üzerine düşünen kimi felsefeciler, asıl sorunun şu olgudan kaynaklandığını iddia ederler: Öznenin, P inancının sebebi P değildir (Goldman, 1967). LAMB örneğinde, Dr. Lamb'in öğrencilerinden birisinin bir Lamborghini'si olduğu bir gerçektir, ancak Dr. Lamb'in öğrencilerinden birisinin bir Lamborghini'ye sahip olduğu yönündeki inancının sebebi bu olgu (yani kız öğrencilerden birisi olduğu olgusu) değildir. KOYUN örneğinde, arazide bir koyun olduğu bir gerçektir, ancak Shep'in bu yöndeki inancının sebebi bu olgu değildir. Bu gözlem, *nedensel bilgi teorisine* (NBT) [*the causal theory of knowledge* (CTK)] yol açmaktadır: P'nin belirli bir durumda doğru olduğunu biliyor (i), P'ye (ii) ve P'nin P inancının doğru sebebi olduğu olgusuna inanıyorsunuz (iii). NBT, gerekçelendirmenin bilginin bir şartı olduğu fikrinden bütünüyle imtina etmektedir. NBT ile ilgili sorun, herhangi bir Gettier örneğinin tanımına ilişkin kolaylıkla alışılmışın dışında nedensel bir silsile ekliyor olmasıdır ki bu da öznenin P inancına neden olan ilgili olguyu doğru kılmaya meyyaldır. Sözgelimi, KOYUN örneğine şu unsurları eklediğimizi varsayalım. Zeki bir çiftçi, Shep'i yanıltmak ve köpeği zekice gizlemek için ona koyun postu giydirmiştir. Buna sebep olan çiftçi olsa da tuhaf bir şekilde, bu durum, Shep'in dolaşmaya çıktığı arazide en azından bir koyun olduğu olgusuyla örtüşmektedir. Böylece, arazide en azından bir koyun olduğu olgusunun (= P) nedeni çiftçinin köpeği giydirmiş olmasıdır ki bu da Shep'in arazide en azından bir koyun olduğu inancına neden olmaktadır. Dolayısıyla, Shep'in P inancının nedeninin P olduğu olgusu ortaya çıkmaktadır. O hâlde,

NBT gereğince Shep P'yi biliyordur. Ancak sezgisel olarak bu, yanlış bir hükümdür.

NBT ile ilgili bir diğer sorun da şudur: Eğer bilgi için nedensel bir gerekliliği şart koşarsak, o zaman matematiksel ve mantıksal doğrular gibi soyut şeylere dair inançlarımızın şüphe içeren sonuçlarından kaçınmamız bir hayli zor olacaktır, çünkü $2 + 2 = 4$ gibi bir olgunun herhangi bir şeyin nedeni olabileceğini söylemek müphem bir şeydir. Aynı zamanda geleceğe dair şeyleri nasıl bildiğimizi açıklamak da zorlaşacaktır, çünkü gelecek olguların şimdiki inançlarımızın nedeni olması pek de olası görünmemektedir. Bu zorlukları aşmak için stratejiler önerilmiş olsa da çoğunun tatminkâr olmadığını söyleyebiliriz.

NBT anlayışının doğal sonucu, gerekçelendirme ve bilgiye ilişkin bir yaklaşım olan güvenilirciliktir.² Bazıları, gerekçelendirmenin bilginin bir şartı olduğundan bütünüyle imtina etmek yerine, gerekçelendirilmiş inancı güvenilir bir bilişsel süreç tarafından ortaya konulmuş inanç şeklinde anlayabileceğimizi (Goldman, 1979) ve ardından da –‘gerekçelendirme’nin uygun bir güvenilirci okuma koşuluyla– bilgiyi kabaca gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak görebileceğimizi iddia eder. Sonuç, *süreç güvenilirciliği*dir (PR) [*process reliabilism*]: P’nin sadece P durumunda doğru olduğunu biliyor (i), P’ye (ii) ve P’nin güvenilir bir bilişsel süreç tarafından üretildiğine (iii) inanıyorsanız (yani inancınız ‘gerekçelendirilmiştir’). PR, LAMB örneğinde, sözgelimi Dr. Lamb’in inancının esasında güvenilir bir süreç olmaksızın kendisini yanıltmaya çalışan birisinin tanıklığına dayanarak; KOYUN örneğinde ise Shep’in inancının da esasında yine güvenilir bir süreç olmaksızın yanlış görünüşe dayanarak oluşturduğu dedüksiyonlar tarafından üretilmiş olduğuna dikkat çekmek suretiyle Gettier örnekleriyle baş edebilir.

² Hem güvenilircilik hem de NBT, bu kitabın 11. Bölümünde ayrıca tartışılmıştır.

PR'ye ilişkin temel eleştiri, bilişsel süreçleri *bireyselleştirmenin* ve dolayısıyla da herhangi bir verili doğru inancın bilgi olarak görülüp görülemeyeceğine karar vermenin ilkeli bir yolunun olmadığıdır (Conee ve Feldman, 1998). Söz-gelimi, Shep'in dedüksiyonlarını algısal tecrübeden ziyade yanıltıcı görünümlere dayandırmasının anlamı nedir? Algısal tecrübe güvenilirliktir. Öyleyse Shep niçin hâlâ bilmiyor? PR ile ilgili bir diğer sorun, Gettier örneklerinin basit biçimlerini bile cevaplayamıyor olmasıdır. KOYUN örneğinin şu biçimini ele alalım:

(ÖZEL KÖPEK) Bu örnek tıpkı KOYUN örneğine benzer; aradaki tek fark, gizlenen köpeğin çok özel olmasıdır. Shep'i izlemekte ve sadece çevrede en az bir koyun olduğunda ortaya çıkmakta, yakınlarda bir koyun bulunmadığı sürece ortaya çıkmamaktadır. Böylece, onu, yakınlarda en az bir koyun olduğu gibi yanlış çıkarımda bulunmaktan koruyacak şekilde koyuna benzer herhangi bir koyun-olmayan canlıyla karşılaşmasını da engellemektedir.

ÖZEL KÖPEK örneğinde, şu yöntem Shep açısından gayet güvenilir görünmektedir: Çevrede koyuna benzer en az bir şeyin bulunduğu olgusu, çevrede en az bir koyunun olduğu çıkarımını geçerli kılmaktadır. Böylece PR, ÖZEL KÖPEK örneğinde Shep'in yakınlarda en azından bir koyunun bulunduğunu bildiğini mümkün kılmaktadır. Ancak Shep'in KOYUN örneğinde değil de ÖZEL KÖPEK örneğinde biliyor olması son derece şaşırtıcı olsa gerek.

Gettier örnekleri üzerine kafa yoran diğer felsefecilere göre sorun şudur: Öznenin inancının doğru olması tamamıyla rastlantısaldır (Örneğin bkz. Unger, 1968). LAMB örneğinde öğrencilerinden en az birisinin bir Lamborghini'ye sahip olduğu hususunda Dr. Lamb'in haklı çıkması tamamıyla rastlantısaldır. KOYUN örneğinde de arazide en az bir koyun olduğu hususunda Shep'in haklı çıkması tamamıyla

rastlantısaldı. Bu, *rastlantısal-olmayan bilgi teorisini* (NAT) [*no accident theory of knowledge*, (NAT)] gündeme getirmektedir: P'nin belirli bir durumda doğru olduğunu biliyor (i), P'ye inanıyorsunuz (ii) ve P'nin doğru olduğuna dair inancınız asla rastlantısal değildir (iii). NAT, gerekçelendirmeyi bilgi tanımının dışında tutmaktadır ki bu da 'makul-olmayan' bilginin, yani öznesinin gerekçelendirilmemiş hâlde bir inancın doğruluğunu savunduğu bilginin mümkün olabileceğine açık kapı bırakmaktadır (Unger, 164). Sözgelimi, eğer koruyucu bir epistemik meleşiniz sizi izliyor ve her sanınızın doğru olduğu konusunda sizi temin ediyorsa, o hâlde sanılara dayalı düşünme biçiminiz sizin için bir bilgi edinme yoluna dönüşecektir ve dolayısıyla da sanılardan oluşan inançlarınızın doğruluğu meselesi rastlantısal olmaktan çıkacaktır. Açıktır ki çoğu kimse bu görüşü saçma bulacaktır; zira bir şeye doğru olmasını istediğiniz için inanmak, bir bilgi edinme yolu olamaz! NAT ile ilgili bir diğer olası sorun, önerme (iii)'ün ne anlama geldiğini izah etmenin son derece güç olmasıdır.

Benzer bir ilgili görüşler kümesi, bilginin 'rastlantısal' ya da 'şanslı' olamayacağı düşüncesini savunabilmek için, bilgi için *güvenli bir koşul* sunmaktadır (Sosa, 1999; Pritchard, 2005). Güvenlik-temelli bir görüşün en tutucu versiyonu, *güvenli gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki bilgi teorisini* (GGDİ) [*the safe justified true belief theory of knowledge*] adına geleneksel tanıma bir güvenlik koşulu ekler: P'nin belirli bir durumda doğru olduğunu biliyor (i), P'ye inanıyorsunuz (ii) P inancınız gerekçelendirilmiştir (iii) ve P inancınız güvenlidir (iv). Doğru bir inanç, yalnızca kolaylıkla yanlış olamayacağı durumlarda güvenlidir. Peki ya doğru bir inancın 'kolaylıkla yanlış olmama durumu' ne anlama gelir? Bunu tanımlamanın kesin bir yolu yoktur, fakat ilk akla gelen şey, inancı yanlış kılmak için *önemli bir şeyin* değişmek durumunda kalmasıdır. Bu görüşle ilgili bir sorun, sözgelimi ÖZEL KÖPEK örneğinde olduğu gibi, Gettier ör-

neklerinin basit biçimlerini çözme hususundaki başarısızlığıdır, çünkü Gettierleştirilmiş inanç sadece gerekçelendirilmiş ve doğru değil, aynı zamanda güvenlidir de. Bu, ÖZEL KÖPEK örneğinde zekice gizlenmiş özel köpeğin yakınlarda bir koyunun bulunmadığı sürece Shep'e görünmeyeceği anlamına geleceği gibi, Shep'i –yakınlarda en az bir koyunun olduğu gibi yanlış bir sonuca götürebilecek– koyuna benzer ve fakat koyun olmayan herhangi bir canlı ile karşılaşmasını da engellemektedir. Aslında özel köpek, bu tür durumlarda Shep'in bir tür epistemik koruyucu meleş işlevini görür; yani yakınlarda bir koyunun bulunduğu dair inancını sadece doğru kılmaz, aynı zamanda bu inancın güvenli bir şekilde oluşmasını da sağlar.

Diğer bir ilgili görüşler kümesi, bilgi için bir *duyarlılık koşulu* sunmaktadır (Dretske, 1970; 2005; Nozick, 1981). Duyarlılık-temelli tutucu bir görüş, GDİ tanımına basitçe bir duyarlılık koşulu eklemiş olabilir, fakat duyarlılık teorisyenleri tipik olarak gerekçelendirmeyi de göz ardı ederler. P inancınız ancak şu koşulun doğru olması durumunda duyarlıdır: Eğer P yanlış olsaydı, P'ye inanamazdınız. Bilgi için bir duyarlılık koşulu, standart Gettier örneklerine de uyarlanabilir. LAMB örneğinde, eğer öğrencilerden en az birisinin bir Lamborghini'si olduğu yanlış olsaydı bile Dr. Lamb öğrencilerinden en az birisinin öyle olduğuna inanmaya devam ederdi (çünkü Linus hâlâ onu yanıltmaya devam ediyor olacaktı). KOYUN örneğinde de arazide en az bir koyunun bulunduğu yanlış olsaydı bile Shep bu şekilde inanmaya devam ederdi (çünkü zekice gizlenmiş köpek hâlâ onu yanıltmaya devam ediyor olacaktı). Bu teşhisle ilgili sorunlardan birisi, örneklerin basit biçimlerini çözemiyor olmasıdır. Sözgelimi, ÖZEL KÖPEK örneği ile baş edemiyor, çünkü zekice gizlenmiş özel köpek, yakınlarda bir koyunun olmaması durumunda Shep'i yanıltamazdı ve dahası, zekice gizlenmiş özel köpek Shep'i yanıltmaktan başka bir şey yapmazdı; dolayısıyla, eğer etrafta bir koyun olmasaydı, Shep de böyle

bir inanca sahip olamazdı. Bu görüşün karşı karşıya olduğu bir diğer ciddi sorun da bilginin dedüktif gereklilik olarak bilinen bazı önemsiz şeyler altında kapalı olmadığını ima ediyor olmasıdır. (Kapanış [*closure*] meselesi ve bunu reddetmenin ne denli mantığa mugayir olduğu konusunu bir sonraki paragraf ve dördüncü kısımda yeniden ele alacağız. Aynı zamanda bkz. Vogel, 1990 ve kapanışın bir savunusu için Hawthorne, 2005).

Duyarlılık-temelli bilgi anlayışıyla ilişkili olarak Fred Dretske (2005) de duyarlılık-temelli bir nedenler ya da gerekçelendirme anlayışı ortaya koymuştur. Buna göre gerekçelendirme, dedüktif gereklilik altında kapalı değildir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, P inancının bir gerekçelendirmesi, P'nin doğru olduğunun bir göstergesidir. Bir enformasyon kaynağı olan termometreyi ele alalım. Termometre, odadaki ortam sıcaklığını gösterir. Üzerindeki yazı, oda sıcaklığının yirmi bir derece olduğuna inanmak için bir neden sunuyor. Bu yazı, ortam sıcaklığıyla ilgili enformasyon sunmaktadır, bu da örneğimizde yirmi bir derecedir. 'Yirmi bir derece olması', 'on sekiz derecenin yirmi bir derece şeklindeki yanlış bir yorumlaması olmadığını' gerektirir. Ancak bu son iddia, termometre üzerindeki yazının bir parçası değildir, çünkü termometre bu enformasyonu taşımamaktadır. Ancak yine de göstergenin içeriği bunu gerekli kılar. Dolayısıyla, yirmi bir derece olduğuna inanma nedeninizin, yirmi bir derece olduğu iddiasının apaçık dedüktif sonuçlarına inanmanız için de bir neden olması gerekmez. Konuyu daha şematik olarak düşünerek bunun potansiyel olarak ne denli mantığa mugayir olduğunu anlamak daha kolay olabilir. Dretske'ye göre şöyle düşünebiliriz: R nedeni, P inancınızı gerekçelendirmekte ve P'nin doğruluğunun Q'nün doğruluğunu temin ettiğini bilmektesiniz, ancak yine de R, Q inancınızı gerekçelendirmemektedir. Eğer Dretske bu noktada haklıysa, o hâlde Gettier'in özgün tartışmasının –gerekçelendirme dedüktif ge-

reklilik altında kapalıdır şeklindeki– temel varsayımlarından birisi şüpheye düşmektedir.³

Gettier sorunu üzerine daha yeni bir yaklaşıma göre bilgi, öznenin doğruluğa inanma *kredisine sahip olması* hasebiyle doğru bilgi olarak tanımlanabilir, ancak Gettier'in öznesi doğruluğa inanma kredisine sahip değildir ki bu da onun neden bilmiyor olduğunu ortaya koymaktadır (Örneğin bkz. Greco, 2003; Zagzebski, 2009). Sözelimi KOYUN örneğinde Shep, arazide bir koyunun olup olmadığı hususunda doğruluğa inanma kredisine sahip değildir. Daha ziyade, Shep'in doğru bir şekilde inanmasıyla sonuçlanan olgu için tuhaf şartlar kümesine ilişkin bir krediye sahipmişiz gibi görünüyor. Nihai anlamda Gettier sorununu bu şekilde ele almamızı mümkün kılacak bir tür işe yarar *kredi* anlayışına sahip olup olmadığımız ucu açık bir sorudur. İlgili bir görüş, bilgiyi şöyle tanımlamaktadır: P'yi ancak P'ye ilişkin doğru bir inanca sahip olmanız durumunda bilirsiniz, *çünkü* kusursuz bir şekilde inanmışsınızdır; ancak, her ne kadar Gettier'in öznesi doğru bir inanca sahipse ve kusursuz bir şekilde inanmışsa da kusursuz bir şekilde inandığı için doğru bir inanca sahip olmadığı iddia edilmiştir ki bu da onun neden bilmediğini ortaya koymaktadır (Sosa, 2007). Bir diğer ilgili görüş ise bilgiyi şu şekilde tanımlamaktadır: P'yi ancak P'ye ilişkin doğru bir inanca sahip olmanızın bilişsel yetilerinizin bir tezahürü olması durumunda bilirsiniz; ancak, her ne kadar Gettier'in öznesi doğru bir inanca sahipse ve bilişsel yetilerini kullanmışsa da doğru bir inanca sahip olması bilişsel yetilerinin bir tezahürü değildir ki bu da onun neden bilmiyor olduğunu ortaya koymaktadır (Turri, 2011; 2012). Bu yaklaşımlar künesi hâlâ belirsizliğini korumaktadır.

³ Kapanışın reddi, Gettier sorununun ötesinde, epistemoloji açısından son derece önemli tazammunları haizdir ve pek çok etkili kuşkucu argümana karşı dolaysız bir güçlü cevap niteliği taşımaktadır. Bu, kapanışın reddi fikrinin aynı zamanda çağdaş tartışmalara nasıl dâhil olduğunu bir cevabıdır. Bkz. (1970), Nozick (1981), faydalı bir genel bakış için aynı zamanda Pritchard (2008).

Bazıları, Gettier'in kendi örneklerine ilişkin sezgisinin yanlış olduğu kanaatindedir: Gettier örnekleri esasında bilgi örnekleridir. Stephen Hetherington (1998; 1999; 2011), bir Gettier öznesinin, tehlikeli bir biçimde bilmeme çizgisine yaklaşmış olsa da aslında bildiğini savunmakta ve aksi yönde sezgileri belirlemek suretiyle bunu desteklemektedir. Güvenlik teorisyenlerinin bir Gettier öznesinin inancının güvensizliğinin onun bir bilgi örneği olmasının imkânını ortadan kaldırdığını iddia etmelerine karşın Hetherington, onun güvensizliğinin bizi Gettier öznesinin bilmiyor olduğu gibi yanlış bir düşünceye sevk ettiğini savunmaktadır. Gettier'in öznesinin inancı pekâlâ yanlış olabilir ve biz de neredeyse gerçekten yanlış olabilecek kadar *yanlışlığa yaklaşma* hatasına düşebiliriz. Gettier'in özneleri, *bilmenin zorluğu* ile *bilmeme* arasında sıkışıp kalmış durumdadır. Zekice kurgulanmış olmasına karşın Hetherington'ın bu görüşü henüz daha yeterince ragbet görmüş durumda değildir (Lycan, 2006; Turri, 2012).

Çoğu felsefeci, Gettier örneklerinin, gerekçelendirilmiş doğru inancın –hâlâ zaruretini korumasına karşın– bilgi için yeterli olmadığı hususunda hemfikirdir. Ve daha önce gördüğümüz gibi, bazıları da gerekçelendirmeyi özel bir nedensel ilişki, bir güvenlik koşulu ya da bir duyarlılık koşulu gibi tamamen başka bir şeyle değiştirmeye çalışmaktadır. Fakat en azından bir felsefeci, bilginin yukarıdaki tüm tasavvurlardan çok daha basit bir şey olduğu düşüncesinden hareketle tüm bunların yanlış olduğunu iddia etmektedir: Bilgi, sadece doğru inançtır (Sartwell, 1991; 1992). Crispin Sartwell'in bu noktadaki argümanı son derece basittir: Bilgi, sorgulamanın amacıdır; sorgulamanın amacı ise doğru inançtır; o hâlde bilgi doğru inançtır. Sorgulama sadece belirli önermelere dair inanç üretme prosedürüdür ve bazı iddiaların doğru olup olmadığını sorduğumuzda istediğimiz şey, onun doğru olup olmadığını *bilmektir*. Başka ifadeyle, bilgi, sorgulamanın amacıdır. Ancak felsefecilerin çoğu, doğru inançlarımızın aynı zamanda *gerekçelendirilmesi* ya

da kanıtlarla iyi bir şekilde desteklenmesi gerektiği sebebiyle buna karşı çıkacaklardır; bu da demektir ki Sartwell, amacımızın önemli bir cihetini göz ardı etmiştir. Sartwell, inançlarımızın gerekçelendirilmiş olması talebini kabul eder, ancak bu talebin de sadece gerekçelendirmenin gerçekten istediğimiz şeyin, yani doğru inancın iyi bir göstergesi olmasından kaynaklandığını iddia eder. Gerekçelendirme araçsal olarak iyi bir şeydir, yani biliyor olduğumuzun olumlu bir işareti-dir; ancak bilginin asli bir unsuru değildir.

4. İki Ateş Arasındaki Gettier-Sonrası Epistemoloji ya da Yanılabilirlik ile Kuşkuculuk Arasındaki Kararsızlık

Neredeyse tüm epistemologlar, Sartwell'in yanlışlığı ve bilginin sadece doğru inanç olmaktan öte bir şey olduğu hususunda hemfikirdirler. Çoğu epistemolog, gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmamasına karşın, hâlâ gerekçelendirmenin bilginin zorunlu bir koşulu olduğunu düşünmektedir. Yine çoğu epistemolog, gerekçelendirmenin olgusal olmadığı hususunda hâlâ Gettier ile hemfikirdir (Karşıt görüş için bkz. Sutton, 2007). Gerekçelendirilmiş bir P inancına sahip olmak, P'nin doğru olduğunu temin etmez: P yanlış olsa dahi P inancını gerekçelendirmek pekâlâ mümkün olabilir. Dahası, bilgi için gerekli olan düşük düzeyli gerekçelendirmenin de aynı zamanda olgusal olmadığı noktasında yaygın bir kanaat söz konusudur: P inancı için gerekli bilgi-dereceli gerekçelendirmeye sahip olmak, P'nin doğru olduğunu temin etmez. Başka bir ifadeyle, çağdaş epistemolojideki geleneksel bilgelik, bilgi-dereceli gerekçelendirmenin *yanılabilir* olmasıdır: Ona sahip olsanız bile yanılabilirsiniz.

Ancak yanılabilirlik de çoğu kimse tarafından son derece sorunlu bulunmaktadır. Yanılabilirliğin neden bu kadar

çekici ve kafa karıştırıcı olduğunu anlamının bir yolu aşağıdaki gibidir (BonJour, 2001).

Doğru bir inanca sahip olduğunuzu varsayalım. Bu inancın bilgi değeri taşıyabilmesi için ne derecede gerekçelendirmeye ihtiyacı vardır? Bir inancın gerekçelendirilmesinin, sahip olduğunuz verili gerekçeler veya delile yönelik inancınızın *olasılığı* ile ölçüldüğünü düşünelim. Olasılığı istediğimiz herhangi bir şekilde ölçebiliriz, ancak ölçmenin uygun bir yolu, ondalık sayıları sayı satırındaki $[0, 1]$ aralığında kullanmaktır. 0 olasılığı, iddianın yanlışlığı temin ettiği anlamına gelir. 1 olasılığı, iddianın doğruluğu temin ettiği anlamına gelir. 0.5 olasılığı ise iddianın yanlış olduğu kadar doğru da olabileceği anlamına da gelir. O zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: Bilgi değeri taşıyabilmesi için inancınızın, delilinizle ilintili olarak olasılığı ne olmalıdır?

Açıkçası, bunun 0,5'ten daha büyük olması gerekir; sonuçta, eğer 0,5'ten daha küçük olsaydı, deliliniz dikkate alındığında inancınızın yanlış olma olasılığı daha yüksek olurdu! Peki, 0,5'ten daha büyük olmasının anlamı nedir? Bilginin 1 olasılığını gerektirdiğini, yani bilginin, inancın doğruluğunu temin eden gerekçelendirmeyi gerektirdiğini söylediğimizi varsayalım. Bunu *yanılmaz gerekçelendirme* olarak adlandıralım. *Yanılmazcı bilgi anlayışına* göre bilgi, gerekçelendirmenin yanılmaz olmasını gerektirir. Yanılmazcı anlayışı şu şekilde açıklayabiliriz: Eğer inancın amacı doğruluksa, o hâlde bilginin yanılmaz gerekçelendirmeyi gerektirdiği söylenebilir, çünkü bu, inancın amacına ulaştığını temin eder. Açıkçası böyle bir teminata sahip olmak iyi bir şeydir.

Fakat yanılmazcı anlayışla ilgili her şeyin yolunda olduğu söylenemez. Bu demektir ki zihnimizin dışındaki maddi dünyaya, ya da (olumsal) geleceğe yahut da (olumsal) geçmişe dair hiçbir şey bilmiyoruz. Zira bizi çevreleyen dünya (yahut da geçmiş veya gelecek) tümüyle farklı olsaydı dahi yine aynı gerekçelendirmeye sahip olmak durumunda kalırdık. Gerekçelendirmemiz, maddi bir dış dünyanın var

olduğunu temiz etmez. (Descartes'ın kötü cinini hatırlayalım. Bkz. 6. Bölüm). Aynı zamanda bir geçmiş veya geleceğin varlığını da temin etmez. Bu dramatik kuşkucu sonuç, sağduyu ile çelişmekte ve yanılmazcı bilgi anlayışını tehdit etmektedir. Muhtemeldir ki gerekçelendirmenin olgusal olmadığı yönündeki yaygın kanaatin önemli bir kısmı da buradan kaynaklanmaktadır.

Neticede bilgi, inancı önemli ölçüde doğruluğa yaklaştıran ve fakat bunu tam anlamıyla temin etme ihtiyacı duymayan bir gerekçelendirme koşuluna muhtaçmış gibi görünmektedir. Bu, *yanılabilirci bilgi anlayışı*dır. Fakat bu görüşe ilişkin soru da ardı sıra gelmektedir: Burada gerekli olan gerekçelendirme düzeyi nedir? 1 puanın altındaki herhangi bir nokta keyfî görünmektedir. Neden tam olarak bu noktayı seçmeliyiz? Aynı şey, 1'in altındaki noktaları içeren belirsiz bir aralık için de söylenebilir; belirsizlik aralığı neden sadece tam olarak bu kadar ve daha fazla değildir?

Bu, kendi içinde çok rahatsız edici görünmeyebilir, ancak Laurence Bonjour'un (2001) belirttiği gibi, en ılımlı anlayışlar için bile çok derin bir soruna yol açmakta, bilginin değerini tartışmalı hâle getirmektedir. Keyfî bir savunuya tabi olduğu sürece bilgi gerçekten değerli bir şey olarak görülebilir mi? Bilginin değerli olmadığını ima etmek ise önemli ölçüde yanılabilirci bilgi anlayışının aleyhinde bir durum olarak görülmelidir. (Gettier sorunu ışığında bilginin değeri ile ilgili kaygılar üzerine bkz. Kaplan, 1985).

Yanılabilirci bilgi anlayışı açısından sorun teşkil eden nokta, Gettier varsayımlarının ikincisiyle ilgilidir. Bu bağlamda, istenen olasılık düzeyini, sözelimi 0.9 olarak kabul ettiğimizi varsayalım. Dahası, Q'ye ve R'ye inandığınızı, hem Q hem de R'nin doğru olduğunu ve her biri için 0,9 eşliğine ulaştığınızı düşünelim. Böylece yanılabilirci anlayış, Q'yü bildiğinizi ve bu da hâliyle R'yi bildiğinizi gerektirir. Sezgisel olarak, eğer Q'yü ve aynı zamanda R'yi de biliyorsanız, o zaman sadece basit bir dedüksiyon yoluyla şu birle-

şimi (Q & R) biliyorsunuzdur. Ancak, şaşırtıcı bir şekilde, ılımlı bilgi anlayışı bu hükmü taşıyamaz! Nedenini anlamak için, Q ve R gibi iki bağımsız iddianın birleşim olasılığının, olasılıklarının sonucuna eşit olduğunu düşünelim. (Bu, olasılık teorisinden alınmış özel birleşim kuralıdır.) Bu durumda, Q olasılığı = 0,9 ve R olasılığı da = 0,9. Dolayısıyla, Q & R birleşiminin olasılığı = $0,9 \times 0,9 = 0.81$ ki bu da gerekli olan 0,9'un altına düşmektedir. Böylece, ılımlı bilgi anlayışı, sadece olasılık yasasıyla birlikte ele alındığında Q & R birleşimini bilmediğinizi gerektirir, çünkü bu birleşime dair inancınız yeterli derecede gerekçelendirilmemiştir. Peki bu sonucu tolere edebilir miyiz?

Şimdi, her birisi bizi memnun etmeyen sonuçlara yol açabilir gibi gözüken bu iki görüş, yani yanılabilircilik ile yanılmazcılık arasında bir seçim yapmak durumundayız. Eğer yanılabilirciliği kabul edersek, o zaman (bilgi-dereceli) gerekçelendirmenin basit dedüktif gereklilikler altında kapalı olduğu ve dahası bilginin değerli olduğu yönündeki sezgisel iddiaları da kabul ettiğimiz söylenebilir. Yanılmazcılığı kabul edersek, bu sefer de maddi dünya, geçmiş ve geleceğe dair pek çok şey bilecek bir konumda olduğumuz yönündeki sezgisel iddiayı kabul ettiğimiz söylenebilir.

Gettier'in iki varsayımı da nihayetinde bizi memnun etmeyecek gibi gözüken bu iki sonuçla nasıl ilintili olduğu dikkat çekicidir. Gettier, sorununu oluştururken, gerekçelendirmenin olgusal olmadığını (1) ve gerekçelendirmenin dedüktif gereklilik altında kapalı olduğunu (2) iddia eder. Yanılmazcılık, iddia (1)'deki bir şeyleri yanlışlama tehdidinde bulunurken, yanılabilircilik de iddia (2)'deki bir şeyleri yanlışlama tehdidinde bulunmaktadır. Gettier'in bize bıraktığı miras, bu iki iddia arasında seçim yapmak zorunda bırakılmış olduğumuz şeklinde yorumlanabilir. Öyleyse, gerçekte bu iki iddia arasında bir seçim yapmak durumunda mıyız yoksa bu epistemolojik pastadan kendi payımızı alıp yolumuza devam etmeli miyiz?

İleri Okumalar

- Hetherington, S. (2011), "The Gettier Problem", S. Bernecker ve D. Pritchard (ed.), *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, 119-30, New York: Routledge.
- Shope, R. K. (2002), "Conditions and Analyses of Knowing", P. K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology* içinde, 25-70, New York: Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (1999), "What Is Knowledge?", J. Greco ve E. Sosa (ed.), *The Blackwell Guide to Epistemology* içinde, 92-116, Malden, MA: Blackwell.

Kaynakça

- BonJour, L. (2001), *Epistemology: Classical Problems and Contemporary Responses*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Chisholm, R. M. (1989), *Theory of Knowledge*, 3. bsk. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Clark, M. (1963), "Knowledge and grounds: A comment on Mr. Gettier's paper", *Analysis*, 24, 46-8.
- Conee, E. ve Feldman, R. (1998), "The generality problem for reliabilism", *Philosophical Studies*, 89, 1-29.
- Dretske, F. (1970), "Epistemic operators", *The Journal of Philosophy*, 67, 1007-23.
- Dretske, F. (2005), "The case against closure", M. Steup ve E. Sosa (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology* içinde, Malden, MA: Blackwell, s. 13-26.
- Feldman, R. (2003), *Epistemology: Upper Saddle River*, NJ: Prentice Hall.
- Gettier, E. L. (1963), "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23, 121-3.
- Goldman, A. I. (1979), "What is justified belief?", G. S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology* içinde, Dordrecht: D. Reidel, s. 1-23.

- Greco, J. (2003), "Knowledge as credit for true belief", M. DePaul ve L. Zagzebski (ed.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* içinde, Oxford: Clarendon Press, s. 111-34.
- Harman, G. (1973), *Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Hawthorne, J. (2005), "The case for closure", M. Steup ve E. Sosa (ed.), *Contemporary Debates in Epistemology* içinde, Malden, MA: Blackwell, s. 26-43.
- Hetherington, S. (1998), "Actually knowing", *The Philosophical Quarterly*, 48, 453-69.
- Hetherington, S. (1999), "Knowing failably", *The Journal of Philosophy*, 96, 565-87.
- Hetherington, S. (2011), *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Kaplan, M. (1985), "It's not what you know that counts", *The Journal of Philosophy*, 82, 350-63.
- Klein, P. (1976), "Knowledge, causality, and defeasibility", *The Journal of Philosophy*, 73, 792-812.
- Lehrer, K. (1965), "Knowledge, truth and evidence", *Analysis*, 25, 168-75.
- Lehrer, K. ve Paxson Jr., T. D. (1969), "Knowledge: Undefeated justified true belief", *The Journal of Philosophy*, 66, 225-37.
- Lycan, W. G. (2006), "On the Gettier Problem problem", S. Hetherington (ed.), *Epistemology Futures* içinde, Oxford: Clarendon Press, s. 148-68.
- Matilal, B. K. (1986), *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explorations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pritchard, D. (2005), *Epistemic Luck*, Oxford: Clarendon Press.
- Pritchard, D. (2008), "Sensitivity, safety, and anti-luck epistemology", J. Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism* içinde, New York: Oxford University Press, s. 437-55.

- Sartwell, C. (1991), "Knowledge is merely true belief", *American Philosophical Quarterly*, 28, 157-65.
- Sartwell, C. (1992), "Why knowledge is merely true belief", *The Journal of Philosophy*, 89, 167-80.
- Saunders, J. T. ve Champawat, N. (1964), "Mr Clark's definition of 'knowledge'", *Analysis*, 25, 8-9.
- Shope, R. K. (1983), *The Analysis of Knowledge: A Decade of Research*, Princeton: Princeton University Press.
- Sosa, E. (1999), "How to defeat opposition to Moore", *Philosophical Perspectives*, 13, 141-53.
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Cilt 1, Oxford: Clarendon Press.
- Sutton, J. (2007), *Without Justification*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Turri, J. (2011), "Manifest failure: The Gettier problem solved", *Philosophers' Imprint*, 11, 1-11.
- Turri, J. (2012), "Is knowledge justified true belief?", *Synthese*, 184, 247-59.
- Unger, P. (1968), "An analysis of factual knowledge", *The Journal of Philosophy*, 65, 157-70.
- Vogel, J. (1990), "Are there counterexamples to the closure principle?", M. D. Roth ve G. Ross (ed.), *Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism*, Dordrecht: Kluwer, s. 13-27.
- Warfield, T. (2005), "Knowledge from falsehood", *Philosophical Perspectives*, 19, 405-16.
- Zagzebski, L. T. (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. T. (2009), *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth.

13 EPISTEMOLOJİNİN GELECEĞİ

STEPHEN HETHERINGTON
ÇEV: HALİL RAHMAN AÇAR

1. Geleceğe Bakış

Bu kitapta epistemoloji bize fikirler, anlaşmazlıklar, meydan okumalar sundu. Bizlerin epistemolojiden beklentisinin ne olması gerekir veya en azından ne istemeliyiz? Epistemolojinin geçmişte ve şimdi ne olduğu dikkate alınırsa, gelecekte ne olabileceği anlaşılabilir mi? İki yüz yıldır epistemologlar sürekli olarak hangi yeni fikirler üzerine kafa yoruyorlardı? Anılan bu işi tamamen yaptığımızı söyleyemeyiz. Fakat burada oldukça üstesinden gelinecek bir soru söz konusu: *Şu an* epistemoloji içerisinde olmakta olanların bir kısmı epistemologların gelecek nesli için önem taşıyacak mı?

Epistemoloji içinde güncel önerilmiş birçok düşünce, şu anki felsefenin canlı bir kısmını oluşturur. Bu bölümün geri kalan kısmında bu düşüncelerin bir kısmına değinilecektir. Bunlardan bir kısmı, hepsi veya belki de hiçbiri, bu zamandan itibaren iki yüz yıl içinde, bu kitabın herhangi bir güncellenmesinde içerilecek yeterlilikte geliştirilip zenginleştirilebilir.

2. Bazı Güncel Epistemolojik Fikirler 2.1. Uygun İşleyiş

10. Bölümde *epistemolojik güvenirlilik* düşüncesi ile karşılaştık: bir inancın güvenilir biçimde elde edilmiş olması (büyük

ihtimalle inancın doğru olması içindi) o inancı meşru, hatta bilgi kılar mı? Bu düşüncenin imkân dahilinde bir açıklaması Alvin Platinga (1993a ; 1993b)' ya aittir. Onun kuramına göre bilgi; kendisinin uygun işleyiş diye adlandırdığının bir sonucu olarak üretilen bir inançtır: inanç, bir kişinin (bir bilişsel yetisi gibi) doğru merkezli uygun işleyiştan kaynaklanır.

Bunun anlamı nedir? Güvenirlilik; doğru inancın ortaya çıkmasıyla yüksek olabilirliğiyle birlikte içerilecek. Fakat *tasarımlama* etkisi aynı zamanda *ana* nüfuz edecek. Uygun işleyiş, bir yetinin uygulanmasıdır, mesela *amacı*, doğru inançları –konu çeşitliliğini çok veya az belirlemeyi dikkate alarak– bazı durumlara uygunluk içinde ortaya koymaktır. İşleyiş, olması gereken olarak olduğundan bu amacı karşılar. Sözü edilen bu yön kişiye ilişkindir. En azında bu anlamda, bilmenin gerisinde tasarım fikri/planı olacak.

2.2. *Virtue Epistemolojisi*¹

Kimi epistemoloji kimi metafizik ile harmanlanır. Ancak dünya hakkında oldukça geniş felsefi bir anlatı içine insanları yerleştirerek bilginin doğasını anlama çabalarında Platinga yalnız değildi. Mesela bilme, bir şekilde *hasletli* bir işleyiş meselesi midir? Bilgiyi anlamaya çalışırken *bizlerin metafizik boyutu* epistemoloji içine almamız gerekli mi? Gerçekten de gereklidir diyor, virtue epistemolojisinin savunucuları. Ernest Sosa (1980), güvenirliliklerinden dolayı güvenilir inanç oluşturma yetilerini *meziyet* olarak kavramayı ileri sürdüğünde çağdaş epistemologlar arasında konuşulmaya başlandı.

Yakın zamanda bu düşüncenin iki ana gelişimi söz konusu oldu:

(i) Bir bütün olarak *inanan* –sadece kendi içinde bir yeti

¹ Bu terim Türkçede yaygın olarak 'erdem epistemolojisi' olarak karşılanmaktadır. Ancak 'virtue' kavramını tam olarak karşılamadığını düşünmemiz nedeniyle bu şekilde muhafaza etmeyi tercih ettik. (Çev.)

değil– faziletli olan olabilir. Aslında bu görüş, Virtue kavramını uygulamada oldukça geleneksel bir yola benzer. ‘Daha büyük’ değerlerden dolayı inananın içinde mevcut olarak bilginin hususi bir parçasını nasıl anlayabiliriz? Linda Zagzebski bize, bu soruya *Virtue of Mind* (1996) isimli eserinde en güçlü cevabı verdi. O, inancın bilgi olması dolayısıyla inananın kendi inancını oluşturmada değerle *harekete geçmiş* olmasını dikkate aldı.

(ii) Başarıdan bağımsız veya Zagzebski’nin kuramından başka, Virtue epistemolojisi; bilgisel bir meziyet düşüncesi üzerinden epistemolojinin daha fazla zenginleştirilmesini arayarak alanını genişletmeye başladı. Epistemolojik bakımdan faziletli insanlar epistemolojik ilgilerinde haklılar mı? Biz bunları özenerek araştırabiliriz. Bunlar, epistemik örnekler –rol modeller– olabilirler. –Kesinlikle şahsi olan– şu potansiyel epistemik nitelikler; açık fikirlilik, tarafsızlık, soğukkanlılık, açıklık, bilgi sevgisi üzerine düşünün. Bu bilgisel değerlerin anlaşılması daha mutlu ve muntazam bir şekilde yaşamaya yardımcı olabilir mi?

2.3. Bilgi ve Pratik

Burada bizim insani potansiyelimizi belki daha fazla kapsayacak epistemoloji için bir başka yol var. Biz –sadece meziyetle hareket eden insanları değil, kesinlikle hareket hâlinde olan insanları– özneler olarak alarak üzerlerine yoğunlaşabiliriz. Tek başına *hareket* ile bilgi gibi geleneksel bir epistemik fenomen arasındaki bağıntıları araştırarak epistemolojiyi geliştirebilir miyiz?

(1) *Normatiflik*: Bilginin mevcudiyeti özne olarak düşünülebilen için normatif ayrıntılar olabilir mi? Bilginin varlığı veya yokluğu –ne zaman olduğu ve ne zaman olmadığı– şu veya bu şekilde hareket etmeye meyilli bir kişiyi mecbur eder mi? Böylece bilgi; galiba normatif olarak uygun özel-

deki iddiaları sunmaktadır. Williamson (2000; 11. Bölümü) bilhassa bir iddianın ancak konuşmacıya ait kısmı üzerine bilgi ifade edildiği zaman uygun olduğunu ileri sürdü.

(2) *Pragmatik İstila*: Yer yer bir inanç, bilgi olabilir veya olmayabilir. Çünkü bilginin bilgi olması, inananın fiili yaşamına nasıl yerleştirmesiyle mi ilgili? Bu pragmatik istila Jeremy Fantl ve Matthew McGrath'ın *Knowledge in an Uncertain World* (2009) kitabında değerli bir şekilde öne sürüldü. Bilme, kısmen pratik olan bir doğaya sahip olabilir.

(3) *Bir Şeyin Nasıl Bilgisi* Birçok hareket amaçlı görünü. Biz bunları, özne eylemlerini nasıl gerçekleştireceği hakkında bilinçlice düşünmüyor olsa bile, sıkça düşünceli ve zeki diye niteleriz. Böylesi bir hareket, öznenin (eylemini amaçlı kılan) bilgisinin bir kısmı tarafından *örtük olarak yönlendirilmiş* olabilir mi? Bu fikre, Gilbert Ryle (1949, 1971) tarafından dikkat çekildi. Ryle bir şeyin bilgisini (doğruya ilişkin bilgiyi), bir şeyin (eylemin) nasıl yapılacağına dair bilgiden ayırdı. Ve (daha belirgin) etkin bir şekilde bir şeyin nasıl yapılacağına ait tezahürlerin her zaman bir şeyin bilgisi tarafından yönlendirilmediğini ileri sürdü. Ryle'nin muhakemesi; bir şeyin nasıl yapılacağına dair herhangi bir bilgi durumunun gerçekten bir şeyi bilme durumu olduğu karşı çıkışını yapan Stanley ve Williamson (2001) tarafından sorgulandı. (Bir bisikletin nasıl sürüleceğini bilme, bilene pratik yollardan sunulmuş ilgili doğruları bilmedir). Bunları bilginin nasıllığının doğasına ilişkin bir *entelektüelizmdir*. (Ryle'nin bir şeyi bilme ile bir şeyin nasıl yapılacağını bilme arasındaki ayırımını geçersiz kılmanın diğer bir yolu; bir şeyi bilmeyi, bir şeyin nasıl yapılacağı bilgi türü olarak görmektir. Bir iddianın nasıl doğru bir şekilde iddia edileceği, sorgulanacağı, cevaplanacağı, etkin olacağı, akıl yürütüleceği vesaire. Bu, bilginin doğasına ilişkin bir pratikçiliktir. Pratikçilik, bilginin doğasını kısmen pratik olarak kavrama yoludur).

2. 4 Bağlamsalcılık

Yeni epistemolojik konuların çoğu, bilgi hakkında insanların nasıl konuştuklarına ilişkin oldu. Genel olarak bir bilginin –veya bilgi atfının– inkârını doğru kılan ne? Burada bu soruya geleneksel bir cevap formu vardır:

Ancak ve ancak bilgiye sahipse, bir kişiye bir bilgi atfı doğrudur. Atfı yapan açısından değil dünya ve kendi açılarından dolayı bu bilgiye sahiptir. (Aynı husus, bilgi-inkârları için de geçerlidir.)

Yine bu cevap biçimi tüm ilgili dilsel bulgulara hassas mıdır? *Kuşkucu* bilgi-inkârlarına nasıl tepki veriyor olduğunu muzu düşünün. Bilgi-için-yüksek-bir-standart-uygulanırken, kuşkucu bir hükümle uyuşarak ben “O, gerçekten onu bilmez.” diyebilirim. Fakat siz bilgi-için-düşük-bir-standart-uygulayarak, kuşkucu bir hükümle uyuşmayarak “O, gerçekten onu bilir.” diyebilirsiniz. İddialarımızın hangisi doğru; mutlak olarak doğru, genel anlamıyla doğru? Birçok epistemolog –bilmede-özel-bir-standart-uygulandığında– sözün kendi bağlamı ile ilgili olarak her birinin doğru olabileceğini söyler. Pratikte bu, bilgi hakkında nasıl konuşmaya yöneldiğimizdir.

Bu ise bilgi atıfları ve inkârlarının semantiği hakkında *bağlamsalcılık* diye adlandırılanın temel harekete geçiricisidir. Bu düşünsel fikir üzerindeki varyantlar hâlâ tartışılmaktadır. Ayrıca epistemolojik metodolojiyi ilgilendiren bir tartışmadır. Bir kısım epistemologlar bağlamsalcılığı; bilgi hakkında değil, ‘bilgi konuşması’ hakkında bize *anlatım* olarak görürler. Bağlamsıcılığın potansiyel epistemolojik önemi üzerine esaslı bir sınırlamayı betimleyen, dikkate alınacak bir görüş- veya bunun yerine, bağlamsalcılığın ‘bilgi konuşması’ üzerine yoğunlaşması bizi bilginin doğasını doğru bir şekilde atfederek yaklaştırmaya neden olur mu? (mevcut olduğu zaman ve olmadığı zaman). Gerçeğe uygun olarak mümkün mü?

2.5. Önce Bilgi

Bilgi hakkında doğrudan düşünebilir miyiz? Bizim bilgi hakkında ortak *kavramımız*, felsefi açıdan değerlendirmemize bağlı olabilir mi? 12. Bölüm bizlere –çoğunluğu son elli yılda ortaya çıkan– bilginin *kavramsal çözümlemelerini* epistemologların nasıl araştırdıklarını gösterdi:

Dünya ve kendimizin diğer yönlerini listeleyiniz. Bağımsızca ve iyi bir şekilde anladıklarımızı (mesela doğruluk, inanç ve gerekçelendirme). Sonra bunların, bilgi olması gerekiyorsa nasıl bir araya getirilebileceğini söyleyiniz. Bilginin herhangi bir kavranabilirliği için, bilginin ne olduğunu betimlemek için, bunu böylece yapınız. Sonuç –bu tasvir– bilgi kavramına ilişkin bilgi verici bir söyleyiştir.

Ancak 12. Bölüm aynı zamanda bu sürecin nasıl karmaşık ve herhâlde yararsız hâle kısa bir süre içinde dönüştüğünü açıklar. Şimdi kesinlikle bir kavram çözümlemesini araştırmanın metodolojisi güçlüce sorgulanmaktadır. Timothy Williamson eseri *Knowledge and Its Limits* (2000: 1. Bölüm)'de, epistemolojinin amaçlaması gereken şeyin bilgiyi anlama olmadığını ileri sürer. Şu alternatif stratejiyi ortaya koyar. Kavramsal sıralamada bilgiyi *baş*a koymamız gerekir. Bilgiyi, doğruluk, inanç ve gerekçelendirme açısından tanımlamaya çalışmayın. Doğrudan bilginin kendisini düşün. Bu düşüncüyü mümkün olduğunca sırasıyla diğer fenomenlerin yönlerini anlamada kullan.

Williamson (bugün oldukça tartışılan) birkaç dikkat çekici tez ileri sürer. Bazıları aşağıdadır:

Bilgi; bir zihin durumudur, kendinde yekparedir. (Bilgi; bir inanç –bir zihin durumu– ve doğruluk, dünya ötesi gibi, daha fazla özellikten oluşan bir birleşim değildir.)

Delil tek başına, daima bilgidir ve bilgi her zaman delildir. (Williamson D=B olduğunu söyler).

Bir kişinin bilgisi –inanç gerektirmeyecek tarzda– bazen onun (O, 3. kişinin) niçin hareket ettiğini açıklayabilir. Bilgi, iddia üzerine normatif bir bağlayıcıdır: Delil sadece her zaman bilginin bir ifadesi olarak uygundur (2.3 Kesiminde bu tezi belirttik.) Bilginin mevcudiyeti her zaman bilen tarafından bilinmeyebilir (Williamson bilginin ‘ışılıklı’ olmadığını söyler.)

Williamson’ın yoğun tartışılan kitabında çok daha fazlası mevcuttur. Eseri epistemolojinin 20. yüzyıldan 21. yüzyıla taşınmasının önemli bir sembolü olmuş olduğunu gösterecek mi? Bazı epistemologlar böyle olduğuna inanıyorlar.

2.6. Formel Epistemoloji

Williamson’ın kitabının en çarpıcı özelliklerinden biri, *formel epistemolojiye* güvenmesidir. Bizi genel olarak dikkate alınan mantık dünyasından gelen teknikler ve kavramları uygulamaya davet eder. Bunu ilk kez yapan o değildir; formel epistemolojinin popüleritesi çoktan artmaktaydı.

Formel epistemoloji iki kısımdır. İlki bizi, rasyonel inanca ilişkin matematiksel olarak formüle edilmiş fikirler gibi, olasılık açısından çerçevelenmiş epistemolojik fikirlere yöneltir. Şimdiden geriye bakıldığında, epistemolojinin bu kısmının belirli ve kesin şeklini 20. yüzyılın ortalarının başlangıcında Rudolf Carnap (1962-[1950])’ın teşvikiyle, olasılıklı delilci gerekçelendirmesi [*probabilistic evidential justification*] fikrini formüle etme çabasında görebiliriz.

Formel epistemolojinin diğer ana kısmı, bilhassa bilmenin *mantıksal* boyutları üzerine yoğunlaşır. Açık ve kolayca bir formülü yapılabilecek bilgi mantığı var mı? Bilgiyi anlamaya çalışmaya adanan bir mantık sistemi içinde bilgiyi sunacak bilginin kendisini anlayabilir miyiz?

Gerçekten bu iki soru türünü birleştirmemiz gerekiyor mu? 11. Bölüm, bizlere Quine'ın epistemolojik düşüncesi- nin bir kısmını tanıtır. Kariyerinin son zamanlarında (1987: 108-109) bilgi hakkındaki konuşmamızı, bilgi hakkın- da ki ihtimallerle değiştirmeyi tavsiye etti ve bu tavsiyesi bazı çağdaş formel epistemologlarca uygun bulunacaktır. Ya da bilgi; gerçek, yararlı *ve* muhtemel (mesela bkz. Moss, 2018) olabilir mi?

3. *Bazen de Geçmişe Doğru*

Epistemoloji işlerini yapmaya devam ediyor ve şekillerini alıyor. Bunların nerede son bulması gerektiğini merak edebiliriz. Epistemolojinin nereye kadar ilerleyeceğinin sınırları var mı? Bilgi olmadan önce, hatta epistemolojik olmaktan kesilse bile epistemolojinin alabileceği birçok şekil söz konusu mudur?

Epistemoloji hakkında ortaya çıkan bu tür sorular, felsefenin herhangi bir alanındaki gibidir. Diyelim ki, temel formların birkaçı hakikaten felsefidir. Bir rakip soru şudur: *x* fenomeniyle ilgili *görünüş* ile *gerçeklik* arasında *bir fark* var mı? Diğer bir soru: *x* ile ilgili bir nihai veya *son muhtemel izah*, neden veya açıklama var mıdır? Birkaç soru tipi üzerine spekülasyon yapmayı –felsefi soru biçimlerinin esas paketini içermekle birlikte– göze alamıyorum. Olabilir. Yine de kişi, felsefi sorgulamanın bir formunun tekrarına veya (daha genel ifadeyle) felsefi sorgulamanın bir formunun farkına varabilir. Felsefe bu temel ihtiyacın karşılanmasını ebedî olarak tüketebilir mi? Kendini tekrar etmeden felsefenin epistemoloji gibi özel bir alanı bunu yapabilir mi?

Peşin hükümlü olmadan şu meta-felsefi soruyu ortaya atıyorum: Bazı düşünceler, tekrar edilmeyi *hak edebilir*. Bunlar, arıtılarak ve yenilenerek de ortaya çıkabilir. Meta-felsefi soru, yeniden yükselebilir. Çünkü daha sonraki yıl-

larda etkili olabilen çeşitli epistemolojik düşünceler üzerine kafa yorulduğunda bize birkaç daha eski felsefi düşünceleri hatırlatmış olabilir.

(i) Zagzebski'nin Virtue epistemolojisi (2.2 kısmında), epistemolojiyi antik felsefe ile ilişkilendirir. O, Aristoteles'in kişisel faziletler açıklamasını kullanır. Sonuçta, Linda felsefenin niçin Aristoteles'in izahının gözden kaybedilmemesinin ilave nedenlerini epistemolojinin sağlayacağını söyler. Aristoteles'e göre, bunlar; gerçek bir beşeri performansı ortaya koymayı somutlaştıran kişinin karakterlerinin halleridir (İyi niyet, yeterli değildir). Genel olarak Virtue epistemolojisi, aynı zamanda böylesi meselelere bir ortaçağ felsefesi duyarlılığının yeniden oluşturma olabilir. (Wood 1998:17).

(ii) Pratikçilik (2.3 Kesim): Yetenekler veya ustalıklar olarak bilginin nasıl yapılacağına dair bir şeyi bilmenin uygun örneklerini; tüm bilgi durumlarını göz önünde bulundurur. Bu açıklama bir güç olarak Plato'nun bilgi fikrine geri dönüş olarak sayılabilir. (2. Bölümde açıklanan bir fikir).

(iii) Williamson'un çözümlenemez bir zihin durumu olarak bilgi kavramı (2.5 kısmı) başka antik düşünceyi bize hatırlatabilir. Doğrudan kavrayışın bir durumu olarak bilginin o kadar farklı olmayan düşüncesi idi. Gerson tarafından (2009; 158-63) bir karşılaştırma yapıldı. Karşılaştırma, mükemmel değildir. Çünkü, bir kişinin hususi bir doğruyu bildiği zaman aynı zamanda o kişinin ona inandığını düşünür Williamson. Ancak Antik bir bilgi kavramına kısmen geri dönüşe ilişkin dikkat çekici bir şey söz konusudur. Aksi taktirde bu düşünce (kavramlaştırma) görünüşte çağdaş epistemolojinin çoğuyla anlaşmazlıklar içindedir.

(iv) Formel epistemolojinin tarafları aynı zamanda daha önceki felsefi büyükleri hatırlatır: Olabilirlik ve çıkarım üzerine tefekkür eden Descartes (6. Bölümde) ve Hume (7. Bölümde) görüyoruz. Bu sebeple bunları, çağdaş epistemolojiye bağlayan husus; muhtemel çıkarımın epistemolojik

açıdan merkezi bir fenomen olduğu felsefi yönelimdir. Bizi Descartes ve Hume ötesine götüren Formel epistemolojinin bu kısmında yeni olan husus ise bu yönelimin bugün açıkça söylenen ve uygulanan matematik ve olasılık hesabının teknik kapsayıcılığının seviyesidir.

Bir kısım *kuşkucu* fikirlerin epistemolojik merkeziliği yeniden kazanma olasılığını gözden ırak tutmamalıyız, yüzyıllar boyu bu merkezîyet statüsünde bulunduklarını unutmayın. Bunları, şu an böylesi düşünceler epistemoloji içinde önde ve merkezde olmadığından 2. Kesimde belirtmedim. Yine de bu kolayca değişebilir.

4. Epistemolojinin Geleceği

Epistemolojinin eninde sonunda kendisini bir bakıma düşüncelerin tükenmesine, bir *başarısızlık* durumuna getireceğini söylemiyorum. Haydi 3. Kesimdeki ilk soruyu tekrar, oldukça iyimser olarak bu kez de soralım. Daima iyi karşılanabilen bir Nihai Epistemoloji, uygun ve kullanışlı bir Tamamlamış Epistemoloji olabilir mi? Bizler ancak ve ancak epistemolojik doğruların bir listesini elde etmeyi hayal edebiliriz. Epistemologların çabaları bunun için mi?

Böyle olsa, olsa bile, henüz orada değiliz. Epistemoloji güncel olarak bazı yeni fikirler içeriyor gözükür. Fakat yenilik aslında düşüncedeki bir meziyet değildir. Her zaman yeni ve yenilenmiş özel bir felsefi düşüncenin bizi en iyi nereye yönlendireceğini sorgulamamız gerekir. Michael Dummett (2010; 21) “Felsefe, bilgiyi ilerletmez. Şimdi biliyor olduğumuzu açıklığa kavuşturur.” der. Şayet haklıysa, epistemoloji sadece bilgi ve ilgili fenomenler hakkında şu an biliyor olduğumuzu açıklığa kavuşturur. Epistemoloji olmaksızın ancak şüpheli bir şekilde bilgiye inanabiliriz. Epistemoloji ile birlikte açıklığa kavuşturma, bütün epistemik manzara üzerine görünmeye başlar.

Kesinlikle olmasa bile, epistemoloji açıklığa kavuşturur ve düşündürür. Aydınlatır ve karartır. Onaylar ve karşı çıkar. Öne çıkmış epistemoloji bile bunlardan birini yapabilir. Epistemolojinin akıl-alıcı düşünürleri bizleri yatıştırır, bizleri hayrete düşürür. İşte bu kitap bunun kanıtıdır. Avantajlı bilme iddiaları olsa bile, epistemoloji yeniden değerlendirici olabilir. Epistemoloji bizlere şöyle hareket etmemizi önerdiğinde, ki bazen bunu yapar, bizler önceden değişmez üstlenimlerden vazgeçebiliriz.

Şayet epistemoloji tamamlamış olursa, geriye ne kalacak? An azından bu kitaptaki düşüncelerden bir kısmı olabilir. Yine de hangileri?

İleri Okumalar

Genel okuma olarak Hetherington (2006)'ın çalışması birçok muhtelif olası yönelimlerdeki gelecek epistemolojik araştırmaları gayrete getirmek için planlanan yazıları biraya toplar. Ön felsefi ilerlemenin gerçekliği ve doğası üzerine Chalmers (2017) ve Stoljar(2017)'a bakınız.

Uygun işleyiş için Platinga (1993a; 1993b)'nın eleştirel tartışmaları ve onun karşı cevapları için Kvanvig (1996)'e bakınız.

Virtue epistemoloji için Sosa (2007; 2009) kendi Virtue epistemolojisini geliştirmeyi sürdürdü. Baehr (2006) bilgiyi anlamada Zagzebski'nin yaklaşımının olumlu ancak eleştirel bir çözümlemesini sağlar. Daha güncel Virtue epistemolojisi için Greco (2010)'nun çalışmasına bakınız. Bir epistemik örnek düşüncesi hakkında Zagzebski (2006) önerilir. Geleneksel epistemolojiyi entelektüel değerler üzerine derin düşünceyle birleştirme çabası için Wood (1998)'e bakınız. Akli faziletlerin kapsamlı bir epistemolojik izahını Roberts ve Wood (2007)'un ortak çalışması sağlar.

Bilgi ve pratik hususunda bilginin mevcudiyeti düşün-

cesini, fiileri kabul edilebilir uygunluğa çevrilmesi olarak Hawthorne ve Stanley (2008) savundu. Aynı zamanda Fantl ve McGrath (2009) de bilgiye ilişkin pratikçilik konusunda Hetherington (2011:2. Bölüm) bakınız. Entelektüelizm ve pratikçiliğin hangisinin doğru olmasından bağımsız olarak yine de bilginin nasıl yapılacağına dair artan epistemolojik ilgi söz konusudur. (Bergson ve Moffett yakında yayınlayacak).

Bağlamcılık: Bağlamcılığın tohumları Dretske (1970) ve Lewis (1979) tarafından ekildi. Cohen (1986:1991) bunu özellikle kuşkucu iddialara karşılık olarak tüm yönleriyle geliştirmeye koyuldu. Bağlamcılığın güncel versiyonları ve savunmaları konusunda Lewis (1996) ve De Rose (2009) bakınız. Hawthorne (2004) ve Stanley (2005) ilgili kavramsal seçenekleri tartışılar. (Lütfen dikkate alınız: ‘bağlam-salcılık’ kelimesinin oldukça eski kullanımı söz konusudur. İlgisi bakımından Hetherington (1996; 24. Bölüm) bakınız. Wiltgeinstein’in bilgiye ilişkin görüşlerinin bir kısmını yansıtır. (Bu konu hakkında, kitabın 10. Bölümüne bakınız).

Önce Bilgi: Greenough ve Pritchard (2009)’ın derlemesi; Williamson(2000)’a yöneltilen eleştirileri ve onun karşı cevaplarını içerir. Williamson (2007)’de bazı ilgili görüşleri sergiler. Daha fazla tartışmalar için McGlynn (2014)’e bakınız.

Formel Epistemoloji: Olasılık üzerine yoğunlaşmış epistemik yazına ilişkin genel değerlendirmeler için Bradley(2015) ve Tang (2019)’e bakınız. Bu yaklaşımın antik epistemolojik soruna tipik bir uygulaması için Atkinson ve Peiljinenburg(2017)’e, klasik ve etkili bilgi mantığı için Hintikka(1962)’ya bakınız.

Kuşkuculuk: Kuşkuculuk üzerine- Kuşkuculuğun tarihi tezahürleri ve kavramsal kaynaklarına ilişkin-Machuco ve Read(2018)’ın çalışması geniş, değişik bildirileri bulundurmaktadır.

Kaynakça

- Atkinson, D. and Peijnenburg, J. (2017), *Fading Foundations: Probability and the Regress Problem*. Dordrecht: Springer Open.
- Baehr, J. S. (2006), 'Character in epistemology', *Philosophical Studies*, 128, 479-514.
- Bengson, J. and Moffett, M. (eds) (2011), *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action*. New York: Oxford University Press.
- Blome-Tillmann, M. (2019), 'Knowledge as contextual', in S. Hetherington and M. Valaris (eds), *Knowledge in Contemporary Philosophy*, vol. IV of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, (ed.) S. Hetherington. London: Bloomsbury, pp. 175-93.
- Bradley, D. (2015), *A Critical Introduction to Formal Epistemology*. London: Bloomsbury.
- Carter, J. A. and Poston, T. (2018), *A Critical Introduction to Knowledge-How*. London: Bloomsbury.
- Carnap, R. (1962 [1950]), *Logical Foundations of Probability*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.
- Chalmers, D. J. (2017), 'Why isn't there more progress in philosophy?', in J. A. Keller (ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*. New York: Oxford University Press, pp. 277-98.
- Cohen, S. (1986), 'Knowledge and context', *The Journal of Philosophy*, 83, 574-85.
- Cohen, S. (1991), 'Skepticism, relevance, and relativity', in B. P. McLaughlin (ed.), *Dretske and His Critics*. Cambridge, MA: Blackwell, pp. 17-37.
- DeRose, K. (2009), *The Case For Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Dretske, F. I. (1970), 'Epistemic operators', *The Journal of Philosophy*, 67, 1007-23.
- Dummett, M. (2010 [2001]), *The Nature and Future of Philosophy*. New York: Columbia University Press.

- Fantl, J. and McGrath, M. (2009), *Knowledge in an Uncertain World*. New York: Oxford University Press.
- Gerson, L. P. (2009), *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greco, J. (2010), *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenough, P. and Pritchard, D. (eds) (2009), *Williamson on Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Hawthorne, J. (2004), *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press.
- Hawthorne, J. and Stanley, J. (2008), 'Knowledge and action', *The Journal of Philosophy*, 105, 571-90.
- Hetherington, S. (1996), *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Hetherington, S. (ed.) (2006), *Epistemology Futures*. Oxford: Clarendon Press.
- Hetherington, S. (2011), *How To Know: A Practicalist Conception of Knowledge*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Hetherington, S. (2017), 'Knowledge as potential for action', *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 9, <http://journals.openedition.org/ejpap/1070>.
- Hetherington, S. (1996), *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hill, B. (2019). 'Sixteenth-century virtue epistemology', in H. Lagerlund (ed.), *Knowledge in Medieval Epistemology*, vol. II of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, ed. S. Hetherington. London: Bloomsbury, pp. 233-65.
- Hintikka, J. (1962), *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lewis, D. (1979), 'Scorekeeping in a language game', *Journal of Philosophical Logic*, 8, 339-59.
- Lewis, D. (1996), 'Elusive knowledge', *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 549-67.

- Machuca, D.E. and Reed, B. (eds) (2018), *Skepticism: From Anti-quity to the Present*. London: Bloomsbury.
- McGlynn, A. (2014), *Knowledge First?* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Moss, S. (2018), *Probabilistic Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1993a), *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1993b), *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1987), *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roberts, R. C. and Wood, W. J. (2007), *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Ryle, G. (1971 [1946]), 'Knowing how and knowing that', in his *Collected Papers*, Vol. II. London: Hutchinson, pp. 212-25.
- Sosa, E. (1980), 'The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge', *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25.
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Rejective Knowledge*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, E. (2009), *Rejective Knowledge: Apt Belief and Rejective Knowledge*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, E. (2011), *Knowing Full Well*. Princeton: Princeton University Press.
- Sosa, E. (2015), *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2005), *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Clarendon Press.
- Stanley, J. (2011), *Know How*. Oxford: Oxford University Press.
- Stoljar, D. (2017), *Philosophical Progress: In Defence of a Resolvable Optimism*. New York: Oxford University Press.

- Stanley, J. and Williamson, T. (2001), 'Knowing how', *The Journal of Philosophy*, 98, 411-44.294
- Tang, W. H. (2019), 'Knowledge and probability', in S. Hetherington and M. Valaris (eds), *Knowledge in Contemporary Epistemology*, vol. IV of *The Philosophy of Knowledge: A History*, four vols, (ed.) S. Hetherington. London: Bloomsbury, pp. 195-213.
- Williamson, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Clarendon Press.
- Williamson, T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA:Blackwell.
- Wood, W. J. (1998), *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Zagzebski, L. T. (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. T. (2006), 'Ideal agents and ideal observers in epistemology', in Hetherington (2006), pp. 131-47.

DİZİN

A

açık ve seçik fikirler 177
açıklama 59; bilimsel -lar 28
adalet 65, 68, 69, 70
Aenesidemus 115, 116, 117, 120, 122, 123
Agrippa 120, 121, 122
ahlak 182, 188, 209
ahlaki yargılar 252
Akademiciler 110, 114, 115, 116, 122, 123, 125
akıl 25, 26, 27, 28, 29, 36, 37, 42, 43, 45, 70, 72, 90, 111, 113, 117, 128, 129, 133, 136, 139, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 152, 168, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 200, 201, 204, 205, 209, 211, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 260, 267, 285, 292
aksiyomlar 98, 287
algı 25, 26, 71, 77, 78, 80, 83, 102, 113, 121, 122, 137, 159, 177, 187, 217, 243, 253, 269, 299, 301; - yetileri 77
alışkanlık 14, 195, 312
Allen 41, 231, 283
analitik 82; - felsefe 285
anlam 265
anlatma yetisi 215, 216, 218, 219, 227, 230
anlama yolları 21
apaçık örnekler 23
Aquinas 31, 129, 130, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 153, 154, 155
Aristoteles 11, 27, 28, 29, 34, 48, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97,

98, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 113, 116, 121, 128, 130, 138, 139, 143, 145, 146, 156, 158, 162, 342
Aristotelesçilik 128, 138
Arkesilaus 108, 109, 110, 112, 113, 123, 124
Aronald, Antoine 167, 168, 171, 173, 179
Arşimet 162
Augustinus 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 153, 268
Autrecourtlu Nicholas 153
Aydınlanma 131, 134, 136, 137

B

bağımsalcılık 245, 248, 338, 345
Batı felsefesi 25
Batlamyus 162
Berkeley 34, 35, 36, 37, 48, 127, 180, 181, 182, 184, 188, 193, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 309
beş özel duyu 77
bilgi 13, 15, 20, 21, 22, 24, 26, 34, 43, 46, 58, 65, 67, 68, 69, 74, 77, 80, 143, 146, 157, 158, 162, 164, 168, 178, 183, 186, 187, 188, 204, 215, 218, 225, 259, 261, 266, 268, 297, 299, 303, 304, 305, 311, 314, 323, 326, 328; - fenomeni 18; - fikri 17; - inkârları 338; - kavramı 18; - konuşması 338; -nin reddi 53; - olmayan 28; - varsayım salı 17; -yi tartışma 18; eğilimsel ve mevcut - 72; metafiziksel - 34, 173; şeylerin gerçek özlerine ilişkin -miz 187; tanıtlayıcı - 97; temel - 209, 213, 222, 226

- bilgisel otorite 224
 bilim 9, 14, 20, 23, 24, 28, 32, 44, 45, 48, 81, 82, 94, 99, 100, 102, 156, 160, 204, 239, 289, 290, 291, 293, 295, 299, 302, 304
 bilimsel: ~ bilgi 23, 29, 33, 34, 44, 80, 94, 95, 102, 252; ~ kuramsallaştırma yoluyla felsefe yapmak 23; ~ sorgulama 23; ~ yöntem 24, 243
 biliş 44, 69, 113, 147, 150, 151, 152
 bilişsel: ~ güçler 208; ~ kapasiteler 65, 66, 67; ~ psikoloji 45
 bilme 26, 43, 129, 218, 223, 337
 birlikçi 52
 bizim-için-epistemolojik problem 20
 Bourdin, Pierre 166
 Brandom 41, 232, 234, 257, 258
 Buridan, John 153
- C**
 Carnap 275, 283, 286, 287, 291, 292, 309, 340, 346
 Cebes 60, 61
 cehalet 62
 cevher 38
 Cherniak, Christopher 306
 Clifford, W. K. 248, 249, 257
 cogito 132
- Ç**
 çağrışım 195
- D**
 Darwin 286, 287
 Davidson, Donald 255
 deneyim 37, 39, 48, 79, 94, 98, 102, 174, 181, 183, 190, 193, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 247, 248, 253, 254, 260, 270
 Descartes 11, 14, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 45, 48, 51, 96, 106, 126, 130, 132, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 197, 210, 216, 217, 232, 237, 238, 240, 245, 254, 308, 311, 329
 Dewey, John 40, 236, 239, 246, 251, 252, 255, 256, 257
 dış dünya 132, 182, 228, 290; ~ kuş-kuculuğu 132
 dilin düşünülebilirliği ile doğrulanabilirliğinin koşulları 264
 din felsefesi 182
 Diogenes Laertius 107, 118, 120
 dioti 93, 100, 101
 diyalektik 81, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 211
 doğallaştırılmış epistemoloji 45
 doğru: ~ inançlar 326; ~ kanaat 27
 doğrulama 82, 92, 93, 158
 doğruluk 19, 24, 25, 63, 69, 86, 109, 113, 117, 246, 254, 255, 256, 264, 265, 339
 doksastik eylemsizlik 246, 247
 duyarlık 214, 215
 duygular 177
 duygusal düşünceler 250
 duyu algısı 136
 duyulanabilir türler 141, 142
 duyulan nesnelerin bilgisi 210
 duyum(lar) 177, 215
- E**
 Einstein 220
 empeiria 79, 84, 86, 93, 99, 102, 181
 empiristler 185
 empirizm 35, 36, 187, 202
 endoksa 85, 86, 91, 92
 entelektüel kapasiteler 81
 entelektüelizm 337
 Epikuros 108, 109, 116
 epistēmē 81, 93, 95, 102, 139
 epistemik: ~ bireycilik 190; ~ dışsalcılık 46; ~ içselcilik 187; ~ içselcilik 46; ~ iyimserlik 55, 56, 62, 63, 71
 epistemoloji 5, 7, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 31, 47, 48, 138, 181, 208, 260, 292, 301, 307, 327, 334, 340, 341, 343, 344, 345; formel ~ 340; virtue ~si 336, 342, 344
 epistemolojik: ~ etki 23; ~ güvenilirlik

334; ~ kuşkuculuk 29; ~ problem 21,
22, 25
erdemın tanımsal bilgisi 57

F

felsefi soruşturma 23
fenomenler 211
fikir 174
fizik 33, 141, 144, 148, 153, 211,
220, 230, 231
form 26, 67, 68
formlar 63, 64, 65, 67, 68, 136; ~
âlemi 68, 69
Frege, Gottlob 220, 231, 233, 259,
285, 286, 287, 309

G

Galileo 156, 157, 158, 162, 164,
174, 180, 211
geleneksel deneycilik 221, 226
genetik 183, 290, 291
gerçeklik 176, 241, 248, 254, 341
gerekçelendirme 120, 183, 192, 268,
297, 301, 302, 304, 327, 328
Gertler 46, 47, 48, 50, 297, 298, 299,
309, 311, 312, 314, 315, 316, 318,
319, 320, 321, 322, 323, 324, 325,
326, 327, 329, 330, 331, 332, 333
Goldman 12, 44, 45, 46, 48, 288,
297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
304, 305, 308, 309, 310, 319, 320,
331
görecelik 118, 119, 120, 122
görelilik kuramı 220
görsel deneyim 198
görü 185
gözlem önermeleri 295, 296
Grice 267, 283
güvenilircilik 195
güvenilirlik 45, 195, 225, 299, 301,
303, 335

H

hafıza 299, 301
hakikat 29, 108, 250
hatırlama 26, 56, 57, 58, 59, 61, 62,
63, 64
hayalgücü 201

hipotezler 29, 99, 160, 244
hisler 187

hoti 93, 100, 101, 102

Hristiyan: ~ düşünürler 128; ~ inanç-
ları 134

Hume 34, 35, 36, 37, 48, 126, 181,
182, 184, 187, 188, 189, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 207, 211, 212,
214, 221, 233, 240, 241, 252, 253

I

İbn Rüşd 129, 138

İbn Sînâ 129

ideler 183, 184, 185, 186, 187, 189,
197, 199, 200, 203, 211, 212

İkinci Skolastikler 153

İlahi İdealar 136

iletişim 289

inanç 13, 27, 31, 47, 53, 55, 58, 59,
65, 72, 74, 88, 109, 113, 151, 186,
189, 191, 195, 196, 201, 203, 224,
228, 238, 239, 240, 242, 243, 244,
246, 247, 249, 251, 254, 296, 298,
299, 301, 302, 303, 305, 311, 314,
315, 317, 320, 322, 323, 326, 327,
335, 337, 339, 340; ~ stoku 247;
mantık, istatistik ve psikolojiye dair
~lar 295

İnanma Ahlakı 248

İslam 31, 128

istatistik 295

izlenim 71, 109, 110, 111, 114, 142

J

James, William 9, 40, 236, 239, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 256, 257, 258, 268

K

kabul edilmiş açıklanabilirlik 256

kaçınılmaz-bir-epistemolojik-
problem 21

Kant 11, 37, 38, 39, 41, 48, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221, 223,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 254, 308

- kapasiteler 66
 Karneades 30, 113, 114, 115, 116, 124, 125
 kartezyen kuşku 238
 kategoriler 38
 kavramlar 215
 kelimeler 135
 Khryssippos 113
 kısıtlama 248
 Kornblith 18, 24, 46, 63, 76, 305, 308, 309
 kuşkucu 16, 39, 41, 42, 43, 48, 106, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 338; ~ argümanlar 167
 kuşkucular 29, 30, 37, 63, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 165; Antik ~ 29, 30; eleştirel ~ 171; hafifletilmiş ~ 126; hiperbolik ~ 170
 kuşkuculuk 20, 29, 30, 106, 108, 115, 126, 134, 151, 199, 200, 204, 209, 232, 235, 238, 239, 240, 246, 261, 267, 280, 281, 345; Antik ~ 32; deli ~u 132; modern ~ 29; rüya ~u 132
 kuşklar 30, 33, 40, 41, 43
- L**
 Leibniz 153, 182, 184, 192, 216
 Lewis 10, 236, 256, 345, 347
 Locke 11, 34, 35, 36, 48, 153, 169, 174, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 216, 217, 221, 232, 233, 240, 241
- M**
 madde 160
 Malcolm, Norman 265
 mantık 10, 242, 251, 295
 matematik 94, 132, 156, 188, 210, 212, 260, 286
 McDowell, John 232, 253, 265, 283
 mekân 38
 Menon 57
 metafizik 26, 27, 32, 34, 35, 48, 74, 145, 164, 165, 169, 171, 178, 182, 208, 209, 210, 211, 214, 220, 226, 227, 230, 236, 254, 335
 Moore, G. E. 42, 43, 44, 260, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 333
 Morin, Jean-Baptiste 161
 muhafazakârlık 247
 mutluluk 107, 120
 mümkün akıl yürütme 36
- N**
 neden ile sonuç ilişkisi 192
 nedenler 98
 nedensellik 38, 219, 299, 300
 nesneler 198
 Neurath 280
 Newton 162, 163, 180, 190, 211
 normatiflik 306, 336
 noûs 98
 nöroloji 290, 291
- O**
 Ockhamlı William 11, 31, 128, 130, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155
 olan 100
 olasılık 40, 73, 131, 182, 185, 189, 190, 191, 192, 195, 329, 330, 340, 345
 olgular 79, 80, 100, 157, 159, 185, 286, 308
 Ortaçağ: ~ epistemolojisi 31, 32, 153; ~ felsefesi 31, 32, 128, 130, 153
 ortak duyulurlar 78
 Owen 82, 83, 84, 85, 105
- Ö**
 ögeler 73
 ölçüt 43
- P**
 Peirastik argüman 92
 Peirce, C. S. 40, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258
 Petrus Aureolus 153
 phainomena 83, 85, 86, 92, 105
 Philo 115

Photius 107, 115, 123
phusei 102

Platon 25, 26, 27, 28, 29, 47, 48, 52,
53, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 81, 108,
109, 113, 119, 128, 129, 130, 136,
138, 142, 143
Platonculuk 128
politika 182, 304
Pragmatik İstila 337
pragmatizm 39, 246, 247, 248, 254
pratikçilik 337, 342
psiko-linguistik 290
psikoloji 290, 291, 293, 294, 304
Putnam 232, 234, 235, 252, 257, 258
Pyrrhon 30, 106, 107, 108, 115, 120,
122, 123, 126
Pyrrhoncular 123
Pyrrhonculuk 30, 107, 115, 116,
118, 126, 169, 235

Q

Quine 24, 44, 45, 46, 48, 50, 275,
283, 288, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 304, 305, 308, 310,
341, 348

R

rasyonalistler 248
refleksiyon 62, 187
Regius, Henricus 169
Rorty 41, 104, 255, 257, 258
ruh 33, 59, 71, 137, 139, 143, 164,
165, 168, 169, 209, 223
Russell, Bertrand 259, 287, 312
Ryle 337, 348

S

sanat (technê) 102
scientia 139, 146
Scotus, John Duns 129, 146, 149,
153
Sellars 39, 41, 210, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 230, 231, 232,
233, 234, 241
Sellars, Wilfrid 39, 210, 220, 221,
233
Sextus Empiricus 30, 107, 116, 117,

118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 166, 180
sezgiler 240
sezgisel biliş 152
Simmiyas 60, 61
skolastik gelenek 159
Sokrates 25, 26, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 68, 70,
71, 72, 73, 108, 109, 123, 143,
144, 149, 150, 151
Sokratik diyaloglar 53
Sosa, Ernest 335
soylu şehir 68
sözcükler 289
Stanley 337, 345, 347, 348
Stoacılar 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116
Strawson, P. F. 39, 41, 210, 220,
221, 226, 227, 228, 229, 230, 232,
234, 286

T

tabula rasa 139
tanım 99
tanıtlama(lar) 59, 89, 90, 95
Tanrı 31, 32, 33, 36, 48, 100, 128,
129, 133, 136, 137, 139, 140, 143,
144, 146, 151, 152, 153, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 175, 176, 177, 181, 186, 193,
194, 197, 199, 200, 204, 209, 210,
237, 265, 308
tartışma 120
tasımsal çıkarım 90
temelci 95, 96, 179, 241; ~ epistemo-
loji 96
temelciler 70
tezler 98
Theaitetos 53, 70, 71, 72, 73, 74, 119
ti esti 100, 101
tikelci 52, 53
tikeller 79; ~in bilgisi 79
Timon 106, 107, 108, 122
Toland, John 184
tözel biçimler 159
tüm dengelsel veya tümevarımsal
uslamlama 80
tümeller 95, 128
tümevarım 193, 244

U

uç terimler 89
 Ullian, Joseph 296
 uygun işleyiş 335

V

varoluş 142, 185, 186, 187
 Verili Olan Efsanesi 39, 221, 222,
 223, 224, 226

W

Williams, Bernard 307
 Williamson 304, 337, 339, 340, 342,
 345, 347, 348, 349
 Witelo 162
 Wittgeinstein 42

Y

yanılabilircilik 12, 30, 48, 115, 235,
 239, 255, 327, 330
 yanılamazcılık 48

Z

Zagzebski, Linda 34, 51, 314, 325,
 331, 332, 333, 336, 342, 344, 349
 zaman 38
 Zenon 109, 110, 113
 zihin 10, 33, 43, 107, 184, 186, 197,
 199, 209, 220, 221, 232, 339, 342

Felsefe, kendini tanıma ve tanımlama imkânı sunması bakımından, insanlığın en önemli kazanımlarındandır. Gerek tarihsel gerekse dşünsel anlamda felsefenin en önemli parçalarından olan epistemoloji de, felsefenin tarihi kadar kadim bir tarihe sahiptir.

Elimizdeki kitap insanın bilgi arayışının tarihine bir yolculuk kılavuzudur. Platon, Aristoteles ve Antik Kuşuculuk ilk duraklarımızken, Ortaçağ Epistemolojisi ve Descartes dinlence yerleri olacaktır. Şüphesiz rotamızı çizenler, Locke, Berkeley, Hume ve Kant'tır. Dewey ve Wittgenstein uğraklarının ardından bu epistemik yolculuk, Quine, Goldman ve elbette Gettier'le son bulacaktır. Bu değerli çalışmayı Stephen Hetherington'ın Türkçe baskıya özel Önsözü ile sunuyoruz.

ISBN: 978-605-70014-4-3



9 786057 001443

