

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

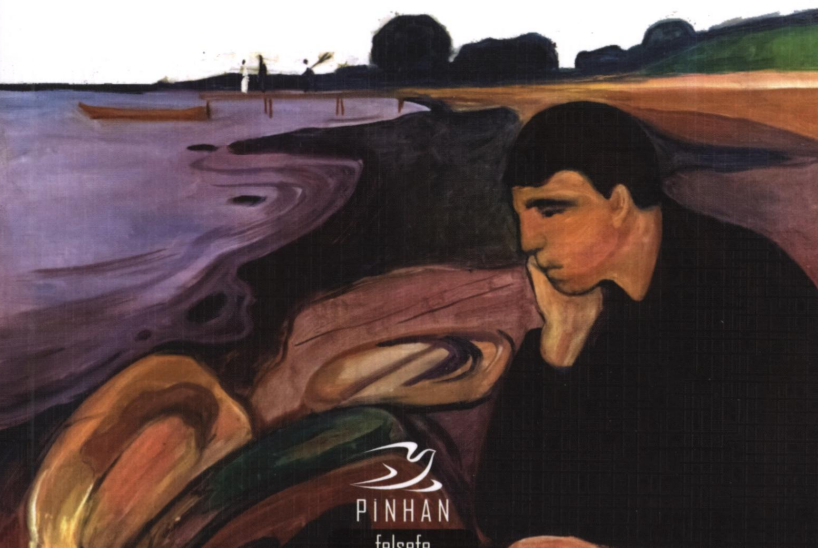
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç

Felsefenin Bazı Problemleri

William James



PINHAN YAYINCILIK

Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215

Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74

www.pinhanyayincilik.com

info@pinhanyayincilik.com

Sertifika No: 40676

Kaynak metin

Some Problems of Philosophy, A Beginning of an Introduction to Philosophy, by William James, Longmans, Green, and Co., Fourth Avenue & 30th Street, New York, 1916

© Pinhan Yayıncılık, 2019

Türkçe çeviri © Aylin Sandere, 2019

Birinci Basım: Mart 2019

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Çeviri Editörü: Adem Beyaz

Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:

Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03

Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 188 Felsefe Dizisi: 46

ISBN: 978-605-9460-81-1

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykındır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Felsefenin Bazı Problemleri

Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç

William James

Çeviri: Aylin Sandere



İçindekiler

Önsöz Niteliğinde Bir Not ♦ 9

I Felsefe ve Onu Eleştirenler ♦ 11

II Metafiziğin Problemleri ♦ 25

III Varlık Problemi ♦ 31

IV Algı ve Kavram—Kavramların Önemi ♦ 37

V Algı ve Kavram—Kavramların Suiistimali ♦ 53

VI Algı ve Kavram—Bazı Neticeler ♦ 67

VII Tek ve Çok ♦ 77

VIII Tek ve Çok (devam)—Değerler ve Kusurlar ♦ 89

IX Yenilik Problemi ♦ 95

X Yenilik ve Sonsuz—Kavramsal Görüş ♦ 99

XI Yenilik ve Sonsuz—Algısal Görüş ♦ 107

XII Yenilik ve Nedensellik—Kavramsal Görüş ♦ 121

XIII Yenilik ve Nedensellik—Algısal Görüş ♦ 133

Ek: İnanç ve İnanma Hakkı ♦ 141

"... O [Charles Renouvier] felsefi kişiliklerin en büyüklerinden biriydi. Çoğulculuğu ustaca savunuşunun yetmişlerde üzerimde yarattığı bariz etki olmasaydı, büyüdüğüm tekçi batıl inançtan hiçbir zaman kurtulamayabilirdim. Kısacası, bu kitap hiçbir zaman yazılmayabilirdi. Bu nedenle, sonsuz minnettarlık duyarak bu ders kitabını büyük Renouvier'nin anısına ithaf ediyorum." [105]

Önsöz Niteliğinde Bir Not

Ölümünden birkaç yıl önce Profesör William James özellikle felsefe okurlarına hitap eden bir kitapta metafiziğin belli problemleri hakkında kendi düşüncelerini belirtme amacı güttü. Bir zamanlar söylediği gibi bu "metafizik öğrencileri için giriş niteliğinde bir ders kitabını" fiilen yazmaya 1909'un mart ayında başladı ve en gözde hedefi bunu sonunda tamamlamaktı. Ancak hastalık ve azalan kuvvetinin kaldıramayacağı başka zorluklar bu hedefi engellemeye devam etti, şimdi yayınlanan bu kitap ise Ağustos 1910'da öldüğü vakte kadar yazmayı başardıklarının toplamını kapsar.

Tamamlanmamış elyazmalarının daktiloya çekilmiş iki kopyası bulundu ve ayrı ayrı düzeltildi. Bu iki kopyanın bağımsız değişikliklerinin karşılaştırılması ifade ve detayda birkaç hafif farklılık gösterdi ve önemli değişimler yapmaya gerek bırakmadı. Yine de yazarın eğer kitabı bitirebilseydi son revizyonda bazı değişiklikler yapmayı umduğu muhtemel; çünkü, elyazmalarının basımını işaret ettiği 26 Temmuz 1910 tarihli bir duyuruda "*Tamamlanmamış ve düzeltilmemiş olduğunu söyleyin*" yazmıştı.

Bu duyuru şöyle devam ediyor: "*Ona 'Felsefeye giriş için bir başlangıç' adını verin. Şu an sadece bir tarafı inşa edilmiş bir kemere benzeyen sistemimi bununla tamamlamayı umduğumu söyleyin.*"

Yazarın aynı duyurudaki isteğine uygun olarak, öğrencisi ve arkadaşı H. M. Kallen, elyazmalarının iki versiyonunu karşılaştırmış ve kitabı basım için büyük ölçüde hazırlamıştır. Elyazmasında ayrımlar ve başlıklar eksikti, yardımcı önerileri için Profesör R. B. Perry'ye de bu minnet dolu teşekkürleri borç biliriz.

HENRY JAMES, oğul.
CAMBRIDGE, 25 MART, 1911.

I

Felsefe ve Onu Eleştirenler

Toplumun ilerlemesi, bireylerin insan ortalamasından her tür yönde çeşitlilik göstermelerine ve özgünlüğün sıklıkla çekici ve kullanışlı olmasına, öyle ki bireylerin soyları içinde liderler olarak tanınmalarına, kıskançlık veya hayranlık nesnesi olmalarına ve yeni idealler ortaya koymalarına bağlıdır.

[*Felsefe ve onu yazanlar*] Çeşitlenmeler arasında, her insan nesli, zihni teoriyle olağanüstü şekilde meşgul olan bazı bireyler üretir. Böyle insanlar hiç kimsenin görmediği yerlerde bilmece ve hayret nederi bulurlar. Hayal güçleri açıklamalar icat eder ve onları birleştirir. Kendi zamanlarında öğrendiklerini biriktirir, kehanet ve uyarılarda bulunur ve bilge olarak değerlendirilirler. Etimolojik olarak bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefe, bu zihin sınıflarının işidir; onları anlamayan veya beyan ettikleri hakikate çok da inanmayanlarca bile hayranlıkla değilse de hoşgörülü bir zevkle bakılırlar.

[*Felsefe nedir?*] Böylelikle bir soy mirası olan felsefe, bütününde idaresi acayip zor bir öğrenim yığını oluşturur. Böyle tasavvur edildiğinde, kimya veya astronomi gibi özel bir bilimin onun dışında bırakılması gerektiğine dair bir sebep yoktur. Ancak ortak rıza ile özel bilimler bugün dışlanmaktadır ve bunun nedenleri birazdan açıklanacaktır. Ondan geri kalanlar ise eğer ilgisi yeterince genişse bir insan tarafından felsefe ismi altında öğretilmek için yeterince yönetilebilirdir.

Eğer bu bir Alınan ders kitabı olsaydı önce konuya dair kullanımla sınırlandırılmış soyut tanımını vermem ve

sonra ona ait "*Begriff und Eintheilung*" [kavram ve bölme] ve "*Aufgabe und Methode*" [görev ve yöntem] unsurlarını göstermeye devam etmem gerekirdi. Ama böyle göstermeler yeni başlayanlar için genellikle anlaşılır olmadığından ve kitabı okuduktan sonra gereksiz geldiğinden, ileri seviye okurlar için müteakip bölümlerin bir özeti olarak kullanışlılık sağlama ihtimaline rağmen, o bölümü toptan çıkarmak çalışmaya ferahlık getirecektir.

Ancak bir müddet daha tanım meselesi üzerinde kalacağım. Felsefe ismi, özel bilimlerin ihracıyla kısıtlanarak, özellikle evrensel kapsamın fikirlerini göstermekle ilgili olmuştur. İstisnasız her şeyin altında yatan açıklama ilkeleri, tanrılarda, insanlarda, hayvanlarda ve taşlarda ortak olan unsurlar, tüm kozmik sürecin ilk *geldiği yerle son gideceği yer*, tüm bilmenin koşulları ve insan eyleminin en genel kuralları, bunların hepsi yaygın biçimde felsefi sorunları tedarik eder ve filozof onlar hakkında söylenecek çok şey bulan insandır. Felsefe klasik ders kitaplarında "doğal aklın elde edebileceği kadarıyla, nihai nedenleri vasıtasıyla genel şeylerin bilgisi" olarak tanımlanır. Bu, evrenin etrafıca açıklamasının, detaylarının tarifi olmamak üzere, felsefenin hedeflediği şey olması gerektiği anlamına gelir. Bu yüzden, herhangi bir şeye dair bakış, geniş ve diğer görüşlerle bağlantılı olduğu, yakın veya aracı değil de nihai ve her şeyi saran ilkeleri kendini gerekçelendirmek için kullandığı oranda felsefi olarak isimlendirilir. Bu anlamda dünyaya dair çok geniş herhangi bir görüş, belirsiz olsa bile, bir felsefedir. Bu bir *Weltanschauung*, hayata karşı akli bir hal almış bir tavidir. Profesör Dewey, "felsefe akıl ile iradenin belli bir tavrını, amacını ve ortaklaşa tabiatını ifade eder, sırurlarının düzgünce çizilebildiği bir disiplini değil", dediğinde, fiilen var olan tüm felsefelerin yapısını gayet iyi tanımlar.¹

¹ Baldwin'ın *Dictionary of Philosophy and Psychology* eserindeki "Philosophy" makalesiyle karşılaştırın.

[Değeri] İnsan düşüncesi tarihinin geliştirdiği kadarıyla hayata karşı başlıca rakip tavırları bilmek ve kendileri için verebilecekleri nedenlerin bazılarını duymuş olmak, liberal eğitimin temel kısmı gibi değerlendirilmelidir. Gerçekten de felsefe, ifadenin bir anlamıyla, "kolej" kelimesinin eğitim yerine kullanıldığı Amerikan zihniyeti için sadece özlü bir isimdir. Şeyler kuru dogmatik yolla veya felsefi yolla öğretilir. Teknik bir okulda, insan belli bir işi yapmak için birinci sınıf araç haline gelebilir ama liberal kültürün önerdiği tüm zihin zarafetini kaçırabilir. Bir beyefendi olmak yerine, entelektüel bakımdan kendi dar öznesinde sıkıştırılan, kelimesi kelimesine görmüş olduğundan farklı bir şey varsayamayan, hayal gücü, atmosferi, zihnî perspektifi olmayan, kaba bir adam olarak kalabilir.

Felsefe, Platon ve Aristoteles'in söylediği gibi merakta başlar ve her şeyi olduğundan farklı tasavvur edebilir. Tanıdık olanı yabancı gibi görür, yabancı olanı da tanıdık gibi. Şeyleri kaldırabilir ve sonra tekrar bırakabilir. Zihni her konuyla oyalanan bir havayla doludur. Bizi doğuştan gelen dogmatik uykumuzdan uyandırır ve topaklanmış önyargılarımızı yıkar. Tarihsel bakımdan her zaman bilim, şiir, din ve mantık gibi dört farklı insan ilgisinin birbirleriyle bir tür döllenmesi olmuştur. Katı muhakeme ile duygusal bakımdan değerli sonuçlar aramıştır. Onunla temasa geçmek, etkisini yakalamak hem edebiyat hem de bilim öğrencileri için iyidir. Şiirselliği edebi zihinlere hitap eder ama mantığı onları sertleştirir ve yumuşaklıklarını iyileştirir. Mantığıyla bilim öğrencilerine hitap eder, ama başka veçheleriyle onları yumuşatır ve çok kuru teknik detaylardan kurtarır. İki çeşit öğrenci de felsefeden daha canlı bir ruh almalıdır, daha fazla hava, daha fazla zihinsel altyapı. "İçinde hiç felsefe var mı, Shepherd?" Touchstone'un bu sorusu, insanların birbirlerine sormaları gereken sorudur. İçinde hiç felsefe olmayan bir insan, tüm olası sosyal eşler arasında en talihsizi ve faydasızıdır.

Tüm bunları söylerken, felsefi çalışmanın jimnastik kul-

lanılışı denen, filozofun yüce ve soyut kavramları tanımlama ve aralarında ayrın yapmaya dair tamamen entelektüel gücünden bahsetmiyorum.

[Düşmanları ve itirazları] Böyle sıralanan avantajlara rağmen, felsefe çalışması sistematik düşmanlara sahiptir ve onlar hiçbir zaman şimdiki kadar çok olmamışlardır. Bilimin kesin fetihleri ve felsefenin sonuçlarının aşıkâr belirsizliği buna kısmen bir açıklama getirir; uzun ifadeler ve soyutlamalarla alay etmekten inadına hoşlanan insan aklının doğal kabalığından bahsetmemize bile gerek yok. "Skolastik jargon," "orta çağ diyalektiği," birçok insan için felsefe kelimesiyle eş anlamlıdır. Bilinen doğa ve şeylerin nedenlerine dair üstü kapalı ve belirsiz spekülasyonlarıyla filozof, "karanlık bir odada orada olmayan siyah bir şapkayı arayan kör bir adama" benzetilir. Meşguliyeti ise "hiçbir sonuca varmadan ebediyen tartışma" sanatı veya daha aşağılayıcı bir şekilde "*systematische Missbrauch einer eben zu diesem Zwecke erfundenen Terminologie*" [sadece bu amaç uğruna icat edilmiş bir terminolojinin sistematik istismarı] olarak tarif edilmiştir.

Bu tür bir düşmanlık yalnızca çok küçük bir dereceye kadar makuldür. Bu güncel itirazların bazılarıyla sırayla ilgileneceğim çünkü onlara cevap vermek konumuzun iç kısmına giriş için uygun bir yol olacaktır.

[Felsefenin pratik bir cevap vermediği yönündeki itiraz]

1. **İtiraz:** Bilimler istikrarlı bir ilerleme gerçekleştirip, eşsiz yararlılığa dair uygulamalara neden olurken, felsefe hiçbir ilerleme gerçekleştirmez ve hiçbir pratik uygulaması yoktur.

Yanıt: Bilimler bizzat felsefe ağacının dalları olduğundan bu karşı çıkma haksızdır. Sorular doğru biçimde hızla cevaplandığı için o cevaplara "bilimsel" denildi. İnsanların bugün "felsefe" dediği ise yalnızca hâlâ cevaplanmamış soruların çökeltisidir. Tam olarak bu anda iki bilim görüyoruz: psikoloji ve genel biyoloji; ana gövdeden düşmüş ve uzmanlıklar olarak bağımsız kökler almış. Kaldı ki ge-

nel felsefe bir kural olarak herhangi bir özel bilimin geniş detaylarını takip edemez.

[*Bu itirazın tarih ışığında incelenmesi*] Felsefenin evrimine geriye yönelik bir bakış bizi burada kârlı çıkaracak. Her yerde en eski filozoflar, ansiklopedik bilgilerdi, bazen baskın bir etik veya dini ilgiyle birlikte, bazen bu ilgiden anılmış biçimde, bilgelik aşıklarıydı. Onlar sadece doğrudan pratik ihtiyaçlardan ötesine meraklı, tikel değil ama genel olarak problematik olanda uzmanlığı olan insanlardı. Çin, İran, Mısır ve Hindistan böyle akıllı adamlara sahipti ama Yunanistan'dakiler çok yakın bir zamana kadar Batı düşünme rotasını etkilemiş tek üstatlardı. Eski Yunan felsefesi, kabaca konuşursak, M.Ö. 600 yılından 250 yıl sonraya kadar sürdü. Thales, Herakleitos, Pythagoras, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles ve Demokritos gibi insanlar matematikçi, teolog, politikacı, gökbilimci ve fizikçilerdi. Zamanlarının tüm öğrenimleri, olduğu gibi, onların kontrolündeydi. Platon ve Aristoteles onların geleneğini devam ettirdi ve büyük orta çağ filozofları yalnızca uygulama alanını genişletti. Eğer 13. yüzyılda yazılan, Aziz Thomas Aquinas'ın büyük *Summa* eserine dönersek, Tanrıdan maddeye, melekler, insanlar ve şeytanlara, tam manasıyla her şey hakkında ifade edilmiş düşünceler buluruz. Yaratanın yaratılanlarla, bilen bilinenle, özün formla, aklın bedenle, günahın kurtuluşla, her şeyin neredeyse her şeyle ilişkisi birbiri ardına ele alınır. Fizik ve mantık kendi evrensel ilkelerinde kurulurken, bir teoloji, bir psikoloji, bir görev ve ahlak sistemi en detaylı şekilde verilir. Okur üzerinde bırakılan etki neredeyse insan üstü entelektüel kaynaklardan gelir. Aziz Thomas'ın yaklaştığı olgu yığınıyla veya varsaydığı olguyla uğraşma yönteminin alıştığımızdan farklı olduğu doğrudur. O her şeyi ya aklın sabit ilkeleriyle ya da Kutsal Kitapla çıkarsadı ve kanıtladı. Örneğin, cisimlerin özellikleri ve değişimleri, Aristoteles'in öğrettiği gibi, madde ve formun iki ilkesiyle açıklanmıştı. Madde nicel, belirlenebilir, edilgen ögeyken; form

nitel, birleştirici, belirleyici ve etkin ilkeydi. Her etkinlik bir amaç içindi. Şeyler sadece temas halindeyken birbirleri üzerinde eyleyebiliyordu. Şeylerin tür sayısı belirli ve farklılıkları açıktı vs., vs.²

17. yüzyılın başlarından itibaren insanlar skolastik felsefenin ayrıntılarla donatılmış *a priori* yöntemlerinden sıkıldılar. Suarez'ın bilimsel eserleri onları gündemde tutmakta yararlı olmadı. Ama Descartes'ın skolastik öğretiyi yerinden eden ve Avrupa'yı yangın yerine çeviren yeni felsefesi aynı ansiklopedik karakteri korudu. Şimdilerde Descartes'ı "Cogito, ergo sum" diyen, iki karşıt varlık gibi zihni maddeden ayıran ve Tanrı'nın varoluşuna dair yenilenmiş bir kanıt veren bir metafizikçi olarak düşünüyoruz. Ama çağdaşları onu bizim şimdilerde Herbert Spencer'ı düşündüğümüz gibi düşünüyordu. Yani bizim onu, "madde ve hareketin yeniden dağıtımıyla" ve etki yasalarıyla, gök kubbenin rotasyonunu, kanın dolaşımını, ışığın kırılmasını, sinirsel eylemin ve görmenin araçlarını, ruhun yitip gitmesini ve zihin ile bedenin bağlantısını açıklayan, büyük kozmik evrimci olarak gördüğümüz gibi.

Descartes 1650'de öldü. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* eserinin 1690'da yayınlanmasıyla felsefe ilk kez özellikle bilgi problemine döndü ve "eleştirel" oldu. Bu öznel eğilim gelişti ve evrensel üstat modeli olan Leibnitz'in okulu daha evrensel geleneği hâlâ sürdürse de Leibnitz'in takipçisi Wolff hem fiziksel hem ahlaki her şeyin üzerine sistematik bilimsel eserler yayınladı, Locke'u takip eden Hume, Kant'ı "dogmatik uykusundan" uyardı. Kant'ın zamanından beri "felsefe" kelimesi fiziksel teorilerden daha fazla zihinsel ve ahlaki spekülasyonları temsil eder oldu. Görece yakın bir zamana kadar felsefe, kolejlerimizde "doğa felsefesinden" ayrılmak için "zihinsel

² J. Rickaby'nin *General Metaphysics* (Longmans, Green and Co.) adlı kitabı St. Thomas'ın doğa felsefesinin temellerine dair popüler bir açıklama verir. Thomas J. Harper'ın *Metaphysics of the School* (Macmillan) kitabı ayrıntılara iner.

ve ahlaki felsefe" veya özel olarak "insan zihni felsefesi" adı altında öğretiliyordu.

Ancak eski gelenek daha eksiksiz olduğu kadar iyidir de. İçinde doğduğumuz dünyanın fiilî tuhafliklarını bilmek, dünyaları bir şekilde soyut bakımdan mümkün kılanın ne olduğunu bilmek kadar önemlidir. Yine de bu ikinci bilgi, Kant'ın zamanından beri, çoğu insan tarafından felsefi demeye değer tek bilgi olarak görüldü. Sıradan insanlar "Doğa nasıl bir şeydir?" sorusunu, Kant'ın "Doğa nasıl mümkün olabilir?" sorusu kadar saygıya değer bulur. Bu yüzden felsefe, insanın saygısını kaybetmemek için, gerçekliğin fiilî teşekkülüne dikkat etmelidir. Bugün daha nesnel bir geleneğe dönüşün işaretleri var.³

[*Felsefe sadece "insan düşünmesidir"*] Felsefe tam anlamıyla yalnızca *insan düşünmesidir*, tikeller yerine geneller üzerine düşünmedir. Ancak, ister geneller ister tikeller hakkında olsun, insan daima ayrı yöntemlerle düşünür. Gözlemler, ayırım yapar, genelleştirir, sınıflandırır, nedenleri arar, analogileri izler ve hipotezler üretir. Bilimden ve pratik meselelerden ayrı bir şey olarak alınan felsefe kendine özgü hiçbir yöntemi takip etmez. Bugünkü tüm düşünmemiz ilkel insan düşüncesinden gitgide evrimleşmiştir ve (inandığı meselelerden ayrı olarak) tarzına uğramış olan gerçekten önemli tek değişiklik kanularını belirtmede daha büyük tereddüt hissetmesi ve yapabildiği her seferinde doğrulama⁴ arama alışkanlığı göstermesidir.

Mevcut düşünme alışkanlıklarımızın kökenlerini kısa ve öz olarak izlemek çok öğretici olacaktır.

[*İnsanın mevcut düşünme yollarının kökeni*] Auguste Comte, "pozitif⁵" denen felsefenin kurucusu, herhangi bir konu üzerine insan kuramının her zaman sırayla üç form aldığını söylemiştir. Kuramsallaştırmanın teolojik aşama-

³ Bunun kusursuz bir savunusu için okurlarıma Paulsen'in şu kitabını öneriyorum: *Introduction to Philosophy*, İng. çev. Thilly (1895) s. 19-44.

⁴ Karş. G. H. Lewes, *Aristotle* (1864), 4. bölüm.

⁵ *Cours de philosophie positive*, 6 cilt, Paris, 1830-1842.

sında, fenomenler onları üreten zihinlerce açıklanır; metafizik aşamada, esas özellikleri soyut bir fikre dönüştürülür ve bu sanki bir açıklamaymış gibi arkalarına yerleştirilir; pozitif aşamada ise fenomenler bir arada varoluşlarına ve birbirlerini izlemelerine göre basitçe tanımlanır. "Yasaları" formüle edilir ama doğalarının veya varoluşlarının hiçbir açıklaması rağbet görmez. Böylelikle, gezegen hareketleri için bir kuram gerektiğinde, "*spiritus rector*" [yönetici ruh] metafiziksel olacak— "cazibe ilkesi" teolojik—ve "kareler yasası" pozitif kuram olacaktır.

Comte'un açıklaması çok keskin ve belirlidir. Antropoloji, insan kuramsallaştırmasındaki en eski çabaların teoloji ve metafiziği birbirine karıştırdığını gösterir. Sıradan şeyler özel bir açıklamaya gerek duymaz; yalnızca dikkate değer şeyler, garip şeyler, özellikle ölümler, facialar, hastalıklar buna gerek duyar. Şeyleri eyleme geçiren, onlardaki gizemli enerjidir ve ne kadar korkunç olurlarsa o kadar bu doğaüstü güce sahiptirler. En büyük sorun ise birinin kendi doğaüstü gücünü edinmesidir. "Sempatetik büyü" burada ilkel felsefe gibi gözüken şey için kullanılan ortak adıdır. Herhangi bir şey üzerinde, onunla ilişkili veya ona benzeyen başka bir şeyi kontrol ederek eylemde bulunabilirsiniz. Bir düşmanı yaralamayı dileyseydiniz, ya onun imgesini yapmalı ya onun saçını veya diğer eşyalarını almalı ya da yazılı ismini almalıydınız. İkamesini yaralayarak paralel biçimde ona acı çektirirdiniz. Eğer yağmur yağmasını isteseydiniz, yeri sular; rüzgar isteseydiniz, ılık çalardınız, vb. Eğer bahçenizde patateslerin iyi yetişmesini isteseydiniz, patatese benzeyen bir taş koyardınız. Sarılığı iyileştirmek için şeyleri sarı gösteren zerdeçal verirdiniz veya başınızla ilgili problemler için afyon alırdınız çünkü tohumlarının damarları bir "baş" oluşturur. Bu "simgeler öğretisinin" eski tıpta büyük bir yeri var. Çeşitli büyücülükler ve kehanetler burada devreye girer ki büyücülük ve yeni başlayan bilim burada ayrılmaz şekilde karışmıştır. "Sempatetik" kuramsallaştırma günümüze kadar dayanır. Bütü-

nünde de iyi bir okul olan pratik felsefenin çağdaş ekolü için "düşünceler şeydir." Arzuladığının düşüncesini geliştirin, onu onaylayın, o da kendini sağlamlaştırmak için başka yerlerden benzer tüm düşünceleri getirecektir ve böylece sonunda isteğiniz tatmin olacaktır.⁶

Şeyleri tasavvur etmenin daha pozitif yolları azar azar üstün gelmeye başlamıştı. Fenomenlerdeki ortak öğeler ayrı tutulmaya ve genelleştirmelerin temelini oluşturmaya başlamıştı. Ancak bu öğeler ilk başta muhakkak daha dramatik veya insani olarak ilgi çekenler olmuştu. Şeylerdeki sıcak, soğuk, yaş ve kuru, o şeylerin davranışını açıkladı. Bazı cisimler doğal olarak sıcaktı, diğerleri soğuktu. Hareketler doğal veya şiddetliydi. Gök, dairesel hareket ederdi çünkü dairesel hareket en mükemmeliydi. Kaldıraç, uzun kolunun hareketine gömülü daha büyük miktardaki yetkinlikle açıklanırdı.⁷ Güneş, soğuktan kaçınmak için kışın güneye giderdi. Değerli veya güzel şeyler istisnai özelliklere sahipti. Tavus kuşunun eti çürümeye direnirdi. Mıknaş taşı, daha üstün bir elmas yakına getirilirse tuttuğu demiri bırakacaktı, vb.

Böyle fikirler bize garabet görünüyor olabilir ama bilimsel ataların bizim için hiçbir iz bırakmadığını hayal edin, şeyleri anlamak için biz doğadan hangi veçheleri ayırdık? 17. yüzyılın başına kadar şeylerdeki intizamın yavan çeşitleri, şeylerin aslından seçilen özelliklerden insanların ilgisini soyutlamamıştı. "Bilim" denen meşgalenin ne kadar kısa olduğunu ancak bir kısmımız fark eder. 350 yıl önce neredeyse kimse Kopernik'in gezegen teorisine inanmıyordu. Optik kombinasyonlar keşfedilmemişti. Kan

⁶ Prentice Mulford ve "yeni düşünce" tipindeki diğerlerini karşılaştırm. İlkel sempatik büyü için şunlara danışın: *Fact and Fable in Psychology* içinde J. Jastrow, Analoji üzerine bölüm; F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, IV. bölüm; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, 2; R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, *passim*; A. O. Lovejoy, *The Monist*, XVI, 357.

⁷ Yunan bilimi üzerine bkz. W. Whewell, *History of the Inductive Sciences*, cilt I, kitap I; G. H. Lewes, *Aristotle*, *passim*.

dolaşımı, havanın ağırlığı, ısı iletimi, hareket yasaları bilinmiyordu. Saat, termometre, genel-çekim yoktu; dünya beş bin yaşındaydı, gezegenleri ruhlar hareket ettirirdi; simya, büyü, astroloji herkesin inancını etkilerdi. Modern bilim Kepler, Galileo, Descartes, Torricelli, Pascal, Harvey, Newton, Huygens ve Boyle ile ancak 1600'den sonra başladı. Hayatlarında tanıklık etmiş oldukları keşifleri birbirlerine peşi sıra anlatan beş adam bunların hepsini bize teslim etti: Harvey, Newton'a anlattı; o da Voltaire'e, Voltaire Dalton'a, Dalton Huxley'ye, Huxley de bu kitabın okurlarına anlattı.

[Bilim uzmanlaşmış felsefedir] Özgürleşmenin bu çalışmasına başlayan insanlar kelimenin asıl anlamıyla felsefecilerdi, evrensel bilgelerdi. Galileo, matematiğe harcadığı aylardan çok daha fazla yılı felsefede geçirdiğini söylemişti. Descartes, ifadenin tam anlamıyla, evrensel bir filozoftu. Ancak daha yeni kavrayışların verimliliği, hakikatin hususi bölümlerini öyle bir oranda büyüttü ki evrensel zihinler onları taşıyamaz hale geldi, çünkü detaylarıyla birlikte çok ağır olmuşlardı. Böylece mekanik, astronomi ve fizik gibi özel bilimler ana gövdeden düşmeye başladı.

Bu dahilerin ortaya çıkardığı sıkıcı matematiksel veçhelerin olağanüstü verimliliğini hiç kimse baştan öngöremezdi. Hiç kimse, bu veçhelerin doğal sonucu olan dönüşümler üzerindeki araştırmanın doğa üzerinde sağlayacağı denetimi hayal edemezdi. "Yasalar" bu dönüşümleri tarif eder ve doğanın tüm mevcut yasaları model olarak ilk kez Galileo'nun ortaya çıkardığı, v 'den t 'ye ve s 'den t^2 'ye orantılılığına sahiptir. İrtifanın barometrik basınçla orantılılığına dair Pascal'ın keşfi, ivmenin mesafeyle orantılılığına dair Newton'un ki, hava hacminin basınçla orantılılığına dair Boyle'un ki, kırılmış bir ışında sinüsün kosinüse orantılılığına dair Descartes'ın ki, Galileo'nun keşfinin ilk meyveleriydi. Aracılık sorusu yoktu, doğayı kavramanın bu yeni şeklinde animistik veya sempatetik bir şey de yoktu: Çeşitlenen tikel nitelikler başarıyla soyutlandıktan sonra,

sadece doğal sonuç olarak ortaya çıkan dönüşümlerin tarifiydi. Kısa zamanda sonuçlar, insan bilgisinin iki alana ayrımında kendini gösterdi: Daha belirli yasaların uygulandığı "Bilim" ve uygulanmadığı "Genel Felsefe." Pozitivist denen zihin durumu zuhur etti. Sayısız bilimsel zihnin çağrısı "Kahrolsun felsefe!" oldu. "Bize sadece ölçülebilir olguları verin, fenomenleri verin, zihnin eklemelerine, açıklar gibi gözüken varlıklara veya ilkelere ihtiyacımız yok." Felsefenin hiç gelişim göstermeden devam ettiği itirazı çoğunlukla bu çeşit bir zihindendir.

[Felsefe bilimin çözemediği problemler çökeltisidir] Yeterince açık ki felsefenin ileri doğru attığı her adım, doğru bir cevap bulunan her soru bilime atfedilse de cevaplanmamış problemler çökeltisi yalnızca felsefenin alanını oluşturmaya devam edecek ve yalnızca onun ismini taşıyacaktır. Aslına bakılırsa şu an da tam olarak bu oluyor. Felsefe, soruyu sormuş olanları tatmin edecek şekilde cevabı verilmemiş olan sorular için ortak bir isim haline gelmiştir. Bu soruların bir kısmı iki bin yıldır cevaplanmayı bekledi diye buradan hiç cevaplanmayacakları hükmü çıkarılmaz. İki bin yıl, insan zihni tarihi denen maceranın büyük hikayesi içinde muhtemelen yalnızca bir paragrafla ölçülecektir. Son üç yüz yılın olağanüstü gelişimi, daha çok, matematiksel yaklaşımı kabul eden belli bir düzendeki sorulara saldırılacak yolun aniden bulunması nedeniyledir. Ancak bu yüzden tek mümkün felsefenin mekanik ve matematik olması gerektiğini varsaymak ve başka tür sorular için olan tüm soruşturmayı küçümsemek, gerçekliğin şüphesiz var olduğu kısımların aşırı çeşitliliğini unutmaktır. Felsefi yaklaşımın ruhani sorulara uygun yaklaşımı şüphesiz bulunacaktır. Bir dereceye kadar çoktan bulunmuştur da. Gerçekten de birçok yönden "bilim" "felsefeden" daha az gelişme göstermiştir: Bilimin en genel kavrayışları, tekrar dünyaya gelseler ne Aristoteles'i ne de Descartes'ı şaşırtacaktı. Şeylerin elementlerden oluşması, onların evrimi, enerjinin korunumu, evrensel belirlenimci-

lik fikri, onlara yeterince basmakalıp gözükecekti. Küçük şeyler, mikroskoplar, elektrik lambaları, telefonlar ve bilimin detayları ise onlara dehşet verici gelecekti. Ancak metafizik üzerine kitaplarımızı açtıklarında veya felsefe dersi sınıflarını ziyaret ettiklerinde her şey garip gelecekti. Zamanımızın tüm idealist veya "eleştirel" tutumu özgün olacaktı ve onu kavramaları için uzun zaman geçecekti.⁸

2. *İtiraz:* Felsefe dogmatiktir ve şeyleri saf akılla yerleştiriyormuş gibi yapmaktadır ama hakikate varmanın tek verimli yolu somut deneyime başvurmaktır. Bilim olguları toplar, sınıflandırır ve analiz eder ve dolayısıyla felsefeyi oldukça geride bırakır.

[*Felsefenin dogmatik olmasına gerek yok*] *Yanıt:* Bu itiraz tarihsel olarak geçerlidir. Çok fazla filozof, *a priori* kurulan, yanılmazlık iddia eden, bütün olarak kabul edilen veya reddedilen kapalı sistemler hedeflemiştir. Diğer yandan bilimler, sadece hipotezleri kullanarak ama daima onları deney ve gözlem yoluyla doğrulama arayışında olarak, kendini düzeltme yolu açmış ve gelişmiştir. Günümüzde dogmatiklerin sistemleri için katıyet iddia etmesi, eğitilmiş çevrelerden bir övgü duyması giderek zorlaşmıştır. Bilimin düsturları olan hipotezler ve doğrulama, akademik zihinlere çok güçlü bir şekilde öncülük ediyor.

Filozoflar şeyler hakkında mümkün olan en kapsamlı şekilde düşünen insanlar olduklarından, herhangi bir yöntemi özgürce kullanabilirler. Felsefe her şekilde bilimleri tamamlamalı ve onların yöntemini içermelidir. Böyle bir hareket tarzı akla yatkın görünse de felsefenin neden her türlü dogmatizme tövbe etmediği ve tutumlarında bilimlerin en ampirik olanı kadar neden hipotetik olmadığı anlaşılamaz.

3. *İtiraz:* Felsefe, soyutlamalar vasıtasıyla ikame ettiği gerçek yaşamla temas halinde değildir. Gerçek yaşam çe-

⁸ Okur, tüm bu söylediklerimin ve daha fazlasının şu mükemmel makalede öne sürüldüğünü görebilir: James Ward, "The Progress of Philosophy," *Mind*, cilt 15, no: LVIII.

şitli, karmakarışık ve acı vericidir. Filozoflar istisnasız ona asil, basit ve mükemmelmış gibi yaklaşırlar. Bunu yaparken olgunun karmaşıklığını göz ardı ederler ve sistemlerini sıradan adamın aşağılamasına ve Voltaire ve Schopenhauer gibi yazarların hicvine maruz bırakan bir tür optimizme imkan verirler. Schopenhauer'in halk nezdindeki büyük başarısı, tabii önce filozoflar nezdinde, hayatın sorunları hakkındaki somut hakikatten bahsetmesi olgusundandır.

[Gerçeklikten de ayrılmamıştır] Yanıt: Bu itiraz da tarihsel olarak geçerlidir ama felsefenin gerçeklikten kalıcı olarak uzak durması için bir neden gözükmmez. Başarıyla geliştikçe tutumları da değişebilir. Daha katı ve gerçek yapılar inşa etmek için gereken malzeme ve yöntemler daha da güvenli bir şekilde temin edildiğinde narin ve asil soyutlamalar, bu yapılara zemin hazırlayabilir. Sonunda filozoflar hayatın olgularıyla gerçekçi yazarlar kadar yakın temasa girebilirler.

[Metafizik olarak felsefe] Sonuç: Evrenin en tam bilgisi anlamına gelen asıl kabulünde, felsefe tüm bilimlerin sonuçlarını içermelidir ve bilimlerle karşılaştırılmamalıdır. O esasında Herbert Spencer'in "tamamen birleştirilmiş bilgi sistemi"⁹ dediği bir bilim yapmayı amaçlar. Daha modern bir anlamda, bilimlerle karşılaştırılan felsefe "metafizik" anlamına gelir. Eski anlamı daha değerli bir anlamdır ve bilimlerin sonuçları eşgüdüm için daha uygun olduğu sürece ve farklı soru türlerinde hakikati bulmanın koşulları daha yöntemsel tanımlandığında, ifadenin asıl anlamına döneceğini umabiliriz. Bilim, metafizik ve din işte o zaman yeniden bilgeliğin tek vücudunu oluşturabilir ve birbirlerine karşılıklı destekte bulunabilir.

Şu anda bu umut yerine getirilmekten çok uzak. Bu kitapta felsefeyi metafiziğin dar anlamında almayı ve dine ve bilimin sonuçlarına karışmamayı öneriyorum.

⁹ Spencer'in *First Principles* eserindeki şu mükemmel bölüme bakın: "Philosophy Defined."

II

Metafiziğin Problemleri

[Metafizik problemlerin örnekleri] “Metafizik” sözcüğünün kesin bir tanımını mümkün değildir ve işlediği bazı problemleri saymak kelimenin anlamına varmak için en iyi yoldur. Bilimlerin ve hayatın genelde ortaya attığı ama çözmediği, anlaşılması zor, soyut ve evrensel çeşitli sorunların tartışılması amacını güder; bunlar bir bakıma askıdaki sorunlardır, hepsi çok geniş ve derindir, şeylerin bütünüyle ve bu nedenle nihai öğelerle alakalıdır. Bir tanım yerine, gelişigüzel bir sırada şöyle soru örneklerini alıntılama izin verin:

“Düşünceler” nedir, “şeyler” nedir ve bunlar nasıl bağlantılıdır?

“Hakikat” dediğimizde ne kastediyoruz?

Her şeyin temelinde ortak bir madde var mıdır?

Bir evren nasıl olur ve olmuş olmama ihtimali de var mıdır?

En kesin gerçeklik türü hangisidir?

Her şeyi bir evrene bağlayan nedir?

Birlik mi çeşitlilik mi daha temeldir?

Gerçeklik bir midir yoksa fazla mı?

Her şey önceden tayin edilir mi veya bazı şeyler (örneğin irademiz) özgür müdür?

Evren, miktar bakımından sonsuz mudur veya sonlu mudur?

Parçaları devamlı mıdır yoksa boşluk var mıdır?

Tanrı -veya tanrılar- nedir?

Zihin ve beden nasıl birleşir? Birbiri üzerinde eylemde bulunurlar mı?

Herhangi bir şey başka bir şey üzerinde nasıl eyler?
Bir şey nasıl değişir veya başka bir şeyden nasıl çıkar?
Uzay ve zaman varlık mıdır? Ya da nedir?
Bilgi meselesinde, nesne mi kendini zihne dayatır? Zihin mi nesneyi kurar?

Evrensel kavramlar yoluyla biliriz. Onlar da gerçek midir?
Ya da sadece tikel şeyler mi gerçektir?

"Şey" ile ne kastedilir?

"Aklın ilkeleri" doğuştan mıdır, türetilir mi?

"Güzellik" ve "iyi" yalnızca görüş meseleleri midir? Yoksa nesnel geçerlilikleri var mıdır? Ve eğer varsa, o ifade ne manaya gelir?

Bunlar metafizik niteliği atfedilen soru çeşitlerinin örnekleridir. Kant üç temel metafizik sorusu olduğunu söylemiştir:

Ne bilebilirim?

Ne yapmalıyım?

Ne umabilirim?

[Metafiziğin tanımları] Tüm bu sorulara şöyle bir bakmak, Christian Wolff'un metafizik tanımını bertaraf etmek için yeterlidir; nitekim, soruların çoğu fiilî olgularla alakalı olduğundan, Wolff metafiziği fiilî şeylerin biliminden ayırarak, "mümkün olanın bilimi" şeklinde adlandırmıştı. Her şeyin nedenini, özünü, anlamını ve neticesini metafiziğin soruşturduğu söylenebilir. Ya da (bizim tarafımızdan deneyimlensin veya deneyimlenmesin) gerçekliğin en evrensel ilkelerine dair bir bilim olduğu söylenebilir; tabii bu ilkelerin birbiriyle ve bilgi yetilerimizle bağlantılı olduğu düşünülürse. "İlkeler" burada ya "atomlar," "ruhlar" gibi varlıklar ya "Bir şey ya var olmalıdır ya da var olmamalıdır" gibi mantıksal yasalar ya da "şeyler yalnızca var olduktan sonra eyleyebilir" gibi genelleştirilmiş olgular anlamına gelebilir. Ancak ilkeler sayısızdır ve onların "bilimi" bir tamamlanıştan çok uzaktır, öyle ki bu tanımların sadece sözel değeri vardır. Metafizik sadece ayrı ve tek sorunlar üzerinde ciddi bir iş yapmıştır. Eğer bunlar aydınlığa kavuşturulabilirse, metafizikten birleştirilmiş bir

bilim diye konuşmak mümkün olabilir. Bu kitap ise sadece birkaç ayrı problemle uğraşmayı ve diğerlerini bir tarafa bırakmayı önerir.

[*Metafizik problemlerinin doğası*] Bu problemler ekseyetle fiilidir; ama aralarından birkaçı onları belirtirken terimlerin yanlış kullanımından kaynaklanır. Örneğin, “şeyler” sadece bir maddeden oluşur veya oluşmaz; tek bir kökenden gelir veya gelmez; tamamen önceden belirlenir veya belirlenmez, vb. Böyle alternatifler için gerçekten de karar vermek imkansızdır ama nihai olarak kanıtlanana kadar bizi meşgul edeceklerdir. Biri onların sorumluluğunu almalı ve kendiliğinden yenilerini eklemese bile önerilen çözümleri aklında tutmalıdır. Kısacası, onları araştıranların görüşleri sınıflandırılmalı ve ölçülü bir şekilde tartışılmalıdır. Mesela dünyanın kökeni için kaç tane görüş mümkündür? Spencer, dünyanın ya ebedi ya kendini yaratan ya da dışardaki bir güç tarafından yaratılan olması gerektiğini söyler. Yani ona göre yalnızca üç görüş mümkündür. Bu doğru mudur? Öyleyse, bu üç görüşten hangisi daha makuldür? Neden? Bir anda metafiziğin derinliğine ineriz. Köken hallerinden hiçbirinin düşünülebilir olmadığına ve tüm problemin sözel olduğuna Spencer’la birlikte karar vermek için bile metafizikçi olmak zorundayız.

Bazı hipotezler görünürde saçma olabilir çünkü kendileriyle çelişirler. Eğer, örneğin, sonsuzluk “ardışık sentezlerle hiçbir zaman tamamlanamayacak şey” anlamına geliyorsa, sonsuz sayıda parçanın ardışık eklemesiyle yapılan ve yine de tamamlanan herhangi bir şeye dair kavrayış saçmadır. Mesela doğadaki her şeyin tek bir yüce amaca katkıda bulunması gibi diğer hipotezler kanıtlamaya veya çürütmeye duyarsız olabilir. Yine boşluğun var olması gibi diğer hipotezler olası çözümlere duyarlı olabilir. Dolayısıyla, hipotezlerin sınıflandırılması, problemlerin sınıflandırılması kadar gereklidir ve ikisinin de öğrenmenin ciddi bir dalını oluşturduğu bilinmelidir.¹ Kısacası, ortada bir

¹ Bkz. Paul Janet, *Principes de Métaphysique*, 1897, 1. ve 2. dersler.

metafizikçi olmalıdır. Bir süreliğine kendimizi metafizikçi olarak görelim.

[*Metafizikte rasyonalizm ve ampirizm*] Metafizik tarihini araştırdıkça zihnin iki hoş ve ayrı türünün onu savaşlarıyla doldurmuş olduğunu kısa zamanda fark ederiz. Onları rasyonalist ve ampirist zihin türleri olarak adlandıralım. Herkesin ya Platoncu ya da Aristotelesçi olduğuna dair Coleridge'in deyişi sıklıkla alıntılanır: Aristotelesçi ile ampiristi, Platoncu ile rasyonalisti kasteder. Ancak iki Yunan filozofu arasındaki karşıtlık Coleridge'in kastettiği şekilde var olsa bile, Demokritos ve Protagoras'ın geliştirdiği ampirizm çeşidiyle karşılaştınca ikisi de rasyonalistti ve Coleridge, ampirist örneği için Aristoteles'i almak yerine bu isimlerden birini alsa daha iyi yapmış olurdu.

Rasyonalistler ilke insanları, ampiristler ise olgu insanlarıdır. Ancak, ilkeler evrensel ve olgular tikel olduğundan, bu iki yönelimi nitelemenin belki de en iyi yolu, rasyonalist düşünmenin bütünden parçaya ve ampirist düşünmenin parçadan bütüne daha istekli ilerlediğini söylemektir. Baş rasyonalist Platon doğanın detaylarını "idealar"dan pay almalarıyla açıklamıştı; bu idealar da hep birlikte yüce "iyi" ideasına dayanıyordu. Protagoras ve Demokritos ampiristlerdi. Demokritos tanrılar ve insanlar, düşünceler ve şeyler dahil olmak üzere tüm kozmosu atomik elementlerin teşekkülüyle açıklamıştı. Protagoras ise Platon'a göre ideaların mutlak sistemi olan hakikati insanın kanuları için ortak bir isim olarak açıklamıştı.

Rasyonalistler ilkelerden olgular çıkarsamayı tercih ederler. Ampiristler ise ilkeleri olgulardan tümevarımla açıklamayı. Düşünce hayat için midir yoksa hayat düşünce için midir? Ampirizm ilkinde yönelir, rasyonalizm alternatiflerin ikincisine. Aristoteles ve Hegel'e göre, Tanrının hayatı saf teoridir. Hayranlık hali rasyonalizm için doğaldır. Deneyimlenen dünyaya temiz ve saf ideal yapılar eklediğinden teorileri genelde iyimserdir. Aristoteles ve Platon, Skolastikler, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant ve Hegel

bunun örnekleridir. Sistemleri için mutlak kesinlik iddia ederler; yazarlarının inandığı üzere, sistemlerinin asil mimarisinde hakikat sonsuza dek mummyalanmıştır. Bu kesinlik mizacı ampirik zihinlere yabancıdır. "Katı olgular" üzerine kurulu yöntemlerinde dogmatik olabilirler ama herhangi bir zamanda verili yöntemle ulaşılan bir sonuç için şüpheli olmaya isteklidirler. Sistemin tamlığı yerine detay doğruluğunu amaçlarlar, parçalı olmanın peşine düşerler; rasyonalistlere nispetle daha az yüceye bağlanırlar, yüceye sıklıkla aşağıdan "başka bir şey" olarak bakarlar (örneğin ödev, çıkardan "başka bir şey"dir.). Ancak genellikle fiili yaşamla daha çok temas halindedirler, daha az öznelirler ve zihinleri açıkça ifadenin günlük anlamıyla daha "bilimseldir." Sokrates, Locke, Berkeley, Hume, baba ve oğul Mill, F. A. Lange, J. Dewey, F. C. S. Schiller, Bergson ve diğer çağdaşları bu türün numuneleridir. Şüphesiz karma zihinlerden bolca bulabiliriz ve çok az filozof bu iki sınıftan yalnızca birinin özgünlüğünü barındırır. Kant oldukça karma olarak adlandırılabilir. Lotze ve Royce da öyledir. Bu kitabın yazarı ancak zayıf bir şekilde rasyonalist tarafa yazılabilir ve bu kitap ampirizme doğru güçlü bir eğilim gösterecektir. Şeylere bakmanın iki çeşidinin çarpışması kitap boyunca vurgulanacaktır.²

Şimdi metafizik araştırmanın örnekleri olan özel problemleri tartışarak konunun daha da içine gireceğim. Felsefenin mahreminde hiçbir şey kalmasın diye mümkün olan en kötü problemle başlayacağım, yani "ontolojik problem" ya da herhangi bir şeyin nasıl olabileceğine dair soru ile.

² Karş. W. James, "The Sentiment of Rationality," *The Will to Believe* (Longmans, Green and Co., 1899), s. 63 vd.; *Pragmatism*, (ibid.), bölüm I; *A Pluralistic Universe* (ibid.), bölüm I.

III

Varlık Problemi

[Problemin kökeni ve Schopenhauer] Nasıl oluyor da dünya, yerine hayal edilebilecek bir yokluktansa, burada olabiliyor? Bu soru üzerine Schopenhauer'in yorumu klasik görülebilir: "İnsandan başka hiçbir varlık kendi varoluşuna şaşırılmaz. İnsan, tam bilince eriştiğinde, kendini hiçbir açıklamaya gerek duymayan bir varlık gibi sorgusuz sualsiz kabul eder. Ancak bu uzun sürmez; çünkü, ilk tefekkürün doğuşuyla, metafiziğin anası olan ve insanların şimdi ve daima meraktan felsefe yapmak istediğini Aristoteles'e söyleten o merak başlar. Bir adam entelektüel anlamda ne kadar düşükse, bilmecenin varlığı ona o kadar az gözüktür... Ancak bilinci ne kadar açık olursa problem de kendi büyüklüğünde onu o kadar fazla kavrar. Aslına bakarsanız, metafiziğin asla durmayan saatini çalışır tutan huzursuzluk, bu dünyanın var olmayışının varoluşu kadar mümkün olduğu düşüncesidir. Artık kısa süre içinde dünyayı var olmayışı hem kavranabilir hem de hakikaten varoluşuna tercih edilebilecek bir şey gibi kavrarız. Böylelikle merakımız ölümcüllük üzerine düşüncelere dalmaya başlar; o kadar ki, böyle bir dünyayı yaratabilir ve onu üreten ve koruyan muazzam gücü kendi çıkarlarına çok düşmanca olan bir faaliyete doğru yanlış yönlendirebilir. Böylece felsefi merak, üzgün bir hayret haline gelir, ve Don Giovanni'nin açılışındaki gibi, felsefe de minör tonlarla başlar.¹"

¹ *The World as Will and Representation*, Appendix 17, "On the metaphysical need of man," kısaltılmış.

İnsan sadece kendini bir dolaba kapatıp oradaki varlığına dair olguyu, karanlık içindeki garip bedensel şekli (Stevenson'un söylediği gibi çocuklara çığlık attıracak bir şey), fantastik karakterini düşünmeye, hem detayı hem de genel varlık olgusunu sarmalayan meraka sahip olmaya ve onu köreltenin sadece aşinalık olduğunu görmeye ihtiyaç duyar. Yalnızca *bir şeyin* olması gerektiği değil, bizzat *bu şeyin* olması gerektiği esrarengiz bir şeydir! Felsefe gözlemini diker ama akıl yürütülmüş bir çözüm getirmez; çünkü, hiçlikten varlığa mantıksal bir köprü yoktur.

[Probleme çeşitli yaklaşımlar] Teşebbüsler bazen soruyu cevaplamaktan ziyade onu kafadan atmak içindir. Bize söylenene göre, onu soranlar, yalnızca tikel varlıklara uygulanabilecek varlık-yokluk alternatifinden doğan karşıtlığı gayri meşru bir şekilde varlığın tümüne genişletirler. Bu tikeller gerçekten yoklardı ama şimdi varlar. Fakat genel olarak veya bir şekilde varlık daima vardı ve siz bunun tümünü ilksel hiçlikle tam olarak ilişkilendiremezsiniz. İster Tanrı ister maddi atomların bileşimi olsun, o kendiliğinden ezeli ve ebedidir. Ancak eğer her varlığa ebedi dersiniz, bu varsayıma içsel paradoksu kullanan bazı filozoflar sizinle daima alay etmeye teşne olurlar. "Geçmiş ebediyet tamamlandı mı?" diye sorarlar: "Eğer öyleyse bir başlangıcı olmuş olmalıdır; çünkü, hayal gücünüz ileri veya geri onun içinden geçsin geçmesin, ölçülmeye namzet bir içerik veya malzeme sunar ve eğer miktar bir yönde sona eriyorsa, diğerinde de sona ermek zorundadır. Diğer bir deyişle, şimdi onun sonuna tanık olduğumuzdan geçmiş bir anda da onun başlangıcına tanık olmuş olmak zorundadır. Ancak eğer bir başlangıcı vardıysa, ne zamandı ve neden vardı?"

Önceki hiçliğin karşısındasınız ve nasıl varlığa geçtiğini anlamıyorsunuz. Sonsuz dense bile yine de bir sona gelmiş olan bir geri çekilme ile mutlak ilk arasında seçim yapmayı içeren bu ikilem, felsefe tarihinde çok büyük bir rol oynamıştır.

Diğer teşebbüsler yine soruyu defetmek içindir. Parmenides ve Zenon, yokluk yok, sadece varlık var, demiştir. Dolayısıyla, olan şey zorunlu olarak varlıktır; kısacası, varlık, zorunludur. Diğerleri, yokluk fikrini hakiki bir fikir olarak görmediğinden, bir fikrin yokluğu üzerine hiçbir hakiki problemin kurulamayacağını söylemişler. Özetle, tüm ontolojik merak, bir hastalık muamelesi görmüş ve "Neden ben kendimim?" veya "Neden üçgen, üçgendir?" sorularını soran bir *Grübelssucht* [düşünce iptilası] durumu gibi adlandırılmış.

[Rasyonalist ve ampirist yaklaşımlar] Rasyonalist zihinler her yerde bu gizemi azaltmak için çabalamışlardır. Varlığın bazı formları diğerlerinden daha doğal veya güya daha kaçınılmaz ve gerekli sanılır. Evrimci tipteki ampiristler, mesela Herbert Spencer, her ne en az gerçekliğe sahipse onun en zayıf, güçsüz, algılanamaz, olgunlaşmamış, en kolay gelebilen ve en kolay yitebilen olduğunu varsaymıştır. Varlığın daha tam dereceleri, aynı kademeli yolda azar azar birbirine eklenmiş olabilir, ta ki tüm evren olgunlaşana kadar.

Diğer filozoflara göre, minimum değil maksimum varlık, mutlak İlk gibi gözük müştür. Spinoza şunu demiştir: "Bir şeyin mükemmelliği, onun var olmasını engellemez; tam tersine, varoluşunu kanıtlar."² Büyük için olmanın küçükten daha zor olduğunu ve hiç olmanın her şeyin en kolay olduğunu varsaymak sadece bir önyargıdır. Bir bakıma, şeyleri zorlaştıran, karşılaşılan yabancı engellerdir. Şey ne kadar küçük ve zayıfsa, bunlar onun üzerinde daha kuvvetli olur. Bazı şeyler öyle büyük ve kapsayıcıdır ki olmak, bizzat doğalarında işaret edilir. Tanrı'nın varoluşuna dair Anselmusçu veya ontolojik kanıt, bu düşünme çizgisini takip eder ki bazen kartezyen niteliği de atfedilen bu kanıt Aziz Thomas eleştirir, Kant reddeder, Hegel tekrar savunur. Noksan olarak kavranan bir şey, diğer eksik-

² *Ethics*, bölüm I, önerme XI, *scholium*.

likleri arasında varlıktan da yoksun olabilir ama eğer *Ens perfectissimum* [en mükemmel Varlık] olarak tanımlanan Tanrı, herhangi bir şeyden yoksunsa, kendi tanımıyla çelişecektir. Bu yüzden varlıktan yoksun olamaz: O *Ens necessarium* [zorunlu Varlık], *Ens realissimum* [en gerçek Varlık] ve aynı zamanda *Ens perfectissimum*'dur [en mükemmel Varlık].³

Hegel kendi asil tarzında şöyle der: "Eğer Tanrı, her şeyden daha zayıf ve soyut olan Varlık kadar çelimsiz bir kategoriye içermeye yetecek kadar zengin olmasaydı tuhaf olacaktı." Bu az çok Kant'ın gerçek bir lira bir kuruşu hayali bir liradan daha fazla içermeyi deyişiyle aynı çizgidedir. Mantığının başında Hegel, yokluk ve varlık arasında aracılık etmek için bir başka yol aramaktadır. Soyut "varlık", saf varlık, kendi başına bir şey anlamına gelmediğinden, "hiçten" ayrılamaz. İki kavram arasında bir özdeşlik kurulduğunu ve böylece birinden diğerini elde etmenin mümkün hale geldiğini zımnen düşünüyor gibidir. Daha garip olan diğer teşebbüsler rasyonalist mizacı daha iyi gösterir. Matematiksel olarak 1'i 0'dan şu şekilde türetebilirsiniz: $0/0=1-1/1-1=1$. Ya da fiziksel olarak, eğer tüm varlıklar kutuplu bir yapıya sahipse, ki öyle görünüyor, böylece onun her pozitif kısmı negatifine de sahiptir ve şu basit denklemi elde ederiz: $+1-1=0$; çünkü *artı* ve *eksi*, fizikte kutupluluğun işaretleri olarak alınır.

[Varoluş varsayımı] Bu çözümlerin herhangi biriyle okurun tatmin olması olası değildir ve çağdaş filozoflar, hatta rasyonalist zihinde olanlar bile, genel olarak hiç kimsenin anlaşılır bir şekilde *olgu* gizemini kafasından attığını düşünmez. İster, gecenin günde yok olduğu gibi, esas hiç Tanrı'ya katılıp yitip gitsin, Tanrı da bunun üzerine tüm aşağı varlıkların yaratıcı ilkesi olsun; ister, tüm şeyler ken-

³ St. Anselm, *Proslogium*, İng. çev. Doane, Chicago, 1903; Descartes, *Meditations*, s. 5; Kant, *Critique of Pure Reason*, *Transcendental Dialectic*, "On the impossibility of an ontological proof, etc."

dilerini belli belirsiz varoluşa yamasın veya öyle biçimlendirsın, tüm bu açıklamalarda filozoflar belirli bir varoluş miktarı varsaymış ve ortaya atmışlardır. Zorluğu ufalamak, onu söndürmek değildir. Eğer rasyonalistseniz, bir kilogram varlığı tek seferde istersiniz, diyeceğiz; eğer ampiristseniz, tek tek bin adet gram istersiniz; ama her iki durumda da aynı miktarı istersiniz ve istediğiniz kisveye bürünün, aynı müşterisinizdir. İster bir anda tamamen ister parça parça gelsin, yokluktan varlığa bu geçişin anlaşılabilmesine yönelik mantıksal sorunu çözümsüz bırakırsınız.⁴

[*Muhafazaya karşı yaratım*] Varlık gitgide büyüyorsa, miktarı tabii ki her zaman aynı değildir ve bundan sonra da aynı olmayabilir. Ne Tanrı'nın ne ilksel maddenin ne de enerjinin artış veya azalış kabul etmediğini savunan çoğu filozofa göre bu görüş saçma görünmüştür. Ortodoks bakışa göre gerçekliğin miktarı ne pahasına olursa olsun muhafaza edilmeli ve fenomenal deneyimlerimizin artması ve azalması, dipleri dokunulmamış bırakan yüzey tezahürleri olarak muamele görmelidir.

Yine de deneyimle birlikte fenomenler gelir ve gider. Yenilikler vardır; kayıplar vardır. Dünya somut ve en azından en yakın seviyede gerçekten büyüyor gibi gözükmektedir. Öyleyse şu soru tekrarlanır: Sonlu deneyimlerimiz zaman içinde nasıl biter? Eylemsizlikle mi? Devamlı yaratımla mı? Yeniler eskilerinin çağrısıyla mı gelir? Neden hepsi mum gibi sönmez?

Hemen cevap vermesi imkansız sorular... Varlık sorusu tüm felsefe içinde en karanlık olanıdır. Hepimiz burada hakikatin dilencileriyiz ve hiçbir okul diğerini küçümseyerek veya kendini daha yüksek görerek konuşamaz. İstisnasız hepimiz için, Olgı, altını kazamayacağımız, açıklaya-

⁴ Daha teknik bir dille, zihnimizi meşgul ettiği kadıyla olgu veya varlığın "anzî" veya "şans" meselesi olduğu söylenebilir. Zuhur etmesinin koşulları belirsiz, beklenmeyen, gelecekte de geçmişte de anlaşılması zordur.

mayacağımız veya aşamayacağımız bir veri veya *Vorgefundenes* oluşturur. Bir şekilde kendini yapar ve bizim işimiz Nereden veya Neden geldiğinden çok Ne olduğuyladır.

IV

Algı ve Kavram—Kavramların Önemi

[*Farkları*] Ele almak için uygun olan sıradaki problem, düşünceler ve şeyler arasındaki farklılıktır. “Şeyler” duyularımız aracılığıyla bize bilinir olur ve bazı yazarlarca “sunumlar” [*presentations*] olarak adlandırılır; çünkü duyularımız kapalı olduğunda sahip olabileceğimiz fikirlerden veya “temsillerden” [*representations*] ayırt edilmeleri gerekir. Bana kalırsa, bu karşıtlıktan bahsederken “algı” ve “kavram” kelimelerini tercih etmeliyiz. Ancak kavramlar algılardan sızar ve onlara tekrar döner. Bunlar birbirine öyle dolanmış ve hayatımız bunlar üzerine kurulurken öyle birbirine geçmiş ve öyle ayırt edilmez olmuşlar ki farklılığın net bir kavramının ne kastettiğini yeni başlayanlara hemen söylemek sıklıkla zordur. İnsanda duyum ve düşünce karışıktır ama bağımsız çeşitlenirler. Dört ayaklı akrabalarımızda bizatihi düşünce minimumdur ama dolaysız duygu yaşamlarının bizimkinden daha az veya çok verimli olduğunu sanmak için hiçbir nedenimiz yok. Duygu esasında kendine yetmiş olmalıdır ve düşünce bizi hayvanların dikkate alabileceğinden daha geniş bir çevreye adapte ettiği için eklenen bir işlev gibi görünür. Bizde olduğu gibi hayvanlarda da duygu akımının bazı kısımları diğerlerinden daha yoğun, güçlü ve heyecan verici olmalıdır. Ancak daha aşağı hayvanlar bu dikkat çekici duyumlara uygun hareketlerle tepki gösterirken, daha yüksek hayvanlar onları hatırlar, insanlar ise başka bir yerde karşılaştıklarında onları tanımlamak için isimler, sıfatlar ve yüklemeler kullanarak, entelektüel bir şekilde tepki verirler.

Algılar ve kavramlar¹ arasındaki büyük fark, algıların sürekli, kavramların ise ayrık oluşudur. Bir *eylem* olarak kavrayış, duygu akışının bir parçası olduğundan, *varlıklarında* ayrık değil, çeşitli *anlamlarında* birbirinden ayrıklardır. Her kavram kendi başına ne anlama geliyorsa sadece o anlama gelir. Eğer kavrayan şunu veya bunu kastettiğini bilmezse bu, kavramının noksan oluştuğunu gösterir. Tam tersine, bizzat algısal akış hiçbir *anlama* gelmez ve yalnızca doğrudan doğruya neyse odur. Ne kadar küçük bir alanı alınırsa alınsın, o her zaman mürekkep bir bütündür ve kavrayışın seçebileceği, ayırt edebileceği ve ondan sonra her zaman hedefleyebileceği sayısız kısım ve karakter içerir. Süreç, yoğunluk, karmaşa veya basitlik, ilginçlik, heyecanlilik, memnuniyet veya karşıtlarını gösterir. Tüm duyularımızdan gelen veri, her birinin küçük veya büyük bir pay işgal ettiği genel bir genişliğe katılarak düşüncenin içine girer. Yeter ki tüm bu parçalar, düşüncenin birliğine zarar vermesin. Sınırları, görüş alanının sınırlarından daha belirgin değildir. Sınırlar araya giren şeylerdir ama burada hiçbir şey araya girmez, tabii algısal akışın kendisinin parçaları hariç. Bunlar, karşılıklı ayrışır ve gizlenir, öyle ki kavramsal olarak ayırt edip yalıtığımız şey, algısal bakımdan içi içe geçmek, birbiriyle nüfuz etmek ve komşularına yayılmak için bulunur. Yaptığımız kesikler tamamen idealdir. Eğer okurum tüm kavramsal yorumlardan soyutlanmakta ve tam bu anda dolaysız duyusal hayatına geri kaymakta başarılı olabilirse, tamamen canlı ve besbelli orada olduğu gibi, "mürekkep bütünlüğündeki" çelişki-den bağımsız, büyük, parıltılı karmaşa denen bir şey olarak onu bulacaktır.²

¹ Bundan sonra bu iki terim için eşanlamlılarını serbestçe kullanacağım. "Fikir," "düşünce" ve "idrak" "kavramın" eşanlamlıdır. "Algı" yerine sıklıkla "duyum," "duygu," "sezgi" ve bazen "duyusal deneyim" veya bilinçli yaşamın "dolaysız akışından" bahsedeceğim. Hegel'in zamanından beri, basitçe algılanana "dolaysız" denmiş, "dolaylı" ise kavramın eşanlamlısı olmuştur.

² Karş. W. James, *A Pluralistic Universe*, s. 282-288. Ayrıca, *Psychology, Briefer Course*, s. 157-166.

[*Kavramsal düzen*] Bu ilkel duyusal çokluk dahilinde dikkat, nesneleri biçimlendirir; kavrayış da sonra onları isimlendirir ve sonsuza kadar tanımlar. Gökyüzünde "takımyıldızları," dünyada "sahil," "deniz," "uçurum," "çalılık," "çim" olarak. Zamandan ise "günleri" ve "geceleri," "yazları" ve "kışları" keseriz. Duyusal sürecin her bir parçasının ne olduğunu söyleriz ve tüm bu soyutlanmış neler kavramlardır.³

*İnsanın entelektüel hayatı, neredeyse tamamen, deneyiminin aslen geldiği algısal düzenin yerine kavramsal bir düzeni geçirmesine dayanır. Ancak bu yer değiştirmenin sonuçlarını izlemeden önce, kavramsal düzenin kendisi üzerine bir şeyler söylemeliyim.*⁴

Algılarla karışmamış kavram silsileleri, yetişkin zihninde sık yetişir ve bu kavramsal silsilelerin parçaları, algısal akış parçalarının yaptığı gibi, daha yüksek bir düzendeki

³ Kavrayışın işlevi üzerine bkz. Sir William Hamilton, *Lectures on Logic*, 9, 10; H. L. Mansel, *Prolegomena Logica*, bölüm I; A. Schopenhauer, *The World as Will*, kitap II'ye eklemeler 6, 7; W. James, *Principles of Psychology*, bölüm XII; *Briefer Course*, bölüm XIV. Ayrıca, J. G. Romanes, *Mental Evolution in Man*, bölümler III, IV; Th. Ribot, *l'Evolution des Idées Générales*, bölüm VI; Th. Ruysen, *Essai sur l'Evolution psychologique du Jugement*, bölüm VII; Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, kısım 2, ders 12. Verdiğim açıklama, Kant'ın verdiği ve onun zamanından beri geçerli olan açıklamayla doğrudan çelişir. Kant daima ilkel duyusal akıştan, esas karakterini bağılantısızlık olarak değerlendirdiği bir "dallanma" olarak bahseder. Ona herhangi bir beraberlik katmak için "transandantal ben kavrayışı" aracılığı gerektiğini ve belirli bağılantılar için anlamının sentezleyici kavramları veya "kategorileri" ile anlamının aracılığı gerektiğini düşünür. "Die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen kann überhaupt niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Einbildungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung . . . eine Verstandeshandlung." K. d. r. V., 2te, Aufg., s. 129-130. Okur, hangi açıklamanın kendi fiilî deneyimiyle en iyi şekilde uyduğuna karar vermelidir.

⁴ Bu yer değiştirme bu terimlerle ilk kez şurada tarif edilmiştir: S. H. Hodgson, *Philosophy of Reflection*, I, 288-310.

soyutluğun kavramlarına mahal vererek dikkatimizi çeker. İnsanın muhakeme yeteneği o kadar keskin ve bazı insanların önlerinden geçen şeylerin en kaçak öğelerini seçmekteki gücü o kadar büyüktür ki bu yeni oluşumların hiçbir limiti yoktur. Görünüşle birlikte görünüş, nitelik ardından nitelik, ilişki üstüne ilişki, mevcut özelliklerin yanında yokluklar ve olumsuzluklar not edilmekte ve insan zihninin hayatı yorumladığı isimler, fiiller, sıfatlar, bağlaçlar ve önermeler deposuna eklenen adlarıyla sona ermektedir. Her yeni kitap, anlam verebileceği kullanımla orantılı olarak önem kazanan yeni bir kavramı dile getirir. Böylece, içerikleri arasında çok özel türde ilişkiyle farklı düşünce evrenleri yükselir. Sağduyu “şeylerinin” dünyası, yapılacak maddi görevlerin dünyası, saf formların matematiksel dünyası, etik önermelerin dünyası, mantık, müzik dünyaları vb., bunların hepsi uzun süredir unutulmuş birçok algıdan soyutlanıp genelleme yaparak oluşturulur; sanki onlardan neşet ederler, sonra tekrar şimdiki ve gelecek duyuşsal tecrübemizin tikellerine döner ve yine onlarla birleşirler. Bu kavramlar sayesinde tüm algılarımızı idrak ederiz. Algılar ve kavramlar birbiri içine geçer ve birlikte erir, birbirlerini tohumlar ve döllerler. Hiçbiri, yalnız alındığında, gerçekliği tamlığında bilmez. Yürümek için iki bacağımıza da ihtiyacımız olduğu gibi, onların ikisine birden ihtiyacımız var.

Aristoteles’ten bu yana filozoflar, olgunun tam bilgisi için, hem duyuşal hem de entelektüel katkının mecburiyetini açıkça kabul etmişlerdir.⁵ Olgunun tam bilgisi için diyor ama olgular tikeldirler ve pratik gereklilikler ve meşguliyetlere bağlanırlar. Yunan filozoflar kısa zamanda soyut formlar, nitelikler, sayılar ve ilişkilere dair kavramları içeren ve “evrenseller” denen bir bilginin hakiki filozof zihni için değerli tek bilgi olduğu anlayışını oluşturdular. Tikel olgular çürür ve onları algılayışımız çeşitlenir. Bir

⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, kitap I, bölüm II.

kavram hiçbir zaman çeşitlenmez ve böyle çeşitlenmeyen terimler arasında ilişkiler de sabittir ve ebedi hakikatleri ifade eder. Dolayısıyla, tüm felsefe boyunca devam etmiş olan bir eğilim doğar; bilen kişinin tanrısal, asil ve onurlu addettiği evrenseller ve idrak edilenlerin bilgisini, bizi hayvanlarla denk tutan görece alçak bir şey olarak tikeller ve duyusalların bilgisiyle karşılaştırma eğilimi.⁶

⁶ Platon, sayısız yerde ama başlıca *Devlet*'in 6. ve 7. kitaplarında, "karı" olarak algısal bilgiyi, gerçek bilgiyle karşılaştırır ve gerçek bilgiyi över. Bu Platoncu bakışın yetkin tarihsel şeması için şu kitabın ilk kısmına bakın: E. Laas, *Idealismus and Positivismus*, 1879. Son derece entelektüalist bakışa dair ifadeler için C. M. Bakewell'in *Source-book in Ancient Philosophy* (N. Y. 1907, s. 353 vd.) kitabındaki *Plotinus on the Intellect* bölümünden ilgili pasajı okuyun. Ayrıca, Bossuet, *Traité de la Connaissance de Dieu*, bölüm IV, V, VI; R. Cudworth, *A Treatise concerning eternal and immutable Morality*, kitap III, IV. Profesör Santayana şöyle der: "Platon, dünyevi şeylerin tüm hakikati ve anlamının, semavi bir kökenden geldiğini düşündü. Biz bu semavi kökeni, çarpıklıklar, kayboluşlar, fani kopyaların çoğalmaları arasında bile arayıp buluruz... İzlenimlerin kendileri hiçbir kalıcılığa, anlaşılır öze sahip değildir; bunlar daima vuku bulur veya son bulur. Der ki ebedi ve açıkça tanımlanabilir bir nesne olmalıdır, onun görünür tezahürleri de çok şekilli suretler olmalı. Bazen bir özellik, bazen bir başka şeyle, önümüzdeki imge bize yarı unutulmuş göksel gerçekliği hatırlatır ve bize ismini söyler... Biz ve tüm evren yalnızca mükemmelliğimize dönme, kendimizi yine Tanrı'da kaybetme çabasında var oluruz. Bu tarıfsız menfaat, bizim doğal mülkümüzdür ve bu hayatta tüm onurlandırdıklarımız sadece doğuştan hakkımız olanın kısmi telafisidir; her zevkli şey, bulutlara kaçış gibidir, öyle ki onun içinden yeryüzündeki cennetimizi izleriz. Eğer o cennet çok uzakta gibiyse ve onun fikri çok sönük ve gerçek değilse, bunun nedeni, mükemmelden çok uzak olmamız ve ruh için yabancı ve yıkıcı ne varsa ona gömülmüş olmamızdandır." (*Platonic Love in some Italian Poets*, "Interpretations of Poetry and Religion, 1896.)

Bu, Aristoteles'ten beri geçerli olan Platon yorumudur. Derinliğine Prof. A. J. Stewart tarafından karşı konduğunu söylemek gerekir. (*Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909.)

Platon'un idealara semavi asıllar olarak muamele etmesini Aristoteles hatalı bulmuş ama kavramsal hayatın veya temaşa hayatının üstün fazileti konusunda onunla tamamen hemfikir kalmıştır. *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında, VII. ve VIII. bölümlerinde, evrensel ilişkileri temaşa etmeyi saf mutluluk sağladığından metheder. "Tanrı'nın hayatı, engin kutsallı-

[*Kavramsal bilgi—rasyonalist bakış*] Rasyonalist yazarlar için kavramsal bilgi, sadece daha asil bilgi değildi, aynı zamanda tüm algısal tikellerden bağımsız meydana gelmişti. Tanrı, yetkinlik, ebediyet, sonsuzluk, değişmezlik, özdeşlik, mutlak güzellik, doğruluk, adalet, zorunluluk, özgürlük, görev, değer vb. kavramları ve onların zihnimize oynadığı rolü pratik deneyimin sonuçları olarak açıklamak imkansızmış gibi varsayılmaktaydı. Ampirist bakış ve muhtemelen doğru olan bakış, onların pratik deneyimden kaynaklandığını söyler.⁷ Ancak kavramlarımızın kökeniyle ilgili olandan daha önemli olan soru, onların işlevsel kullanımı ve değerine dair sorudur: Bu kullanım ve değer, algısal deneyime bağlanmış mıdır yoksa ona ilişkin olanların hepsinin dışında mıdır? Kavramsal bilgi, duyu dünyasını daha iyi anlamaya aracılık eden kullanışlardan bağımsız olarak, kendine yeter mi ve kendi başına bir keşif midir?

Rasyonalistler, evet, der. Çünkü, daha sonra göreceğimiz gibi (s. 49), s. 40'ta bahsedilen çeşitli kavramsal evrenler, algısal gerçeklikten tam soyutlanarak değerlendirilebilir. Ayrıca, böyle değerlendirildiklerinde, her türlü sabit ilişki, parçaları arasında keşfedilebilir. Bunlardan, mantık, matematik, etik ve estetiğin *a priori* bilimleri (son ikisi ne kadar bilim olarak adlandırılabilirse artık!) çıkar. Böylelikle, kavramsal bilgi, kendine yeten bir keşif olarak adlandırılmalıdır. Rasyonalist yazarlar onu daima bizi daha ilahi bir dünyaya, çürüyen olgular yerine evrenselin, esas niteliklerin, değişmez ilişkilerin, hakikatin ve hakkın ebedi ilkelerinin dünyasına kabul eden olarak görmüştür. Emerson şöyle der: "Genelleme daima ilahiliğin zihne yeni bir

ğında, felsefi düşünce ifasına dayanacaktır ve tüm insan faaliyetleri içinden en mutlusunu, ilahi olana en yakını olacaktır."

⁷ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin I. ve II. kitaplarında bu öğretiyi çok yaygınlaştırdı. Condillac'ın *Duyular İncelemesi*, Helvetius'un *İnsan Üzerine* adlı çalışması ve James Mill'in *İnsan Zihninin Analizi*, Locke'un ünlü kitabının temel varisleriydi.

akışı: dolayısıyla ona katılan heyecandır.” Ayrıca Hegel’in bir öğrencisi, “Genel, Değiştirilemez ve tek başına Değerli”nin bilgisini, “Tikel, Duyusal ve Geçici”nin bilgisinin üstünde tuttuktan sonra şöyle der: Eğer felsefeyi tek bir çim yaprağını bile büyütemediğinden veya nasıl büyüdüğünü bile bilemediğinden dolayı suçlarsanız, cevabı da hemen alırsınız: Böyle tikel bir “nasıl”, bilginin yukarısında değil aşağısında durduğundan, böyle bir bilmezlik herhangi bir kusurun alameti olamaz.⁸

[Kavramsal bilgi—ampirist bakış] Bu son derece rasyonalist bakışa karşı sunulmuş olan ampirist iddia şudur: *Kavramların önemi daima onların algısal tikellerle ilişkisine dayanır.* Algılardan oluşmuş veya algı parçalarından süzül-müş olduklarından esas vazifelerinin, algısal dünyaya zihn-i geri getirerek tekrar algılarla bütünleşmek olduğu söy-lenir, hem de gerçekliğe daha iyi egemen olacak keskin bir güçle. Şüphesiz bunu ne zaman kavramlarımızla yapabil-sek, onları soyut hareketsiz eşleriyle yığın halinde bıraktı-ğımız zamankinden daha *fazlasını* yaparız. Bu yüzden, böyle bir bilginin tam *değerinin* onu yalnızca algısal gerçek-likle tekrar birleştirerek elde edildiğini söyleyerek ampi-ristlere katılırken, kavramsal bilginin kendine yetmesine imkan vermekte rasyonalistlere katılmak mümkündür. Bu bağdaştırıcı tutum, bu kitabın benimsemesi gerekendir. Ancak kavramların doğasını daha iyi anlamak için şimdi onların *içeriğini, işlevinden ayırarak* devam etmeliyiz.

[Kavramların içeriği ve işlevi] Örnek olarak, “insan” kavramı şu üç şeydir: 1, kelimenin kendisi; 2, estetik özel-liği olsun yahut olmasın, kendi değeri olan insan formu-nun belirsiz resmi ve 3, fırsat doğduğunda kendisinden in-san yaklaşımı bekleyebileceğimiz belli nesneleri simgele-

⁸ Michelet, Hegel’s *Werke*, VII, 15; A. Gratry, *De la Connaissance de l’Âme*, I, s. 231’de alıntılanmış. Felsefe için benzer iddiayı karış. W. Wallace, *Prolegomena to Hegel*, 1894, s. 28-29. Ayrıca, Ralph Cudworth’un *Treatise on Eternal and Immutable Morality* çalışmasının IV. kitabındaki aynı bakışa dair uzun ve esas temellendirmeyi de karışlaştırm.

mek için bir araç. "Üçgen" ve "kosinüs" de aynı şekilde hem kelime hem de imge olarak bir değere sahiptir, ancak muhakemede bizi başka bir yere yönlendirdikleri zaman işlevsel değerleri de vardır.

Ama imge kısmının öyle sönük olduğu kavramlar var ki onların tüm değeri işlevsel gibi gözükmektedir. Mesela, "Tanrı," "neden," "sayı," "öz," "ruh," belirli bir resim önermezler ve onların önemi tamamen *eğilimlerine* yaslanıyor, eylemimize veya düşüncemize verebileceği ileri bir yönelime dayanıyor gibi gözükmektedir.⁹ Onların formunu temaşa ederken, "daire" veya "insan" formunda yapabileceğimiz gibi, durup kalamayız; öteye geçmek gerekir.

[*Pragmatik kural*] İmdi, bir kavramın öz kısmı sabit temaşa için ne kadar güzel veya tam tersine ne kadar değerli olursa olsun, öneminin daha mühim kısmı doğal olarak sebep olduğu sonuçlar olarak düşünülebilir. Bunlar ya bizi düşündürme yolunda ya da eyleme geçirme yolunda yatar. Bunlar hakkında kim açık bir fikre sahipse o, kavramın pratik manada neyi işaret ettiğini etkin biçimde bilir; hem de esas içeriğinin kendi içinde ilginç olup olmadığına bakmaksızın.

Bu değerlendirme, *Pragmatik Kural* adını vereceğim, kavramları yorumlamanın bir yöntemine öncülük etmektedir.¹⁰

Pragmatik kural, bir kavramın anlamının daima, doğrudan belirttiği duyusal tikelde olmasa da, varlığıyla doğru kılacağı insan tecrübesinin tikel farklılığında bulunabilmesini tarif eder. Her kavramı, "Bu kavramın kesinliği herhangi birinde ne gibi bir duyusal fark yaratacak?" sorusuyla test edin; sonrasında kendinizi onun ne manaya geldiğini anlamak ve önemini tartışmak için olası en iyi pozisyonda bulacaksınız. Eğer, belli bir kavramın doğru veya

⁹ Bu işlevsel eğilim için karş. H. Taine, *On Intelligence*, I. kitap, II. bölüm (1870).

¹⁰ Karş. W. James, *Pragmatizm*, bölüm ii ve *passim*. Ayrıca, Baldwin'ın *Dictionary of Philosophy*, C. S. Peirce'in "Pragmatism" makalesini de.

yanlış olduğunu sorgularken, her iki durumda da pratik fark yaratacak bir şeyi kesinlikle düşünemiyorsanız, alternatifin anlamsız olduğunu ve kavramınızın seçik bir fikir olmadığını varsayabilirsiniz. Eğer iki kavram aynı tikel sonucu çıkarmanıza neden oluyorsa, aynı anlamı farklı isimler altında içerdiğini varsayabilirsiniz.

Bu kural, basit terimlerden tutun da birçok terimi birleştiren önermelere kadar, her karmaşıklık çeşidindeki kavrama uygulanmaktadır.

Felsefede birçok tartışma, hatalı tanımlanan kelimelere ve fikirlere dayanır. İki taraf da kendi kelimesinin veya fikrinin doğru olduğunu iddia ettiğinden, anlamları açık kılan ve bizim de kabul edeceğimiz herhangi bir yöntem büyük bir fayda sağlayabilir. Ancak, pragmatik kuraldan başka hiçbir yöntem uygulama açısından daha kullanışlı olamaz. Eğer bir fikrin doğru olduğunu iddia ederseniz ve aynı zamanda varlığının insan bilinci üzerinde bazı farklılıklara yol açacağını saptarsanız, o halde hem gerçekten ne iddia ettiğinizi, hem meselenin ne kadar önemli olduğunu, hem de iddiayı doğrulamak için nasıl çalıştığınızı biliyorsunuz demektir. Bu kurala uyduğumuzda, kavramın esas içeriğini ihmal edip, yalnızca işlevini takip etmekteyiz. Bu ihmal ilk bakışta bir gerekçe istiyor gibi gözükabilir; çünkü, içerik sıklıkla gerçekliği muhtemelen aydınlatacak kendine ait bir değere sahiptir, hem de gerçekliğin diğer parçalarına sunduğu değişimlerden ayrı biçimde. Dolayısıyla, "İdealizm" in kendi içinde değerli bir teori olduğu sık sık varsayılır, deneyimlerimize ait detaylarda hiçbir belirli değişim ondan türetilmese bile. Sonraki tartışma, bunun yüzeysel bir bakış olduğunu ve bir kavramın anlamı ve onun doğruluğunun sınanması için tek kıstasın tikel sonuçlar olduğunu gösterecektir.

[**Örnekler**] Örnek gerekmez çünkü apaçtırlar. Örneğin, A ve B "eşit" ifadesi, ya birinden diğerine geçtiğinizde "hiçbir fark bulamayacaksınız" ya da belli işlemlerde birini diğerinin yerine geçirdiğinizde "iki defa da aynı neticeyi

elde edeceksiniz" manasına gelir. "Varlık," "belli bir duyum grubunun vuku bulacağı" anlamına gelir. "Ölçülemez," "daima bir kalanla karşılaşacağınız" anlamına gelir. "Sonsuz" da aynı manayı taşır ya da "tümünde sayabileceğiniz kadar birimi bir kısımda sayabileceğiniz" anlamına gelir. "Fazla" ve "az," maddeye göre değişen, belli duyumlar anlamına gelir. "Özgürlük," "duyusal kısıtlamanın olmaması hissidir." "Zorunluluk," "yolunuz bir tanesi hariç tüm yönlerden engellenmiş" anlamına gelir. "Tanrı," "belli korkuları bırakabilirsiniz, çünkü belli sonuçları umabilirsiniz" anlamına gelir, vb. Bu kitabın devamında yığınla örnek bulacağız. O yüzden şimdi kavramlar dünyasının tüm öneminin algısal deneyimiyle ilişkisinde yatıp yatmadığı ya da gerçekliğin bağımsız bir keşfi olup olmadığına dair daha genel soruya dönüyorum. Bu soruyu cevaplar-ken büyük bir belirsizlik doğması mümkün olduğundan lehte ve aleyhte iddiaları akılda tutmamız gerek.

[*Kavramların kökeni, faydalarında yatar*] Fark edilecek ilk şey, insan zekasının en eski aşamalarında, tahmin edebildiğimiz kadarıyla, uygun düşüncenin özellikle pratik bir kullanıma sahip olmak zorunda olmasıdır. İnsanlar duyumlarını sınıflandırdı ve onların yerlerine kavramları geçirerek "o duyumlara karşılık gelecek şekilde işledi" ve onlardan türeyebileceklere hazırlıklı hale geldi. Sınıf isimleri, onları diğer durumlarda sınıfın diğer üyelerine bağlayacak sonuçlar önerirler. Bu sonuçları mevcut algı da muhtemelen veya kesinlikle gösterecektir.¹¹ Böylece mevcut algı, kendi dolaysızlığı içinde sıkça ikame kavramın önerdiği sonuçların açık bir işareti statüsü kazanana dek zayıflar.

Kısacası, dolaysız algısal akış yerine tüm kavramsal düzenin kavramlarının ve onların bağlantılarının ikamesi böylece zihinsel manzaramızı aşırı derecede genişletir.

¹¹ Kavrayışın pratik kullanımları için karış. W. James, *Principles of Psychology*, bölüm XXII; J. E. Miller, *The Psychology of Thinking*, 1909, *passim*, ama özellikle XV, XVI ve XVII. bölümler.

Kavramlarımız olmasaydı, kayasında durağan deniz anemonunun dalgaların getireceği ne besin varsa onu alması gibi, basitçe deneyimin her ardışık anını yaşırdık. Kavramlar sayesinde kayıp olanı aramaya çıkar, uzakla buluşur, faal halde bu ve şu yöne döner, deneyimimizi bükerek ve ona nerede bittiğini söyletiriz. Düzenini değiştirir, geriye doğru çalıştırır, uzak parçalarını birleştirir, yakınlarını ayırır, devamlılığını yarıp geçmek yerine yüzeyinden atlar, zihnimizin çizebileceği ne kadar ideal şema varsa onun öğeleri üzerine dizeriz. Bütün bunlar algısal akışla *uğraşmanın* ve onun uzak parçalarıyla *buluşmanın* yollarıdır. Kavrayışın bu birincil işlevi sürdüğü sürece, onu başta söylediğim gibi sonuçlandırabiliriz; yani, hayvanların dikkate aldığından daha geniş bir çevreye bizi pratik bakımdan adapte etmedeki kullarını için çıplak algısal bilincimize katılmış bir yeti olarak.¹² Biz algısal gerçekliği kavramlara dönüştürür ve onu kendi amaçlarımıza daha iyi yöneltiriz.

[*Kavramların teorik kullanımı*] Algısal akışımızın kavramsal aktarımı, bu akışı daha iyi anlayabilmemizi sağlar mı? "Anlamamız" ifadesiyle ne kastediyoruz? Kelimenin yorumuna pragmatik kuralımızı uygulayarak, bir şeyi ne kadar iyi anlarsak, *onun hakkında* o kadar çok *konusabildiğimizi* görürüz. Bu sınamayla yargılanan kavramlar algılarımızı daha iyi anlamamızı sağlar: Bunların *ne* olduğunu bilerek, o nelerin diğer nelerle ilişkisine dayanıp, onlar hakkında tüm müteakip hakikati söyleyebiliriz. Söz konusu olgunun uzay, zaman ve mantık ilişkilerine dair tüm sistem böylece inşa edilir. Aristoteles'ten miras kalan antik felsefi görüş, bir şeyi nedenleriyle bilene kadar anlayamadığımızdır. Hizmetçi kız "kedi"nin çay fincanını kırdığını söylediğinde, bize kırığı nedenleriyle açıkladığını düşün-

¹² Herbert Spencer, *Psychology* çalışmasının III. ve IV. kısmında, aklımızın tek anlamının böyle bir adaptasyon sürecinde yattığını uzun uzun göstermeye çalışmıştır.

cektir. Clerk-Maxwell, gaz ve elektriğin gücünü moleküler bombardıman sonucu olarak anlamamızı istediğinde de aynı şey geçerli. Görünmez hayali bir fail, her durumda o an algının açıklanması için kurduğumuz kozmik bağlamın bir parçası olur. Açıklama ise yeni nedensel şey, varoluşunu olası kılan bir bağlamda ve ürettiği hayal edilen etkilere uygun bir doğayla birlikte bizzat tasavvur edildiği sürece geçerlidir. Tüm bilimsel açıklamalarımız, "zorunlu kendi"nin bu basit cinsine uyuyor gibi gözükecektir. Tasavvur edilen doğa düzeni algılanan düzenin etrafını sarar ve onu teorik bakımdan açıklamak yalnızca, dediğimiz gibi, varsayımsal olarak hayal edilen şeylerin bir sistemidir ki bunların yorumları, bizim doğrudan algıladığımız her bir şeyin yorumuyla ahenk içinde irtibat kurar.

Sistem temelde topografiktir, şeyleri dağıtan ve yerleştiren bir sistemdir. Neyin ne, nerenin nere olduğunu söyler. Bu dereceye kadar, o sadece, tasavvur eden yetinin esas yararlılığı olarak bulduğumuz pratik sonuçlar perspektifinin açılımını sürdürür: Bizi engin bir çevreye adapte eder. Şeylerin nedenleriyle çalışarak, onlarla tek başına çalıştığımızda hiçbir zaman erişemeyeceğimiz avantajlar elde ederiz.

[*A priori bilimlerde kavramların rolü*] Ancak, böyle sonuçlara ulaşmak için, açıklayıcı sistemdeki kavramlar "uyumla bağlanmalı" dedim. Bu ne manaya gelir? Sadece pratik bir avantaj mı yoksa daha fazlası mı? Daha fazlası gibi gözükür çünkü çeşitli türdeki kavramlar bir kere soyutlandığında veya kurulduğunda, aralarında onları özel olarak yakın, "rasyonel" ve değişmez şekilde bağlayan yeni ilişkiler bulunduğu olgusuna işaret eder. Bir başka kitapta¹³ bu rasyonel ilişkilerin tamamen karşılaştırma yetimizin ve "ayrın" duyumuzun ürünleri olduğunu göstermeye çalışmıştım.

Bu ilişkileri sergileyen bilimler, matematik ve mantık

¹³ *Principles of Psychology*, 1890, bölüm XXVIII.

denen *a priori* bilimlerdir.¹⁴ Ancak bu bilimler yalnızca karşılaştırma ve özdeşleştirme ilişkilerini ifade eder. Örneğin, geometri ve cebir ilk önce belli kavramsal nesneleri tanımlar, sonra onların yerine eşitlerini geçirerek aralarında denklemler kurar. Mantık ise "benzerlerin ikamesi" olarak tanımlanmıştır ve genelde benzerlik ve benzeşmezlik algılayışının, "rasyonel" veya "zorunlu" doğruluğun tümünü ürettiği söylenebilir. Mantığın, matematiğin veya ahlaki ve estetik tercihin dünyalarında hiçbir şey *başta gelmez*. Bu dünyalardaki ilişkilerin statik doğası, onları ifade eden önermelere "ebedi" karakterini verendir: Binom teoremi, örneğin, sonsuza dek, herhangi iki terimin toplamındaki kuvvetin değerini ifade eder.

Evrensel terimlerin bu geniş ve hareketsiz sistemleri, 42. sayfada bahsettiğim, düşüncenin yeni dünyalarını oluştururlar. Terimler, algısal akıştan soyutlanmış unsurlardır (veya unsurlardan şekillenir) ama soyut şekillerinde, aralarında (ve yine bu ilişkilerin de arasında), sabit dizi düzenlerinin veya "ayrımalar"ın çeşitli şemalarını kurmamızı sağlayan ilişkiler fark ederiz. Bu terimler gerçekten de insan yapımıdır ama düzen, yalnızca karşılaştırmayla kurulu olarak, bir yandan terimlerin doğasıyla ve diğer yandan algılayıcı ilişkilerimizin kuvvetiyle sabitleşmiştir. Böylece iki soyut iki soyut bir dört olarak daima aynıdır; kapsayanı kapsayan, kapsananı kapsar; terimlerin sahip olduğu varsayılan tek özelliğin soyut eşitlik olduğu dünyada, eşitlere eklenen eşitler daima eşit sonuçlar verir; iki nicelikten büyük olandan daha büyük bir nicelik, küçük olandan da daha büyüktür; eğer tek bir dizide bir terimi her seferinde noktaladığınızda bir başkasında da birini noktalarsınız, iki dizi ya hiç bitmeyecek ya birlikte sona erecek ya da biri daha önce bitecektir vs. vs.; sonuç ise onların evrensel terimlerini ayarlayan mantık, matematik (bazen felsefe) ki-

¹⁴ Bu bilimlerin sergilediği mutlak hakikatlerin "zorunlu" karakteri şurada iyice açıklanmıştır: G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, Problem 1, bölüm IV, XIII, özellikle İngilizce nüshada (1874) s. 405 vd.

taplarındaki "rasyonel" veya "zorunlu" hakikatin iskeletleridir.

[*Fizikte kavramların rolü*] Herhangi bir algısal olgu yığınının "rasyonalizasyonu," somut terimlerini birer birer kavramsal dizinin çok sayıdaki terimine benzetmeye ve ardından sonrakiler arasında sezgisel olarak bulunan ilişkilerin öncekileri de bağlayanlar olduğunu varsaymaya dayanır. Dolayısıyla, gaz basıncını hipotetik moleküllerin darbeleriyle özdeşleştirerek rasyonelleştiririz; sonra, moleküller ne kadar yakın birikirse kapsayan duvarlar üzerindeki darbeler o kadar sık olacaktır. Daha sonra, birikmenin darbe sayısı ile tam orantılılığını fark ederiz; böylece sonunda Mariotte'un ampirik yasası rasyonel olarak açıklanır. Duyu düzenini daha rasyonel bir eşdeğere tüm dönüş-türmelerimiz buna benzerdir. Emerson'un dediği gibi, duyularımızın durmaksızın yolumuza çıkardığı güzel görüntüyü sorgularız ve onların ayrıntıları bizi soyut yapıdaki ideal mütekabillerine havale eder, zihnimiz bunların sadece kavramlarını çekmiş ve statik bir sistem kurmuştur. MütekaBILLER böylece rasyonel olarak anlaşılan duyuların yerine geçer. "Açıklamak," algısal akışın verileriyle düşüncenin yorumları arasında tek tek eşgüdüm kurmak anlamına gelir.¹⁵

Doğanın aslen tezahür ettiği düzenin teorik bir fethi olarak adlandırabiliriz bunu. Deneyimimizi aktardığımız kavramsal düzen, sadece bir pratik adaptasyon aracı değil, aynı zamanda şeylerdeki daha derin bir gerçeklik seviyesinin ifşası gibi de gözükmeKtedir. Daha sabit olan, *daha doğrudur*, algısal düzenden daha az yanıltıcıdır ve dikkatimize daha fazla hükmetmesi gerekir.

[*Kavramlar yeni değerler getirir*] Kavrayışın böyle yüce bir işlev gibi görünmesinin başka bir nedeni de var. Kavramlar yalnızca bize yaşam atlasında rehberlik etmekle kalmaz; aynı zamanda onların kullanımıyla hayata *yeniden*

¹⁵ Karşılaştırm: W. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie, Sechste Vorlesung*.

değer biçeriz. Onların algılarla ilişkileri, görmenin dokunmayla ilişkisi gibidir. Görüş gerçekten de onlar hâlâ çok uzaktayken temas için kendimizi hazırlamamıza yardım eder ama ilaveten, meşgul bir hayatı oyalamak için yeterince ilginç olan, görsel görkemin yeni dünyasını bize sunar. Kavramlar, kendilerine has görkeme sahiptir. Böyle geniş ve basit simgelerin salt sahipliği, ilham verici bir menfaattir: Yücelik, güç ve hayranlığa dair yeni hisler, yeni ilgiler ve motivasyonlar uyandırır.

Şeyler böyle soyut bakımdan alındığında ancak düşünsellik onlara bağlanır. “Kölelik karşıtlığı, demokratlık vb. nedenler, sıradan ayrıntılarda fark edildiklerinde yavaş yavaş azalır. Soyutlamalar, gömülü oldukları somut örneklerle duyarsız olduğumuzda bize dokunacaklardır. Tikel düşünsellikleri ölçmeye sadık kalabiliriz ama sonra soyut sadakate daha yüksek bir seviye atfederiz. Genel anlamda hakikat ise ayrıntı hakikatlerle karşılaştırıldığında, hakikatin “zayıf parçaları ve sırf tozu” ile mukayese edildiğinde “çok önemli bir mesele” haline gelir.¹⁶ Evrensel ve ebedi olarak tezahür eden nesneler duyarlılıklarımızı ne kuvvetli uyandırır, algıları düşüncelere aktardığımızda hayatın değerleri ne kadar derinleşir! Aktarım, aslından çok daha fazla gözüktür.

¹⁶ J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, 1908, özellikle Ders VII.

Emerson şöyle der: “Her insan kendi deneyimi üzerinde belli bir hata lekesi görür, oysa diğer insanlarınki haklı ve ideal gözüktür. Her insanın hayatı güzelleştirmesini sağlayan, en içten bilgi ve besini vermiş olan o lezzetli ilişkilere dönmesine izin verelim, ürkecek ve inleyecektir. Yazık! Neden olduğunu bilmiyorum ama sonu gelmeyen pişmanlıklar olgun yaşamda keyif aşıl原因 anıları ekşitir ve her sevilen ismi kaplar. Zihrin bakış açısından görülen her şey güzel veya doğru gibi gözüktür ama deneyim açısından görüldüğünde hepsi ekşidir. Detaylar üzücü ama bütün uygun ve asildir. Fiili dünyada—uzay ve zamanın acı veren aleminde—kaygı, hüzn ve korku hüküm sürer. Düşünce ve fikir ebedi saadettir, cennet bahçesidir. Meleklerle çevrelenmiştir. Ancak keder, isimlere ve insanlara, bugünün ve dünün somut ayrıntılarına yapışır.” (*Essay on Love*)

[Özet] Böylelikle kavramlar insan yaşamında üç ayrı rol oynar:

1. Bizi her gün pratik bakımdan yönlendirirler ve şeylerin öğeleri arasında, şimdi olmasa bile mümkün bazı gelecek durumlarda, bizi pratik bakımdan yönlendirmede yardım edebilecek çok geniş bir ilişkiler haritası sağlarlar.

2. Algısal hayatımıza yeni değerler getirirler, iradele-
rimizi tekrar canlandırır ve eylemlerimizi yeni etki noktalarına döndürürler.

3. Zihnin onlar üzerinden şekillendirdiği atlas, bir ke-
re şekillendirilmiş olduğunda, bağımsız bir varoluşa sahip olan bir nesnedir. İnceleme amacı için kendi başına yeterlidir. İçerdiği “ebedi” hakikatler, duyu dünyası yok olsaydı bile kabul edilmek zorundaydı.

Böylece algılar kavramlara aktarıldığında açık olarak neyin kazanılıp neyin kaybedildiğini görüyoruz. Algılama yalnızca şimdi ve buradadır; kavrayış ise benzerin, benzemez, geleceğin, geçmişin ve çok uzağındır. Ancak diğer tüm atlaslar gibi şu anı kuşatan bu atlas da sadece bir yüzeydir. Özelliği yalnızca kendi içlerinde duyusal deneyimin somut parçaları olan şeylerin soyut işaretleri ve simgeleri olmasıdır. Derinliğe karşı uzamı, hacme karşı yoğunluğu vazederiz ve bazı amaçlar için birinin, diğer amaçlar için diğerinin daha yüksek değere sahip olduğunu görürüz. Düşünceyi yaşamının veya yaşamı düşünmenin hangisinin daha iyi olduğuna kim karar verebilir? İkisini de dönüşümlü olarak yapmalıyız, bıçaklarından tek bir taneyle kesebilen bir makas olamayacağı gibi, bir insan da bunlardan sadece birine bel bağlayamaz.

V

Algı ve Kavram – Kavramların Suiistimali¹

[*Entelektüalist öğretisi*] Kavramsal güçlerimiz farklı bir şeyi kastetse de algılarımıza sıkıca tutunmaya dair bu apaçık ihtiyaca rağmen, filozoflar arasında kavrayışa bilgidaki daha temel şeymiş gibi yaklaşma eğilimi her zaman olmuştur.² Platoncu inanç, anlaşılır düzenin duyuları yorumlamaktan ziyade onların yerine geçmesi gerektiğini söyler. Bu görüşe göre, duyular, terimin değiştirilemez anlamıyla, “bilginin” yolunda duran titrek yanılısamarın organlarıdır. Onlar, filozofların güven içinde sırt çevirebilecekleri talihsiz bir karmaşadır.

Bunlardan biri şunu yazar: “Duyusal kipleriniz karanlıktan ibarettir, bunu hatırlayın. Yukarı çıkın, akla kadar, orada ışığı göreceksiniz. Duyularınıza, hayal gücünüze ve tutkularınıza sessizliği dayatın, sonra iç hakikatin saf sesini, ortak rehberimizin [akıl] açık ve aşikar cevabını duyacaksınız. Fikirlerin karşılaştırılmasından gelen sonuçla, sizi hareket ettiren ve size dokunan o hislerin canlılığını asla birbirine karıştırmayın... Bağlı olduğumuz beden bizi kucaklamasına, sıkmasına ve hatta yaralamasına karşı, bizi çevreleyen nesnelerin eylemlerine rağmen akli takip etmeliyiz... Bilmek ve hissetmek, açık fikirlerimiz ve daima belirsiz, karmakarışık olan duyularımız arasındaki farklılığı tanımaya çağırıyorum sizi.”³

¹ [Elyazmasında bu ve sonraki bölüm, ayrı bölümler değildir. Ed.]

² Geleneksel rasyonalist görüşe göre çalkantısına girmeden hayatı anlamak kesinlikle en iyi yoldur. William Wallace der ki felsefenin “özel işi” “dünyayı daha iyi yapmadan anlamaya çalışmaktır.” (*Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, Oxford, 1894, s. 29).

³ Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, 3me Entretien, VIII, 9.

Bu geleneksel entelektüalist öğretilerdir. Yaratıcısı olan Platon, ilk kez kavramları tamamen farklı bir dünya oluşturuyor gibi düşündüğünde ve buna ölümsüz ruhların inceleyeceği tek uygun nesne olarak yaklaştığında, insan yüreğinde tamamen yeni bir tür coşku uyandırdı. Bu nesneler değerli ama somut şeyler değersizdi. Atina'da eğitim görmüş olan Dion tarafından Siracusa tiranının yozlaşmış çürümüş sarayına davet edilen Platon, Plutarkhos'un söylediği üzere, "muhteşem kibarlık ve saygıyla ağırlanmıştı... Vatandaşlar, ziyafetlere hükmeden ılımlılığı, tüm sarayda hüküm süren genel nezaketi ve ayrıca şefkatli ve insancıl davranan hükümdarlarını gözlemlediklerinde, hızlı bir ıslahat için fevkalade umutlar beslemeye başladılar... Muhakeme ve felsefe için genel bir tutku vardı, öyle ki problemlerini kum üzerinde çalışarak çözen matematik öğrencilerinin koşturmalarıyla sarayın toz içinde kaldığı söylenir. Bazıları daha önce Siracusa'ya büyük bir filo ve sayısız orduyla gelen ama şehri alamadan sefalet içinde yok olan Atinalıların, bir sofist aracılığıyla, Dionysius egemenliğini altüst ettiğini, 10 bin mızraklı askerini azleden, 400 gemili donanmasını lağveden, 10 bin atlı ve ondan kat kat fazla olan piyadelerini dağıtan, okullarda bilinmeyen ve hayali bir saadet aratan ve nasıl mutlu oluncasını matematikçilerden öğrenmenin peşine düşen hükümdarlarının kandırıldığı için kızgın olduklarını açıkça söylüyorlardı."

[Kavramsal aktarımın kusurları] Kavramsal aktarımın marifetlerini ileri sürmüş olduğumdan şimdi onun noksanlarını göstererek ilerlemeliyim. Algılarımızı kavramsal haritamıza soktuğumuzda görüşümüzü genişletiriz. Onların *hakkında* öğreniriz ve bazılarının değerini yüceltiriz ama harita soyutluk vasıtasıyla yüzeysel ve öğelerin ayrıklığı vasıtasıyla yanlış kalmaya devam eder. Tüm işlem, şeyleri daha rasyonel göstermekten oldukça uzak olarak, çok gereksiz bir şekilde anlaşılmaz olmanın kaynağı haline gelir. Kavramsal bilgi, bilinecek gerçeğin doluluğuna

erişmek için asla yetmez. Gerçeklik var olan tikellerden oluştuğu gibi, özler, tümeller, sınıf isimlerinden ve var olan tikelleri bize sunan algısal akıştan da oluşmaktadır. Akış yerine başka bir şey asla geçirilemez. Onu bilişsel gayretimizin en sonuna kadar izlemeliyiz, aktarımın ortasında tutmalıyız, hatta aktarım göz kamaştırdığı ve aktarım tükenip son çare olarak kendine başvurduğu zaman bile. Burada "duyumun aşılamazlığı", tezimin kısa bir ifadesi olacaktır.

Kanıtlamak için şunları göstereyim: 1. Kavramlar ikincil oluşumlardır, yetersizdirler ve sadece aracıdırlar. 2. Yanıltırlar, aynı zamanda ihmal ederler ve akışı anlamayı imkansız kılarlar.

1. Kavrayış, ikincil bir süreçtir, hayat için zaruri değildir. Bilinçli yaşamın refleks adaptasyonlarıyla sürdüğü daha aşağı canlıların gösterdiği gibi, kendine yeten algılamayı varsayar.

Bir kavramı anlamak için onun *ne anlama geldiğini* bilmelisiniz. Daima bir *bu* veya *bunun* soyut bir parçası anlamına gelir ki ilk kez onunla algısal dünyada tanışıklık kurarız, ya da böyle soyut parçaların bir toplanması anlamına gelir. Tüm kavramsal içerik ödünç alınmıştır: "Renk" kavramının ne anlama geldiğini bilmek için kırmızı, mavi veya yeşili görmüş olmalısınız; "direnç" ifadesinin ne anlama geldiğini bilmek için, bir çaba harcamış olmalısınız; "hareket" teriminin ne anlama geldiğini bilmek için aktif veya pasif bir deneyiminiz olmalı bu yüzden. Bu, "parlak" ve "gürültülü" gibi niteliklere olduğu şekilde en güç derecedeki kavramlara da uygulanır. "Çıkarım" kelimesinin ne anlama geldiğini bilmek için ilk önce belli bir argüman üzerine ağır bir şekilde çalışmalı. "Orantı" kelimesinin ne anlama geldiğini bilmek için birinin mantıklı bir durumda oranları karşılaştırmış olması gerek. Eski öğelerden yeni kavramlar yaratabilirsiniz ama öğeler algısal bakımdan verilmiş olmalı. Eğer hissin belirli içerikleri, terimlerinin teker teker simgelediği *şunlar* ve *bunlar*, bir anda ortadan çe-

kilse, tümellerin ünlü dünyası da balon köpüğü gibi ortadan kaybolurdu. Kavramlarımız algısal dünyaya ister dönsün ister dönmesin, ondan gelmiş olarak yaşarlar. Bu onların diriliklerinin çizildiği besleyici temeldir.

2. Algısal gerçekliğe kavramsal yaklaşım onu paradoksal ve anlaşılamaz gösterir. Esaslı ve tutarlı yürütüldüğünde, algısal deneyimin hiç de gerçeklik olmadığı, bir görünüş veya yanulsama olduğu görüşüne yönlendirir.

[*Neden kavramlar yetersiz?*] Kısaca, bu, iki olgunun bir sonucudur: İlk olarak, algıların yerine kavramları geçirdiğimizde, onların ilişkilerinin de yerini değiştiririz. Ancak kavramların ilişkileri sadece statik karşılaştırmadan ibaret olduğundan, algısal akışın dolduğu dinamik ilişkilerin yerine onları geçirmek imkansızdır. İkinci olarak, kavramsal şema, olduğu gibi süreksiz terimlerden oluşarak, algısal akışı yalnızca aralıklı ve eksik kaplayabilir. Akışın esas özellikleri, kavramları onların yerine koyduğumuzda kaçtığından, biri diğerinin tam ölçüsü değildir.

Bu hatırı sayılır bir açıklama gerektirir çünkü sadece nitelikler ve ilişkiler için kavramlarımız yok, aynı zamanda olaylar ve eylemler için de var ve bunlar kavramsal düzeni aktifleştirebilirmiş gibi görünebilir.⁴ Ancak bu yanlış bir

⁴ Prof. Hibben, *Philosophic Review* dergisindeki bir makalede (cilt XIX, s. 125 vd., 1910), mantığın doğru işlevinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını düşündüğü yazıdaki gibi saldırılara karşı kavramsal düzeni savunmak ister. "Düşüncenin kendine özgü işlevi, devamlı olanı temsil etmektir," der ve bunu hesap örnekleriyle kanıtlar. Hesap, belli algısal devamlılıkların yerine kendine özgü simgeleri koyarak, değişimleri nokta nokta takip etmemize imkan verir ve onların *pratik* ama *duyusal* olmayan eşdeğeridir, diye cevap vermiştim. Onu hiç hissetmemiş birinde herhangi bir değişim *meydana çıkaramaz* ama onu değişimin yönlendireceği yere yönlendirebilir. Pratik bakımdan değişimin yerine geçebilir ama onu *yeniden üretmez*. Uğruna çarpıştığım şey şudur: Hibben ve mantıkçılar, eğer yeterli şekilde elde edilirse, kavrayışın tamamen kafi olacağına inanır gibi gözükürken gerçekliğin tekrar üretilemeyen kısmı, felsefi içeriğin temel kısımlarından biridir. Hibben şöyle devam eder: "İdrakin yeteneklerini methetmek, felsefinin kendine özgü görevi ve ayrıcalığıdır." Tümellerin tikelleri yeterli şekilde kapsayabildiğini ve kav-

yorum olacaktır. Akışta hareket eden kısımları belirleseler bile kavramların kendileri sabitleşmiştir; faaliyetleri belirleseler bile eyleme geçmezler. Ayrıca onları ve düzenlerini gerçekliğin yerine geçirdiğimizde, bazı terimlerinin değişen asılları simgelediği olgusundan etkilenmemiş, içsel bakımdan durağan bir doğaya sahip bir şemayı yerine geçiririz. Örneğin, "değişim" kavramı daima o sabit kavramdır. Değiştirse, asıl kendilik, neyden değiştiğine işaret etmek için kalmak zorunda olacaktır. Böyle bir durumda bile değişim algılanmış devamlı bir süreç olacaktır, öyle ki kavramlara aktarımı yalnızca sonraki ve önceki durumun *farklılaştığı* yargısına dayanacaktır, çünkü böyle "farklılıklar" kesin statik ilişkiler olarak kurulmuştur.

[*Entelektüalizmin kökeni*] Ne zaman bir şeyi kavrasak onu *tanımlarız* ve eğer hâlâ anlamazsak, tanımımızı *tanımlarız*. Böylece belli bir algıyı "bu, harekettir" veya "hareket ediyorum" diyerek *tanımlar*, sonra hareketi ona "zamanın yeni anlarında yeni pozisyonlarda olmak" diyerek *tanımlarım*. Bu her şeyin ne olduğunu söyleme alışkanlığı kökleşmiştir. Ne kadar ileri itersek, söylem konumuz *hakkında* o kadar çok şey öğreniriz ve bilmenin daima deneyimin algısal türünde daha da ileri gitmeye dayandığını düşünerek sonuca varırız. Bu eleştirilmemiş alışkanlık, kavramsal biçimin içsel cazibesine eklendiğinde, felsefedeki "entelektüalizmin" kaynağı olur.

[*Entelektüalizmin yetersizliği*] Ancak entelektüalizm çabucak çöker. Hareketi kısımlarının bir toplamı olarak kavrayarak tüketmeye çalıştığımızda sadece yetersizlik buluruz. Size bir bütün verilmiş olduğunda, onun içinde is-

ramların, benim yazdığım gibi, birbirini dışlamadıklarını iddia eder. Şüphesiz "sentetik" kavramlar, içlerindeki alt kavramlarla birlikte bolca bulunurlar ve *a priori* dünya onlarla doludur. Ancak hepsi belirticidir ve bence yazılarının hiçbir dikkatli okuru, "bilgiyi" algılama veya kavrayışla, kesin olarak veya özellikle, özdeşleştirdiğim konusunda beni suçlamayacaktır. Algılama bilimize "yoğunluk" [*intension*], kavrayış "uzam" [*extension*] verir.

tediğiniz kadar kesik ve noktalar yapabilseniz de sayılan noktalar ve kesikler bütünü size geri vermeyecektir. Rasyonalist zihin bunu kabul eder ama hatanın kavramlarda olduğunu görmek yerine algısal akışı suçlar. Kant'ın gösterdiği gibi, bu bizzat hiçbir gerçeklik içermez; kavramlar için sırf tezahürlerin doğum yeridir, sonsuza dek ikame edilir. Bunlar asla tamamlanmış bir toplam elde edemeyecek gibi görüldüğünde, böyle düşünürler gerçekliği hem algısal akışın hem de kavramsal şemanın dışında ararlar. Kant onu akıştan önce söz gelimi "bizatihi şeyler"⁵ şeklinde konumlar; diğerleri ise Mutlak (Bradley) olarak algının ötesine koyarlar veya düşünme yolları bizimkini aşan bir Zihin olarak temsil ederler (Green, Caird, Royce). İki durumda da hem algılarımız hem kavramlarımız böyle filozoflar tarafından gerçekliği tahrif ediyormuş gibi düşünülür ama kavramlar algılardan daha az böyle düşünülür çünkü onlar sabittir. Ayrıca tüm rasyonalist yazarlar nihai gerçekliğin de statik olduğunu varsayarlar, oysa algısal yaşam hem faaliyet hem de değişimle doludur.

[Kavramsal aktarımın sunduğu muamma örnekleri]
Anlaşılmak için (veya kelimenin tek değerli anlamıyla "bilinmek" için) akan hayatımızın ayırık parçalara kesilmesi ve sabit bir ilişkiler şemasının içine sokulması gerektiği varsayımı yüzünden felsefe içinde ne kadar sorun türediğini birkaç örnek verdiğimizde gösterebiliriz.

1. Örnek: *Faaliyet ve nedensellik anlaşılamaz* çünkü kavramsal şema onlar gibi bir şey üretmez. Orada böyle hiçbir şey olmaz: Kavramlar "zamansızdır" ve sadece yan yana koyulabilir ve karşılaştırılabilir. "Köpek" kavramı ısırmaz; "horoz" kavramı ötmez. Bu yüzden Hume ve Kant nedensellik olgusunu iki fenomenin kabaca yan yana olmasına aktarmışlardır. Sonraki yazarlar, kabalığı hafifletme iste-

⁵ Kant der ki "Duyu-bilgisinin nesnel geçerliliğini sınırlandırmak için numenleri varsaymalıyız" (*Krit. D. Reinen Vernunft*, 2. baskı, s. 310). Eski ahlak, "Sinnlichkeit" yahut duyumsallığı bir şekilde suçlamaya muhtaçtı.

giyle, elden geldiğince, yan yana olmayı özdeşliğe aktardılar: Neden ve sonuç, kılık değiştirmiş aynı gerçekliğin sonucu olmalıdır ve bu silsilelerde farklılığı algılayışımız böylece bir yanılısama haline gelir. Lotze, bir şeyi başka bir şeyle "etkilemenin" anlaşılamaz olduğunu ayrıntısıyla anlatmıştır. "Etki" bir kavramdır ve böylece ayrı üçüncü bir şeydir öyle ki ne maruz bırakanla ne de maruz kalanla özdeşleşmez. İlkinden ikincisine giderken başına ne gelir? İkinciye ne zaman bulur, üzerinde nasıl eyleme geçer? Sırası geldiğinde ortaya çıkardığı yeni bir etkiyle mi? Ama sonra yine nasıl?.. Tüm faaliyet sezgimiz, yanılısama olarak damgalanana kadar sorular böyle devam eder; çünkü ayırık unsurları yan yana koyarak akan özü yeniden üretmek imkansızdır. Entelektüalizm, tespah taneleri ipliğe nasıl diziliyorsa, doğamıza sürekliliği öyle katar.

2. Örnek: *Bilgi imkansızdır* çünkü bilen bir kavramdır, bilinen de başka. Uçurumla ayrılmış, ayırık, karşılıklı "aşkın" şeylerdir, öyle ki bir nesne nasıl bir özneye girebilir veya bir özne nasıl bir nesneyi alabilir; bu, felsefi muam-maların en çok cevaplanamayanı olmuştur. Ayrıca yüzey-sel bir muammadır çünkü en sıkı "epistemolog" bilginin bir şekilde açığa çıktığına asla ikna olmaz.

3. Örnek: *Kişisel özdeşlik kavramsal olarak imkansızdır*. "Düşünceler" ve "zihin durumları" ayırık kavramlardır ve onların zamandaki bir dizisi, bağlantısız terimlerin bir çoğunluğu anlamına gelir. Çağırışmcılar, zihinsel hayatımızı böyle atomcu bir çoğulculuğa indirgerler. Şemalarının kesikli karakterine şaşırarak ruhçular, ayrı düşünceleri bir toplu bilinçte eritmek için bir "ruhu" veya "benliği" varsayarlar. Ancak bu benliğin kendisi sadece başka bir ayırık kavramdır. Daha fazla muamma biriktirmemenin tek yolu onu teklik-içinde-çokluğun ana karakterini üreten anlaşılamaz güçle donatmaktır ama gel gör ki dolaysız algı onu rasyonalistlere sunduğunda onlar bunu reddettiler.

4. Örnek: *Hareket ve değişim imkansızdır*. Algılayış nabızla değişir, ama nabızlar art arda devam eder ve hareketleri

de birbirine perçinlenir. Fakat kavramsal aktarımda bir bütün, sonsuz sayıda unsurdan müteşekkilmış gibi temsil edilir; ama hepsi ayrı ayrı kavranır ve böyle sonsuz bir dizi ardışık eklemeyle asla tüketilemez. Elealı Zenon zamanından beri, sürekli değişimin bu çelişikliği, entelektüalist ortamın en uğursuz hayaletlerinden biri olmuştur.

5. Örnek: *Benzerlik, safça algıladığımız şekilde bir yanılsmadır. Benzerlik tanımlanmalıdır ve tanımlandığında özdeşlikle başkalığın bir karışımına indirgenir. Benzeyişi anlayarak bilmek için özdeş noktayı ayrı ayrı soyutlayabilmeliyiz. Eğer bunda başarısız olmazsak, "karışıklığın" algı çıkmazında kalırız.*

6. Örnek: *Dolaysız yaşamımız, yönelim duyusuyla doludur ama bir sürece yönelmeye dair herhangi bir kavram, süreç tamamlanana kadar mümkün olmaz. Olduğu gibi bir başlangıç ve bitişle tanımlanarak, bir yönelim geleceğe dönük değil sadece geçmişe dönük bilinebilir. Geçmişe dönme anımızı önceleyen algısal sezgimiz ve geleceği önceden bilmemiz, deneyimin açıklanamaz veya yanıltıcı özellikleri olarak görülmelidir.*

7. Örnek: *Hiçbir gerçek şey, bir anda iki ilişkide birden olmaz; örneğin aynı ay hem sizin tarafınızdan hem de benim tarafımdan görülemez. Çünkü "sizin gördüğünüz ay" kavramı, "benim gördüğüm ay" kavramı değildir. Ayı dilbilgisel bir önerme gibi alırsanız ve onun bu kavramlardan birini ifade ederken diğerini de ifade ettiğini söylerseniz, bir şeyin aynı anda hem A hem de A-olmayan olabileceğini dile getirmeye yönelik mantık hatasından suçlu olursunuz. Dalga geçilecek bir husus olsa da, kavramsal çelişkiler yeterince aşıkardığı için, kimse içtenlikle iki insanın aynı şeyi gördüğüne inanmaz.*

8. Örnek: *Hiçbir ilişki, masumca varsaydığımız biçimde, gerçek gibi anlaşılamaz veya düşünülemez. İlişki ayrı bir kavramdır. Diğer iki kavramı aralarına bir ilişki koyarak sürekli yapmaya çalıştığınızda, sadece süreksizliği arttırırsınız. Şimdi iki şey yerine üç şey kavramak ve köprü kuru-*

lacak bir tane yerine iki boşluğa sahip olmak zorundasınızdır. Süreklilik, kavramsal dünyada imkansızdır.

9. Örnek: *Yargılarımızda öznenin yüklemle ilişkisi, yahut bizzat kavramsal düşünmenin omurgası, anlaşılabilir ve kendiyle çelişir.* Yüklem, algısal tekileri ve diğer fikirleri nitelendirmediğimiz hazır tümel fikirlerdir. Örneğin, şeker için tatlıdır deriz. Ama eğer şeker zaten tatlıysa, bilgide hiçbir adım atmamışsınız demektir; ama, zaten öyle değilse, tikel şekerle özdeşleştirilemeyen, tümelliği içinde bir kavramla özdeşleştiriyorsunuzdur. Bu nedenle ne tarif edilen şeker ne de sizin tarifiniz anlaşılabilir.⁶

["Diyalektik" zorluklar karşısında filozofların tutumu] Kavranamazlığın bu muammaları ve onlar gibi birçokları, beyhude bir çabadan kaynaklanır: Şeyleri çözümlemede kavrayışımıza yardımcı olan çokluğu, çıktığı yer olan bütüne döndürmek. "Çok" kavramı "tek" kavramı değildir. Bu yüzden, algının sunduğu teklik-içinde-çokluğu idrak yoluyla yeniden inşa etmek imkansızdır. Genç okurlar böyle zorlukları ciddiye almak için fazla saçma bulacaklardır ama Yunan sofistlerinden beri bu diyalektik muam-malar, Mississippi Nehrindeki balık sürüleri ve kancalar gibi tüm düşünme yüzeyimizin hemen altında uzanmıştır. Düşünürler entelektüel bakımdan ne kadar çok titiz olmuşlarsa, onları o kadar az boş verebilmişlerdir. Ancak

⁶ Metinde sadece felsefede klasikleşmiş kavramsal muammaları alıntıldım ama fizik biliminde geçerli olan kavramlar da aynı şekilde çıkmazlar üretmiştir. Öyle ki bu çıkmazlar (felsefede henüz klasik klişeler olmasa da) böyle kavramların koşulsuz "hakikat" geliştirip geliştirmediği konusunda fizikçileri şüpheye itmeye başlamıştır. Birçok fizikçi şimdi, "madde", "kütle", "atom", "eter", "eylemsizlik", "kuvvet" vb. kavramların, doğadaki gizli gerçekliklerin suretleri olduğunu pek düşünmüyor, dolayısıyla şemaları ikame edildikten sonra doğayı kavramaya yardımcı olacak zihinsel araçlar olarak görmüyorlar. Bu yüzden, kilogram veya metreye esin değil "insan eseri" olarak bakıyorlar. Buradaki literatür verimli ve özellikle aslidir: J. B. Stallo, *Concepts and Theories of Modern Physics* (1882) s. 136-140. Mach, Ostwald, Pearson, Duhem, Milhaud, LeRoy, Wilbois, H. Poincaré benzer çeşitte başka eleştirmenlerdir.

çoğu filozof yalnızca bu veya şu muammayı fark etmiş, diğerlerini göz ardı etmiştir. Önce Phyrhoncu şüpheciler, sonra Hegel⁷ ve günümüzde Bradley ve Bergson bunlarla topluca yüzleşmiş ve hepsine uygulanabilir bir çözüm önermiş olan tek yazarlardır.

[*Şüpheciler ve Hegel*] Şüpheciler tüm hakikat nosyonundan pervasızca vazgeçtiler ve öğrencilerine onunla ilgilenmemelerini öğütlediler.⁸ Hegel, bunu öyle berbat anlattı ki kendisini hiç anlamadım, burada da hakkında bir şey söylemeyeceğim.⁹ Bradley ve Bergson güzel bir açıklıkla yazar ve argümanları tüm söylemiş olduklarımı devam ettirir.

[*Bradley: algı ve kavram*] Dolaysız duyum, doğal bir tümlüğe sahiptir ve kavramsal yaklaşım onu çokluğa böler ama tekrar birleştiremez fikrine Bay Bradley de katılır. Her duyu verisinde gerçeklikle "karşılaştığımızı" ama sadece kısıntı olarak karşılaştığımızı, onu olduğu gibi "sadece bir deliğin içinden" gördüğümüzü söyler.¹⁰ Bu kısıntıyı genişletmenin ve tamamlamanın tek uygulanabilir yolu, aklımızı tünel idealarıyla birlikte kullanmaktır. Ancak, algının aslen verdiği teklik-içinde-çokluğun uyumlu ve karşılıklı nüfuzu artık idealarla mümkün değildir. Kavramlar gerçekten de veriyi genişletir ama tümlüğün iç sırtını kaybeder. İdeal "hakikat" "gerçekliğin" yerine geçtiğinde, "gerçekliğin" doğası kaybolur.

⁷ Herbart'ı muhtemelen yanlışlıkla ihmal ettim.

⁸ Herhangi bir felsefe tarihi kitabında "Pyrrhon" başlığına bakabilirsiniz.

⁹ Hegel, dolaysız algıyı ideal hakikatle bağlar, bunu da aracı kavramlardan bir merdiven kullanarak yapar. En azından onların kavramlar olduğunu varsayıyorum. Yorumları arasında en iyi görüş, ideal hakikatin dolaysız algıyı bozmadığı ama mecburi bir "an" olarak muhafaza ettiğidir. Örneğin şunları karşılaştırm: H. W. Dresser, *The Philosophy of the Spirit*, 1908; Supplementary Essay: "On the Element of Irrationality in the Hegelian Dialectic." Bir diğer deyişle, Hegel duyulardan idealara vardığında merdiveni arkasından kaldırmamıştır ve bu yüzden son derece entelektüalist *tonuna* rağmen entelektüalist sayılmayabilir.

¹⁰ F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, kitap I, bölüm II, s. 29-32.

Bu hata tamamen şeyleri düşünmemize yardımcı olan kavramsal form yüzünden gerçekleştiği için, onun algısal formla karşılaştırıldığındaki aşağı durumunu Bay Bradley gibi açıkça fark eden birinin onların kapsamlarını sınırlandırarak ve deneyimimizin çalıştığı gibi nasıl birbirlerini tamamladıklarını göstererek iki formu da felsefe için kurtarmaya çalışacağı doğal olarak beklenebilir. Bu Mösyö Bergson'un yöntemidir ancak Bradley, gerçekliğin içsel tekliğini açığa çıkaran olarak duyuma sıkıca tutunup ana akım entelektüalizme ihanet etse de dolaysız duyuma "felsefi" sıfatını atfetmeyi reddetmeye yetecek kadar da ana akım kalmıştır. "Öyle ya da böyle, belli bir duyum üzerinde duran insan felsefenin dışında kalmalıdır," der. Bay Bradley'ye göre, filozofun işi gerçeği "ideal bakımdan" (yani, kavramlarla) nitelendirmek ve asla geriye bakmaktır. Bu arada "idealar" sadece derme çatma bir şey sağlar ve canlı algının vereceği şekilde bir birlik göstermez. Bu şaşırtıcı durumlarda ne yapılacaktır? Geri dönmeye isteksiz olan Bradley yalnızca daha umutsuz bir şekilde ileri gider. Zıplayıp öne atlar ve tüm kavramsal bakışın yok olduğu noktanın ötesinde, duyumun ahenginin ve entelektüel idealin tamlığının tarifsiz bir şekilde birleşeceği bir "mutlak" gerçeklik varsayar. Böyle bir mutlak birlik bütünlük olabilir, olmalı, olacak ve olur, der. Bradley, metafizik çalışma alanını bu anlaşılmasız metafizik nesne üzerine kurar.¹¹

[Bradley'nin eleştirisi] Bradley'nin eleştirilerinin samimiyeti metafiziğin havasını temizlemiş ve eski ortak hatları kırıp geçmiştir. Ancak, ne kadar eleştirel olsa da Bay Bradley bir önyargıyı eleştirmeden korur. "Kendiyle özdeş" algının nihai "hakikate" girmemesi, giremeyeceği ve girmeyeceğine inanır.

¹¹ Bay Bradley kendini en üretken şekilde şurada bir makalede ifade eder: *Mind*, cilt XVIII, s. 489. Ayrıca bkz. *Appearance and Reality* isimli eseri.

Düşünce de boş bir istikamete böyle bir sadakat, sizi ne-reye yönlendirirse yönlendirsin, üzücüdür: Kavramlar parçalara ayırır—yollarını izlemek gerekse de; algılar bütünleyicidir—arkada bırakılmaları gerekse de. Duyumculuk karşıtlığı bunun gibi bir inat haline geldiğinde, sona yaklaştığı hissedilir.

Bu yalnızca diyalektik çelişkileri masum duyuşal gerçekliklere dayatan kavramsal form olduğundan, çaresi de basit görünecektir. Yardım ettiklerinde kavramları kullan; anlayışı engellediğinde bırak; bize ulaştığı algısal biçimde, tekil ve bütün gerçekliği felsefeye dahil et... Duyumun esas akışının kusuru sadece nicel yetersizlikten ileri gelir. Daima bir-anda-çokluğu vardır ama hiçbir zaman yeterince yoktur ve kalanı arzularız. Sayısız tekil niceliğin bütün yaşamlarına gerek kalmadan, kalanı elde etmenin tek yolu, ne kadar korkunç sentezler olsa da yine de her biri eşdeğer üreten çeşitli kavramsal sistemlerimizi, hiçbir zaman kavrayamayacağımız tam algısal gerçekliğin kısmi bir halinin yerine geçirmektir.

Bu esasen meseleye dair Bergson'un fikridir ve bununla beraber içeriği burada noktalamamız gerektiğini düşünüyorum.¹²

[Özet] Şimdi bahsettiklerimizin sonucunu kısaca özetleyeceğim. Eğer felsefenin amacı tüm gerçekliğin tam sahipliğini zihin yardımıyla almaksa, dolaysız algısal deneyimin tümünden başka hiçbir şey felsefenin mevzusu olamaz. Çünkü ancak böyle bir deneyimde gerçeklik derinlemesine ve somut olarak bulunur. Ancak filozof, sonlu bir varlık olarak, böyle bir deneyimin birkaç geçiş anından fazlasını kapsayamamasına rağmen, yine de diğer anların ideal simgeleriyle bilgisini böyle anların ötesine genişlete-

¹² Bergson'un öğretisine dair en net ifadesi şuradadır: "Introduction à la Métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, s. I. O ve Bradley arasında kısa bir karşılaştırma için: W. James, *Journal of Philosophy*, cilt VII, no. 2.

bilir.¹³ Böylece erişimi dışında kalan sayısız algılayışı vekaleten buyurur. Ancak bunu yapmasına imkan veren kavramlar, algılayışın zayıf özetleri olduğundan, daima yetersiz temsilcilerdir. Daha geniş bilgi sağlamalarına rağmen, rasyonalist usulü takip edip, sanki daha derin nitelikte bir hakikat sunmuşlar gibi muamele görmemelidirler. Gerçekliğin daha derin özellikleri yalnızca algısal deneyimde bulunur. Yalnız burada sürekliliği veya bir şeyin diğerine katılmasını öğreniriz; yalnız burada kendiliği, özü, nitelikleri, çeşitli biçimleriyle eylemi, zamanı, nedeni, değişimi, yeniliği, eğilimi ve özgürlüğü öğreniriz. Gerçekliğin tüm bu özelliklerine karşı kavramsal aktarım yöntemi, ister samimi ister eleştirel olsun, onları gerçeklik dışı veya saçma olarak damgalayınca, kendi belirlenimciliğini yükseltmekten başka bir şey yapmayacaktır.

¹³ Öyle görünüyor ki "mistik" yollar sayesinde görüşünü genellikle bilimsel zihne açık olan algısal panoramadan fazlasına genişletebilir. Bergson'un bunun gibi bazı fikirleri desteklemesini anlıyorum. Bkz. W. James, "A Suggestion about Mysticism," *Journal of Philosophy*, VII, 4. Mistik bilginin konusu, çok noksan anlaşılrsa da hem filozoflar hem de bilim adamlarınca ihmal edilmiştir.

VI

Algı ve Kavram — Bazı Neticeler

Yukarıdaki bölümün sonuçlarına dair ilk netice şudur: *Felsefede ampirizm olarak bilinen eğilim onaylanmıştır.* Ampirizm, hem varlık düzeninde hem de bilgimiz düzeninde, parçalara asıllar olarak bakar ve parçadan bütüne gider.¹

[1. *Yenilik mümkün hale gelir*] İnsan deneyiminde parçalar, kavramsal eklemelerimiz tarafından bütünlere katılan algılardır. Algılar, aralıksız değişen ve daha önce oldukları hallerine hiçbir zaman tam olarak dönmeyen tekillerdir. Bu, deneyimimize somut yenilik ögesi getirir. Bu yenilik kavramsal yöntemde hiçbir temsil bulamaz, çünkü kavramlar zaten görülmüş veya verilmiş deneyimlerden soyutlanmıştır ve yeniyi tahmin etmek için onları kullanan kişi, hazır ve eski terimler içinde olmadan asla bunu yapamaz. Geleceğin içerebileceği herhangi bir fiilî yenilik (onu yeni yapan her anın tekilliği ve bireyselliği) kavramsal yaklaşımdan tamamen müstesnadır. Daha doğru bir deyişle, kavramlar ölüm sonrası hazırlıklardır ve sadece geçmişe yönelik anlayış için yeterlidir. Evreni geleceğe dönük tanımlamak için onları kullandığımız zaman, bize sadece salt soyut bir taslak veya yaklaşık bir kroki verebileceklerini, ve bunları doldurmak için yine algılayışa başvurulması gerektiğini fark etmeliyiz.

Rasyonalist felsefe daima şeylerin tümüne dair kendi

¹ Doğal olarak bu, mevcut durumda sadece felsefenin değerlendirdiği en büyük bütüne uygulanır; yani evrene ve onun parçalarına; çünkü, hem parçaların varlıklarının hem de parçalara dair anlayışımızın bulunduğu çok sayıda ufak bütün de vardır (örneğin, hayvansal ve toplumsal organizmalar).

içinde yuvarlatılmış bir görüşe, mümkün olan temel yeniliğe dair nosyonun baştan çıkarıldığı, türlerin kapalı bir sistemine talip olmuştur. Diğer yandan, ampirizm için gerçeklik, kavramsal bir çitle böyle sınırlandırılmaz. O taşar, sınırı aşar ve değişir. Yeniliklere dönüşebilir ve deneyimimiz büyüdükçe an be an yalnızca tekillikleri tarafından takip edilerek yeterince bilinebilir. Böylece ampirist felsefe her şeyin dahil olduğu bir görüş hakkından feragat eder. Kişisel deneyimin darlığını, kullanışlı gördüğü ama hakim bulmadığı kavramlarla genişletir. Ancak, umutla dolarak hayatın akışı içinde kalır; çünkü olguları kaydeder, yasalar koymaktan uzaktır, ve insanın filozof olarak şeylerin bütünüyle ilişkisi, olayların pratik akışı içinde maruz bırakan ya da bırakılan olarak şeylerin parçalarıyla ilişkisinden esasen farklıymış gibi asla davranmaz. Felsefe, hayat gibi, kapıları kapalı, pencereleri açık tutmalıdır.

Bu kitabın kalanında bu ampirist görüşe tutunacağız. Gerçeklik zaman içinde gün be gün yaratıldıkça, bizi yönlendirmek için muhteşem bir atlas sunsalar da kavramların algı yerine uygun şekilde asla geçemeyeceğinde, oluşturdukları "ebedi" sistemlerin bilinecek gerçeklik alemi olarak değerlendirilmemesi gerektiğinde, çünkü bu alemde tikellerin bilgisinin toptan zan altında kaldığında ısrar edeceğiz. Rasyonalist varsayım oldukça konu dışıdır. Böylece felsefe yeniden ilk bölümümüzde savunduğumuz bilimle asli özdeşliğini kanıtlar.²

[2. *Kavramsal sistemler gerçekliğin ayrı alanlarıdır*]
Son paragraf, aynı algıların geçici yollarında olduğu gibi kavramların ve aralarındaki ilişkilerin kendi "ebedi" yollarında "gerçek" olmadığını kastetmez. "Gerçek" olmak ne demektir? Bildiğim en iyi tarım pragmatik kuralın verdi-

² Ampirist savı bildirmenin bir yolu, "mantık dışı"nın felsefeye "mantıksal" olanla eşit durumda girdiğini söylemektir. Bay Belfort Bax, *The Roots of Reality* (1907) adlı kitabında, ampirizmini (olduğu gibi) bu şekilde ifade eder (Özellikle bölüm III.). Ayrıca şunu karşılaştırm: E. D. Fawcett, *The Individual and Reality*, *passim*. Özellikle kısım II, bölümler IV ve V.

ğidir: "Bir şekilde dikkate almak zorunda kaldığımız herhangi bir şey gerçektir."³ Böylelikle kavramlar algılar kadar gerçektir, çünkü onları dikkate almadan bir an bile yaşayamayız. Ancak kullandıkları "ebedi" varlık türü geçici olandan aşağıdır. Çünkü o çok statik ve şematiktir ve geçici gerçekliğin sahip olduğu birçok karakterden yoksundur. Böylelikle felsefe, karşılıklı iç içe geçen çok sayıda gerçeklik alanını tanımalıdır. Matematiğin, mantığın, estetiğin, etiğin kavramsal sistemleri böyle alanlardır. Her biri kendine özgü bir ilişki formu üzerine dizilir, hiçbirinde hikaye veya olay sergilenmediği için her biri algısal gerçeklikten ayrılır. Algısal gerçeklik tüm bu ideal sistemleri ve daha çok fazlasını içerir ve kapsar.

[3. *İdeal nesnelerin kendine özdeşliği*] Bir kavram, yukarıda söylendiği gibi, daima aynı şey anlamına gelir: Değişim daima değişim anlamına gelir, beyaz daima beyaz, daire daima dairedir. Kavramsal nesnelerin bu özdeşliği üzerine ideal hakikat sistemlerimizin statik ve "ebedi" karakteri dayanır. Çünkü bir ilişki, belirli terimler arasında bir kere elde ediliyor gibi algılandığında, benzer terimler arasında daima elde edilmelidir. Ancak, farklı bağlamlarda kullanılan bir kavramın aslında aynı olabileceğini kabul etmek çok sayıda insana güç gelir. Hem kara hem de kağıda "beyaz" dediğimizde, bu düşünürler iki yüklem söz konusu olduğunu varsayarlar. James Mill'in dediği gibi:⁴ "Her renk başlı başına bir renktir, her boyut başlı başına bir boyuttur, her şekil başlı başına bir şekildir. Ancak şeyler ortak olarak başlı başına renge, şekle veya boyuta sahip değildir; yani, ortak bir şekilleri, renkleri, boyutları yoktur. Öyleyse, zihnin düşünebileceği neye ortak olarak sahiplerdir? Bunun bir şey olduğunu kabul edenler onu hiçbir şekilde anlatamadılar. İncelendiği zaman hiçbir an-

³ Profesör A. E. Taylor bu pragmatist tanımı *Elements of Metaphysics* (1903), s. 51'de verir. Mantıksal gerçekliğin doğası üzerine bkz. B. Russell, *Principles of Mathematics*.

⁴ *Analysis of the Human Mind* (1869), I, 249.

lama gelmeyen belirsiz ve mistik ifadeleri kullanarak kelimeleri şeylerin yerine geçirdiler.” Bu nominalist yazara göre iki nesnenin ortak sahiplenebildiği tek şey aynı *isim*dir. Kabandaki siyahla ayakkabıdaki siyah, hem ayakkabıya hem de kabana siyah dendiği sürece aynıdır. Bu görüşte ismin asla iki kere “aynı” olamayacağı olgusu oldukça gözden kaçmıştır. O zaman “aynı” kavramı neyi belirtir? Her zamanki gibi pragmatik kuralı uygulayarak, iki nesneye aynı dediğimizde (a) ya karşılaştırıldığında aralarında hiçbir farklılığın bulunamayacağını (b) ya da belli işlemlerde sonucu değiştirmeden birini diğerinin yerine geçirebileceğimizi görürüz. Aynılığı faydalı bir biçimde tartışacaksak, bu pragmatik anlamları aklımızda tutmalıyız.

Öyleyse kar ve kağıt renk olarak hiçbir farklılık göstermez mi? Onları işlemlerde kayıtsızca kullanabilir miyiz? Işığı yansıtmak için kesinlikle birbirlerinin yerine geçebilir veya siyah olan bir şeyi belirginleştirmek için kayıtsızca arka plan olarak kullanılabilir ya da “beyaz” kelimesinin belirttiği şeye eşit derecede iyi örnekler olarak hizmet edebilirler. Ancak kar kirli olabilir ve sayfa, beyaz demekte hiçbir sorun görmeden, pembemsi veya sarımsı olabilir. Ya da bir ışıktaki hem kar hem kağıt diğer bir ışıktaki kendilerinden farklı olabilir ve hâlâ “beyaz” kalabilir. Dolayısıyla farksızlık kıstası sorunlu gibi gözüküyor. Tüm badanacıların bildiği gibi, iki tonu hiçbir fark göstermeden tam olarak eşleştirmenin bu fiziksel zorluğu, nominalistlerin “ideal anlamlarımız asla iki kere aynı olmaz” dediklerinde akıllarında olan tarzda bir olgu gibi gözükür. Sonuç olarak “beyaz” gibi bir kavramın asla aynı anlamı tutamayacağını kabul etmeli miyiz?

Öyle söylemek saçma olurdu çünkü ışığın değişmesi, kir, pigmentteki yabancı maddeyle yapılmış tüm değişiklikler altında bile, diğer renk niteliklerinden farklı, belirli bir kelimeyle ifade ettiğimiz bir renk niteliği ögesi olduğunu biliyoruz. Onu zihinsel bakımdan tecrit edebildiğimiz, sabitleyebildiğimiz ve ne zaman “beyaz” desek, o benzer

niteliğin, doğru veya yanlış uygulandığı fark etmeden, kastedeceğimiz şey olduğuna karar verdiğimiz sürece bu niteliği fiziksel olarak tecrit etmenin ve sabitlemenin imkansızlığı alakasızdır. Anlamlarımız, kastedilenin fiziksel olasılık olup olmadığına pekala bakılmaksızın, onlara sahip olmaya niyetlendiğimiz kadar sık aynı olabilir. Faydalandığımız fikirlerin yarısı mümkün olmayan veya problemlili şeylere tekabül eder: Sıfırlar, sonsuzlar, dördüncü boyutlar, ideal yetkinlik sınırları, güçler, terimlerinden ayrılan ilişkiler veya yalnızca kavramsal olarak yahut aynı şekilde simgesel olan diğer terimlerle tanımlanan terimler gibi.

“Beyaz,” zihnin standardını atadığı ve tüm fiziksel biçimler altında orada olmasını buyurduğu bir renk niteliği anlamına gelir. O beyaz daima aynı beyazdır. Onu bizzat aynı olarak sabitlemiş olmamıza rağmen iki kere aynı olmayacağına ısrar etmenin anlamı ne olabilir? Onun kendine özdeş olarak orada olduğu varsayımında bizim için kusursuz çalışır. Bu yüzden nominalist öğreti, o kavramsal türdeki şeyler için yanlış, yalnızca algısal akıştaki şeyler için doğrudur.

Burada benim tasdik ettiğim öğreti, Platoncu öğretilerdir: Kavramların tekiler olduğu, kavram malzemesinin değişmez olduğu ve fiziksel gerçekliklerin, “pay aldıkları” çeşitli kavram malzemelerinden oluştuğudur. Felsefe tarihinde “mantıksal realizm” olarak bilinir ve ampirik zihinlerdense rasyonel zihinlerce genelde daha çok desteklenmiştir. Rasyonalizm için kavram malzemesi birincildir, algısal şeyler ise ikincil. Somut algıları ilksel, kavramları ise ikincil kabul eden bu kitap, mantıksal realizmi diğer uçtaki ampirist düşünme usulüyle birleştirme çabasında biraz tuhaf görülebilir.⁵

⁵ Kavramsal nesnelerin aynılığı lehine daha fazla yorum için bkz. W. James, *Mind*, cilt IV, 1879, s. 331-335; F. H. Bradley, *Ethical Studies* (1876), s. 151-154 ve *Principles of Logic* (1883), s. 260 vd., 282 vd. Nominalist görüş

[4. *Kavramlar ve algılar aynı özdedir*] Bu ifadeyle, aynı malzeme çeşidinden yapıldıklarını ve onları birlikte işlediğimizde birbirlerinin içine karıştıklarını kastediyorum. Zaten başka türlü nasıl olabilir ki? Kavramlar, algıların kendinden yayılan buhar gibidir, pratik bir ihtiyaç onları ne zaman çağırırsa gelip algıya yoğunlaşırlar. Şimdi elinde tuttuğu bu kitabı okurken, gözlerinden ve parmaklarından giren etkileri kimse sayamaz, idrak algısında kendiliğinden oluşan etkilerin öncekilerle ne kadar birleşip bu tikel "kitaba" anlam kattığını kimse söyleyemez? Deneyimin tümel ve tikel kısımları tam manasıyla birbiri içine batmıştır ve ikisi de zorunludur. Kavrayış, hiçbir gerçek zincirin asılamayacağı boyalı bir kanca gibi değildir; çünkü, kavramları algılar üzerine asarız ve algıları da değiştirilebilir bir biçimde ve belirsiz olarak kavramlar üzerine asarız. Ayrıca ikisinin ilişkisi daha çok bizim o silindirik "panoramalarda" bulduğumuz gibidir; boyalı arka plan gerçek bir ön plana öyle kurnaz geçer ki bağlantıyı keşfedemeyiz. Pratik bakımdan içinde yaşadığımız dünya, teorik bakımdan geçmişi düşünme dışında, zihnin katkılarını duyununkinden ayırıştırmanın imkansız olduğu bir dünyadır. Onlar, silahtan sıkılan mermi ve dağlarda yankılanan ses gibi, birbirlerine tekabül edip birbirlerini tekrar ederler. Böylece entelektüel yankılar sarmaladıkları algısal deneyimleri genişletip uzatmışlar, onu varoluşun uzak parçalarıyla ilişkilendirmişlerdir. Bunlardan doğan idealar da sırası geldiğinde karmaşık seslerdeki kısmi tonları çıkartan o yankılayıcılar gibi çalışırlar. Algılarımızı parçalara ayırıştırmamıza ve öğelerini soyutlamamıza ve tecrit etmemize yararlar.

Böylece iki zihinsel işlev birbirinin ekmeğine yağ sürer. Algı, düşüncemizi harekete geçirir ve dolayısıyla düşünce de algıyı zenginleştirir. Ne kadar görürsek o kadar düşü-

James Mill tarafından yukarıdaki gibi, John Stuart Mill tarafından şuradaki gibi sunulmuştur: *System of Logic*, 8. baskı, I, 77.

nürüz; ne kadar düşünürsek, dolaysız deneyimlerimizde o kadar görürüz ve detay o kadar büyük ve algılayışımızın ifade kabiliyeti o kadar anlamlı olur.⁶ Daha sonra, nedensel faaliyet bahsine geldiğimizde, algılarımız fikirlere aktarılırken bilgi yetimizin faydalandığı bu genişlemenin pratik bakımdan ne kadar mühim olduğunu göreceğiz. Bu, bilginizi fiilen üretecek bu iki unsur çeşidinin düzenlenmesi ve bir araya gelmesidir; ve sonuçlar, algısal özün bizzat sebebiyet vereceği sonuçlardan farklı olabilir. Ancak mesele zorludur ve konumuzun şimdiki aşamasında ona dair bu kısa bahis yeterli olmalıdır.

[5. *Yanıt verilen bir itiraz*] Bu zamana kadar, kavramsal sistemlerimizin ikincil olduğunda ve tüm noksan ve dolaylı varlık formları üzerine kurulduğunda hemfikir olan okurlar şimdi ne kadar kısa süreli olursa olsun verilenin kesinlikle gerçek olduğuna dair anlık deneyim akışına candan bir hisle dönebilecek ve onu kucaklayabilecektir. Değişmeyen ve genel olana münhasır ilgisiyle rasyonalist düşünce, yaşamımızın devamlı akışını inkar edip durmuştur. Rasyonalizmin bu inkarını boşa çıkarmış olmak ve dolaysız deneyim üzerine içgüdüsel hissimizi muhakemeye dayanıp gerekçelendirmek ampirizm adına küçük bir hizmet değildir. Emerson der ki “Başka dünya mı? Başka bir dünya yok.” Yani bizim değişik hayatlarımızın bulunduğu bundan başka bir dünya yok.

“Natur hat weder Kern noch Schale;
Alles ist sie mit einem male.

⁶ Bkz. F. C. S. Schiller, “Thought and Immediacy,” *Journal of Philosophy*, III, 234. Yorum o kadar derine gider ki deneyim sadece analize imkan veren kavram malzemesinin farklı çeşitlerinden oluşuyormuş gibi davranabiliriz. Böyle kavram malzemesine sıklıkla eylem ve hatta tartışma amaçlarıyla sanki gerçekliğin tam eşdeğeriymiş gibi yaklaşılabilir. Ancak söylediklerimizden sonra tekrarlamaya gerek olmadığı üzere onun hiçbir miktarı hiçbir zaman tam eşdeğer olamaz ve oluş noktasında ikincil oluşum olarak kalır.

Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.”⁷

Bu dünya hayatının kalp atışını hissettiğimiz her tikel anın hakikatine inanç, ister bizim yaratımımız olsun ister bizi aşsın, bir cennet bahçesi sunar; zihin durumlarını eleştirmiş olduğumuz rasyonalistler bizi oradan boşuna çıkarmaya çalışır.

Ancak hâlâ son bir teşebbüste bulunurlar ve bizi kendimizle çelişmekle suçlarlar.

Şöyle ısrar ederler: “Sizin tikel anlara inancınız, muhakemeye dayandığı sürece soyutlama ve kavrayışta temellenmiştir. Sadece kavramları kullanarak algıların gerçekliğini kurmuş oldunuz. Öyleyse kavramlar hakiki şeylerdir ve akıl yürütmenizin sunduğu ‘gerçeklik’ karakteri için algılar onlara bağlıdır. Kendinizle çelişik duruyorsunuz: Kavramlar hakikatin zafer kazanmış tek araçlarıdır, çünkü siz otorite olarak algılayışı onların üstünde konumlandırma arayışında olsanız bile onlara has otoriteyi kullanmak zorundasınız.”

İtiraz yaraltıcıdır ama son tahlilde bir kavramın sadece belirleyici olabileceği ve dolaysız algılayışla birleştirdiğimiz “gerçeklik” kavramının yeni kavramsal bir yaratım değil yalnızca *algısal bakımdan deneyimlenmiş*⁸, muhakemenin geçici olarak müdahale ettiği ama muhakeme daha ileri muhakemelerle etkisiz hale getirildiğinde hiçbir şey olmamış gibi asli haline döndürülen İrademizle pratik bir ilişki çeşidi olduğu hatırlandığı an bu itiraz kaybolur. Kavramların diğer kavramları etkisiz hale getirmesi, onların büyük pratik işlevlerinden biridir. Bu, genel olarak kavra-

⁷ “Doğanın ne çekirdeği ne kabuğu var.

Ne varsa hepsi bu.

Deneyimlemek sana kalmış,

Şayet çekirdek ya da kabuk sen isen.”

⁸ Karş. W. James, *Principles of Psychology*, bölüm XXI, “The Perception of Reality.”

yışın itibarını zedelemek için kavramları kullanmanın, kendiyle çelişmek olduğu suçlamasına da cevap verir. Bir bıçağın kesmeyeceğini göstermenin en iyi yolu onunla bir şey kesmeye çalışmaktır. Belli bir noktanın ötesine geçildiğinde diyalektik çelişkiler yığmaktan başka bir işe yaramayan rasyonalizmin kendisi aslında kavrayışı ölümüne tahrip etmiştir.⁹

⁹ Bu itiraz için şuradaki bir notu karşılaştırm: W. James, *A Pluralistic Universe*, s. 339-343.

VII

Tek ve Çok

Gerçekliğin tam doğasının -tam miktarının değil- şimdi yalnızca algısal akışta verildiğine eminiz. Ancak, akış art arda sürekli olsa da onun bitişik olmayan kısımları araya giren parçalarla ayrılmıştır ve bu ayrım birçok durumda pozitif bir süreksizlik işler. Örneğin, ikinci parça ilk parçadan taşınan hiçbir öge içermeyebilir, ona benzemeyebilir, onu unutabilir, fiziksel bariyerlerle ondan uzak tutulmuş olabilir vesaire.

[Çoğulculuğa karşı tekçilik] O yüzden, akışı küçük parçalara bölmek ve unsurlarını bireyselleştirmek için aklımızı kullandığımızda, bunların çoğuna alakasızmış ya da yalnızca uzaktan alakalıymış gibi davranmak zorunda kalırız. Onlarla parça parça veya tek tek uğraşınız ve akışın tümüne sanki onların bir toplamı veya birikimi gibi bakarız. Bu, parçaları ayrı ve bütünü sonuç olarak tasavvur eden ampirist anlayışı güçlendirir.

Rasyonalizm, bütünün esas olduğunu, parçaların ondan türediğini ve hepsinin birbirine ait olduğunu, eleştirmeden kabul ettiğimiz ayrımların yanıltıcı olduğunu ve tüm evrenin bir toplam olmak yerine, (sıklıkla d'Alembert'den alıntılanan kelimelerle) "*un seul fait et une grande vérité*" [tek bir olgu ve büyük bir hakikat] oluşturan, varoluşa sahip hakiki tek birim olduğunu iddia ederek bu öğretinin karşısında durur.

Buradaki karşıtlık çoğulculuk ve tekçilik karşıtlığı olarak bilinir. O, yalnızca bizim zamanımızda açık ve seçik ifade edilmiş olsa da felsefenin ikilemlerinin en üretkenidir. Gerçeklik dağıtarak mı toplayarak mı var olur? *Birey-*

ler, tekiler, ayırık unsurlar, kişiler şeklinde mi yoksa yalnızca bütün ve tüm şeklinde mi? Bu ifadelerden biri ya da diğeri, alternatifleri ortaklaşa ifade eden Latin *omnes* veya *cuncti* ya da Alman *alle* veya *sämmtliche* ile aynı içeriğe sahiptir. Çoğulculuk varlığın dağıtıcı biçimini temsil eder, tekçilik ise toplayıcı.

Unutmayın ki çoğulculuk, varsaydığı pek çok şey arasındaki belli bir cins veya miktardaki bağlantısızlığı baştan beri temsil etmiyor. O, yalnızca, şeyler arasında kesin olarak *hiç* bağlantısızlık olmadığını söyleyen tekçi tezle çelişmenin negatif anlamına sahiptir. Ne kadar küçük olursa olsun *herhangi bir şeyin herhangi bir şeye* indirgenemez ayrılığı, *her* şekilde, eğer sağlam bir şekilde kurulursa, tekçi öğretiyi mahvetmek için yeterli olacaktır.

Sarının burada okur, kullandığım terimlerin aşırı belirsizliğinden aç çekmeye başlayacaktır. “Hiç bağlantısızlık” olmadığını söylemek, görünüşe göre aptalcadır çünkü pratik bağlantısızlıklardan sonsuz sayıda var. Benim cüzdanım Bay Morgan’ın banka hesabıyla bağlantısızdır ve Kral 7. Edward’ın zihni bu kitapla bağlantısızdır. Tekçiliğin kastettiğine göre, böyle açık bağlantısızlıklar arasında daha derin bir mutlak birlikle köprü kuruluyor ve bu birlik bir şekilde yüzeyin üstünde görünen pratik ayrımlarından daha gerçek olmalıdır.

[*Tekçilik çeşitleri*] Tarihsel aslına bakıldığında, tekçilik nihai birlik ilkesi hususunda genelde kendini belirsiz ve mistik tutmuştur. Tek olmak çok olmaktan daha harikadır, böylece şeylerin ilkesi Tek olmalıdır ama o Tek’in hiçbir kesin açıklaması verilmez. Plotinos ona sadece Tek der. “Tek, her şeydir ve yine de onların hiçbirisi değildir... Çünkü hiçbirisi Tek’te değildi, hepsi ondan türemiştir. Dahası, onlar gerçek varoluşlar olabilsin diye, Tek bir varoluş değil, varoluşların babasıdır. Ayrıca varoluşun oluşumu, adeta oluşumun ilk eylemidir. Bir şeyi arzulamadığından, ona sahip olmadığından ve ihtiyaç duymadığından ötürü kusursuz olan Tek sanki taşar ve taşan şey başka bir temel

ilke oluşturur... En mükemmel ve esas iyi nasıl kısıkanç veya zayıfımış gibi kendi içinde kapalı kalsın?... Öyleyse ister istemez ondan bir şey gelir.”¹

Bu Hindulardaki Brahman veya Atman öğretisi gibidir. Bhagavat-gita’da kutsal Krişna Tek hakkında şöyle der: “Ben kurbanım. Ben kurban etme töreniyim. Ben atalara sunulan ve toprağa dökülen içkiyim. Ben ilacım. Ben sihirim. Ben kutsal yağım da. Ben ateşim. Ben tütsüyüm. Ben baba, anne, evrenin devam ettiricisi, büyük babasıyım. Ayrıca, mistik öğreti, anıma, ‘Om’ hecesiyim... Yol, destekçi, efendi, tanık, ikamet, mülteci, arkadaş, köken, çözölme, yer, hazne, tükenmez tohumum. Ben (dünyayı) ısıtır, yağmurunu alıkoyar ve dökerim. Ben öölümsüzlük yemeği ve öölümüm, var olan ve var olmayanım... Tüm varlıklara ayrıyım. Ne düşman ne dostum... Bana taparak, feda olarak, selam ederek kalbine beni yerleştir.”²

Bu tür tekçiliğe mistik diyorum çünkü o sadece anlayışa baş kaldıran ifadeleri kullanır.³ Ancak, sıradan insanlara lütfedilmeyen aydınlanmanın hallerine başvurarak kendini meşru kılar. Bu yüzden Porphyrios, Plotinos’un yaşamını anlattığı eserinde, 68 yaşında iken kendisinin de böyle bir iç görüye eriştiğini söyledikten sonra, Plotinos’la birlikte yaşarken, onun dört kez yüce Tanrıya yaklaşmanın ve

¹ C. M. Bakewell’in *Source-Book in Ancient Philosophy* kitabı içindeki pasajlarla (s. 363-370) 5. Ennead’ın F. Bouillier çevirisindeki ilk dört kitabını genel olarak karşılaştırın.

² J. C. Thomson’un çevirisi, bölüm IV.

³ Müslüman filozof ve mistik Gazali, temelde ayrı olan fikrin daha ilahi bir versiyonunu verir: “Allah, doğru yola ileten ve yoldan çıkarandır; ne isterse onu yapar ve ne dilerse ona karar verir; kararına karşı çıkan, hükmünü öteleyen yoktur. Hükümlerine itaat edenler için Cenneti yarattı. İsyen edenler için ise Cehennemi. Peygamberden aktarıldığı kadarıyla da şöyle dedi: ‘Bunlar Cennettedir ve bu bana fayda vermez; bunlar da Ateştedir ve bu da bana fayda vermez.’ O Allah’tır, Yücelerin Yücesi, Melik, Hakikattir. Ona ne yaptığı sorulamaz ama insanları yaptıklarından sorumlu kılar” (D. B. MacDonald’ın çevirisi, *Hartford Seminary Record*, Ocak, 1910.) Diğer alıntılar karşılaştırın: W. James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, s. 415 vd.

sahih ve tanımlanamaz bir eylem sayesinde onunla şuurlu bir birleşmenin saadetine ulaştığını ekler.

Tek'in görüşünü elde etmenin düzenli mistik yolu, tüm dini sistemlerde temelde aynı olan sofuca eğitimidir. Ancak Tekliğin bu anlatılamaz çeşidi kesin surette felsefi değildir, çünkü felsefe özünde konuşkan ve açıktır. Bu yüzden bunu geçmeliyim.

[Öz tekçiliği] Daha derin tekliğe erişmenin klasik felsefi yolu özü kavramakla olmuştur. İlk kez Yunanlar tarafından kullanılan bu kavram, Ortaçağ boyunca büyük bir özenle detaylandırılmıştır. Kendi başına var olan herhangi bir varlık olarak tanımlandığından esasında başka bir özneye ihtiyaç duymaz (*Ens ita per se existens, ut non indigeat alio tamquam subjecto, cui inhaereat, ad existendum*). Bir "öz" (böyle bir var olma öznesini gerektiren—*cujus esse est inesse*) tüm "arazlardan" ilk başta ayrılmıştır. Öyleyse o şeylerdeki "bireysellik ilkesi" ile özdeşleştirilmiş ve çeşitli türlerle ayrılmıştır; örneğin, birincil ve ikincile, basit ve bileşiğe, tamamlanmış ve tamamlanmamışa, türsel ve bireysele, maddi ve ruhsal özlere. Bu bakışa göre Tanrı bir özdür; çünkü, *kendi başına* ve *kendi kendine* var olur. Ancak ikincil varlıkların yaratıcısıdır, özü değil; çünkü onlar da bir kere yaratıldığında *kendi kendine* olmasa da *kendi başına* var olur. Bu yüzden, skolastik felsefe için öz nosyonu yalnızca kısmi bir birleştiricidir ve nihayetinde evren, öz-bakış-açısından bir çoğulculuk oluşturur.⁴

Spinoza skolastik öğretilerden ayrıldı. Yalnızca tek bir özün mümkün olduğunu ve o özün yalnızca sonsuz ve zorunlu Tanrı olabileceğini göstererek *Etik* adlı eserine başladı.⁵ Bu sapkınlık Spinoza'ya lanet getirdi ama o zaman-

⁴ "Öz" kelimesi için herhangi bir skolastik el kitabının dizin kısmına başvurun. Örneğin: J. Rickaby, *General Metaphysics*; A. Stöckl, *Lehrbuch d. Phil.*; P. M. Liberatore, *Compendium Logicae et Metaphysicae*.

⁵ Spinoza öğretisini *Etik*'in ek kısmının I. bölümünde kısaca açıklamıştır: "Tanrının doğasını ve özelliklerini, yani zorunlu olarak var olduğunu, eşsiz olduğunu, ne olduğunu ve doğasının tek zorunluluğundan ne

dan beri filozoflar ve şairler tarafından şereflendirildi. Pan-teist Spinozacı birlik, öyle yücedir ki zihni cezbeder. Locke, Berkeley ve Hume, "eleştirel" çalışmalarında kavramı kullanmaya başlayınca öz nosyonunun yalnızca fikir şeklinde gizlenen bir kelime olabileceğine dair şüphe güncellik kazanmaya başlamadı.⁶

[Özün eleştirisi] Locke özlere inanmıştı ama yine de "ona dair hiç de seçik bir fikrimiz yok; sadece, bilmediğimiz bir şey olduğunda veya bilmediğimiz fikirlere temel

çıktığını; her ne varsa hepsinin özgür sebebi olduğunu; her şeyin Tanrı-da olduğunu ve onsuz olamayacak veya kavranamayacak şekilde ona bağlı olduğunu ve son olarak her şeyin Tanrı tarafından, ama iradesinin özgürlüğü tarafından veya iyi zevkine göre değil, mutlak doğası ve sonsuz potansiyeli vasıtasıyla önceden belirlendiğini şimdi açıklamış oldum." Spinoza *nihai neden* kavramını reddetmeye devam eder. Tanrı hiçbir amaç gütmeyiz; eğer gütseniydi bazı şeyleri eksik olacaktı. Doğasının tamlığının mantıksal zorunluluğunu dışa vurur. Spinozacı bir kitapta bir başka iyi tekçi ifade buldum: "...Her bileşik nesnenin tezahürdeki varoluşu nesnenin kendisinde yatmaz. Ancak mutlak bir birim olan tümel varoluştaki, tezahür edenlerin hepsini içererek, yatar. Tikel varlıkların hepsi, sonuç olarak... aralıksız birbirine dönüşür, gelir gider, evrensel varoluşun mutlak birimi olan *potansiyel evrenin* bir evrensel nedeni boyunca oluşur ve çözülür, mutlak bir varlık olan tek matematiksel bağa, tek genel yasaya dayanır ve tüm ebediyet boyunca değişmez... Bu yüzden, o bütün olarak, *potansiyel varlığında*, evrendir; fiziksel evren, ondan bireyleşir. Varlığı, matematiksel bir çıkarımdır; kendi başına duran ve var olan bir akıl tarafından daha önce oluşturulmuş matematiksel veya entelektüel bir evrenden çıkarım yapılmıştır. Bu matematiksel ve entelektüel evrene Mutlak Entelektüellik, Evrenin Tanrısı diyorum. (Solomon J. Silberstein, *The Disclosures of the Universal Mysteries*, New York, 1906, s. 12-13.)

"Kuş," "ordu," "ev," gibi kelimelerin özlere gösterdiğine kimse inanmaz. Onlar, parçaları araçlarla bir arada tutulan deneysel bakımdan izlenebilecek toplu olguları belirtir. "Zehir," "hastalık," "güç" gibi, etkileri neyin birlikte gruplandığını tanımlayamadığımız zaman bile bir öz varsaymayız ama kelimenin yine de anlaşılacak fenomenal bir faili belirtmesi gerektiğini dileriz. Nominalistler tüm özlere bu analogiden sonra yaklaşır ve "madde," "altın" ve "ruh"u yalnızca birlik bağrının olması gereken gruplanmış çok sayıda özelliğin isimleri olarak değerlendirir; isme karşılık gelen ve bilinmeyen bir öz olarak değil, tüm fenomenal olgunun gizli bir kısmı olarak görür.

veya destek aradığımızda belirsiz bir varsayım olarak yardımımıza koşuyor” diye itiraf etti.⁷ Kişisel öz nosyonunu farklı zihinlerimizdeki özdeşlik ilkeleri olarak eleştirdi. *Deneyisel bakımdan*, kişisel özdeşliğimiz, zihnimizin sonraki hallerinin devam ettiği ve öncekileri hatırladığı, işlevsel ve algılanır olgudan daha fazlasına dayanmaz, dedi.⁸

Berkeley cismani öz nosyonuna aynı türde bir eleştiri uyguladı. “‘Maddi öz’ ifadesinin anlamını oluşturan ‘iki kısmı’ (genel olarak ‘varlık’ ve ‘destekleyici arazlar’) değerlendirdiğimde, açık ve seçik bir anlam ifade etmediklerine inanıyorum... Dış cisimlerin yardımı olmadan, sizin etkilendiğinizle aynı düzende, zihinde aynı canlılığı yaratan, aynı duyum silsilesinden etkilenmiş bir idrak varsayın. O idrak, kendi fikirlerinin temsil ettiği ve bu fikirlere dayanak oluşturan cismani özlerin varlığına inanmak için bütün nedenlere sahip değil mi diye soruyorum ki muhtemelen siz de aynı şeye inanmak için bu nedenlere sahipsiniz.”⁹ Kısacası, maddi özler, belli gruplanmış duyumların bilinmesidir. Bu yüzden “madde” kelimesinin iddia edebileceği tek anlam, onun böyle duyumları ve onların gruplandırılmasını göstermesidir. Onlar, kelimenin tek doğrulanabilir yönüdür.

Okur, bu eleştirilerde kendi pragmatik kuralımızın kullanıldığını fark edecektir. Her birimiz kişisel bir öz ilkesine sahip olduğumuzda pratik deneyim nerede farklılaşıyor? Hatırlayabildiğimiz ve geçmişimizi attettiğimiz “ben” denen şeyde. Peki bir öz ilkesinin bu kitaba katacağı fark?.. Belli görme ve dokunma duyumlarının kalıcı olarak bir kümede birbirine tutunmasında. Belli algısal deneyimlerin birbirine aitmiş gibi görüldüğü olgusu böylece öz kelimesinin tüm kastettiğidir. Hume eleştiriye açıklığın son derecesine kadar taşır. “Öze dair tikel niteliklerin bir toplamının fikrinden ayrı bir fikrimiz yok; onunla ilgili konuştuğu-

⁷ *Essay concerning Human Understanding*, kitap I, bölüm IV, § 18.

⁸ *A.g.e.*, kitap II, bölüm XXVII, § 9-27.

⁹ *Principles of Human Knowledge*, kısım I, §§ 17, 20.

muzda veya düşündüğümüzde başka bir anlam kastetmeyiz. Bir öz fikri... yalnızca hayal gücü tarafından birleştirilen basit fikirlerin bir koleksiyonudur ve o koleksiyonu hatırlayabilmemiz için onlara atanan tikel bir isme sahiptir.”¹⁰ Kant’ın öze yaklaşımı Hume’un nosyona dair tüm pozitif içeriği reddetmesiyle uyuşur. Ama Kant, kalıcı bir isme değişken algılar bağlayan öz kategorisinin onları *zorunlu olarak* birleştirdiği ve böylece doğayı anlaşılır kıldığını söyler ve selefinden ayrılır.¹¹ Bunu kabul etmek imkansız. Özü yalın bir kelime olmaktan çıkarıp ona “kategori” dediğinizde niteliklerin gruplandırılmasını daha anlaşılır kılmış oluyorsunuz.

[Tekliğin pragmatik analizi] Haydi şimdi dünyanın tekliğine açıklama getirmenin anlatılamaz veya anlaşılamaz yollarını arkamızda bırakalım ve kabul edilen “tekliğin” bir ilke olmak yerine sadece “öz” gibi bir isim olup olmadığını yahut belirli ve doğrulanabilir bağlantıların deneyim akışının kısımları arasında bulunduğu olgusunun betimleyicisi olup olmadığını soruşturalım. Bu bizi pragmatik kuralımıza geri getirir: Şeylerde bir teklik olduğunu varsayın, onu nasıl bilebiliriz? Sizde ve bende ne gibi farklar yaratacaktır?

Böylelikle sorumuz tersyüz olur ve bizi daha umut verici bir araştırmaya teşvik eder. Birbirleriyle hiçbir bağlantısı olmayacak şeyleri kolayca düşünebiliriz. Farklı insanların rüyalarının şu an bile yaptığı gibi, onları farklı zaman ve mekanlarda konumlayabiliriz. Bunlar birbirinden çok farklı ve kıyaslanamaz olabilir ve birbirlerine asla yönelmeyecek veya hareket etmeyecek şekilde eylemsiz olabilir. Bizimkinden oldukça farklı ve varlığını herhangi bir araçla algılayamayacağımız evrenler olabilir. Fakat, onların çeşitliliğini tasavvur ederiz; bu hayali gerçekliklerin bütünü

¹⁰ *Treatise on Human Nature*, kısım 1, § 6.

¹¹ *Critique of Pure Reason*, First Analogy of Experience. Öz kavramının ayrıntılı eleştirileri için bkz. J. S. Mill, *A System of Logic*, kitap I, bölüm III, §§ 6-9; B. P. Bowne, *Metaphysics*, kısım 1, bölüm I. Bowne varlık ve öz kelimelerini eş anlamı kullanır.

mantıkta bir “söylem evreni” denen şeyi oluşturur. Bir söylem evreni oluşturmak, bu örneğin gösterdiği gibi, bir çeşit bağlantıya karşılık gelmez. Herhangi bir kaosun sadece isimlendirmeyeyle bir evren haline gelebileceği olgusuna belli tekçi yazarların ilıstırdığı önem bana anlaşılamaz geliyor. Tekliği teşhis etme yolunda, zihinsel bakımdan birlikte değerlendirme ve ortak bir ad verme kapasitesinden daha iyisini aramalıyız.

Soyut olarak “dünya” dediğimiz koleksiyonun parçalarını arasında somut olarak veya olgu düzeyinde hangi bağlantılar algılanabilir?

[*Tekliğin cinsleri*] Dünyamızın kısımları göz önüne alındığında sayısız birlik biçimi vardır, bazıları büyük, bazıları küçük ölçektedir. Evrenin tüm parçaları *mekanik yolla* birleştirilmemiştir; çünkü, bazıları diğerleri hareket etmeden hareket edebilir. Hepsi kütle çekimiyle uyumlu gözüktür ama maddi şeyler olduğu kadarıyla. Bunlardan yine bazıları *kimyasal yolla* birleşmişken, bazıları öyle değildir. Ayrıca aynısı termik, optik, elektrik ve diğer *fiziksel* bağlantılar için de doğrudur. Bu muhtelif bağlantılar, dünyamıza uyguladığımızda teklik olarak anladığımız şeyin türleridir. Parçaları bu çeşitli yollarla bağlantılı olmadığı sürece ona tek dememeliyiz. Ancak, aynı mantıkla, parçaları aynı şekilde bağlantısız, kimyasal bakımdan birbirine etkisiz, elektriğe, ışığa ve ısıya yalıtkan olduğu sürece ona “çok” demeliyiz. Tüm bu birlik hallerinde, dünyanın bazı parçaları diğer parçalarıyla birleştini gösterir, böylece eğer etki çizginizi ve maddelerinizi doğru bir şekilde seçerseniz, bir kutuptan diğer kutba kesintisiz yolculuk edebilirsiniz. Ancak eğer yanlış seçerseniz, baştan engeller ve yalıtkanlarla karşılaşır, hiç yolculuk edemezsiniz. Bu yüzden fiziksel bakış açısından ne mutlak teklik ne de mutlak çokluk vardır; sadece ikisinin iyi tanımlanabilir hallerinin bir karışımı vardır. Dahası ne teklik ne de çokluk gerçek dünyanın asli vasfı gibi gözüktmez; onlar doğal dünyanın eşgüdömlü özellikleridir.

Bir Şey tek demekle kastedilen bir dolu başka pratik farklılık da var. Zaman ve uzaydan süzölen dünyamız, zaman ve uzay birliğine sahiptir. Ancak zaman ve uzay Şeyleri kesinlikle ayırarak iliŐkilendirir; bu yüzden, bu uzay veya zaman çerçevesinde, dünyaya daha çok "tek" mi "çok" mu denmesi gerektiğini söylemek zordur.

Aynısı, dünyanın çok sayıda parçasının benzer olmasından ileri gelen *cins tekliği* için de doğrudur. İki Şey benzer olduğu zaman diğeri için geçerliliğini sürdürecektenden çıkarımlar yapabilirsiniz. Böylelikle Şeyler arasında bu çeşit bir birlik, varlığını sürdürdüğü sürece, mantıksal bakış açısından anlatılamayacak kadar değerlidir. Ancak Şeyler arasında sonsuz heterojenlik, keŐfettiĐimiz herhangi bir benzerliğin yanı sıra var olur. Dünyamız, bu türsel bakış açısından, esasında bir Çok yahut bir Tek olarak gözükmez.

Dünyanın tümünü bir kerede düşünebilmemizin sonucu olarak dünyanın birliğini düşünölür yahut noetik bir kategori olarak gördük. Fakat, bütün edinimleri algı yoluyla gelen ve varoluşun bütününe tek bakışta kucaklayabilen bir zihin için somut noetik birleşme, soyut belirtmeyle birleŐtirmeden ne kadar farklı olacak? İdealistler böyle her Şeyi bilen bir bilincin varlığına inanırlar. Kant'ın aslında öz nosyonunu daha anlaşılır bir Özne nosyonuyla deĐiŐtirdiĐini söylerler. Dediklerine göre, "bunu biliyorum" ifadesi, nihayetinde, sonu olmayan dünyanın, Şeylerin toplamının bireysel bir tanıklığı anlamına gelir. Peki!.. Onun bu her Şeyi bilmeye dair bölünmemiŐ eylemini anlık veya sonsuz ya da istediğiniz gibi adlandırabilirsiniz çünkü zaman diğer her Şey gibi onun nesnesidir ve bizzat zamanın içinde değildir.

[*Zincirleme yolla birlik*] Noetik tekçiliğe doĐrulanmamıŐ bir hipotez olarak yaklaŐmaya dair nedenleri sonra bulacağız. Onun karşısında, benzerlerimizden bilgi kazanmaya çalıştığımız vakitlerde doğruladığımız noetik çoğulculuk durur. Buna göre, dünyadaki her Şey biri tarafından

bilinebilir ama yine de ayrı bilen her şeyi bilemez veya bir tek bilişsel eylemde bilemez. Her ne kadar tüm insan soyu tek bir tanışıklık ağında bağlanmış olsa da -A'nın B'yi bilmesi, B'nin C'yi bilmesi, Y'nin Z'yi bilmesi ve Z'nin muhtemelen tekrar A'yı bilmesi mümkün olsa da- herhangi birinin herkesi bir anda bilmesi imkansızdır. Bu yan yana giderek "zincirleme yolla" bilme, mutlak zihin tarafından uygulandığı varsayılan "kitlesel" bilmeden tamamen farklıdır. Var olan en engin zihnin yine de diğerlerinin bildiği birçok şey için cahil kalabileceği uyumlu bir evren çeşidi üretir.

Noetik zincirleme dışında başka zincirleme sistemleri de vardır. Biz kendimiz sürekli şeylerin bağlantılarını genişletiyoruz; işçi sendikaları örgütlüyor, posta, konsolosluk, ticaret, demiryolu, telgraf, sömürge sistemleri ve başka sistemler kuruyor, ve daha geniş bir ağ içinde kendimizi ve şeyleri bağlıyoruz. Bu sistemlerin bazıları diğerlerini içerir, bazıları içermez. Hava ve bakır bağlantısız telefon sisteminiz olamaz ama telefonlar olmadan hava ve bakır bağlantılarınız olabilir. Tanışıklık olmadan sevginiz olmaz ama sevginiz olmadan tanışıklığınız olabilir vb. Dahası aynı şey çok sayıda sisteme ait olabilir; tıpkı bir adamın ısı, kütle çekimi, sevgi ve bilgi vasıtasıyla diğer nesnelere bağlı olduğu gibi.

Bu kısmi sistemlerin bakış açısından dünya çeşitli yollarla yan yana birlikte durur; öyle ki birinden çıksanız, dünyayı hiç bırakmadan, daima diğerinde olabilirsiniz. Kütle çekimi şeyler arasında bize birleştirilmiş veya tekçi birlik biçimini hatırlatan, pozitif manada bilinen tek bağlantı çeşididir. Eğer bir "kütle" herhangi bir yerde değişmeliyse, tüm şeylerin karşılıklı kütle çekimi derhal değişim geçirecektir.

[*Amaç, anlam birliği*] Teleolojik ve estetik birlikler sistematik birliğin diğer biçimleridir. Dünya kısmi amaçlar, kısmi hikayelerle doludur. Hepsinin bir yüce amaç ve her şeyi kapsayan hikayenin bölümlerini oluşturması tekçi

tahmindir. Bu sırada onlar basitçe birbirinin yanı sıra koşuyor gibi gözükür. Bu yüzden şeylerin görünüşü, amaca yönelik bu bakış açısından, mutlak surette çoğulcudur.

[**Köken birliği**] Tüm tikel varlıkların ya Tanrıda ya da Tanrı kadar kadim olan atomlarda bir köken ve kaynağa sahip olduğu ortak bir inançtır. Evrende fiilî bir yenilik olmadığına inanılır; beliren yeni şeyler ise ya başlangıçta mutlak biçimde ebediyen tasarlanmış şeylerdir ya da yeni karışımlara giren aynı *primordia rerum* yahut atomların veya monatların sonucudur. Ancak varlık sorusu her durumda anlaşılması güç bir sorudur. Yani gerçekliklerin varoluşa bir anda, adeta tek bir “bam” ile girmiş olup olmadığı veya parça parça gelmiş ve farklı yaşlara (böylece fiilî yenilikler evrenimize daima sızabilir) sahip olup olmadığı soruları burada açık sorular olarak bırakılabilir; her şeyin eşit şekilde yaşlı olduğunu ve hiçbir yeniliğin sızmadığını varsaymak şüphesiz entelektüel bakımdan ekonomik olmasına rağmen...

[**Özet**] Bütün bunlardan, Evrenin Tekliğinin nasıl bilindiği görülür. Pragmatik bakımdan değerlendirildiğinde bunlar tekliktir. Bu yollardan herhangi biriyle uyumlu olan bir dünya kaos olmayacaktır, ancak filanca kademedeki bir evren olacaktır (Ama kademeler değişiklik gösterebilir. Örneğin, parçaların sadece uzay ilişkileri olabilir veya kütle çekimiyle de çekilebilirler veya ısı alışverişi yapabilirler veya bir diğerini bilebilir ya da sevebilir vb.).

Böylesi, dünya birliğinin ampirik bakımdan fark edilen peşin değeridir. Onun toplam birliği tüm kısmi birliklerinin toplamıdır. Onlardan oluşur, onları izler. Ancak böyle bir fikir, alışkanlık gereği tüm bu pratik küçük değişiklikleri küçümseyen rasyonalist zihinlerin gururunu zedeler. Böyle zihinler mutlaktaki şeylerin hepsinin daha derin, daha kapsamlı bir birlik oluşturduğunda ısrar ederler; burada, tecrübenin getirdiği bu bağlantıların öncel koşulunu görürler. Ancak bu, soyutlama kültü vakasından başka bir şey değil; yağın yağmurun sebebine “kötü hava” derler

vb. veya insanın “yüzü” vasıtasıyla özelliklerini açıklarlar, ama esasında yağmur kötü havadır, “kötü hava” derken kastettiğiniz şeydir, tıpkı bir insanın yüzü ile özelliğini kastettiğiniz gibi.

Özetlersem, dünya bazı yönlerden “tek”, bazı yönlerden “çoktur”. Ancak bu ifadeleri kullanırken boş bir soyutlamadan daha fazlasını istiyorsak, bağlantıları iyi belirlemek gerek. Bu daha makul görüşe kendimizi verirsek, Tek ve Çok sorusu önemli gözükmeyi pekala bırakabilir. Birlik ve çokluğun miktarı şimdi bizim kısaca işleyeceğimiz mesele olacak; açıklık getirmeye çabalayacağız ancak bu mesele biraz karmaşık bir sunum içerecek.

VIII

Tek ve Çok (devam)—Değerler ve Kusurlar

Eğer bu iki rakip hipotezden bazı sonuçlar çıkmasaydı ve bu sonuçlar, tekçilikten ve çoğulculuktan, daha önce metafiziksel ikilemlerin en "verimli" dediğim alternatifi yaratmasaydı, bu meseleyi önceki bölümle sınırlı tutabilirdik.²

[*Tekçi teori*] İlk olarak, "tek" vasfı birçok zihne göre dünyaya bir değer, anlatılamaz bir şan ve itibar bahşeder ki indirgenemez bir "çok" kavrayışı onu bu özelliklerden mahrum bırakacaktır.

İkinci olarak, her şeyin diğer tüm şeylerle aşkın bir noetik bağlantısı, bazı çevrelerde dünyanın anlaşılması ve kavranması için zaruri olarak düşünülmektedir. Yalnızca bu aşamadan sonra, her şeyin "ile" veya "ve" gibi açık bağlaçlarla birbirine bağlanmak yerine gerçekten de birbirine *ait olduğuna* inanabiliriz. Ancak bu çoğulcu düzenlemenin verebileceği nosyon "akıl dışı" sanılmakta ve tabii ki dünyayı sırf entelektüel bir bakış açısından kısmen mantıksız veya mantık dışı yapmaktadır.

[*Mutlak tekliğin değeri*] Böylece tekçilik tekliği daha hayati ve temel öge olarak düşünür. Tüm kozmos, birleştirilmiş bir birim olmalıdır; oradaki her unsur bütün tarafından tam olarak o şekilde belirlenmiş ve herhangi bir yerde bağımsızlığın çok hafif bir başlangıcına bile imkan verilmemiştir. Spinoza ile birlikte tekçilik tüm şeylerin

¹ [Bu bölüm elyazmasında ayrı bir bölüm olarak belirtilmemiştir. Editör]

² Söylediklerimizin daha ayrıntılı açıklaması için şuradaki derse başvurulabilir: W. James, "The One and The Many", *Pragmatism*, 1907.

Tanrının özünden geldiğine inanmayı ister ve bu, açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasının üçgenin doğasından gelmesi kadar zorunludur. Bütün parçaları sağlandı, parçalar bütünü sağlamaz. Tekçilik, evrenin *kapalı* olduğunu, açık olmadığını iddia eder ve önerdiği gibi onun indirgenemez bütünlüğünü dikkate almalısınız; parçalı yahut bölünmüş olmasını değil. Tekçi yazarlar neyse ki dünyanın rasyonel olmayışını itiraf ederler. Ama hiçbir filozof bunu sırtlamak istemez. Felsefi çevrelerde bugünlük egemen olan tekçilik biçimi *mutlak idealizmdir*. Bu düşünce şekli için dünya sonsuzca bilen zihnin nesnesi olmak dışında var olamaz. Burada hipotez, kendi bilincimizin ve zihnimizin sınırlı alanlarıyla yapılan analogiden doğar; zihnimiz her vakit çeşitli şekillerde ilişkilenen parçalardan müteşekkil tek bir yekun görür ve orada tezahür eden birleşme ve ayrışmalar biz onlara tanık oldukça var olur, bu da onların hem “noetik” hem de “tekçi” bir temel üzerine kurulduğunu gösterir.

Bu noetik tekçiliğin ve istisnasız tüm fenomenler arasında altta yatan bağlantıya dair belirsiz görüşünün yüceliğini pekala kabul edebiliriz.³ Üstelik bu hipotez kendini dinsel güven ve huzur bahşedebilecekmiş gibi gösterir ve mistisizm otoritesi havasına bürünür.

[*Kusurları*] Fakat diğer yandan koşulsuz taşınan diğer birçok kavram gibi felsefeye aşağıda gösterildiği şekilde kendine özgü muammalar taşır:

1. Sonlu bilincimiz için bir açıklama getirmez. Eğer Mutlak Zihnin bildiği dışında hiçbir şey var olmuyorsa Zihnin bilmesi haricinde bir şey nasıl var olabilir? O Zihin her bir şeyi bir bilgi eyleminde diğer her şeyle birlikte bilir. Sonlu zihinler şeyleri diğer şeyler olmadan bilir ve bu cehalet kederlerinin çoğunun kaynağıdır. Bu yüzden her şeyi bilen özne için basitçe nesneler değiliz: kendi hesabımıza

³ Esasında bu görüşü ilk açıklayan Spinoza’dır, Fichte ve Hegel orta dönem savunucularıdır ve Josiah Royce en iyi çağdaş temsilcidir.

da özneyiz ve onun bilmesinden farklı bir şekilde biliriz.

2. Bir kötülük problemi yaratır. Çoğulculuk için kötülük yalnızca ondan kurtulmaya dair pratik bir problemdir. Tekçilik için ise muamına teoriktir: Eğer Mükemmellik kaynaksa orada nasıl kusur olur? Eğer dünya Mutlak tarafından mükemmel biliniyorsa, pek çok sayıda aşağı ve sonlu varlıklar tarafından neden diğer türlü bilinmeli? Mükemmel varlık şüphesiz yeterliydi. Bu kopuş, dağılış ve cehalet de neyin nesi?

3. Algısal bakımdan deneyimlenen gerçekliğin karakteriyle çelişir. Dünyamızda değişim temel bileşen gibi gözüktür. Tarih vardır. Yenilikler, mücadeleler, kayıplar, kazançlar vardır. Ancak Mutlağın dünyası değişmez, ebedi veya "zamanın dışında" sunulur ve anlama ve idrak yeti-lerimize yabancıdır. Tekçilik genellikle duyu dünyasına serap ya da yanılsama gibi yaklaşır.

4. Kadercidir. Hem zorunluluktan hem imkansızlıktan ayrılan olasılık ise insan düşünmesinin temel kategorisidir. Tekçilik için o saf bir yanılsamadır çünkü eğer dünya tekçilerin iddiası gibi böyle bir olgu birimiyse, var olan şey zorunludur ve diğer türlü imkansızdır.

Bizim "özgürlük"ten anladığımız şey, bazı şeylere en azından şimdi ve burada karar verildiğini, geçen anın bazı yenilikler içerebildiğini, olayların asıl başlangıç noktası olabildiğini ve yalnızca başka bir yerden itilmediğini varsayar. Bazı açılardan en azından geleceğin geçmişte içerilmediğini ama ona hakikaten eklenebilir olabileceğini ve gerçekten de bir şekilde *veya* diğer bir şekilde eklenebildiğini, böylece olaylardaki müteakip gelişmenin herhangi bir anda hakikaten muğlak olabileceğini, yani muhtemelen bu ama belki şu da olabileceğini düşünürüz.

Tekçilik mümkünlere dair bu tüm kavrayışı dışarıda bırakır, yani ortak duyumuza yabancıdır. Gelecek ve geçmişin bağlı olduğunu söylemek zorundadır; hiçbir yerde hakiki yenilik olamaz, çünkü evrenin olgulardaki saf birleşmeyle yapıldığını söylemek, "artı", "ile" veya "ve" ifadele-

riyle temsil edilecek birleşmelerin olmadığını varsaymak aklımıza zıttır.

[*Çoğulcu teori*] Diğer yandan çoğulculuk, algısal deneyimi itibari kıymetine göre alarak, tüm bu zorluklardan kurtulur. Kavramsal soyutlamalardan yapılmış bir fanusun içinde fikirlerimizi işlemeyi reddeder. Dünyamızın bazı parçalarının tünleri olmadan var olamayacağını kabul eder ama diğerlerinin de olabileceğini söyler. Bir ölçüde dünya aslında eklemeli *gözüdür*; gerçekten de öyle olabilir. Biz kavramsal bakımdan hakiki yeniliklerin *nasıl* meydana gelebileceğini açıklayamıyoruz ama eğer biri meydana gelirse onun *geldiğini* deneyimleyebiliriz. Aslında algısal yenilikleri her zaman deneyimleriz. Algısal deneyimimiz kavramsal nedenimizle örtüşür: *Veri, nedeni* aşar. Böylece, hayatı dramatik bir gerçeklik olarak gören ortak duyuya göre, bir eylem olarak yaşam kavramı, şimdi burada karar verilen şeylerle birlikte işler ve bu çoğulculuk için kabul edilebilirdir. "Özgür irade" yalnızca fiilî yenilik anlamına gelir ve çoğulculuk özgür irade nosyonunu kabul eder.

Ancak, baştan denetlenemeyen olasılıklara açılan kapılar ve pencerelerle birlikte, bitmemiş bir evreni kabul eden çoğulculuk kesinlikle kendi içinde kapalı dünyasıyla tekçilikten daha az dinsel kesinlik verir. Tekçiliğin dinsel kesinliğinin rasyonel bakımdan temellendirilmediği doğrudur ama "Yüce İyi tüm Evreni kuşatır" ifadesi de bir inancı belirtir. Ancak, aslına bakarsanız, tekçilik genelde bu iyimser inancı uygulamaya isteklidir: Dünyasının kurtulacağı kesindir, evet, fenomenal tezahürler tehlikesine rağmen kolsuz olarak ve ebediyen belki de çoktan kurtulmuştur.⁴

[*Kusurları*] Fenomenal dünyanın yapıyor gibi gözükteği şekilde, belirsiz kaderini yaşayan bir dünya fikri, rasyonalist akıl için tahammül edilemezdir.

⁴ Tekçi duruşun dinsel bakış açısından etkili ve güzel bir ifadesi için bkz. J. Royce, *The World and the Individual*, cilt II, ders 8, 9, 10.

Diğer yandan çoğulculuk ne iyimser ne de kötümserdir, ama daha ziyade iyiye yönelir. Dünyanın ancak parçaları en iyisini yaparsa kurtulabileceğini düşünür, ama kısmi veya hatta bütün yıkılma da açık olasılıklar arasındadır.

Bu yüzden çoğulculukta pratik bir denge eksikliği vardır ve bu onu tekçiliğin iç huzuruyla çeliştirir. Biri daha ahlakidir, diğeri daha dinsel bir görüştür ve farklı insanlar genellikle bu tür bir değerlendirmenin inançlarını belirlemesine izin verirler.⁵

[*Avantajları*] Şimdiye kadar yalnızca, rakip öğretilerin hangisinin daha doğru olduğuna dogmatikçe karar vermeden, kendi suretlerini göstermiş oldum. Çoğulculuğun üç büyük avantajı olduğu açıktır:

1. Daha “bilimseldir”, öyle ki teklik belirtildiği zaman, kesinlikle anlaması mümkün birleşik biçimleri kastedeceğinde ısrar eder. Bunlarla birlikte şeyler arasında anlaması mümkün olan ayrıklıklar tamamen aynı düzeydedir. İkisi gerçekliğin eşgüdümlü halleridir. Ayrımlara nispetle birleşimleri daha hayati ve esaslı yapmak için, tekçilik doğrulanabilir deneyimi terk etmek ve anlatılamaz bir birliği beyan etmek zorundadır.

2. Hayatın ahlaki ve dramatik anlamlılığıyla daha çok uyuşur.

3. Herhangi belli bir çoğulculuk miktarını temsil etmek zorunda değildir; çünkü, eğer bir kere bağlantısızlığın en küçük zerresinin var olduğu inkar edilemeyecek şekilde bulunursa, tekçiliğe üstün gelir. Tekçilik, çoğulculuğun ileiri sürdüğü bir şeyin herhangi bir miktarda imkan dahilinde bile doğru olamayacağını kanıtlamak zorundayken, ki bu son derece zor bir görevdir, çoğulculuğun tekçiliğe tek dediği, “mutlaka değil”dir.

Tekçiliğin avantajları ise belli bir dinsel inançla doğal yakınlığı ve dünyanın birleştirici bir olgu olduğuna dair kavrayışın kendine özgü duygusal değeridir.

Şu ana kadar pragmatik kuralı kullanışımız bizi bu iki-

⁵ Dinsel farklılık konusunda bkz. *Pragmatizm* kitabımdaki kapanış dersi.

lemi anlamaya getirdi. An itibarıyla okur bunun kendi için içerdiği temel pratik farklılığı hissedecektir. "Eksiklik" kelimesi onu belirtir gibi görünür. Tekçi ilke, herhangi bir şekilde var olan herhangi bir şeyin herhangi bir varoluştan eksik olamayacağını söyler. Diğer yandan, çoğulcu ilke ise bazı şeylerin kendilerini tekil veya toplu olarak bağlı bulduğu işlemlerden eksik başka şeylerle oldukça bağdaşır. *Hangi şeylerin diğer hangi şeylerden eksik olduğu ve bunun ne zaman olduğu gibi sorular kesinlikle çoğulcu felsefenin yalnızca ayrıntılı çalışmasıyla çözebileceği sorulardır. Örneğin, algılayışta geçmiş, şimdi ve gelecekte biri eksiktir; hayal gücünde ise duruma göre ya mevcut ya da eksiktir. Eğer tekçilerin dediği gibi dünyanın süresi tek seferde verilen bir blok değilse, eğer geleceğin en azından bazı kısımları, tasavvurda bulunmadan veya zımnen içerilmeden geçmişe eklenebiliyorsa, hem fiilî hem fenomenal bakımdan oradan eksik demektir ve akış halindeki dünya tarihinde mutlak yenilik olarak saptanabilir.*

[Tekçilik, çoğulculuk ve yenilik] Beliren yeniliğin gerçekliği veya gerçek olmayışı meselesine tekçilik ve çoğulculuk arasındaki pragmatik fark odaklanır. Bizzat bizim hakiki yeniliğin yaratıcısı olabileceğimiz, özgür irade öğretisinin tezidir. Zaten verilenin bakış açısına göre, hakiki yeniliklerin gerçekleşebilmesi, vuku bulana *şans* eseri olarak yaklaşmak zorunda kalılabileceği manasına gelir. Böylece şu soruyu sormaya yöneliriz: Yeni varlık hangi şekilde gelir? Tümüyle eski varlıkların sonuçları mı yoksa eskinin gittiği kadarıyla *şans* eseri midir? Bu şunu sormakla aynı şeydir: Kelimenin esas anlamıyla asıl mıdır?

Şimdi 3. Bölümün sonunda söylenene burada tekrar bağlanıyoruz. Orada varlığın bir veri olduğunda ve filozofun onu vazetmek zorunda olduğunda anlaşıştık. Ancak onu tamamen bir anda mı yoksa parça parça veya taksit taksit mi vazetmesi gerektiğine dair soruyu açık bırakmıştık. İkincisi daha tutarlı olan ampirik görüştür ve onu sonraki bölümde savunmaya başlayacağım.

IX

Yenilik Problemi

Hatırlayacağımız üzere, tüm filozoflara atfetmiş olduğumuz varlığı açıklama güçsüzlüğü, kavramsal bir güçsüzlüktür. Bu, varlığın tümünü bir anda soyut olarak düşündüğümüzde, doğrudan yüzleştığımız kendi kuvvetsizliğimizi oldukça güçlü bir şekilde hissetmemizdir. Muhtemelen, tüm yerine parçaları değerlendirerek ve kendimizi algısal bakımdan onların içinde hayal ederek ampirist yöntemi takip etseydik, özne bizi daha az kızdıracak şekilde bize karşı koyabilirdi. Böylece 7. Bölümün bıraktığı probleme geri dönüyoruz. Yeni olarak algılanan bir fenomen doğduğunda, onları zaten orada olan varlıkların tamamen önceden belirlenmiş ve zorunlu sonuçları olarak mı düşünmeliyiz yoksa onun yerine asıllığın kendini gerçekliğe aşılatabileceği olasılığını mı kabul edeceğiz?

[*Yeniliğin algısı*] Eğer somut algısal deneyimi alırsak, soru yalnızca bir şekilde cevaplanabilir. "Hiçbir şey kendiyle özdeş üremez; fark ortaya çıkar." Zaman, yeni anlara tomurcuklanmaya devam eder; bunların her biri kendi bireyselliğinde daha önce hiç olmadığı ve bir daha hiç olmayacağı bir içerik sunar. Deneyimin hiçbir somut parçası şekillendirilmiş olanların tam kopyası değildir. Delbœuf şöyle der: "Gençliğim, beraberinde sevgiyi, yanılsamayı, şiiri, kaygısızlığı alıp götürerek, onların yerine daima ciddi, sıklıkla üzgün ve asık suratlı, bazen unutmak istediğim ama her saat bana mezar derslerini tekrarlayan veya tehditleriyle ürperten bilimle beni baş başa bırakarak uçup gitmedi mi? Ölümleri doğumların üzerine, doğumları ölümlerin üzerine yorulmadan yığan zaman, bir Aristoteles veya bir

Arşimet, bir Newton veya bir Descartes yaratır mı tekrar? Dünyamız kendini bir daha o devasa eğrelti otlarıyla, aynı tufandan önce canavarların bir zamanlar yaptıkları gibi aralarında sürüneceği ve yuvarlanacağı uçsuz bucaksız at-kuyruğugillerle kaplayabilir mi?... Hayır, olan şey bir daha olmayacak, olamaz. Zaman sağlam adımlarla ilerler ve aynı saati iki defa asla göstermez. Dünyanın varoluşunu oluşturan anların hepsi farklıdır ve ne yapılırsa yapılsın, asla geriye çevrilemeyecek bazı şeyler kalır.”¹

[Bilim ve yenilik] Somut yeniliğin ebedi var oluşu o kadar ortadadır ki olanı olmuş olanla açıklama ve diğer hiçbir mantıksal ilkeyi değil de özdeşliği bu açıklamada kullanma konusunda kararlı olan rasyonel idrak, dünyayla yaşıt değiştirilemez unsurların, karışımların yeni biçimlerindeki bitmeyen yeniden birleşimlerden kaynaklanan fenomenal bir yanulsama olarak algısal akışa yaklaşır. Bu unsurlar gerçek varlıklar olarak farz edilir ve idrak bir kere onların görüşünü kavradığında güneşin altında hakikaten yeni hiçbir şey olamaz. Moleküler bilime göre dünya tarihi yalnızca ilk kaostan beri değişmeyen atomlarının “yeniden dağıtılması” anlamına gelir; bu atomlar birleşir ve ayrışır ve izleyiciler olarak bizim süreçler ve şeyler diye adlandırdığımız sonsuz değişik biçimde tezahür ederler.²

¹ J. Delbœuf, *Revue Philosophique*, cilt IX, s. 138 (1880). Gerçekliğin sonsuz çeşitliliği üzerine, şuna da bkz. W. T. Marvin, *An Introduction to Systematic Philosophy*, New York, 1903, s. 22-30.

² Bilimsel açıklama aracı olarak çok etkili olduğu kanıtlanmış olan Atomcu felsefe, ilk olarak, M. Ö. 370’de ölen Demokritos tarafından ortaya atılmıştır. Kısmen Aristoteles’in zamanında yaşamıştır; Aristoteles de dünyanın biyolojik kavranışı denen şeyi tesis etmiş ve “formların” haki ki unsurlar olduğunu söylemiştir. İki açıklama çeşidinin çatışması günümüze kadar sürmüş, çünkü bazı kimyacılar Descartes’ın otoritesinin uzun süre engellemiş olduğu Aristotelesçi geleneği hâlâ savunmakta ve “suyun” basit bir varlık olmadığını veya oksijen ve hidrojen atomlarının onun içinde değişmeden sürüp gittiğini söyleme hakkımızı inkar etmektedir. Karş. W. Ostwald, *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895), s. 12: “Atomcu bakış açısı, örneğin, demir oksit içinde hem demirin hem de oksijenin tüm duyulur özelliklerinin ortadan kayboldu-

Fiziksel doğa sürdüğü sürece çok azımız fiilî yeniliği vazetmeye heves eder. Ebedi unsurlar ve onların karışımlarına dair anlayış, bize epey açıdan hizmet eder, öyle ki ilk gerçekliğin hem vasıflarında hem de niceliğinde değiştirilemez olduğuna ve alışkanlıklarını tarif ettiğimiz yasaların en katı matematiksel anlamda tekbiçimli olduğuna dair teoriyi tereddütsüz benimseriz. Algısal çeşitlilik yüzeyinin altında yayılmış mutlak kavramsal temeller olarak bakınız bunlara.

[*Kişisel deneyim ve yenilik*] İnsan hayatına geldiğimizde bakış açımız değişir. Moleküller psişik cinsten varlıklar olarak düşünülse bile "gerçekten" kendi öznel deneyimlerimizin sadece moleküler düzenlemeler olduğunu tasavvur etmek zordur. Maddi bir olgu hakikaten de olduğunu hissettiğimizden farklı olabilir ama hissedilmek dışında bir doğası olmayan bir hissin hissedildiği gibi olmadığını söylemekte ne anlam yatabilir? Psikolojik bakımdan değerlendirildiğinde, deneyimlerimiz kavramsal indirgemeye direnir ve bilinç alanlarımız esasında aynen tezahür ettikleri gibi kalırlar; her ne kadar, tezahür düzeninin simgeleri altında moleküler düzenin olgularının olduğu kanıtlanmış olsa da. Biyografi, somut biçimdir; olan her şey orada dolaysız verilir, algısal akış biyografilerimizin her birinin özgün maddesidir ve her zaman yeniliğin mükemmel bir coşkusunu sağlar. Yeni erkekler ve kadınlar, kitaplar, kazalar, olaylar, icatlar, girişimler dünyada durmaksızın or-

ğunu ve demir ve oksijenin yine de orada olmasına rağmen şimdi başka özellikler gösterdiğini varsaymaktadır. Bu varsayıma o kadar alıştık ki onun garipliğini hatta saçmalığını hissetmek bizim için zor. Ancak verili bir madde çeşidi hakkında tüm bildiğimiz şeyin onun özellikleri olduğunu düşündüğümüzde, 'madde hâlâ orada ama o özelliklerinin hiçbiri olmadan' iddiasının saçmalıktan çok da uzak olmadığını fark ederiz." Karş. W Ostwald, *Principles of Inorganic Chemistry*, İngilizce çeviri, 2. Baskım (1904), s. 149 vd. Ayrıca bkz. P. Duhem, "La Notion de Mixte," *Revue Philosophie*, cilt I, s. 452 vd. (1901). Unsurların ebedi sabitliğine dair tüm bu anlayış, radyan maddesi üzerine yeni keşiflerden sonra yürürlükten kalkmıştır. Radikal ifadeler için bkz. G. Le bon, *L'Évolution de la Matière*.

taya çıkar. Bunları kadim unsurlara ayırmak veya bunların kadim cinslere ait olduklarını söylemek boşunadır; çünkü hiçbirisi kendi tam bireyselliğinde daha önce burada olmadığı gibi gelecekte de olamayacak. Bilim ve felsefe insanları, teorik soyutlamalarını unuttukları anda, herkes gibi kendi biyografilerinde yaşarlar ve tıpkı onlar gibi gerçekliğin şimdi oluştuğuna, "esaslı iş" yaptıkları için geleceğin nasıl olacağını belirlemeye katkı sunduklarına safça inanırlar.

Ben zaten bu bakış açısından canlı veya algısal düzeni kavramsal düzenle kıyaslamış oldum. Kavrayış, özdeşi özdeştten çıkarsamayla açıklama dışında hiçbir yol bilmez. Bu yüzden eğer dünya kavramsal bakımdan rasyonelleştirilecekse hiçbir yenilik gerçekten gelemez. Bu, 5. Bölümde birer birer saydığım, kavramcılığın genel iflasına dair karakterlerden biridir. Kavramcılık değişimi ve büyümeyi *isimlendirebilir* ama onları kendi ifadelerine aktaramaz ve gerçekliğin büyüdüğünü inkar ederek içimizdeki yıkılmaz hayat anlamıyla çelişmeye zorlanır.

[*Yenilik ve sonsuzluk*] Çömez okur için, yeniliğin imkanı sorunu, "sonsuzluk problemi"nden alabildiğine uzak görünebilir ama felsefi söylemler tarihinde iki problem bağlantılı olmuştur. Yenilik sürekliliği bozar gibi gözükür; süreklilik ise "sonsuz" nüanslı merhaleyi içeriyor gibi gözükür. Sonsuzluk sayıyla ve sayılar da genelde olgularla bağlantılıdır; çünkü, olgular sayılmalı. Böylece, sonsuz bir sayı var olmadığı için, gerçekliğin teşekkülündeki sınırlı karakteri görürüz; öte yandan, bununla birlikte akıp giden devamsız oluşu ya da ne kadar küçük olursa olsun yeniliğin münferit artışlarıyla varlığa geldiğini de fark ederiz.

Böylelikle sonsuz problemini zaten yolumuzun üzerinde buluruz. Bu noktada, genel olarak yenilik sorununa dair daha kapsayıcı tartışmayı kesmek ve daha küçük olan problemi yolumuzdan çekmek daha iyi olacaktır. O halde sonsuz problemine bakalım.

X

Yenilik ve Sonsuz — Kavramsal Görüş¹

Şimdiki sorunumuz, hem nitelik hem de nicelik bakımından fiilî gerçeklik için hangi hipotezin daha rasyonel olduğuna karar vermektir; sürekli büyüme hipotezi mi yoksa süreksiz büyüme hipotezi mi?

[*Süreksizlik teorisi*] Süreksizlik teorisinde, zaman, değişim vb. ya hiçbir şey üretmeyerek ya da belli bir birim miktarı "bir vuruşta" varlığa getirerek sonlu tomurcuklar ve damlalarla büyüyecektir. Bu görüşte evrenin her özelliği sonlu sayısal bir yapıya sahip olacaktır. Tıpkı, yarım veya çeyrek atomlar değil, tam atomların var olan maddedeki asgariyi oluşturduğu gibi ve maddenin verili her niceliği sınırlı sayıda atom içerdiği gibi varsayabileceğimiz zaman, uzay, değişim vb. de zaman, uzay ve değişimin bu asgari miktarlarının sonlu bir sayısından oluşacaktır.

Böyle ayrık bir yapı, aslında algısal deneyimimizde elde ettiğimizdir. Ya hiçbir şey algılamayız ya da zaten orada olan duyulur miktardaki bir şeyi algılarız. Bu olgu, psikolojide "eşik" yasası olarak bilinir. Ya deneyiminiz içeriksiz ve değişimsiz olur ya da algılanabilir miktarda bir içerikli veya değişimlidir. Gerçeklikle tanışıklığınız algının tomurcukları veya damlalarıyla tam anlamıyla büyümektedir. Entelektüel bakımdan ve muhakeme bakımından bunları bileşenlerine ayırabilirsiniz ama dolaysız verildiğinde ya toptan gelirler ya da hiç gelmezler.

¹ [Yazarın elyazmasında bu bölüm ve sonraki bölümler "alt-problemler" olarak etiketlenmiş ve bu bölüm "Süreç ve Sonsuz" olarak isimlendirilmiştir. Ed.]

[Süreklilik teorisi] Ancak zamanı ve uzayı algısal veri değil de kavram olarak alırsak, bu atomcu yapıya nasıl sahip olabildiklerini iyi göremeyiz. Çünkü eğer moleküller ve atomlar süresiz ve kapsamsız ise herhangi bir sayıda onlardan eklediğimiz takdirde zamanın ve uzayın artması gerektiği düşünülemez. Diğer yandan eğer çok küçük süre ve kapsamlarsa, onlara gerçek asgari olarak bakmak imkansızdır. Her zamansal atom, bir ilk ve son yarıya sahip olmalıdır, her uzaysal birim bir sağ ve bir sol yarıya sahip olmalıdır. Bu yarımların kendileri de yarımlara sahip olmalıdır, ve bu sonsuza gider, öyle ki, şeylerin yapısının sürekliliği olduğu ve ayrılmadığı anlayışı ile sonsuza dek bölünebilme anlayışı ayrılmaz şekilde bağlı olsun. Bazı olguların bu sonsuz bölünebilmesi, diğerlerinin (uzay, zaman ve sayı bakımından) sonsuz genişleyebilmesiyle bağlanınca felsefenin en inatçı diyalektik problemlerinden birine neden olmuştur. Şimdi yapabildiğim en basit şekilde *sonsuz problemi* anlatmaya başlayayım.

“Sonlu sonsuzu nasıl bilebilir?”² sorusu sahte bir problem içerir ve bazı İngilizleri epey uğraştırmıştır. Ancak “Şişman inceyi nasıl bilebilir?” diye de problem edinebiliriz. Bilgi yaklaşımına geldiğimizde böyle problemler yok olacaktır.

[Zenon paradoksları] Sonsuza dair gerçek problem Elealı Zenon’un harekete karşı ünlü argümanı ile başladı. Pythagoras’ın okulu çoğulcuydu. “Şeyler sayılardır” demişti usta ki görünüşte gerçekliğin sayılabilecek noktalardan oluştuğunu kastediyordu.³ Zenon’un argümanları, hareketin gerçekten vuku bulamayacağını değil, uzayda farklı noktalarını art arda ele aldığımız takdirde tam manasıyla

² H. Calderwood’un *Philosophy of the Infinite* çalışmasında, önemli zorluklara dair neredeyse hiçbir gayret görmeden, tartışılan ikincil zorluklar bulunabilir.

³ Burada şunlar takip ediyorum: J. Burnet, *Early Greek Philosophers* (Pythagorasçılar üzerine olan bölüm) ve Paul Tannery, “Le concept scientifique du continu”, *Revue Philosophique*, xx, 385.

kavranamayacağını gösterme amacındaydı. Eğer uçan bir ok, zamanın her noktasında uzayın belirli bir noktasında bulunuyorsa, hareketi yalnızca durakların bir toplamı olur, çünkü herhangi bir nokta dışında var olmaz; fakat nokta içinde de hareket etmez. Dolayısıyla hareket böyle süreksiz oluşuyormuş gibi ruha sunulmaz.

“Ok” paradoksundan daha iyi bilenen ise “Akhilleus” paradoksudur. Akhilleus’un bir kaplumbağa ile yarıştığını ve bir metre avans verdiği rakibinden iki kat daha hızlı hareket ettiğini varsayın. O bir metreyi kapattığı zaman veya diğer bir deyişle kaplumbağanın başlangıç noktasına ulaştığı zaman kaplumbağa onun yarım metre önündedir. Böylece koşucuların bulunduğu ardışık noktalar eş zamanlı olarak Akhilleus’un başlangıç noktasından yakınsak bir mesafe dizisi oluşturur. Metreler halinde ölçülen bu mesafeler şöyle çalışacaktır:

$$1+1/2+1/4+1/8+1/16...+1/n...1/\infty$$

Zenon açıkça uzayın sınırsızca bölünebilmesi gerektiğini varsayar. Ama öyleyse, geçilecek noktaların sayısı tamamen birbiri ardına numaralandırılmaz, çünkü yukarda başlayan dizi bitmez tükenmezdir. Akhilleus, kaplumbağanın son noktasına her vardığında, kaplumbağanın çoktan ileri bir noktaya varmış olduğu görülür ve noktalar arasındaki aralık ölçülemeyecek kadar küçük şekilde büyüse de iki yarışçının aynı anda herhangi tek bir noktaya varması matematiksel olarak imkansızdır. Eğer Akhilleus kaplumbağaya yetişip onu geçerse, bu ikinci metrenin sonunda olacaktır ve eğer hızı saniyede iki metreyse, bu ilk saniyenin sonunda olacaktır.⁴ Ancak maksat basitçe onun hayvana yetişip onu geçemeyeceğini göstermektir. Bunu yapmak için, nokta dizisinin hepsini tek tek geçerek tüketmesi gerekir, ama o dizinin oluşum yasası bir sonuca asla varmamaya mecbur bırakmıştır.

⁴ Bu, Zenon’un iddiasına yönelik sunumunun ne kadar sığ olduğunu gösterir; kaplumbağayı yakalayıp geçmek için Akhilleus’un sonsuz uzun zamana ihtiyacı olduğunu kanıtlamaya çalışır durur.

Zenon'un çeşitli argümanları, tekçi "Elealı" öğretinin gerçek varlık anlayışını kurmak içindir. Uzay, zaman, hareket ve değişimi algılarımıza bildiren *minima sensibilia*, gerçek "varlıklar" değildir, çünkü onlar kendi içlerinde sonsuza bölünürler. Gerçek varlığın doğası bütün ya da sürekli olacaktır. Umutsuz "çok"tan oluşan algımız bu yüzden yanlıştır.

Bu sırada matematikçilerimiz, noktalardan veya sayılardan oluşsa da mükemmel bir süreklilik şeklinde değerlendirdikleri şeyi kurmuşlardır. Bundan tekrar bahsettiğimizde, sözde Akhilleus-yanılgısına yine döneceğiz. Ama şimdi vakit kaybetmeden Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserindeki "Antinomiler" kısmına geçeceğim; burada sonsuz problemine son büyük tarihi saldırıyı göreceğiz.

[*Kant'ın antinomileri*] Kant'ın görüşünün birkaç hazırlık noktasına ihtiyacı var:

1. Gerçek veya nesnel varoluşun belirlenmiş bir varoluş olması gerektiği ontolojide bir aksiyom olarak değerlendirilebilir. Ülker yıldız kümesinde kaç yıldız gördüğümüzü umursamayabiliriz veya söylenen sayıya inanma konusunda şüphe duyabiliriz; ancak görmek ve inanç öznel tesirlerdir ve haddizatında yıldızların belirli bir sayıda var olduğuna eminiz. "Kafamızdaki saçların bile sayılı olduğu" konusunda eminiz, hiç kimse hiçbir zaman onları saymamasına rağmen. Bu yüzden herhangi bir var olan gerçeklik, kendi içinde alındığında, sayılabilir olmalı ve böyle gerçekliklerin herhangi bir grubuna belirli bir sayı uygulanabilir olmalıdır.

2. Kant sonsuzluğu "birimlerin ardışık eklenmesiyle asla tamamen ölçülemeyecek olan" olarak tanımlar. Diğer bir deyişle, tam sayıma karşı koyan olarak tanımlar.

3. Kant, eğer bir şey var olan bir gerçeklik olarak "verilmişse", o şeyin nedenini açıklaması gereken "koşullar" toplamının aynı şekilde verilmesi veya verilmiş olması gerektiğini aksiyom olarak şart koşar. Böylece eğer bir metreküp uzam "verilmişse" tüm parçaları da aynı şekilde ve-

rilmiş olmalıdır. Eğer geçmiş zamanda belli bir tarih gerçekse, önceki tarihler de gerçek olmuş olmalıdır. Eğer bir sonuç verilmişse, nedenlerinin tüm dizisi verilmiş olmalıdır vb.

Ancak bu durumlarda "koşullar" sayımdan kaçar: Uzayın parçaları *sonsuz* dek bölünür; zaman ve neden birimleri, saymamız için sonsuzca gerileyen diziler oluştururlar ve böyle sonsuz dizilerin hiçbirinden bir "bütün" oluşamaz. Böyle herhangi bir dizi, bir değişken değerine sahiptir, çünkü terimlerinin sayısı belirsizdir. Halbuki değerlendirilen koşullar, eğer "gerçekliklerin toplamı" verilmişse, (yukarıdaki 1. İlke gereği) sabit sayısal bir miktarda var olmalıdır.⁵

[*Kant sorunu muğlak vazetmişti*] Bu, Kant'ın ileri sürdüğü haliyle, sonsuz muammasının formuydu. Okur, ifadedeki kötü müphemliği fark edecektir. Koşulların "sentezinin mutlak bütünlüğünden" bahsettiğinde, ifade sanki onların tamamlanmış bir kümesinin var olması veya var olmuş olması gerektiğini önerir. "Onların toplamının verilmiş olması gerektiğini" duyduğumuzda, bunu onların

⁵ Koşulların *formel* sonsuzluğu ile onların *olgusunda* içerilen sayısal belirlenmişlik arasındaki çelişki, Kant tarafından deneyimimizin "antinomik" yapısına atfedilmiştir. Muammanın çözümü onun gözündeki "idealizm" yoluyla ve bu onun felsefesinde en asli unsurlardan biridir. Koşullar toptan bir miktar biçiminde var olamayacağından, bağımsız olarak veya *an sich* var olmamaları, yalnızca fenomenler olarak veya *bizim için* var olmaları gereklidir, der. Miktarın belirsizliği saf fenomenal varoluşla bağdaşır. İster koşullanmış ister koşullandırıcı olsun, *fiili* fenomenler, bizim için, herhangi bir anda algılayışa verildiği şekilde yalnızca sonlu miktardadır. Sonsuz formları ise sadece onları algılamaya, kavramaya veya hayal etmeye daha fazla devam edebileceğimiz anlamına gelir. Ama bu demek değil ki temsil etmeye devam ettiğimiz şey, temsil etme eylemlerimizden ayrı olarak, zaten kendiliğinden orada olsun. Böylece idealizm için deneyim iki kısma ayrılır: sonlu olan verili fenomenal kısım ve verilmeyen ama bundan böyle yalnızca deneyimlemesi mümkün olan koşullandırıcı sonsuz kısım. Kant bu ikinci kısmı yalnızca *aufgegeben* (ya da bize görev olarak verilen) olarak, *gegeben* (ya da zaten mevcut) olan ilk kısımdan ayırır.

bir toplam formunda verilmiş olması gerektiği anlamına geliyor olarak yorumlarız. Oysaki durumun mantığının tüm gerektirdiği, *hiçbirinin eksik olmamasıdır* ki bu tamamen farklı bir talep, sonsuza kadar büyüyen bir dizide olduğu gibi sonlanan bir dizide de giderilebilecek bir taleptir. Aynı şeyler daima toplu olarak veya dağıtarak alınabilir, haklarında "hepsi" veya "her biri" olarak bahsedilebilir. Her ifade, sonlu sayıda varolana eşit derecede iyi uygulanabilir ve ikisinde de "tüm olan budur" muhafaza edilecektir. Ancak sonsuz dizi formu altında tezahür eden şeylerden, eğer hiçbirini dışarda bırakmak istemiyorsak, yalnızca dağıtarak bahsedilebilir. Kant'ın koşullarından "her biri" veya "hepsi" yerine getirilmelidir dediğimizde, koşullar daima birbirine ekleyebileceğimiz tüm sayılarınki kadar sonsuz bir dizi oluştursalar da kusursuz bir zemin oluşur. Ancak eğer "hepsinin" yerine getirilmesi gerektiğini söyler ve "hepsinin" biçilmiş, toplanmış ve bir sayı tarafından temsil edilen bir gerçeklik demetini kastettiğini hayal edersek, sadece durumun mantığının hiç gerektirmeyeceği tamamen boş bir iddia öne sürmeyiz, aynı zamanda yeni muammalar ve anlaşmazlıklar da yaratırız, böyle bir durumda yine onlardan kurtulmak için Kant'ın idealizmi kadar şiddetli hipotezlere ihtiyaç duyarız.

[*Renouvier'nin çözümü*] 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Fransa'nın en güçlü filozofu olan Charles Renouvier'nin çalışmalarında, sonsuz problemi yine odak noktasıydı. "*Principe du nombre*" yani gerçekliğin sayısal belirlenmişliği ilkesinden başlayarak (yuk. s. 102) ve 1, 2, 3, 4, ... vb. sayı dizisinin nihai bir "sonsuz" sayıya varmadığını fark ederek, mevcut varlıklar, geçmiş olay ve nedenler, değişimin adımları ve maddenin parçaları gibi gerçekliklerin ister istemez sıırlı bir miktarda var olması gerektiği sonucuna varmıştı. Bu onu radikal bir çoğulcu yaptı. İdrak yetimiz için ne kadar mantıksız gözükürse gözüksün, varlığın kendini bize ansızın verdiğini, ilk başlangıçların, mutlak sayıların, belirli kesilmelerin olduğunu kabul etmek,

formel oluşumlarda sonsuz olsalar da sayılmış ve tamamlanmış şeylerin içsel varlık çelişkilerini her durumda içerecek koşullar dizisini işleyip durarak tüm bu olgu keyfiliğini rasyonelleştirmeye çalışmaktan iyidir, dedi.

[**Çözümü yeniliği tercih eder**] Bu ilkeleri izleyen Renouvier mutlak yeniliklere, aracısız başlangıçlara, yeni verilere, şansa, özgürlüğe ve inanç eylemlerine inanabilirdi. Ona göre olgu aşar, kavramsal açıklama yetmez ve gerçeklik nihayetinde parça parça vazedilmelidir, yani diğer gerçekliklerden ebediyen çıkarsama yaparak değil. Rasyonalist bakıştan ayrılan bu ampirik bakış, önceki bölümün sonunda ileri sürülen hipotezdir.⁶

⁶ Bence Renouvier de hatalar yaptı. Onun tüm felsefi tavrını ve teçhizatını çok skolastik buluyorum. Ancak kendisi felsefi kişiliklerin en büyüklerinden biriydi ve çoğulculuğu ustaca savunuşunun yetmişlerde üzerinde yarattığı bariz etki olmasaydı, büyüdüğüm tekçi batıl inançtan hiçbir zaman kurtulamayabilirdim. Kısacası, bu kitap hiçbir zaman yazılamayabilirdi. Bu nedenle, sonsuz minnettarlık duyarak bu ders kitabını büyük Renouvier'nin anısına ithaf ediyorum. Renouvier'nin çalışmaları oldukça uzun bir liste oluşturmakta ama temel eseri şudur: *Essais de Critique Générale* (ilk baskı, 1854-1864, dört cilt, ikinci baskı, 1875, altı cilt). Son fikirlerini en iyi görebileceğimiz eseri bence *Le Personnalisme* (1903). *Esquisse d'une Classification des Systèmes* çalışmasının ("Comment je suis arrivé à ces conclusions" adlı) son bölümü sonsuz problemiyle uğraşının otobiyografik taslağıdır. 88 yaşında ölürken söyleyip yazdırdığı *Derniers entretiens*, öyle etkileyici bir belgedir ki sarırsınız Plutarkhos'un kahramanlarından biri gelmiş konuşuyor.

XI¹

Yenilik ve Sonsuz—Algısal Görüş

Kant'ın ve Renouvier'nin sonsuzla uğraşları, filozofların daima olgu meselelerini kavramsal değerlemelerden çıkarsamaya alışma yollarının iyi örnekleridir. Yenilik, bir olgu meselesidir ve böylece deneyimin idealist yapısı olacaktır²; ancak Kant ve Renouvier bu olguları sonsuz sayıdaki koşulun mevcut sayısının salt mantıksal imkansızlığından çıkarsarlar. Bu, hakikate açılan oldukça kestirme bir yol gibi gözükür ama yalnızca mantık sıkı kurulursa, adil bir kestirme olabilir.³ Ayrıca bu olasılık bizi artan bir dikkatle durumu incelemek zorunda bırakır. Böylece, sonsuzca koşullanmış şeyler sınıfında, iki alt sınıfı ayırmamız gerektiğini hemen buluruz:

1. *Sabit* olarak kavranan şeyler; uzay, geçmiş zaman, var olan varlıklar gibi.
2. *Hareketli* olarak algılanan şeyler; devinim, değişim, faaliyet gibi.

[*Sabit sonsuz*] Sabit gerçeklikler sınıfı hususunda, miktarı gayet verimli olan ve tarif edilmesi için sonsuz kavramına ihtiyaç duyan şeyleri hakiki varlıklar olarak kabul

¹ [Bu bölüm elyazmasında ayrı bir bölüm olarak belirtilmemiştir. Ed.]

² İdealizm açıklaması için okur, aşağıdaki bölüme başvurabilir. [Hiç yazılmamış. Ed.]

³ Şimdi, değişimin sayıca sonsuz adımla tamamlanmasının kabul edilemez olduğu sonucuna varacağımızı söylememe izin verin. Bu kavramsal tasavvurlardan olgu çıkarsamak değildir. Yalnızca, değişim olgusuyla ilgili belli bir kavramsal hipotezin tatmin edici şekilde çalışmayacağı sonucuna varmaktır. Böylece alan diğer herhangi bir hipotez için açıktır ve benimseyeceğimiz hipotez basitçe algısal deneyim tavrının önerdiği olaktır.

etmeye karşı hiçbir geçerli itiraz yok gibi gözükür. Örneğin, yıldızları değerlendirirsek ve onların sayısını sonsuz varsayarsak, 1, 2, 3, 4, ...n... sonsuz dizisinin her bir ayrı terimine bir yıldızın tekabül ettiğini farz etmemiz gerekir. Öyleyse sonsuzca gelişen sayılar onları karşılamak için orada duran yıldızları hiçbir zaman aşmayacaktır. Her bir sayı ebediyetten beri sayılmayı bekleyen kendi yıldızını bulacaktır ve bu sonsuza dek gider, var olan her bir yıldız kullanılacak her sayıyla eşleşir. Sayılar için bir "hepsi" olmadığından, yıldızlar için de buna gerek yok. Her bir yıldızın varoluşunun, tüm "yıldız" sınıfını, biri yerine diğer sayıyı belirlemeye veya sonlu bir dizi oluşturmaya nasıl mecbur ettiği pek anlaşılamaz. Burada yıldızlar hakkında konuştuklarımız uzay ve maddenin ve geçmiş zamanın bileşen kısımlarına da uygulanır.⁴

[Pragmatik tanımı] Böyle olguları parça parça aldığımız ve onlar hakkında "hepsi" veya "her biri" gibi dağıtarak konuştuğumuz sürece, onların sonsuz formda varoluşu hiçbir mantıksal zorluk sunmaz. Ancak dağıtarak konuşmaktan toplu konuşma yoluna kaymaya psikolojik bir eğilim vardır ve bu, diyalektik zorluklar yaratan bir tür zihinsel titreme ve kamaşma üretir. "Eğer her bir koşul veriliyorsa, hepsi de verilidir çünkü bir hepsi oluşturmayan her biri olamaz" deriz. Esasında, "hepsi orada" ifadesi yalnızca "biri bile eksik değil" manasına gelir. Ancak çoğu insa-

⁴ Geçmiş zaman, çömezlere olduğu gibi tecrübelilere de zorluk çıkartır. Mevcut anda sonlanmış, vadesini tamamlamış ve bir "miktar" oluşturmuştur. Ancak bu miktar iki farklı anlamda sayılabilir ve ikisinde de aynı sonucu vermesi gerektiği düşünülebilir. Eğer, ileri sayıldığında, şimdide sona erdiyse, geri sayıldığında, bize söylendiğine göre, benzer sona geçmişte gelmelidir. Bir başlangıcı olmuş olmalıdır, bu yüzden, miktar sonludur. Burada devasa bir safsata var ve bu, tek sınıra sahip olanın iki sınıra sahip olması gerektiğini söylemeye varır. İleri saymanın "sonu" geri saymanın "başıdır" ve mantıksal bakımdan içerilen *tek* başlangıçtır. Bir dizinin bitişi onun başlangıca sahip olup olmadığı sorusunu asla etkilemez ve bu, "negatif" sayıların oluşturduğu soyut gerileme gibi zaman miktarlarına da uygulanır.

nun ağzında gizlice tamamen alakasız sınırlı bir toplam nosyonuna yüklenir.

Benzer başka karışıklıklar da vardır. Locke'un kelimele-riyle, "gelişen bir ölçü nasıl sabit bir yığına" yetişip geç-mekte başarısız olabilir, diye sorulabilir. Ayrıca, sabit bir varoluş, bazen gelişen bir sayı-dizisiyle yakalanıp geçilme-si için, sayısal bakımdan bitmeli veya sonlu olmalıdır. An-cak bu yine bir sınırlı nosyonuna yüklenir. Örneklerde "sabit" olarak verilen bir "yığın" değil, *her bir yıldız, atom, geçmiş zaman veya daha sair şeylerdir ve bu birliklere "yığın" demek, dil oyunu yapıp meseleden kaçmaktır.* An-cak sabit sonsuzluğa itiraz etmemizdeki gerçek neden, Hegel'in onun hakkında "yanlış" sonsuz diye konuşmasını sağlayan nedendir. Yani, daha fazla uzay, daha fazla geç-miş zaman, daha fazla alt bölünme peşinde baş döndürücü takibin sonsuz derecede aptalca gözükmesidir. Burada bu-na nasıl bir ihtiyaç var, ne işe yarar bu? Herhangi bir şeyin herhangi bir miktarının, çok büyük olması değil mesele, bazı miktarların hayal gücümüzde kapsanamayacak kadar büyük olması. Böylelikle rahatlama hissimizle birlikte son-cu hipotezin herhangi bir formuna geri çekiliriz.⁵

[*Gelişen sonsuz*] Eğer şimdi varlığın sabit formlarından gelişen formlarına dönersek, kendimizi çok daha ciddi zor-luklarla yüzleşirken buluruz. Zenon'un ve Kant'ın diyalek-tiği her yerde daima geçerliliğini sürdürür; bir sona erişi-lebilmeden önce, tarımı gereği sonsuz olan bir terimler di-zisi ister istemez art arda sayılmalıdır. Bu, ne kadar küçük olursa olsun, her değişim süreci için, kendini sürekli olarak

⁵ Okur, tüm bu tartışmada ne kadar empati kurarak dağıtıcı veya parça parça bakış açısı üzerinde ısrar ettiğimi fark edecektir. Toplayıcının tekçi kavrayışla özdeş olması gibi dağıtıcı da çoğulcu kavrayışla özdeşdir. Bence, *parça parça varoluşun tam ve mutlak bir bütün oluşturmaktan bağımsız olduğunu* ve bazı olguların her şekilde yalnızca dağıtıcı olduğunu veya (sayıca sonsuz olsa da) tekil unsurlar dizisi gibi olduğunu, bütünün bir parçası olarak farklı bir varlık tesis ederken hissedildiğinde veya algı-landığında bir idrak zorunluluğu gerektirmediğini bu kitap ilerledikçe göreceğiz.

açar gibi kavradığımız her olay için geçerlidir. Sürekli olan, sonsuza dek bölünebilmelidir ve burada bölüp bölüp elde ettiğiniz parçaları toplayarak (veya Kant'ın deyişiyle birimlerin ardışık senteziyle) daha ileri bir limite dokunamazsınız. Limitin ne olması gerektiğini gerçekten tanımlayabilirsiniz ama ona bu süreçle erişemezsiniz. Uzayın tek bir sürekli metresindeki "tüm" noktalarda Akhilleus'un *ardışık halde* bulunması gerektiği, 1, 2, 3, 4, vb. tüm sayı dizisini sonsuza kadar sayıp sona ulaşması gerektiği kavrayışı kadar kabul edilemezdir. Terimler bu düzende "sayılamaz" ve düzen burada tüm zorluğu yaratandır. Zamana geriye dönüp bakmak gibi sonsuz bir "gerileme" de böyle bir çelişki sunmaz çünkü bu düzende gelmez. Onun "sonu" bizim başlangıç noktamızdır ve hayal gücümüzün eklediği her "fazla" unsur burada zaten işlenmiş gibi düşünülür, sona varmadan önce yapılacak bir şey olarak değil. Zaten tesis edilmiş bir sondan başladığımızda bekleyecek bir şeyimiz kalmaz. Burada sonsuzluk "sabit" türdedir. Kant'ın kelime oyunuyla, *gegeben*'dir [sahip olmak], *aufgegeben* [zorunda olmak] değil: Diğer durumda, tamamlanacak devamlı bir sürecin durumunda, tam tersine *aufgegeben* söz konusudur: Bu bir görevdir, yalnızca felsefi hayal gücümüz için değil aynı zamanda tüm performansı fiziksel olarak sonuna dek tamamlamaya çalışacak herhangi bir gerçek fail için de bir görevdir. Böyle bir fail daima bir bakiye bulma mantığına bağlıdır; tıpkı faizini bile ödeyemediğimiz bir borcu tüketmek için elimizden gelen yapmamız gibi.

[*Gelişen sonsuza süreksiz gibi yaklaşmalı*] Skolastik felsefe "*Infinitem in actu pertransiri nequit*," der ve gitgide tüketilecek her sürekli nicelik, böyle bir sonsuz olarak kavranır. Çelişkiden kaçınmanın en hızlı yolu bu kavrayıştan vazgeçmek ve gerçek değişim süreçlerine artık devamlı gözüyle değil sonlu dönüşümlerin sonucu olarak bakmaktır. Bu, Renouvier'den (yuk. s. 104-105) bahsederken anlattığım, kökten çoğulcu, ampirik veya algısal pozisyonudur.

Bunu temel ilkelerden biri olarak benimseyeceğiz ve algısal deneyimimizle sıkı sıkı uyuşmasını sağlayacağız.

[İtirazlar] Bu sırada, matematikte “yeni sonsuz” denen şeyin eski antinomileri yok ettiğini düşünen ve herhangi bir formdaki tamamlanmış sonsuz nosyonuyla meşgul herhangi birine çok *naif* bir insan olarak yaklaşan belli bir eleştirmen ekolü bize meydan okumaktadır. Ben de matematik konusunda çok naifim ama konunun kuruluşuna rağmen bu eleştirileri çürütecek birkaç kelam etmeliyim; yoksa bunların özellikle çömezleri iyice gizemli bir havaya bürünme eğilimindeler.

[(1) *Matematiksel süreklilik*] “Yeni sonsuz” ve “matematiksel süreklilik”, tüm niceliklerin “aritmetikleştirilmesi” (sayı manasına gelen $\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$) olarak adlandırılmış olan görevi başarmaya yönelik genel çabanın doğal gelişmeleridir. Belli tutarlar (yoğunluk veya başka fark dereceleri, uzam miktarları), bu zamana dek algısal duyarlılığın veya “sezgi”nin dolaysız verisi olarak varsayılmıştır. Ancak filozof matematikçiler şimdiye kadar bunlardan kavramsal bir eşdeğer (iki sonsuz arasına eklenen sayı kümeleri biçiminde bir eşdeğer) elde etmeyi başaramamıştır. Uzayda herhangi bir çizgiyi ikiye bölebilir, onun yarımını ikiye bölebilir ve böyle devam edebiliriz. Ancak böyle yapılan ve numaralandırılan dilimler arasında, örneğin 3’e bölünenlerin oluşturduğu başka dilimlerin bir sonsuzluğu ve 5 ve 7’ye bölünenlerin oluşturduğu dilimlerin sonsuzluğu için bir yer kalır, ta ki çizginin tüm mümkün “rasyonel” bölenleri belirlenmiş olana dek. Bunlar arasına şimdi “irrasyonel olarak” numaralandırılmış dilimlerin sokulmasının da sonsuza dek mümkün olduğu ve bunlarla birlikte çizginin en sonunda *tam* dolduğu gösterilmiştir; çünkü sürekliliği tamamen bu numaralandırılmış dilimlere aktarılmıştır ve onların da sayısı sonsuzdur. “Süreklilik ‘çokluk içinde birlik’ anlamına gelir” ünlü kaidesinden sadece çokluk kalır, birlik kaybolur,⁶ -tüm kavramsal aktarımlar-

⁶ H. Poincaré, *La Science et l’hypothèse*, s. 30.

da da böyle olur zaten- çizginin boyutunun asıl sezgisi de matematiksel bakış açısından, Russell tarafından "eleştirilmemiş önyargı yığını" olarak görülür, Cantor tarafından ise "bir tür dinsel dogma" olarak yadırganır.⁷

Sayı-sürekliliği için bu kadar yeterli. "Yeni sonsuz"a gelince bu sadece sonsuzluğun yeni bir tanımı anlamına gelir. Eğer kendi bütünlüğünde belirsizce gelişen sayı dizilerini, 1, 2, 3, 4, —n, — "çift" sayılar, "asal" sayılar veya "tam kare" sayılar gibi onun herhangi bir bileşen parçasıyla karşılaştırırsak bir paradoks ile karşılaşırız. Sayı dizilerinin böyle isimlendirilen hiçbir parçası toplanarak alınan bütüne eşit değildir. Yine de herhangi biri bütüne "benzerdir", öyle ki elemanlarının *her biri* ve bütünün *her bir* elemanı arasında birebir ilişki kurabilirsiniz. Böylece parça ve bütün, sayısal olarak, mantıkçıların aynı "sınıf" dedikleri şeyi gösterir. Bu yüzden, çift sayılar, asal sayılar ve tam kare sayılar, genel olarak sayılara oranla çok az ve nadir olmasına ve yalnızca *überhaupt* [genel] sayıların bir kısmını oluşturmalarına rağmen, sayma amaçları için eşit derecede verimli gözükürler. Böyle kısmi dizilerin her terimi ardı ardına doğal tam sayılar kullanarak sayılabilir. Örneğin, ilk asal, ikinci asal vb.; ve hâlâ garip gelse de, tek veya çift *her* tam sayı ikiye katlanabildiğinden, böyle üretilen çift sayılar, şeylerin doğasında, tüm doğal dizinin oluştuğu tek ve çift sayı dizilerinden daha az zengin olamaz.

[(2) "Yeni sonsuz" paradoksu] Bu paradoksal sonuçlar, hemen görüldüğü gibi, sayı-dizilerinin sonsuzluğunun "gelişen" değişkenlerinden olmasından kaynaklanır (yuk. s. 109). Onlara, uzun zaman boyunca, böyle değişken bir dizi, eylemde sonsuzluğu söyler, ya da sabit veya toplu forma bile aktarılabilir anlayışının getirdiği *reductio ad absurdum* olarak yaklaşıldı.⁸ Ancak çağdaş matematikçiler

⁷ B. Russell, *The Philosophy of Mathematics*, I, 260, 287.

⁸ Dağıtılarak veya birbirleriyle eşlenerek alındığından, sonsuza kadar gelişen bir dizinin terimlerinin bir diğerindekilerle eşleşmesi (veya onlara "benzemesi") gerektiği olgusu, toplu alındığına oldukça farklı miktar-

buna pabuç bırakmadı. Belirsizce gelişen dizilerin böyle paradoksal özelliklerine *reductiones ad absurdum* olarak yaklaşmak yerine onları sonsuz şeyler sınıfının uygun tanımına dönüştürdüler. Şimdi eğer parçaları sayısal olarak kendisine benzerse herhangi bir sınıf sonsuz olarak adlandırılmakta. Eğer parçaları sayısal olarak benzemiyorsa, sonludur. Bu tanım şimdi sonlu sınıfa dair kavrayışı sonsuz nesnelere dair olandan ayırmakta.

[**"Sonlu-ötesi sayılar"**] Sırada, "sonlu-ötesi sayılar" denen belli kavramlar var ki onlar sırf tanımla yaratılmışlardır. Onların sonsuz sınıfa ait olmasına karar verilmiş ama sonsuz bir birim eklemekle oluşturulmak yerine *böyle bir eklemeye oluşan sayıların her birini ve hepsini* takip eder gibi vazedilmiştir.⁹ Cantor bu mümkün sonlu-ötesi sayıların en küçüğüne "Omega" ismini vermiştir. Bu, örneğin, Akhilleus'un ardışık olarak aradan geçen tüm noktaları tüketerek kaplumbağaya yetişip onu geçtiği noktanın sayısı olacaktır. Ya da sayma işleminin sonlanamadığı durumda yıldızların sayısı olacaktır. Ya da yine paralel çizgilerin, eğer buluşuyorlarsa, buluştukları yerin ne kadar uzakta olduğunun sayısı olacaktır. Kısacası o, teker teker gelişen tüm sayı sınıfına bir "limittir" ve diğer limitler gibi bir olgu silsilesinden diğerine geçmemiz için kullanışlı kavramsal bir köprü olduğunu kanıtlar.

[**Kullanımları ve kusurları**] Onun yardımıyla geçtiği-

larda olan iki diziyle uyumludur. Oldukça eşitsiz içerikler yerine sayısal bakımdan benzer çokluklar elde etmek için, bir dizide diğerinden daha büyük olan terimler arasındaki fark ya da mesafe derecelerini ölçmek yeterlidir. Öte yandan, iki diziden birinin gelişmeyi durdurması gereken an, "benzerlik" de var olmayı bırakacaktır.

⁹ Sayıların her birinin tek tek alınması kaidesiyle, "ilk sonlu-ötesinden önce gelen" bütün sayılar sınıfı, limitli tanımlanmış bir anlayıştır, çünkü onların hepsi, tanım gereği, sonlu-ötesi sayı gelmeden önce gelmelidir - her ne kadar bir bütün oluşturmaları da ya da onlardan sonuncusuna ulaşmasak da yahut sonlu-ötesi sayının hemen öncesinde gelen bir sayı olmasa da. Kısacası, sonlu-ötesi, sıra kavrayışı değildir, en azından tam sayıların sırasıyla gitmez.

miz ilk olgu türü, yukarıda (s. 111) sonsuzca tekrarlanan alt bölünmelerle yaratılmış şeklinde tarif edilen sürekli sayı veya matematiksel süreklilik sayısıdır. Alt bölünmeleri yapmak, sonsuzca gelişen bir süreçtir ama yapılabilecek alt bölünmelerin sayı limiti için şimdi hayal edilen ve tanımlanan sonlu-ötesi sayı Omega vardır. Bu sayede, sabit bir çokluk içine gelişen bir çokluk girer; yine bu sayede, pratik bakımdan değişken bir sayı (limite geçme süreciyle) sabit bir sayıyla eşitlenir. Böylelikle biz belirsiz ekleme yasasını veya önceden sonsuzluğu inşa edecek tek yol olan bölmeyi bozar ve sınırdan değişmez bir sonsuza ulaşırız. Bu sonsuz sayı şimdi herhangi bir sürekli sonlu niceliğin yerine geçebilir, bu nicelik algısal bakımdan ne kadar küçük görünse de.

Daha önce gizemlerden bahsettiğimde aklımda "bütün parçadan büyüktür" batıl inancına hâlâ bağlı olanların bazı "yeni sonsuz" hayranlarıncı nasıl aşağılanarak muamele gördükleri vardı. Çünkü hayali bir metrede herhangi bir nokta, çeyrek metre veya yarım metredeki bir noktayla eşleşiyor gibi algılanır. Bu farklı niceliklerin sayısal "benzerliği", nokta olarak alındığında, sanki yarım metrenin, çeyrek metrenin ve metrenin matematiksel olarak bir şekilde özdeş şeyler olduğu ve farklılıklarının bilimsel olarak ihmal edilebilecek olgular olduğu anlamına gelir. Zenon'un ünlü safsatasını en son yorumlayanları yanlış anlamış olabilirim ama söyledikleri bana neredeyse buna eşdeğermiş gibi gözüküyor.

[*Russell, Zenon'un paradoksuna sonlu-ötesi sayılar vasıtasıyla çözüm getirdi*] Bertrand Russell (kendisini gizemcilikle suçlamıyorum, Tanrı biliyor ya, kendisi şeyleri gerçekten netleştirmeye çalışıyor!) Bay Russell, Akhilleus bilmecesini, zorluk yalnızca iki koşucunun (yarıştan sonra ölçülen ve yalnızca ortak zaman ölçüsündeki noktalarla rastlaşan konum noktalarından oluşan) kat ettiği yolların nasıl -eğer aynı uzunlukta olmayacaklarsa- aynı zaman ölçüsüne sahip olması gerektiğini görmedeymiş gibi ele alı-

yor. Ama iki yol da farklı uzunlukta; kaplumbağanın önde başlaması sebebiyle, kaplumbağanın yolu, Akhilleus'un yolunun sadece bir parçasıdır. Öyleyse eğer zaman noktaları ölçümün aracı olacaksa, uzun yol nasıl daha uzun zaman almaz?

Bay Russell için, doğru anlamışsam, çare, söz konusu nokta setlerinin iki yolda da sonsuz sayıda olduğunu kavramaya ve sonsuz çokluklar söz konusu olduğu yerde bütünün parçadan büyük olmasının yanlış olduğunu söylemeye dikkat etmekte yatar. Kaplumbağanın geçtiği her bir nokta için, mütekabil bir zaman noktasında Akhilleus'un geçtiği bir nokta vardır. Ayrıca, iki iki alınan üç nokta setinden herhangi birinin diğerleriyle nokta nokta tam mütekabiliyeti, onları sayısal bakış açısından benzer ve eşit derecede verimli setler yapar. Böylelikle, kaplumbağaya başlangıçta verilen avantstan Akhilleus'un yetişemeyeceği yahut tüketemeyeceği bir şey kalmaz. Terazî sonunda dengelenir. Akhilleus'un yolundaki son nokta, kaplumbağanın yolundaki son nokta ve yarıştaki son zaman-anı matematiksel olarak kesişen terimlerdir. Bay Russell'ın durumu analiz etme yolu olarak gözüken bu yöntemle birlikte bilmecenin çözüldüğü varsayılır.¹⁰

[*Russell'ın çözümünün eleştirisi*] Ancak bana Bay Russell'ın ifadeleri gerçek zorluktan kaçıyor gibi gözüküyor. Bu gerçek zorluk ise yarışın çoktan koşulduğunu varsaydığında ve kalan tek problemin yolların sayısal olarak eşitlenmesininki olduğunu düşündüğünde tasavvur ettiği "sabit" çeşitle değil, özellikle sonsuzluğun "gelişen" çeşidiyle ilgilidir. Gerçek zorluk neredeyse fizikseldir, çünkü yolların *oluşum* sürecine katılır. Üstelik, her iki koşucudan birinin koştuğu yol da gerekmez, hatta burada zorluğu gizleyen sırf zaman akışı bile gerekmez; çünkü gerçek zor-

¹⁰ Bay Russell'ın bilmeceye dair kendi ifadeleri ve sunduğu çözüm, bunun gibi bir kitapta kelime kelime takip etmek için fazla tekniktir. Bilmecayı açılmamayı gerekli bulduğu gibi ben de hiçbir adaletsizliğin olmadığını içtenlikle umarak onu açılmamayı uygun buluyorum.

luk, kendini devamlı tesis eden ve koşulacak yolu kapsayan bir süreyi öncelikle kat etmek şartıyla bir hedefe ulaşmaktır. Şüphesiz aynı nicelik çeşitli yollarla üretilebilir. Şu anda acı içinde harf harf yazdığım bu sayfa, tek bir seferde basılacaktır. Ortodoksların inandığı üzere Tanrı uzay-sürekliliğini içinde zaten sabit duran sonsuz parçalarla birlikte anlık bir *emirle* yarattı. Geçmiş zaman şimdi sonsuz perspektifte akmakta, ve muhtemelen Kant'ın hayal ettiği gibi, yalnızca bizim geçmişi anımsamamız için bir anda öyle yaratılmış olabilir. "Omega" Prof. Cantor'un zihninde tek bir hükümle, tek bir tanım eylemiyle yaratılmıştır. Ama bir sürekliliği fiilen *geçen* kişi, matematiksel anlamda hiçbir sürekli işlem için bunu yapamaz. Kısa ya da uzun olsun, her bir nokta gereken silsile düzeninde bulunmalıdır ve eğer noktalar muhakkak sonsuzsa, sonlarına ulaşamaz çünkü böyle bir işlemde "kalan" tam da "ihmal etmenin" imkansız olduğu şeydir. Kısacası "sayım" ünlü yarışta kapsanan konum dizilerini elde etmeye yönelik tek mümkün yöntemdir. Bay Russell, "bütün ve parçanın sayımdan bağımsız tanımı tüm gizemin anahtarıdır¹¹" diyerek bilmeceyi çözdüğünde, bana durumu kasten başından savıyormuş gibi gözükür.¹²

¹¹ *The Philosophy of Mathematics*, I, 361. Bay Russell, Akhilleus'un muadili olarak *Tristram Shandy* paradoksunu verir. T. S.'nin hayatının ilk iki gününün anısını yazması (Sterne'e göre) iki yılını aldığından, sağduyu bu şekilde hayatın asla yazılamayacağı sonucuna varırdı. Ancak Bay Russell tam tersini kanıtlar çünkü günler ve yıllar son bir terime sahip olmadığından ve *n'inci* gün *n'inci* yılda yazıldığından, söz konusu herhangi bir gün hakkında yazılabilecektir ve *Tristram*'ın hayatında yazılmamış hiçbir kısım kalmayacaktır. Ama Bay Russell'ın kanıtı gerçek dünyaya uygulanamaz, tabii "Eğer *Tristram Shandy* sonsuza kadar yaşar ve görevinden yorulmazsa..." ifadeleriyle belirttiği fiziksel hipotez olmazsa. Sürekli değişimin tüm gerçek durumlarında benzer bir saçma hipotez kurulmalıdır: değişimin faili sonsuza kadar yaşamalı öyle ki zamanın anlarının sonsuz miktarınca hayatta kalmalı ve imkansız görevinden "yorulmamalıdır."

¹² Matematik ve mantık alanında neredeyse cahil biri olarak, böyle üstün akıllarla hemfikir olmadığım için fevkalade utanıyorum. Lakin kendi ak-

[Sonuçlar] Böyle tatsız bir polemikten sonra, 110. sayfada geçici olarak ulaştığımız ampirist görüşün yolunu yeni sonsuzun tıkamasına artık gerek yok. "Koşullar"ın "sabit" olduğu olgularla alakasız olsalar da Leibnitz, Kant, Cauchy, Renouvier, Evellin ve diğerlerinin eleştirileri, sürekli gelişme ve değişimin tüm durumlarına meşru şekilde uygulanır. Burada "koşullar" sırasıyla karşılanmalı, eğer oluşturdıkları dizi bitmek bilmezse, limitine basitçe varılamaz, tabii "ardışık sentez" ona ulaşmanın tek yoluydu. Bu yüzden bu durumlarda ya mantıksal çelişkiyi sindirmeliyiz, ya da bu ardışık durumlarda, gerçek, sonlu ve algılanır biçimde (yani geldiğinde tamamen gelen veya hiç gelmeyen değişimin damlaları, tomurcukları, adımları veya her ne şekilde onları isimlendiriyorsak) değişime yaklaşmakla limite erişileceğini kabul etmeliyiz. Böylesi daima duyulur miktarlarda değişen veya değişmeden kalan, somut deneyimin doğası gibi gözükmemektedir. Deneyimimizin içinde bulduğumuz sonsuz karakter, kavrayış yetimizle derinlemesine bağlıdır; çünkü bu yeti, verili ya da varsayılan her miktarı alt kısımlara bölme işlemini sonsuza

lumuzun loş ışığını takip etmekten başka ne yapılabilir? Yeni sonsuzun literatürü o kadar teknik ki böyle matematiksel olmayan bir çalışmada ayrıntıları alıntılarla sınırlamak imkânsız. İlgili kişiler B. Russell'in *Philosophy of Mathematics*, L. Couturat'ın *Infini Mathématique* veya *Principes des Mathématiques* çalışmalarının içindekiler kısmına bakmalıdır. Daha titiz bir anlatım şurada bulunabilir: E. V. Huntington, *The Continuum as a Type of Order*, *Annals of Mathematics* dahilindeki cilt VI ve VII (Harvard Üniversitesi'nin yayın ofisinde satış için tekrar basılmış). Ayrıca, C. S. Peirce'in *Monist* (II, 537-546) dergisindeki makalesi ve E. W. Hobson'un başkanlık konuşması, *Proceedings of the London Mathematical Society*, cilt XXXV. Daha popüler tartışmalar için bkz. J. Royce, *The World and the Individual*, cilt I, Supplementary Essay; Keyser, *Journal of Philosophy*, I, 29, ve *Hibbert Journal*, VII, 380-390; S. Waterton, *Aristotelian Soc. Proceedings*, 1910; Leighton, *Philosophical Review*, XIII, 497; ve son olarak H. Poincaré'nin üç yeni küçük kitabı: *La science et l'hypothèse*, Paris; *The Value of Science* (G. B. Halsted'in onaylı çevirisi), New York, 1907; *Science et Méthode*, Paris, 1908. Ardışık sentezlerle tamamlanmış sonsuzluklar üzerine bildiğim en canlı ve kısa saldırı: G. M. Fullerton, *System of Metaphysics*, bölüm XI.

dek tekrarlar. Olgular sonradan gelen kavramsal yaklaşıma direnmezler ama olguları aslen varlığa getiren işlemi bu yaklaşımın mecburen yeniden ürettiğine de inanmak zorunda değiliz.

[1. *Algısal deneyimin kavramsal dönüşümü sonsuzu bir probleme çevirir*] Böylelikle, matematiksel bakımdan sürekli büyümenin antinomisi, algısal deneyimimizin kavramsal dönüşümünün her zamankinden daha az anlaşılır yaptığı o birçok yoldan bir tanesini daha tesis eder. Varlığın kendini doğrudan ve sonlu niceliklerle varlığa eklemesi, saf izleyici konumundaki bir zihnin anlamakta hakikaten başarısız olacağı bir şey olabilir. Ancak o varlık, sonsuz birim ("noktalar" gibi) zincirinin tamamlanmasıyla tanımlanmalıdır; öyle ki, bu birimlerin hiçbirisi ortaya çıkacağı umulan varlığın (uzay gibi) herhangi bir miktarını içermesin. Böyle bir gerçek, aklımızın hem anlamakta başarısız olduğu hem de saçma bulduğu bir şeydir. "Aritmetikleştirme"nin yerini sezginin alması, gerçekliğin bir tarifi olarak alınrsa, yalnızca kısmi bir başarı gibi gözükür. Renouvier'nin söylediği gibi, kökten saçma kavramlardansa mat algı verisini kabul etmek daha iyidir.¹³

¹³ Sürekli-nokta kuramı, entelektüalist yöntemin, akışı sabit ve devamsız bir şeye döndürdüğüne dair şikayetimi güzelce aydınlatır. Gerçekliğin dolaysız verileri olarak algılayışın kabul ettiği süreç tomurcukları veya etapları, son zaman matematikçilerinin kurtulduklarını varsaydıkları "sonsuz küçük değerlere" (ister değişim ister başka bir şey olsun, varlığın ufacık miktarı) mantıksal bakımdan tekabül eder. Bay Russell bu yüzden kendini Zenon gibi harekete gerçeklik değilmiş gibi yaklaşmak zorunda hisseder: "Weierstrass," der, "tüm sonsuz derecede küçük parçaları katı bir şekilde yasaklayarak en sonunda değişmez bir dünyada yaşadığımızı ve okun uçuşunun her anında tamamen hareketsiz olduğunu göstermiştir" (a.g.e., s. 347). "Hareket haline dair nosyonu tamamen reddetmeliyiz," der başka bir yerde, "hareket yalnızca farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunmaya dayanır... Yerden yere geçiş, ardışık hareket veya ardışık konum yoktur, belli bir katsayı kümesinin limiti olan reel bir sayı anlamına gelmesi haricinde hız yoktur" (s. 473). Matematiksel "süreklilik" böylece herhangi bir fiziksel ve deneyimsel anlamda mutlak bir süreksizlik olur. Uç noktalar birleşir ve Russell ve Zenon algı-

[2. *Kavramsal aktarım, yenilik problemini çözmez*]
"Sonsuz problemi" ve sonsuzluğun yeni tanımıyla sürekli değişimin yorumu için bu kadar yeterli. Gördüğümüz üzere, sayıca sonlu ve ayrık adımlarla değişen bir gerçeklik resmi, tıpkı önceden olduğu gibi, anlayışımız için oldukça kabul edilebilir ve hayal gücümüz için uyumludur. Böylece, bu kuru ve kısır bölümlerden sonra, temel sorgu konumuzu kaldığımız yerden ele almaya başlarız. Gerçeklik ani yenilik artışıyla büyür mü büyümmez mi? Süreksizlik ve süreklilik arasındaki karşıtlık şimdi bizi farklı bir formda karşılar. "Herhangi iki eleman veya terim arasında kalan ve yine terim niteliği taşıyan miktar" şeklinde matematiksel tanıma sahip sürekli nicelik, daha ampirik veya algısal bir anlayışa karşıdır; yani herhangi bir şey, parçaları doğrudan yan yana gözüktüğünde ve aralarında kesinlikle başka hiçbir şey olmadığında süreklidir, tasavvuruna zıttır.

Bizim işimiz bundan sonra algısal açıklamayladır. Ancak onun tartışmasına tam olarak girmeden önce, felsefenin bir başka klasik problemini yoldan çekmek daha güzel olurdu. Bu da "nedensellik problemi"dir.

sal hareketi yadsımakta anlaşsalar da biri için saf bir birlik, diğeri için saf bir çokluk yer alır. Russell'ın değişimi vb. yadsımadaki maksadı muhtemelen yalnızca matematik dünyası ile sınırlı. Onu bu pasajlarda metafizikten bahsetmekle suçlamak, öyle olmayacağına dair hiçbir uyarı vermemesine rağmen, haksızlık olurdu.

XII¹

Yenilik ve Nedensellik — Kavramsal Görüş

[“*Nedensellik ilkesi*”] Gerçeklik sonlu duyusal adımlarla değişse de zuhur eden parçalarının kökten yeni olup olmadığı sorusu hâlâ güncelliğini korur. 3. Bölümün sonundaki durumumuzu hatırlayın. *Überhaupt* veya genel olan varlığın muhakeme yoluyla kurulamayacağını görmüştük. İdrak yetimiz için varlık basitçe verilen veya vazedilen belirsiz ve arızı bir nicelik olarak kalır. Biz bu varlığı kendi kendine ekleniyormuş gibi parça parça mı vazetmeliyiz? Yahut onun ya ebedi olduğunu ya da kalan tüm zamanı içerecek bir anda gelmek zorunda olduğunu varsayarak yalnızca bir kerede mi vazetmeliyiz? “Yaradılışın ilk sabahı, dünyanın son şafağında ne olacağını yazdı mı yazmadı mı?” Bu sorularla birlikte, tekçilik ve çoğulculuk yine yüz yüze gelir. Çoğulculuk için klasik engel daima “nedensellik ilkesi” olarak bilinen şey olmuştur. Bu ilke, sonucun bir şekilde zaten nedende var olduğu anlamına geliyormuş gibi alınır. Eğer bu böyleyse, sonuç kesinlikle yeni olamaz ve hiçbir kökten anlamda çoğulculuk doğru değildir.

Bu yüzden nedenselliğin olgularını gözden geçirmeliyiz. Onları algısal formda incelemeden önce kavramsal aktarımlarıyla ele alıyorum. Nedenlerle ilgili ilk kesin soruyu Aristoteles yapmıştı.²

¹ [Yazarın elyazmasında bu bölümün başlığı “İkinci Alt Problem — Neden ve Sonuç” olarak geçer. Ed.]

² *Metafizik* adlı eserinin 2. Kitabı veya 5. Kitabı, bölüm II veya *Fizik* adlı eserinden bölüm III görüşlerinin temelini verir.

[*Nedensellik ve Aristoteles*] Aristoteles der ki herhangi bir şeyin “nedeni” dört ilkeyle donatılmıştır: Maddi nedeni (heykelin bronzdan yapılması gibi); formel nedeni (ikinin bire oranının iki kat yapması gibi); etkin nedeni (bir babanın çocuk yapması gibi) ve nihai nedeni (birinin sağlık uğruna egzersiz yapması gibi). Hristiyan felsefe dört nedeni de benimsedi ama herhangi bir şeyin nedeni dendiğinde genelde kastedilen onun “etkin” nedenidir ve bundan sonraki satırlarda da sadece ondan bahsedeceğim.

[*Etkin neden ve skolastik felsefe*] Etkin neden, skolastikler için, “kendinden ileri gelen bir faaliyetle başka bir şey üreten şey” olarak tanımlanır. Kuşkusuz bu sağduyunun görüşüdür; zaten Skolastik felsefe de yöntemli dile gelen sağduyudan ibaret. Skolastik felsefenin belirttiği çok sayıda etkin neden sırf bir tarafa bırakıp yukarıdaki tanımını takip ettiği varsayılan üç önemli alt ilkeyi birer birer söyleyeceğim:

1. Hiçbir sonuç, bir neden olmadan meydana gelmez. Bu ifade harfiyen anlaşılabilir, ama eğer sonuç kelimesini atlayıp, bir neden olmadan hiçbir şey vuku bulmaz anlamında alınırsa, bu ünlü “nedensellik ilkesi”dir ki müteakip iki ilkeyle birleşince, toptan-kainatı kurduğu ve çoğulcu hipotezi saçma hale getirdiği varsayılır.

2. Sonuç daima nedenle, neden de sonuçla orantılıdır.

3. Sonuçta ne varsa bir şekilde ya biçim, ya icra ya da yücelik vasıtasıyla nedende olmuş olmalıdır. (“Biçim” burada, bir hareketin diğer bir harekete neden olması gibi, nedenin sonuca benzediği anlamına gelir; “icra” da bir sanatçının heykele neden olduğunda onun güzelliğine sahip olmaması gibi, nedenin bir şekilde sonuca benzemeden onu içermesi anlamına gelir; “yücelik” ise nedenin sonuçtan farklı olsa da yetkinlik bakımından ona üstün olması anlamına gelir, bir adamın aslan gücünü daha büyük kurnazlığıyla alt etmesi gibi.)

Nemo dat quod non habet [kimse, sahip olmadığı şeyi veremez] nedensel felsefenin izlediği gerçek ilkedir ve *causa*

aequat effectum [neden sonuca tekabül eder] önermesi pratik bakımdan onun tamamını özetler.³

Evrenin her anının, bir sonraki anın içerdiği sonuçlara dair tüm nedenleri içermek zorunda olması açıktır. Bir başka deyişle, her an kendi bütünlüğünde sonraki ana neden olur.⁴ Ancak eğer *quidquid est in effectu debet esse prius aliquo modo in causa* [sonuçta olan şey, nedende olan şeyi bir şekilde incelemeli] kaidesi ispatlanabilirse bir sonraki anın öncekine nispetle hakikaten aslolan hiçbir şey içermeyebileceği ve aralıksız bir şekilde hayatlarımıza akıyor gibi gözüken yeniliğin algısal bakış açısının sığılığına atfedilebilir bir yarulsama olması gerektiği onu takip eder.

Skolastik felsefe daima sağduyuya saygı duydu. Bu durumda da, yeniliği bütün bütün inkar etmemek için, "aliquo modo" [bir şekilde] gibi belirsiz bir ifadeyle paçayı sıyırdı. Bu, sonucun da nedenden *aliquo modo* farklılaşmasına imkan verdi. Ancak kavramsal zorunluluklar duruma hükmetti ve her zamanki gibi nihayetinde doğayı ve algılayışı ayrı düşürdü. Bir neden ve sonucu sayısal bakımdan iki ayrı kavramdır ve yine de anlaşılmaz bir şekilde ilki ikincisini "üretmelidir." Bunu zaten ikincisini kendinde saklama haricinde anlaşılır bir şekilde nasıl yapabilir? Sayısal bakımdan farklı olan neden ve sonuç, algısal görüşlerine rağmen cins bakımından bir olmalıdır. Neden-

³ Skolastiklerin nedensellik öğretisinin ana hatları için bkz. J. Rickaby, *General Metaphysics*, kitap 2, bölüm III. Nedensel felsefede büyük rol oynayan bazı alt kaideleri bu yazıdan çıkardım: "Bir nedenin nedeni sonuçlarının nedenidir"; "Aynı nedenler aynı sonuçları doğurur"; "Nedenler yalnızca mevcutsa eylerler"; "Bir neden eyleyebilmeden önce var olmalıdır," vb.

⁴ Bu anlayış aslında sonuçları üretme konusunda koşullandırıcı durumların esasında nedenler kadar zaruri olduğunu düşünmekten de kaynaklanır. "Felsefi açıdan, neden pozitif ve negatif koşulların toplam bir özettir," der J. S. Mill (*Logic*, 8. baskı, I, 383). Bu, sonucu önceleyen anda evrenin bütün bir haliyle eşdeğerdir. Ancak bu durumda "sonuç", hayal gücümüzün bu isim altında soyutlaştırdığı tek parçalı olay değildir. Bu, tüm beraberinde gelen sonuçlarla birlikte, o parçadır. Diğer bir deyişle, tasavvur edilen ikinci andaki evrenin bütün bir halidir.

sellik de böylece farklılıklar arasında somut olarak deneyimlenen bir ilişkiden, soyut anlamda daha gerçek olarak düşünülen benzerler arasındaki bir ilişkiye dönüşür.⁵

[Ara-nedencilik] Algılayışın kavrama yetisiyle tersyüz edilmesinin kendini bu alanda tamamlaması uzun zaman alır. İlk adım, "ara-nedencilik" teorisiydi; tamamen düşünceden oluşan zihinsel özün tamamen uzamdan oluşan fiziksel öz ile kesinlikle birbirine benzemediğine dair öğretisiyle Descartes, bu yola öncülük etti. Eğer bu böyleyse, zihin ve beden arasında içgüdülerimizle algıladığımız böyle herhangi bir nedensel münasebet rasyonel olmayacaktı. O çağın düşünürleri için "Tanrı" saçmalıkların büyük çözücüsüydü. Her türlü çelişkiyle başa çıkabilirdi. Sonuç olarak, Descartes'ın öğrencileri Régis, Cordemoy ve özellikle Geulincx, psikolojik etkileşim olgusunu tamamen yadsıdılar. Onlara göre Tanrı, ruhtaki fenomenler vesilesiyle, bedende onlara tekabül eden hareketleri uyarır, ve bedendeki dönüşümler vesilesiyle, ruhta onları temsil eden ideaları yaratır.

[Leibnitz] Leibnitz, algılayışımızın doğruluğuna dair iddiayı kırmak için bir adım daha attı. Her anın hizmetini görme yükümlülüğünden Tanrıyı kurtardı; Tanrının yaratılış gününde bir hükme vardığını varsaymıştı, buna göre, ruhlarımızdaki bütün dönüşümler bedenlerimizdekilerle çakışacaktı, tıpkı aynı gün kurulan tüm saatlerin daha son-

⁵ Sir William Hamilton bunu özlü biçimde ifade eder: "Nedensellik yasası nedir? Basitçe şudur: Bir nesne fenomenal bakımdan başlangıç gibi sunulduğunda sadece varoluşun şimdi içerdiği bütününün (veya miktarının) daha önce olmuş olduğunu varsayabiliriz. Diğer bir deyişle, şimdi bir sonuç olarak bildiğimiz tüm şeyler daha önce nedenlerinde var olmuş olmalıdır; bu nedenlerin ne olduğunu tahmin edemeyebilirsek de" (*Metafizik*'te 39. Dersin sonu). Neden bir gerekçe, sonuç ise bir netice haline gelir ve mantıksal neticeler yalnızca ayırdan aynuya ilerlediğinden daha eski ve belirsiz nedensellik-felsefesi, keskin rasyonalist dogmaya dönüşür: Neden ve sonuç tek bir kalıcı varlık için iki isimdir, eğer evrenin ardışık anları nedensel olarak bağlıysa, hiçbir hakiki yenilik içerisizmaz.

ra zamanı kusursuz bir eş zamanlılıkla göstermesi gibi. Bu "önceden kurulmuş uyum" vasıtasıyla, doğrudan verile- nin kavramsal aktarımı, hem faaliyeti hem de sürekliliği inkar ederek tamamlanmıştır. Kişisel yaşamın dramatik akışı yerine, nedensel bakımdan bağlantısız iki dizinin te- rimleri arasında çıplak bir "bire bir müteakibliyet" kurul- du. Tanrı her bir şeyin tek nedenidir, ve her şeyi bir anda yaratmıştır. Bu teori, rasyonalist zihninin arzu edebileceği kadar tekçidir ve doğru olsaydı şüphesiz yenilik imkansız olurdu.

[Hume] David Hume sağduyu nedenselliğini kötüle- mekte sonraki adımı attı. Hem *İnsan Doğası Üzerine İncele- me* hem de *Denemeler* çalışmalarındaki "zorunlu bağlantı fikri" üzerine bölümlerde, nedenlerin sahip olduğu varsay- ılan ve bulmakta başarısız olunan "gücün etkinliğine" dair somut bir temsil aradı. Hume, ne fiziksel ne de zihin- sel dünyada nedenlerden sonuçlara geçen "enerjiyi" soyut- layamayacağımızı veya tecrit edemeyeceğimizi gösterir. Bu hayal gücü için olduğu gibi algılayış için de doğrudur. "Tüm fikirler izlenimlerden türetilir ve onları temsil eder. Biz asla herhangi bir güç veya etkililik içeren herhangi bir izlenime sahip değiliz. Bu yüzden güce dair hiçbir fikrimiz asla yoktur." "Nedeni işleten herhangi bir kuvveti ve gücü anlayamadan ya da kendisiyle varsayılan sonucu arasında herhangi bir bağlantı bulamadan keşfedeceğimiz tek şey olgular silsilesidir... Zorunlu netice ise bizim bağlantıya veya güce dair hiçbir fikrimiz olmadığı ve bu kelimelerin hem felsefi muhakemede hem de gündelik yaşamdaki kul- lanımında kesinlikle anlamsız olduğu gibi gözükür." "Birbi- rine bağlıymış gibi tasavvur edilen iki nesnenin seçik bir fikrine ruhun sahip olmasının ya da o nesneleri bağlayan gücü ya da etkililiği ayrı ayrı kavramasının imkansızlığı kadar açık bir şey yoktur."

Hume'a göre, bir bağlantıya dair sahip olduğumuz sah- te fikir, zihinsel bir adetin yanlış yorumlanmasından iba- rettir. Aynı olay sırasını sık sık deneyimlediğimiz zaman,

“alışkanlık gereği, ilk olanın tezahüründen hareketle, onun sıradaki neticesini beklemeyi ve meydana geleceğine inanmayı sürdürürüz... Hayal gücünün bu alışılmış işlemi, güç veya zorunlu bağlantı fikrini oluşturduğumuz his veya izlenimdir. Nedensellikte daha fazlası yoktur.” “Neden, bir diğer nesneye bitişik ve onu önceleyen bir nesnedir ve onunla öyle birleşmiştir ki birinin fikri diğerininkini belirler.”

Hume’un felsefesinin öğelerinden daha çoğulcu hiçbir şey olamaz. Olayları sanki bir kutudaki zarmışlar gibi kuru bir şekilde birbirlerine karşı tıkrdatmıştır. Mükemmel bir tutarlılıkla fiilî yeniliklere inanmış ve özgür iradeyi savunmuş olabilir. Ancak bir süre önce çoğu ampiriğin gönülsüz olduğunu söylemiştim ve Hume grubun muhtemelen en gönülsüzü. “Özgürlük ve zorunluluk” üzerine makalesinde, deneyimlediğimiz dizilerin kesinlikle bağlantısız olaylar arasında olsa da yine de kesinlikle birlik oluşturduğu ve hakikaten yeni olan hiçbir şeyin hayatlarımızda gelişemeyeceği konusunda ısrar etmiştir.

[*Hume eleştirisi*] Okur, Hume’un ünlü eserlerinde kavramsal aktarımın dairna olguyu zedelediğine dair taze bir örnek bulacaktır. Algısal veya somut olarak (daha sonra detaylıca fark edeceğimiz gibi) nedensellik, bilincin bir durumunun diğer durumlardan gelme tarzını isimlendirir. Deneyimin sürekli bir akış gibi gözüktüğü formlardan biridir sadece. İsimlerimiz, akış içinde ne kadar başarılı şekilde ayrım yapabildiğimizi gösterir. Ancak kavramsal kural, nerede ayrı bir isim varsa orada ayrı bir olgu olması gerektiğini varsayar. Hume, bu kuralı izleyerek ve “güç” kelimesine tekabül edecek hiçbir olgu bulmayarak, kelimenin anlamsız olduğu sonucuna varır. Bu kural sebebiyle, insan konuşmasındaki her bağlaç ve her edat anlamsızdır—içinde, üzerinde, ve, eğer gibi sözcükler için ve çünkü kadar anlamsızdır. Ne olgunun öğeleri ne de kelimelerimizin anlamlarının kelimeler gibi ayrılır olmadığında gizlidir hakikat. Olgunun sunulduğu asıl form, algısal karma-

şadır; ister harmanlanmış ister yapışmış olsun, hem terimleri hem de ilişkileri birlikte tutar. Düşünen zihnimiz, bu bütünün farklı bölümlerini soyutlar, bir borudan bakan bir adamın manzaranın önce bir parçasına sonra diğerine odaklanabileceği gibi. Ancak soyutlama yalıtım değildir ve borunun manzarayı bozmasından daha fazla gerçekliği bozmaz. Kavramlar gerçeklik üzerine alınan notlar⁶, görüşlerdir, bir evin tuğlaları gibi parçaları değil. Kısacası nedensel faaliyet, olguların üretiminde kendi rolünü oynayabilir, her ne kadar saf ve soyut halde pozitif bir “izlenim” kendini göstermese de. Gerçekliğin herhangi bir etkeninin soyutlanabilir olması gerektiğine dair Hume’un varsayımı, hiçbir ilişkinin gerçek olmayacağına dair abes görüşüne yönlendirir bizi. Şöyle der: “Tüm olaylar tamamen süreksiz ve ayrı gözüküyor. Bir olay diğerini takip eder ama biz onlar arasında asla bir bağ gözlemleyemeyiz. Birleştirilmiş gözükürler ama asla bağlantılı değildirler.” Kısacası, hiçbir şey bir başka şeye ait değildir. Bu yüzden entelektüalist yöntem algılayışı mahveder ve hayata karşı zafer kazanır. Kant ve takipçilerinin hepsi, dolaysız verinin bağlantısız bir “çokluk” oluşturduğuna dair Hume’un görüşünü kabul etmiştir. Ancak, Hume’un yaptığı gibi, çokluğu kabul etmeye gönülsüzdüler, ve Kant’ın dediği gibi “idrak etmenin transandantal Benliği” şeklinde üstün bir failden yardım istediler, böylece sentetik “kategoriler” vasıtasıyla parçalar bir araya gelecekti. Bu kategoriler arasına Kant “nedensellik” kategorisini de yazar ve ona birçok yerde Hume’un yaptığı yıkımı onarıcı gözüyle bakar.

[*Kant*] Ünlü *Eleştiri* kitabının, neden üzerine bölümü en karmaşık yazılmış kısmıdır ve anlamını yakalamak sıklıkla zordur. Metni anladığım kadarıyla, meseleyi Hume’un bıraktığı yerde bırakır, sadece Hume’un “alışkanlık” dediği şeye “kural” der. Nedensel denen fenomenlerin “güç” uyguladığına veya tecrübenin tek bir etkin nedensellik du-

⁶ Bu ifadeler Bergson’un.

rumu sağladığına dair anlayışı inkar ederler. Diğer bir deyişle, Kant tıpkı Hume kadar sağduyuyla çelişir ve yine Hume gibi nedenselliği salt zaman-silsilesine dönüştürür. Yalnız, Hume için zamandaki düzen temelde "süreksiz" iken ve yalnızca öznel bakımdan birlik gösterirken, Kant onun düzenliliğini nesnel görür, çünkü duyum yetimizin idrak yetimizden aldığı bir yasaya göre işlediğini düşünür. Nedensel olmayan diziler tersine döndürülebilir; nedensel olanlar gereğince kuralı takip eder.⁷

Kant'ın açıklamasında idrak kelimesi, duyumu kurduğu varsayılan kuralın şeyleri daha iyi anlamamızı sağladığı şeklinde alınmamalıdır. Bu hiçbir "bağ" ortaya çıkarmayan kaba bir dizi kuralıdır. Böyle bir "kategori"nin akıl dışı olması onu bilgi amaçları için değersiz bırakır. Dinamik nedenselliği kapı dışarı eder ve dizileri açıklayan başka herhangi bir açıklama yerine geçmez. Yalnızca olgulara dair harici tarifler sağlar, tüm durumları da doğrulanan yasa için hiçbir neden keşfedemediğimiz durumlara benzetir.

[*Pozitivizm*] "Doğa yasalarımız" gerçekten de büyük oranda birlikte var olmayı ve silsileleri ifade etmekten ibaret. Sarılık ve işlenebilirlik altın madeninde birlikte var olur; kırmızılık istakoz haşlamasında, pıhtılaşma yumurta-

⁷ Kant'ın tüm "kural" nosyonunu yorumlayamam. Kuralın bağladığı ne veya kimdir? Eğer ortaya çıkan fenomenlere (yani "sonuçlara") uyguluyorsa, basmakalıp neden görüşüne geri çekiliriz ve herhangi bir tek durum nedensel eylemi sergileyecektir, dünyada başka hiçbir durum olmasa da. Ya da bu yasa tek durumun gözlemcisini mi bağlar? Ama zaten kendi duyum dizileri sayesinde bağlanır. Dizi nedensel olsun olmasın, eğer duyulursa, fikirlerine yapabildiği gibi onları tersyüz edemez. Ya da kural gelecek dizilere uygulanmakta ve onları ilk dizinin gözlemlendiği aynı düzende takip etmek için belirlemekte midir? Açıkça bunu yapmadığından, gözlemci ilk dizinin nedensel olmasını yanlış yargılasa, tüm söyleyebileceğimiz şey, bir kuralın olduğu ve ister doğru ister yanlış olsun nedensel yargıların bir düzenlilik beklentisi sayesinde işlediğidir. Ancak, Hume'un tezine nispetle fark nerede? Kısacası, Kant debelenir ve onun "Hume'u yalanladığı" samimiyezsiz bir şekilde tekrarlanmaya devam eder.

larda başarılıdır. Bu tekdüze tekrarların Nedenini soran kişiye yalnızca bilim cevap verir: "Tahammül!" Bunun yanında, yasalar tahmin için imkan sunar ve bilim üzerine yazanların çoğu bize tek talep edebileceklerimizin bunlar olduğunu anlatır. Pozitivist denen düşünme yoluna göre, açıklamak yalnızca daha dar veya az tanıdık yasaların yerine daha geniş ve fazla tanıdık olanları geçirmektir, ve en genişinde yasalar yalnızca ampirik yollarla bulunan birlikleri ifade eder. Pompa niye suyu içine çeker? Çünkü hava boruya baskı yapmaya devam eder. Neden hava baskı yapar? Çünkü toprak onu çeker. Neden toprak onu çeker? Çünkü o her şeyi çeker. Böyle bir çekim en sonunda yalnızca daha evrensel çeşitte bir olgudur. Bu görüşe göre, yasalar yalnızca olguları genelleştirir; onları daha yakın bir açıdan bağlamaz.⁸

[*Nedenselliğin tümdengelim teorileri*] Nedensel dizilere bu tamamen tümevarımsal yaklaşıma karşı, son zamanlarda daha tümdengelimsel bir yorum istenir. Eğer bir silsilenin sonraki üyesi önceki üyesinden mantık yoluyla çıkarılabılırsa, belli bir dizide "bağ" aşıkabilir. Ancak mantıksal bağlar bizi yalnızca aynılardan aynılara taşır. Böylece bilimsel yöntemin bu son aşaması esasında yalnızca daha kesin bir odağa getirilen ve daha somut açıklanan *Cause aequat effectum* [neden sonuca tekabül eder] skolastik ilkesine göre işler. Bu ilke, hedeflerinde baştan aşağı tekçidir ve eğer ayrıntısıyla incelenirse gerçek dünyayı ebedi özdeşliğin gelişimine döndürecek ve algılarla bilincine vardığımız tezahürlere hiçbir "bilimsel" önem atfetmeyeceğimiz bir tür yan ürün muamelesi yapacaktır.⁹ Her halü-

⁸ Bu görüşün ifadeleri için bkz. J. S. Mill, *Logic*, kitap 3, bölüm XII; W. S. Jevons, *Principles of Science*, kitap 6; J. Venn, *Empirical Logic*, bölüm XXI, K. Pearson, *Grammar of Science*, bölüm III.

⁹ Couturat, bu düşünce biçiminin kullanışlı bir ifadesini belirtmek için şöyle yazar: "Bilinç, aslında gerçek olmayanın alanıdır... Uzay ve zamanda konumlanmış ve yansıtılmış olan tüm nesnel olgulardan sonra öznel bilincimizde kalan şey çöptür ve evrenin yapısının artığıdır, doğa-

karda hakiki varlık ve hakiki yenilik hayata gerçekten nüfuz etmeyecektir.¹⁰

[Özet ve sonuç] Yeniliklerin gerçekliğine dair bu inkar, kavramsallaştıran felsefenin nedenselliği için nihai söz gibi duruyor. Bu yüzden, 121. sayfada, çoğulculuğun gelişime elverişli dünyasına katılmaya karşı yöneltilen klasik itirazı anlattım. Nedensellik ilkesi, sağduyu ve entelektüalizmin bir uzlaşımı olarak başlar: Kendi eylemiyle bir sonuç üreten şey, "bir şekilde" zaten onu üretme "gücünü" içermelidir, der. Ancak, güç kavramına tekabül eden hiçbir deneyim bulunamadığından ya da soyutlanamadığından, dizinin faaliyet özelliği çok geçmeden bastırılır ve nedensel fenomenlerde *aliquo modo* bulunan ve sonucu üretmek üzere olan muğlak bir etkinlik varsayılır. Nihayetinde, araların-

nun sistemine girememiş olan ve gerçekliğin kıyafetini giyen formsuz imge yığınıdır" (*Revue de Métaphysique*, V. 244).

¹⁰ Neden ve sonuca dair bu kavrayışı genişletmeye gerek yok. Nedensel olguların uçsuz bucaksız sayısı gerçekten de tatmin edici şekilde sonucun yalnızca nedenin bir sonraki konumu olduğunu varsayarak açıklanabilir ve geri kalan için geçmişte böyle bir rahatlık vermiş olan *aliquo modo*'ya başvurabiliriz. Doğanın böyle bir yorumu şüphesiz çeşitliliği, faaliyeti ve yeniliği yarulsamaların belirsizliğine indirgeyecek ve peşinden sabit kavramlar canlı olguları inkar edecektir. Ancak kavramsal yöntemi insafsızca izlemekte samimi olmak zordur. Bilimde nedenselliğin özdeşlik anlamına gelmesi gerektiğini düşünen yazarların bazıları tüm bu bilimsel açıklamaların az çok yapay olduğuna, özdeş "molekül" ve "atomların" özdeş "metre" ve "litre" gibi olduğuna gönülden inanırlar ve olguları "zarif" ve hızlı bir yolla öngörmeye imkan sunan "karşılıklı ilişkiler" içine algıları tutturmak için kavramsal bir düzenlemeye ihtiyaç duyarlar. Bu kendi tartışmamızın vurgulamış olduğu kavramsal evrenin görüşüdür ve bilimsel mantığı bu şekilde almak çok zarar getirmez. Çünkü neredeyse hiç kimse metafizikte bilimsel mantığı kullanırken aşırı sert değildir. Nedenin tekçi görüşüne dair daha fazla tartışma isterse- nüz bkz. G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, problem 5, bölüm III; A. Riehl, *Der Philosophische Kriticismus* (1879), Kap 2; G. Heymans, *Die Gesetze u. Elemente d. wissenschaftlichen Denkens*, paragraf 83-85. Ayrıca karşı. B. P. Bowne, *Metaphysics*, gözden geçirilmiş baskı, kısım I, bölüm IV. Nedenselliğe dair belki de en öğretici genel tartışma: C. Sigwart, *Logic*, 2. baskı, paragraf 73. Artık klasik olmuş bir çalışma: J. S. Mill, *Logic*, bölüm V, kitap 3.

da aslen nedensel bir bağ bulunan algıların yerine zihin iki kavram arasındaki sabit özdeşlik bağınyı koyar.¹¹

Neden hakkındaki “Aydınlanma görüşü”, daha önce söylediğim gibi, karışıktır ve tatmin edici değildir. Çok az filozof bu özdeşlik görüşünü kökten savunur. Bilim mantıkçalarının görüşüne inanmak daha kolaydır ama metafizik bakımdan onu kabul etmek zordur; çünkü, içgüdüyü neredeyse şiddetle ihlal eder. Matematikçiler, niceliklerin kendi aralarındaki ilişkilerini bağlamak için, genel işlev kavramından faydalanır. A, B’nin bir işlevidir (A’nın B’ye eşit olması) demek, A değeriindeki her değişim, B’deki bir değişimle daima bağlantılı demektir. Eğer niteliksel bağlantıları içerecek şekilde genellersek, evreni yalnızca işlevsel bağlar üzerinden kendi aralarında bağlanan bir unsurlar bütünü olarak kurabiliriz. Öyleyse, bilimin tek görevi unsurları listelemek ve işlevsel “ilişkileri” en basit mümkün terimlerle tarif etmektir.¹² Kısacası, değişimler olur ve fenomenler üzerinden işler ama fail anlamında ne sebepler ne de faaliyetler, bu bilimsel mantığın dünyasında yer almazlar; çünkü böyle bir dünya, sağduyunun dünyasıyla karşılaştırılınca öyle soyut öyle hayalet gibidir ki (Bay Bradley’den sıklıkla alıntılandığı gibi) “cansız kategorilerin korkunç balesi” namına layıktır.

¹¹ Metinde “enerjiciler” hakkında herhangi bir şey söylemedim. Popüler yazarlar sıklıkla bir yandan faaliyetle diğer yandan nicelikle bağladıkları “enerji” denen tekçi ilkeyi bilimin göstermiş olduğunu düşünür gibiler. Bu zor konuyu anladığım kadıyla, “enerji” faal bir ilke olmak şöyle dursun, bir ilke bile değil. O sadece dolaysız algısal gerçeğin belli miktarlarını tarif etmek için kullanılan ortak bir isimdir; bilhassa, böyle bir gerçeklik, değişimlerini kaydeden ve sabit bir toptan belirlenmesini sağlayan belirli yollarla ölçülebilir olduğunda. Bu hiç de ontolojik bir teori değil, ama yüzey fenomenlerinin işlevsel başkalaşımalarının hesabını tutmak için ekonomik ve şematik muhteşem bir araç. Bu açıkça bir “*non fingo* hipotezleri” durumudur, ve algısal gerçekliği hoş gördüğünden, nedensel tartışmamızda etkisiz eleman olarak değerlendirilmelidir.

¹² W. Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, 4. baskı, s. 145.

XIII

Yenilik ve Nedensellik—Algısal Görüş

“Nedenselliğin rasyonel ilkesi, faaliyetin gerçekliğine duyduğumuz doğuştan ve naif inancı kırar ve hakiki yeni olguların gerçekten yaratılabileceğine dair varsayımımızı boşa çıkarır”, diye bir ifade geçtiğinde çoğu insan buna oldukça kuşkulu yaklaşır. “Le sens de la vie qui s’indigne de tant de discours” [onca söylemle kızıışan hayatın anlamı] içlerinde uyanır ve “eleştirel” kavrayışı zapt ederler. Bu kitabın yazarı da eleştirel görüşe tamamlanmamış bir soyutlama demiştir. Ancak onun “işlevsel yasaları” ve şemaları, acayip kullanışlıdır, inkarları ise yaygın bir şekilde varsayıldığından daha sık doğrudur. “İrademiz” uzuvlarımızı doğrudan hareket ettirmiş gibi hisseder ve ilk faaliyete geçmesi gerekecek beyin hücrelerini görmezden geliriz. Zili çaldığımızı sanırsınız ama tek yaptığımız tuşa basmak; zil de zaten pil sayesinde çalar. Bir yıldız ışığının nedenini onu şimdi görmemiz sanırsınız ama eter dalgaları onun nedenleridir ve yıldız uzun zaman önce sönmüş olabilir. Grip olmamızın nedenine soğuk deriz ama birlikte çalışan mikroplar olmadan soğuk hiçbir zarar vermez.

[*Algısal bakışın kusurları şüpheciliği temin etmez*] Mill, nedenlerin koşulsuz öncüller olması gerektiğini, Venn ise “nihai” olması gerektiğini söyler. Doğanın sayısız silsilesinde çok sayıda bağ saklanmış, öyle ki biz nadiren tam olarak hangi öncülün koşulsuz veya hangisinin nihai olduğunu biliriz. Tek neden olarak adlandırdığımız bir olgu sıklıkla fenomenin üretilmesi için başka nedenler hazırlar. Mill’in dediği gibi, şeyleri çoğunlukla pasif görürüz ama varsaydığımızdan daha çok aktiftirler.

Nedensel faaliyete dair içgüdüsel algımızdaki bu geniş hata miktarı, kavramcı görüşü cesaretlendirir. Bir adım sonrasında, herhangi bir yerde nedensel faaliyeti varsaymanın yanlısına olabileceğinden ve yalnızca olaylar dizisinin ve eklemlenmenin gerçek olabileceğinden şüpheleniriz. Ancak böyle coşkulu bir şüphecilik oldukça haksızdır. Deneyimin diğer kısımları bizi hata yapmaya maruz bırakır, ama içlerinde hiç doğruluk olmadığını söylemeyiz. İstasyonda gerçekten kıpırdamadan dursalar da hareket eden trenler görürüz veya başımız döndüğünde yanlış bir şekilde kendimizi hareket ediyormuş gibi hissederiz ki bu tür hatalar bizi hareketin herhangi bir yerde var olduğunu yadsımaya götürmez. Başka bir yerde var olmaktadır ve problem onu doğru bir şekilde oturtmaktır. Bu diğer tüm duyu yanlısıların için de geçerli.

Şüphesiz bir yerde bizim nedensellikte kastettiğimiz türde bir şeyin doğrudan algısal deneyimi var ve o tür şeyi duruma göre yanlış veya doğru olarak çeşitli diğer yerlere yerleştiririz. Peki doğrudan algılanmış deneyim aslen nereden elde edilir?

[*Nedenselliğin algısal deneyimi*] Görünen o ki kendi kişisel faaliyetimizin farklı anlarıyla elde edilir. Bu anların her birinde, bir sonuç fikrini (karmaşasının ortasında) içeren birinci "bilinç" durumunun tedricen bir başka duruma dönüştüğünü hissederiz ki bu sonuç burada ya başarıyla tamamlanır ya da kendimizi hâlâ baskılar gibi hissettiğimiz engellerle önlenir. Şimdi yazdığım, bu faaliyet durumlarından birindeyim. Kelimelerin "peşinden koşuyorum", onları yarı temsille şekillendirmişim, ama yakalandıklarında benim onlara attettiğim doğacak anlamları tatminkar şekilde tamamlayabilecekler. Kelimeler, kalemimden öyle rahat çıkar ki arzularımın yönlendirdiği elimden ne bir direniş görür ne de bir engelle karşılaşır. Kelimelerin bazıları yanlış gelir ve sonra fiziksel değil ama zihinsel bir direniş hissederim, öyle ki bu az çok zahmet hissinin eşlik ettiği yeni bir faaliyeti harekete geçirir. Eğer direniş kasla-

nmaysa, zahmet sadece gerginlik ve sıkışma ögesi içerecektir ki direniş yalnızca zihinselken böyle bir şeyle nadiren karşılaşırız. Eğer, şu ya da bu durumda, direniş mühimse, ya onun üstesinden gelmekten vazgeçerim ya da amacıma başarıyla ulaşana kadar çabamı sürdürebilirim.

Bana öyle geliyor ki böyle sürekli gelişen tecrübe dizilerinde, nedenselliğe dair somut algılayış uygulanır halde bulunur. Eğer kelimenin herhangi bir anlamı varsa, orada yaşadığımız şey anlamına gelmelidir. Algıladığımız şey ise tam manasıyla "etkinlik" veya "faaliyet" olarak bilinen gerçekliktir.

[“Nihai” ve “etkin” nedensellikler tecrübede rastlaşır] Böyle bir durumu deneyimleyen kişi itiş, engeli, iradeyi, gerginliği, başarıyı veya pasif vazgeçiş hissederek; tıpkı zamanı, uzayı, hareketi, ağırlığı ve rengi, acıyı ve hazzı, karmaşıklığı veya durumun içerebileceği ne gibi karakterler varsa onları hissettiği gibi. Bir faaliyet içerdiğini tasavvur ettiğimiz tüm durumlara nüfuz eder. “Faaliyet” kelimesi süreç, engel, mücadele, gerginlik veya salıverme vb. tecrübeleri dışında, yani hayatın bize bilinmek üzere verdiği nitelikler dışında pozitif bir içeriğe sahip değildir. Bu olağanüstü evrende bu “etkin faaliyetler”in gerçekten olabileceği şeylerden soyutlama yapılsa da bilinçli bir amaç güden ve ya belirli engelleri aşarak amacına ulaşan ya da amacına ulaşmadan yitip giden bir gerçekliğin “dramatik” formu dışında bu soyutlamalardan birinin var olabilmesini veya bilinebilmesini tasavvur etmek mümkün değil. “Amaç güden” ifadesinin buradaki anlamı, deneyim yaşamış olan herkes için açıktır ama diğerleri için değil. Tıpkı “gürültü”, “kırmızı”, “tatlı” ifadelerinin yalnızca kulakları, gözleri ve dilleri olan varlıklar için anlamlı şeyler olması gibi. Bu deneyimin asıllarındaki *esse* [varlık] *percipi*’ye [algı] döner; tuvalin kendi resimidir. Eğer arka planda gizlenen bir şey varsa, nedensel fail olarak adlandırılmamalı, kendine başka bir isim bulmalıdır.

[Tecrübe ve yenilikler] Ardışık hallerimizin bu çeşitli

durumlarda birbirini izlemesini hissetme yolumuz açıkça Ortodoks öğretinin belirsizce nedenin “bir şekilde” sonucu “içerdiğini” söylediği zaman kastettiği yoldur. O sonucu beklenen sonuç yaparak içerir. O sonucun arzusu etkin neden olduğundan, kişisel faaliyetin tüm olgusunda, nihai ve etkin nedenin yekvücut olduğunu görürüz. Yine de sonuç sıklıkla nedende yalnızca *aliquo modo* içerilir ve nadiren açıkça öngörülür. Faaliyet tam manasıyla önerdiğinden daha fazla sonuç kurar. Sonuç çoğu durumda önceden, her türlü yeniliklerin ve sürprizlerin sırada beklediği genel bir yön olarak tanımlanır. Şu an yazdığım bu kelimeler bile beni şaşırtıyor ama yine de senaryo nedenselliğimin sonuçları olarak onları benimsiyorum. Onların “içerilmesi” yalnızca benim genel amacım ile uyum ve süreklilikleri anlamına gelir. “Amaca uyarlar” ve ben de onları kabul ederim ama onların tam şekilleri benim somut iradem dışındaki bir şey tarafından belirleniyor gibi gözükmemekte.

Eğer geçen insan hayatının ortasındaki şeylerin genel yığına bakar ve “Nasıl buraya geldiler?” diye sorarsak, kapsamlı tek cevap, insan arzularının onları öncelediği ve onları ürettiğidir. Arzu ve irade, tamamen yeterli nedenler olmasa da, John Mill’in koşulsuz nedenler dediği şeye tekbül eder, yani mecburi nedenlerdir ve onlar olmadan sonuçlar meydana gelmez. İnsan faaliyeti, medeniyet eserlerinin bilinen tek koşulsuz öncülüdür. Böylece biz, Edward Carpenter’ın¹ söylediği gibi, doğa yasası gibi bir şey buluruz ki bu yasa düşünceden hisse oradan eyleme, rüyalar dünyasından şeyler dünyasına her yerde süren bir harekettir. Bu hareketin her aşamasında yenilikler ortaya çıktığından, burada şahsi deneyimimizde yaradılışın gerçekten temel süreci olan şeye tam manasıyla tanık olup olmadığımızı Carpenter’la birlikte sorabiliriz. Dünya bu bizim faaliyetlerimizle gerçekten gelişiyor mu? Başka bir

¹ *The Art of Creation*, 1894, bölüm I.

yere ait faaliyetleri yapmak zorunda kalsak, bunları bizimkilerden farklı tasavvur etme hakkımız var mı?

Algısal eylem deneyimimizi görünüşüyle değerlendirerek ve önerdiği analogileri takip ederek böyle bazı belirsiz görüşlere getiriliriz.

[*Algısal nedensellik bir problem vazedir*] Belirsiz görüş diyorum çünkü sonucun nasıl işlediğini yetkinlikle bildiğimiz evrenin tek kısmında arzularımız koşulsuz nedensel faktörler olsa da orada bile sadece son faktördür. Dünyanın arzularımıza en yakın olan kısmı, fizyologların da teyidiyle, beyin korteksidir. Eğer nedensel işliyorsa, ilk sonuçları orada üretilir ve yalnızca sayısız sınır, kas ve etkili araçlar vasıtasıyla istedikleri sonuç var olur. Algının görünüş değerine güvenimiz belli ki yanıltıcıdır. Neden ve sonuç arasında faaliyet deneyimimizin görünür kıldığı gibi böyle bir süreklilik yoktur. Onun yerine parçalanma vardır. Bizim naifçe sürekli olarak varsaydığımız şey, algılayışın hiç farkında olmadığı nedensel silsilelerle ayrılmıştır.

Buradan çıkan mantıksal neticeye göre, nedenselliği içeren gerçeklik cinsi bize kendi faaliyetimizde verilse de olgunun aslının bulunduğunu varsaydığımız eşikte bile asıl hakkında yanılma ihtimalimiz var. Diğer bir deyişle, herhangi bir deneyimde, duruma özgü bir yanılma ile başlar gibi gözükürüz. Sanki bir bebek sinema gösterisi karşısında doğmuş da ilk deneyimi, karşısında akan hareket yanılmalardan olmuş gibi. Hareketin yapısını gerçekten bilir ama hareketin gerçek olgularını dışarda aramak zorundadır. Böylece iradi eylemlerimiz nedenselliğin yapısını meydana çıkarabilir ama nedenselliğin olgularının tam olarak nerede konumlandığı çözülmemiş bir sorun olarak kalır.² Bu problemle birlikte, felsefe algısal deneyimle kav-

² Bu neden ve sonuç arasında geçişli ilişki denen bir şey var: Nasıl ki "çoğun çoğu azdan çoktur", öyle de "nedenin nedeni sonucun nedeni- dir." Nedenlerin bir zincirinde, araçlar atlanabilir ve ilişki (en azından mantıksal bakımdan) uç terimler arasında hâlâ sürebilir, çünkü en geniş sebep bütünü kapsar. Bu değerlendirme psiko-fiziksel eleştirinin faaliyet

ramları karşılaştırmayı bırakıp fiziksel ve psikolojik olguları soruşturmaya başlamıştır.

[Bu, zihnin beyinle ilişkisinin problemidir] Algılayış bize nedensel faile dair pozitif bir fikir vermiştir ama ilk beliren şeyin gerçekten böyle olup olmadığı, başka bir şeyin gerçekten öyle olup olmadığı ve son olarak bir şeyin gerçekten böyle var olup olmadığı soruşturulmaya devam eder. Bununla birlikte doğrudan zihin-beyin ilişkisine yönlendiğimizden ve bu oldukça karmaşık bir konu olduğundan, bu noktada nedenselliğe dair çalışmamızı geçici olarak kesmemiz iyi olur, zihnin bedenle ilişkisine dair problem inceleme için çıkageldiği zaman bunu da tamamlarız.

[Sonuç] Nihayetinde, bu zamana dek vardığımız netice, kavramsal amaçlar uğruna “neden”e ayrılabilir bir bağ gibi yaklaşmak tarihsel olarak başarısızdır ve etkin nedenselliğin inkarına ve onun yerine olaylar arasında düzenli sıraya dair salt tanımlayıcı bir nosyona yönlendirir. Bu yüzden entelektüalist felsefe algısal hayatımızı “anlaşılır” kılmak için onu bir kere daha doğramıştır. Bu sırada somut algısal akış, geldiği gibi alınarak, nedensel failin anlaşılır örneklerini kendi faaliyet durumlarımızda yetkinlikle sunmaktadır. Gerçi tecrübemizde etkin nedensellik, tasavvur yetimizin seçmesi için, farklı bir parça gibi gerçeklikten ayrılmaz. Onun yerine, önceki tüm durumun sürekli gelişimi olacak olan sonraki tüm durum olarak tezahür eder, çünkü önceki durum doğanın istediği yeni gerçekliği üretir. Bu sırada işleyen nedensellik hissi, tuzun çözüldüğü suya tat veriş gibi, bütün somut sıraya tat verir.

Eğer bu deneyimleri fiilî nedenselliğin olduğu cinsten alırsak, kendi hayatımızın dışındaki nedensellik durumlarına, tabii fiziksel durumlara da, tamamen deneyimsel bir yapı atfetmeliyiz. Diğer bir deyişle, “pan-psişik” felsefe denen şeyi benimsemek durumunda kalırız. Bu zorluk ve

bilincimizde bulduğu yanlışlığın etkisini geçici olarak azaltabilir. Konu daha sonra ayrıntısıyla ele alınacak.

saklı beyin olaylarının bilincin doğrudan hedeflediği etkilere daha “yakın” gözüktüğü olgusu bizi konuyu burada geçici olarak kesmeye götürür. Bu noktaya kadar ana sonucumuz, algısal ve entelektüalist yaklaşım arasındaki karşıtlığı açığa çıkarmak olmuştur.³

³ Neredeyse hiçbir filozof algılayışın bize ilişkileri doğrudan verebileceğini kabul etmemiştir. İlişkiler hep “düşünce” eseri olarak adlanmıştır, dolayısıyla neden de bir “kategori” olmalıdır. Sonuç, Bay Shadworth Hodgson’un *Metaphysics of Experience* adlı ayrıntılı eserinde olduğu gibi, esaslarıyla pekala gösterilmiştir. “Bizim bilinçli faaliyet dediğimiz şey, onun doğrudan algılanışı anlamındaki bir faaliyet bilinci değildir. Faaliyeti veya çabayı doğrudan algılamaya çalışırsanız başarısız olursunuz; orada algılanacak hiçbir şey bulamazsınız” (I, 180). Bay Hodgson’un istediği ayrık tutumda orada kavranacak da hiçbir şey olmadığı için, şu şekilde sonuçlandırmak zorundadır: “Bizzat nedenselliğin hiçbir bilimsel veya felsefi meşruiyeti yoktur... Sağduyuya göre, nedenselliğin tüm durumları *post hoc* [bundan sonra], *cum illo* [esnasında], *evenit istud* [neticesinde] kaideleriyle çözülür. Bu yüzden bilimde ve felsefede nedenlerin arayışından vazgeçildiğini ve bunun yerine gerçek koşulların (yani sadece fenomenal öncüllerin) ve gerçek koşullandırıcı yasaların arayışının geçtiğini söyleriz.” “Ayrıca, bizzat neden ve nedensellik terimlerine cevap veren gerçekliklerin imkansız olduğunu ve var olmadığını fark etmek gerek” (II, 374-378).

Benim tartışmamın en benzerini yapan yazar (daha sonra olan Bergson’dan ayrı olarak) *Naturalism and Agnosticism* çalışmasıyla Profesör James Ward’dır (dizindeki “faaliyet” ve “nedensellik” kelimelerine bakın). Ayrıca G. F. Stout’un *Analytic Psychology*, cilt I’deki “Mental Activity” başlıklı bölümüne ve benim *Pluralistic Universe* çalışmamdaki Ek B’ye bakabilirsiniz. Bazı yazarlar, bizim en küçük şahsi deneyimlerimiz dahil hiçbir deneyimimizin eşleşmediği hakiki faaliyete dair ideal bir kavrayışa sahip olduğumuzu düşünürler. Tam da bu yüzden, faaliyet tamamen sahte bir fikir olduğundan değil, hayal ettiğimiz tüm faaliyetler yanlıştır. Bay F. H. Bradley böyle bir pozisyonda bulunuyor gibi gözükmekte ama emin değilim.

Ek

*İnanç ve İnanma Hakkı*¹

“Entelektüalizm” inancına göre ruh kendi içinde tam olan bir dünyada doğar, dünyanın içeriklerinin aslını öğrenme gibi bir görevi vardır. Ancak onun karakterini tekrar belirleme gücü yoktur, çünkü bu karakter zaten verilidir.

Entelektüalistler arasında iki grup var. Akılcı entelektüalistler soyut kavramlar ve saf mantığın geniş kullanımıyla tündengelimsel ve “diyalektik” argümanların üzerinde dururlar (Hegel, Bradley, Taylor, Royce). Ampirik entelektüalistler daha “bilimseldir” ve dünyanın karakterinin duyusal deneyimlerimizde aranması ve özellikle oraya dayanan hipotezlerde bulunması gerektiğini düşünürler (Clifford, Pearson).

İki taraf da sonuçlarımızda şahsi tercihlerin hiçbir rolü olmadığına ve *olması gerekenden olana* giden her argümanın geçersiz olduğunda ısrar ederler. Tüm doğamızdan hareket edip bizim doğamıza da uyum sağlayacak şekilde kavranan bir dünya çeşidine selam eden “inanç”, tesis edilecek gerçek dünyanın bu *olduğuna* dair salt entelektüel *kanıta* kadar yasaktır. Clifford der ki kanıt önünde sonunda inancı doğru kılsa bile, doğruluk, varsayılmışsa ve çok erken peşinden gidilmişse, “gayrimeşru” olacaktır.

Henüz “kanıt”ın gelmediği herhangi bir şeye inanmayı reddetmek böylece entelektüalizmin kuralı olacaktır. Gö-

¹ [Felsefeye giriş dersinde öğrencinin kullanımı için basılan malzemenin bir parçası olan sıradaki sayfalar, bu kitabın elyazmasıyla birlikte bulunmuş ve yazarın el yazısıyla şu ifadeleri iliştiirdiği görülmüştür: “Felsefeye Girişin bir parçası olarak basılmak üzere.” Ed.]

rebildiğim kadarıyla, belirli koşulları açıkça vazeder; fakat ruhlarımız ve ait olduğumuz Evren arasında tesis edilen tüm bağlara bu koşulların uygulaması zorunlu değildir.

1. *Hatadan kaçmanın* bizim başlıca görevimiz olduğunu vazeder. İnanç hakikati kavrayabilir ama kavramayabilir de. Ona daima direnerek, hatadan kaçtığımızdan emin oluruz ve eğer bunu yaparak hakikat şansımızdan feragat edersek bu kayıp ufak bir beladan ibarettir, ve ona tutulmakta bir mahzur yoktur.

2. Evrenin, her açıdan, mümkün tüm ilişki türlerinden önce, bitmiş olduğunu vazeder;

Sonuçta dünyanın bilgisinin en iyi biçimde saf pasif algısal zihinle kazanıldığını vazeder, olasılığa yönelik doğuştan anlayışla veya herhangi belli bir sonuca doğru iyi niyetle değil;

“Kanıt”ın alımlama için hiçbir iyi niyete ihtiyaç duymadığını, hatta eğer sabırla beklenirse kötü iradeyi bile etkisizleştirebileceğini vazeder;

Son olarak, kanıt üzerine kurulan inançlarımız ve eylemlerimizin, dünyanın bir parçası olsalar da ve onlarsız dünya eksik olsa da, yine de eklendiklerinde dünyanın geri kalanının önemini değiştirmeyecek salt dışsallıklar olduğunu vazeder.

Olgunun birçok detayıyla meşgul olduğumuzda bu varsayımlar gayet güzel çalışır. Böyle detaylar hükümlerimizden önce vardır; onlarla ilgili hakikat sıklıkla çok mühim değildir ve hiçbir şeye inanmayarak beklediğimiz sürece hatadan kaçınız. Ancak burada bile sıklıkla bekleyemeyiz, bir şekilde eylemeliyiz. Bu yüzden en *olası* hipotezi izleyerek, olayın bilgeliğimizi kanıtlayacağına güvenilecek, eyleyiz. Üstelik, bir inancı izleyerek eylememek sıklıkla karşı inanç doğruymuşçasına eylemekle eşdeğerdir. Bu yüzden eylememek entelektüalistlerin varsaydığı gibi daima “pasif” değildir. Yalnızca bir irade tutumudur.

Ayrıca, Felsefe ve Din dünyanın bütün karakterini yorumlamak zorundadır ve burada entelektüalist varsayım-

ların işleyeceği kesin değildir. Paulsen'in dediği gibi, "doğal düzen temelde ahlaki bir düzendir" her zaman doğru olabilir (kanıt hâlâ noksan olsa da). Dünya sürecinde eserin hâlâ yapılmakta olduğu ve o eserin içinde hissemizin olduğu doğru olabilir. Dünyanın sonuçlarının karakteri kısmen eylemlerimize dayanıyor olabilir. Eylemlerimiz dinimize, yani inanç eğilimlerimize boyun eğmemize veya "karut" tam olmasa da onları sürdürmemize dayanıyor olabilir. O halde bu inanç eğilimleri belli sonuç formlarına yönelik iyi niyetimizin ifadeleridir.

Böyle inanç eğilimleri, daima karuta üstün gelen, son derece aktif psikolojik güçlerdir. Sıradaki adımlar "inanç dereceleri" olarak adlandırılabilir:

1. Doğru olan dünyaya dair belli bir görüşte saçma veya kendiyle çelişen bir şey yoktur;
2. Belli koşullar altında doğru olmuş *olabilir*;
3. Şimdi bile doğru *olabilir*;
4. Doğru olmaya *uygundur*;
5. Doğru olması *gerek*.
6. Doğru *olmalı*;
7. Doğru *olacaktır*, her şekilde *benim* için doğru olacaktır.

Açıkkası bu mantık kitaplarının zincirleme muhakemeleri gibi entelektüel bir çıkarım silsilesi değildir. Bilakis, iyi niyetin bir meylidir; hayatın daha büyük sorunları söz konusu olduğunda insanlar alışkanlık gereği bu meyli gösterirler.

Entelektüalizmin iddia ettiği gibi, iyi niyetimizin, "inanma irademizin" hakikati bozmaktan ibaret olduğu da haddizatında en keyfi çeşitte bir inanç eylemidir. Entelektüalist yapının bir evreninde direktne iradesini ve çoğulcu evren öğretisindeki başarının yolunu kesmeyi kapsar; böyle bir başarı, ilgili herkeste hem pratik hem teorik faal inanç ister, bunun yanında "doğru çıkarma" iradesi de gerektirir.

Böylece entelektüalizm kendiyle çelişir. Eğer "çoğulcu-

lukla" örgütlenmiş veya "ortak işleyen" evren veya yu-kardaki "iyimser" evren gerçekten var olsaydı, iyi niyeti-mize söz vermeyi kesinlikle reddeden entelektüalizm bizi bu evrenin hakikatini bilmekten ebediyen alıkoyacaktı demek ona karşı yeterli bir itirazdır.

Bu yüzden inanç zihnimizin elden çıkarılamaz doğum haklarından biri olarak kalır. Şüphesiz dogmatik olmayan ve pratik bir tutum olarak kalmalıdır. Diğer inançlara hoş-görüyle, en olasılıklı olanın arayışıyla, sorumlulukların ve risklerin tam bilinciyle birlikte yaklaşmalıdır.

O, evrende biçimlendirici bir faktör olarak değerlendirilebilir, tabii eğer onun bütünleyici kısımlarını oluşturuyor-sak ve davranışlarımızla onun nihai ve toplam karakteri-nin belirlenmesine katkıda bulunuyorsak.

Olasılıklar Üzerine Nasıl Eyleriz?

Çoğu durumda basit olasılıklara göre eyler ve hata riski yaşarız.

"Olasılık" ve "olanak" kelimeleri, en azından bir dere-ceye kadar üretici koşullarını bilmediğimiz şeylere uygu-lanır.

Eğer bir şeyi üreten koşulların tamamen cahiliysek, ona "salt" olanak deriz. Eğer bazı koşulların zaten var oldu-ğunu biliyorsak, o şey bizim için belirli bir noktaya kadar "makul" bir olanaktır. Bu durumda, söylenen koşulların sayısız olmasıyla ve bazı engelleyici koşulların göz önünde bulunmasıyla orantılı olarak *olasıdır*.

Koşullar sayısız olduğunda ve onları takip edemeyece-ğimiz kadar karışık olduğunda, o *türden* şeylerin gerçek-leştiği *sıklıkla* orantılı olarak bir şeye olası gibi yaklaşırsınız. Böyle bir sıklık bir kesit olduğundan, olasılık bir kesitle ifade edilir. Böylece, eğer on binde bir ölüm intiharla ol-muşsa, ölümümün intihar olmasına dair öncül olasılık on binde birdir. Eğer beş bin ev içinde bir ev yılda bir yanıp kül oluyorsa, benim evimin yanma olasılığı beş binde bir-dir, vb.

İstatistikler çok çeşitli şeylerde sıklığın oldukça düzenli olduğunu gösterir. Sigorta şirketleri, bu düzenlilik üzerine kafa yoralar; evi yanan her insana (diyelim) 5 bin dolar ödemeyi üstlenirler; çünkü o ve diğer ev sahiplerinin her biri şirkete hem bu tutarı ödeyecek kadar hem de üstüne masrafları karşılayıp kar edecek kadar ödeme yapmıştır.

Şirket, uzun vadeli çalıştığı ve ilgilendiği çok sayıda vakada dengelemeye gittiği için, tekil yangınlardan oluşan kayıp risk oluşturmaz.

Tek bir ev sahibi bir tek kendi durumuyla özel olarak uğraşır. Onun evinin yanma olasılığı yalnızca beş binde birdir ama eğer o pay gerçekleşirse, her şeyini kaybedecektir. Eğer evi yanarsa, izleyeceği bir “uzun vade” yoktur ve şirketin yapacağı gibi daha şanslı komşularını vergiye bağlayarak dengelemeye gidemez. Ancak bu belli risk çeşidinde, şirket ona yardımda bulunur. Büyük bir kaybın yaşandığı beş binde bir şansını beş bin defa daha küçük belli bir kayba çevirir ve pazarlık iki taraf için de adil olur. Ev sahibi için *kesin* ama *kesitli* kaybetmek, hiçbir kaybın olmadığı 4999 şansına güvenmekten açıkça daha iyidir.

Ancak acil durumlarımızın çoğu için elde hiç sigorta şirketi yoktur ve kesitli çözümler mümkün değildir. Nadi-ren kesitli olarak *eyleriz*. Eğer bir arkadaşın Bostion’da sizi bekleme olasılığı 1/2 ise o olasılık üzerine nasıl eylemelisiniz? Olasılığın sonuna kadar giderek mi? Yoksa evde kalmak mı daha iyi? Ya da eğer partnerinizin hain çıkma olasılığı 1/2 ise bu olasılık üzerine nasıl eylemelisiniz? Bir gün ona hain olarak davranıp, diğer gün paranızı ve sırlarınızı emanet ederek mi? Bu tüm çözümlerin en kötüsü olur. Tüm böyle durumlarda ikilemin unsurlarından tamamen ya biri ya da diğerini benimseyerek eylemeliyiz. Daha olası olan alternatifte sanki diğeri var olmuyormuş gibi sığınmalıyız ve olay inancımızı yalanlarsa da tüm cezamızı çekmeliyiz.

Şu anda metafiziksel ve dinsel alternatifler çoğunlukla bu türdendir. Onlara karşı tutumumuzu takınacağımız

yalnızca bu hayat vardır, bizi kollayacak hiçbir sigorta şirketi yoktur ve eğer yanlırsak, hatamız, kadim cehennem ateşi teolojisinin iddia ettiği kadar büyük olmasa da yine de ciddi olabilir. Dünyanın *karakteri*, hayatın temel anlamında ahlaki olması, orada hayati bir rolümüzün olması vb. gibi sorularla uğraşırken, sanki inancımızda belli bir *ahenk* gerekliymiş ve o inancı ya tümünden benimsememiz ya da reddetmemiz zorunluymuş gibi gözüktür. Olasılıkları hesaplamak ve kesitli eylemek, hayata bir gün saçmalık, diğer gün çok ciddi bir iş gibi yaklaşmak, onu mümkün olan en berbatına çevirmek olacaktır. Eylemsizlik burada eylem kadar etkindir. Birçok durumda birinin eylemsizliği, sanki hususi muhalefet etmiş gibi, bütünüün başarısını engelleyecektir. Örneğin hainliğe karşı tanıklık etmeyi reddetmek, hainliğin üstün gelmesi için pratik bakımdan yardımcıdır.²

Çoğulcu ve İyimser Evren

Sonuç olarak eğer “iyimser” evren *gerçekten de* buradaysa, hem inanç hem de diğer faaliyetlerimiz vasıtasıyla, onu müreffeh bir noktaya getirmek için hepimizin faal iyi niyeti gerekecektir.

İyimser evren, bağımsız güçlerin bir çoğulculuğu olarak, *sosyal* analojiyi izleyip kavranır. Bu güçlerin çoğu, onun başarısı için çalıştığı oranda başarılı olacaktır. Eğer hiçbirisi çalışmazsa, başarısız olacak; eğer her biri en iyisini yaparsa, başarısız olmayacak. Böylece kaderi bir koşula veya birçok koşula bağlanır ki bunu söylemek (mantığın teknik dilinde) dünyanın henüz bitmemiş olması, tüm karakterinin *kategorik* önermelerle değil yalnızca *hipotetik* önermelerle ifade edilebileceği anlamına gelir.

(Olanaklara inanan ampirizm, evrenini hipotetik önermelerle ifade etmeye isteklidir. Yalnızca olanaksızlıklara ve zorunluluklara inanan rasyonalizm ise onların kategorik olmasında ısrar eder.)

² Karş. William James, *The Will to Believe*, s 1-31, ve 90-110.

Çoğulcu bir evrenin bireysel üyeleri olarak, en iyimizi yapsak bile diğer faktörlerin de sonuçta bir etkisi olacağını fark etmeliyiz. Eğer birlik olmayı reddederlerse, iyi niyetimiz ve emeğimiz çarçur edilebilir. Hiçbir sigorta şirketi, böyle bir dünyanın parçası olmakla girdiğimiz risklerden bizi koruyamaz ya da kurtaramaz.

Diğer güçlerle ilgili şu dört tutumdan birini edinmeliyiz:

1. Entelektüalist öneriyi dinlemek: kanıt için beklemek ve beklerken hiçbir şey yapmamak; ya da,
2. Diğer güçlerden şüphe etmek ve evrenin başarısız olacağından emin olmak, başarısız olmasına *izin vermek*; ya da,
3. Onlara güvenmek ve her şekilde, koşullara rağmen, en iyimizi yapmak; ya da,
4. *Çırpınmak*, bir günü bir tutumda, diğerini başka bir tutumda geçirmek.

Bu dördüncü yol sistematik bir çözüm değildir. İkinci yol başarısızlığa inancı ifade eder. İlk yol ikinci yoldan pratik bakımdan ayrılmaz olabilir. Üçüncü yol, tek akıllıca olan gibi gözüküyor.

“Eğer en iyimizi yaparsak *ve* diğer güçler en iyilerini yaparsa, dünya mükemmel olacaktır.” Bu önerme hiçbir fiilî olguyu ifade etmese de yalnızca önünde sonunda mümkün olacağı düşünülen bir olguya dair gidişatı ifade eder. Bu haliyle ondan pozitif hiçbir sonuç çıkmaz. *Bir sonuç, sadece bizim sağlayabileceğimiz diğer bir olgu öncülünü gerektirir. Asıl önerme haddizatında hiçbir pragmatik değere sahip değildir; gereken olgu öncüllerini üretme irademizi tahrik etmek dışında. Öyleyse yetkinleştirilebilir dünya mantıksal bir sonuç olarak ortaya çıkar.*

Öyleyse, sonucu *yaratabiliriz*. Bir bakıma diğer unsurlarının bizi karşılayacağına güvendiğimiz bir dünyaya yelken açabiliriz. Zaten *ancak o zaman* çoğulcu modelin yetkinleştirilebilir bir dünyasını *yapmak* mümkün olur. Ona duyduğumuz güven öncülük ederse şayet var olabilir.

Bunun hiçbir yerinde tutarsızlık yoktur; kutupların birbirine yaslanarak tutunduğu bir çember kısır değilse, birbirlerinin ellerini tutarak dönen dansçaların çemberi kısır değilse burada da bir “kısır döngü” yoktur.

İnanç çemberi insan doğasıyla öyle uyumludur ki entelektüalistlerin vetosunun tek açıklaması, belli somut insanların inançlarının *onlara* yönelik saldırgan karakterinde aranmalıdır.

Ancak böyle saldırı olanakları ampirik ilkeler vasıtasıyla uzaklaştırılmalıdır. Uzun vadeli deneyim, daha ahmak inançları ayıklayabilir. Öyleyse onları tutanlar başarısız olmuş olacaktırlar, ama diğerlerinin daha akıllı inançları olmadan dünya yetkinleşemez.³

³ Karş. G. Lowes Dickinson, *Religion, a Criticism and a Forecast*, N. Y. 1905, Giriş, ve bölüm III, IV.

William James



***Felsefenin Bazı Problemleri
Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç***

William James (1842–1910): Amerikalı filozof ve psikolog. ABD’de psikoloji eğitimi verilmesini öneren ilk isimdir. 19. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biridir. Kimilerine göre de Amerika’nın çıkardığı en etkili düşünürler arasında yer alır. Amerikan psikolojisinin kurucu babası olarak görülür. Charles Sanders Peirce ve John Dewey ile birlikte faydacılığın önemli temsilcilerinden sayılır. Öte yandan radikal de-neycilik adlı felsefi perspektifi geliştirmiştir. Etkilediği isimler arasında Émile Durkheim, W. E. B. Du Bois, Edmund Husserl, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Hilary Putnam ve Richard Rorty bulunur. Zengin bir ailede doğan William James teolog Henry James’in oğlu, ve ikisi de ünlü edebiyatçı olan Henry James ve Alice James’in kardeşidir. James, epistemoloji, metafizik, psikoloji, din, mistisizm ve eğitim dahil birçok konuda ufuk açıcı eserler yazmıştır.

Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç

Felsefenin Bazı Problemleri

William James

“Bu kitaba ‘Felsefeye giriş için bir başlangıç’ adını verin. Şu an sadece bir tarafı inşa edilmiş bir kemere benzeyen sistemimi bu kitapla tamamlamayı umduğumu söyleyin.”

Ölümünden birkaç yıl önce Profesör William James özellikle felsefe okurlarına hitap eden bir kitapta metafiziğin belli problemleri hakkında kendi düşüncelerini belirtme amacı güttü. Bir zamanlar söylediği gibi bu “metafizik öğrencileri için giriş niteliğinde bir ders kitabını” fiilen yazmaya 1909’un Mart ayında başladı ve en gözde hedefi bunu sonunda tamamlamaktı. Ancak hastalık ve azalan kuvvetinin kaldıramayacağı başka zorluklar bu hedefi engellemeye devam etti, şimdi yayınlanan bu kitap ise Ağustos 1910’da öldüğü vakte kadar yazmayı başardıklarının toplamını kapsar.



ISBN : 978-605-9460-81-1



9 786059 460811 >